



HAL
open science

La langue de l'Apollon de Delphes : analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles

Gérard Rainart

► **To cite this version:**

Gérard Rainart. La langue de l'Apollon de Delphes : analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles. Linguistique. Université Nice Sophia Antipolis, 2014. Français. NNT : 2014NICE2043 . tel-01127174

HAL Id: tel-01127174

<https://theses.hal.science/tel-01127174>

Submitted on 7 Mar 2015

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.

UNIVERSITÉ DE NICE SOPHIA-ANTIPOLIS
LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE NICE SOPHIA-ANTIPOLIS

dans la spécialité

langue et littérature anciennes (grec)

par

Gérard Rainart

La langue de l'Apollon de Delphes : analyse linguistique, poétique et
systématique des recueils d'oracles

Thèse soutenue le 08 décembre 2014 devant le jury composé de :

Mme Renée KOCH-PIETTRE	Directeur d'études EPHE École Pratique des Hautes Études (Paris)	(rapporteur)
M. Michel BRIAND	Professeur Université de Poitiers	(rapporteur)
Mme Michèle BIRAUD	Professeur Université de Nice Sophia-Antipolis	(examineur)
M. José-Antonio FERNÁNDEZ-DELGADO	Professeur Universidad de Salamanca (Espagne)	(examineur)
M. Arnaud ZUCKER	Professeur Université de Nice Sophia-Antipolis	(directeur de thèse)

Laboratoire de recherche : CÉPAM
Cultures et Environnements. Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge
Université de Nice Sophia-Antipolis, CNRS • Campus Saint-Jean-d'Angély, SJA3 • 24, Avenue des
Diables Bleus • 06357 NICE CEDEX 4

SOMMAIRE

Remerciements	2
Conventions et abréviations	3 - 4
INTRODUCTION	5 - 35
PREMIÈRE PARTIE	36 - 135
Les oracles : étude pragmatique de leur production et de leur réception	
DEUXIÈME PARTIE	136 - 249
Les recueils d'oracles delphiques : étude systématique de leur constitution et de leur diffusion	
TROISIÈME PARTIE	250 - 407
La langue d'Apollon: étude linguistique, grammaticale et stylistique des oracles de Delphes	
CONCLUSION	408 - 416
Références bibliographiques	417 - 436
Table des matières	437 - 443
Annexes (444)	[1] - [89]

Mes remerciements vont en premier lieu à Arnaud ZUCKER, qui m'a prodigué tout au long de ces années de travail ses conseils avisés,

bienveillants et très stimulants, lors de nos rencontres, dans son bureau, au CÉPAM de Saint-Jean-d'Angély.

Ma reconnaissance va aussi à toutes celles et tous ceux que j'ai contactés et qui n'ont jamais refusé de m'accorder un peu de leur temps pour répondre à mes besoins ; sans que je les cite toutes et tous, ils se reconnaîtront.

Je remercie l'Université où je travaille, et plus particulièrement l'ESPE dont je dépends, de m'avoir accordé du temps pour ma recherche, chaque fois que cela leur était demandé, et d'avoir ainsi favorisé l'avancement et la réalisation de mes travaux. Mes collègues de La Seyne-sur-Mer, Martine Colmars, Tatiana Taous, Carole Calistri, Alain Demarco ont ainsi dû se partager ce temps que je ne consacrais pas à mes étudiants, et m'ont soutenu dans mon aventure « delphique ». Je remercie Christine Lefebvre et Chantal Schoonheere d'avoir aménagé mon emploi du temps pour satisfaire ma recherche.

J'ai plaisir aussi à remercier mes collègues et amies Éliane DAUPHIN, Tatiana TAOUS qui ont eu la gentillesse – et le courage – de lire mon travail et de me donner des avis sur sa rédaction et sa forme.

Chacune de ces personnes auxquelles je suis très reconnaissant sait ce que je lui dois.

τοῖς τε παισὶ, τ' ἀδελφιδῶν καὶ ἀλόχῳ μου, ἄνευ ὧν οὐκ οἶδα ὅπως ...

Conventions et abréviations

Traductions

Les traductions sont les nôtres, sauf indication contraire. Nous avons utilisé parfois pour les besoins de notre recherche les mêmes textes, dont nous n'avons pas toujours redonné la traduction ; il est alors possible de se référer à la première traduction donnée dans la recherche ou à l'annexe 1.

Conventions de référence

La mention « voir » introduit en note des références bibliographiques, auxquelles nous renvoyons pour des suppléments d'informations et de recherches.

L'abréviation PW suivie d'un numéro renvoie à l'oracle répertorié dans le catalogue Parke et Wormell de 1956 : par exemple PW1 signifie qu'il s'agit de l'oracle numéroté 1 dans le corpus de ces chercheurs.

L'abréviation AP suivie d'un numéro désigne chaque fois : *Anthologie Palatine*, livre XIV, oracle classé par son numéro d'ordre.

Chaque citation est accompagnée de ses sources données entre parenthèses : ainsi (Clavier, 1818 : 1-2) signifie qu'il s'agit de l'œuvre de Clavier, publiée en 1818 et des pages 1-2 d'où est extraite la citation donnée.

Abréviations

Abréviations des ouvrages de référence

Nous avons essayé d'utiliser le moins d'abréviations possible ; quand nous en employons, nous désignons ainsi les ouvrages de référence :

AP : *Anthologie Palatine*.

Cels. : *Contre Celse* (Origène).

Div. : *De Divinatione* (Cicéron).

EPHE : École Pratique des Hautes Études (Paris).

F. Gr. Hist. ou *FGH* : *Fragmente der griechischen Historiker*.

IG : *Inscriptiones Graecae*, 1903 (Classement de 1967 (Klaffenbach) : *IG*, I/2 = *Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores* (avant 403-402) ; *IG*, II-III/2 = *Inscriptiones Euclidis anno posteriores* (après 403-402) ; *IG*, IV = Argolide ; IV2, 1 = Épidaure ; *IG*, V = Laconie, Messénie, Arcadie ; *IG*, VI = Élide, Achaïe ; *IG*, VII = Mégaride, Béotie ; *IG*, VIII = Delphes ; *IG*, IX, 12 = Phocide, Locride, Étolie, Acarnanie, Îles de la mer Ionienne ; *IG*, IX, 2 = Thessalie ; *IG*, X = Épire, Macédoine, Thrace, Scythie ; *IG*, XI = Délos ; *IG*, XII = Îles de la mer Égée, sauf Délos ; *IG*, XIII = Crète ; *IG*, XIV = Italie, Sicile, Gaule, Espagne, Bretagne, Germanie ; *IG*, XV = Chypre).

Inscr. Magn. : *Inscriptions de Magnésie du Méandre* (*Die Inschriften von Magnesia am Meander*, première édition par Otto Kern, Berlin, 1900).

Il. : *Iliade*.

Od. : *Odyssée*.

PE : *Préparation Évangélique* (Eusèbe).

POxy. : papyrus Oxyrrhincus.

SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

Autres abréviations d'usage

coll. : collection

ed. : éditeurs, édition

nbp : note de bas de page

p. / pp. : page / pages

schol. : scholie

s.v. : sub verbo

sq. / sqq. : page suivante / pages suivantes

v. : vers

vol. : volume

Dictionnaires de langue grecque

Bailly : nous avons utilisé la 26^{ème} édition de 1963.

Boisacq : nous avons utilisé une édition disponible en ligne :

<http://www.archives.org/details/dictionnaire00bois>

Chantraine : nous avons utilisé une édition disponible en ligne :

<http://www.archives.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec>

Frisk : nous avons utilisé une édition disponible en ligne :

<http://www.archives.org/details/hjalmar>

Site disponible

Nous avons fait créer un document numérique, qui permette de travailler, en fonction des cinq sections de l'annexe 1, les fréquences et les emplois de certains termes spécifiques :

http://hyperbase.unice.fr/hyperbase/core/controller/action/select_corpus.php?dirname=corpus_delphes (identifiant : logometrie / mot de passe : hyperbase)

Annexes

Les quatre annexes sont foliotées entre crochets de la page [1] à la page [89].

INTRODUCTION

A La divination pratiquée dans l'Antiquité grecque

A.1 La mantique

Les anciens Grecs ont été sensibles à toutes les procédures qui pouvaient les mettre en contact avec le divin. Historiquement, la divination est une institution officielle que pratiquent non seulement les particuliers en quête d'une réponse divine à une question de préoccupation ordinaire, mais aussi les pouvoirs publics désireux de résoudre des problèmes politiques ou religieux.

Il ne s'agit pas dans cette étude de redéfinir la divination en général ni de rappeler tout l'éventail des nombreuses techniques divinatoires¹, mais de comprendre quels liens existent entre la divination et la conception spirituelle et formelle des oracles, qui font partie de cette pratique, puis de s'interroger sur des enjeux qui expliquent son importance en Grèce ancienne, enjeux religieux avant tout, qui dérivent sur des enjeux métaphysiques et philosophiques, enjeux pragmatiques enfin quand on touche l'influence que la divination exerce sur les individus et dans la vie courante, comme le prouvent les consultations que les fidèles rendent aux divinités : le dieu conseille et ne prédit pas ; il s'agit de savoir comment agir, s'il faut ou non agir. Il sera nécessaire, pour entrer dans la connaissance de la divination, de s'appuyer sur toutes les références nécessaires, puisées aussi bien dans la littérature traditionnelle, Homère, les Tragiques, les philosophes que dans le réservoir d'oracles mis à notre disposition par les recueils modernes, ceux de Parke et Wormell (1956) et de Fontenrose (1978), consacrés entièrement à Delphes pour le premier, à Delphes et à Didymes pour le second. Il ne sera pas interdit de faire appel, en dehors de Delphes, à d'autres sanctuaires producteurs d'oracles : sanctuaires officiels de Claros et de Didymes confiés à Apollon, de Dodone et d'Olympie confiés à Zeus, les νεκρομάντεια où l'on interrogeait les morts, comme au Cap Ténare, en Épire ou dans la lointaine Héraclée du pont ; il existe aussi un ensemble plus ou moins connu et reconnu d'interprètes et de devins indépendants qui circulaient avec des recueils d'oracles dont ils disaient détenir la signification, un peu marginaux, considérés comme des charlatans ; enfin on a affaire à des chresmologues, des lecteurs-interprètes qui appartenaient aux sphères de la bonne société et travaillaient parfois pour le compte de particuliers puissants, ou de cités, faisant figure de détenteurs du savoir ancestral.

A.1.1 Le paradoxe de la divination : entre prescience et science

La divination est une pratique religieuse reposant sur la conviction qu'une divinité peut accompagner l'homme dans sa demande d'une assistance : elle met à sa disposition des renseignements, voire des conseils, sur le présent, le passé et le futur, qu'il lui est possible d'utiliser ou non, mais qui déterminent une partie ou le tout de sa destinée. Au tout début de son traité sur la divination (*Div.*, 1.1), Cicéron en donne une définition, toujours utile et

¹ Les techniques divinatoires sont largement présentées dans les recherches suivantes, que nous considérons comme fondamentales et que nous présentons par ordre chronologique : l'article de l'*Encyclopédie du XIX^{ème} siècle*, tome 10, « Divination » (1848 : 324-331), Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination* (1879-1882), Burkert, *Griechische Religion* (1977), l'article de *L'Encyclopedia Universalis* « Divination » (1980), Bloch, *La divination dans l'Antiquité* (1984).

encore d'actualité dans le cadre des recherches sur cette pratique, définition qui se réfère essentiellement à l'usage qu'on en fait pour révéler le futur : la divination, écrit-il,

quam Graeci *μαντικήν* appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum.

[la divination] que les Grecs appellent *mantique*, c'est-à-dire le pressentiment et la connaissance du futur.

La concomitance des deux termes semble paradoxale : la *praesensio*, marquée dans sa formation dérivée par le préfixe *prae-*, est une « une perception anticipée » et la *scientia* une « connaissance assurée », ce qui rattache la divination à deux domaines différents, voire divergents : l'intuition et la science, la prévision et le savoir, le pressentiment et l'exercice de l'intelligence, ce qui est préétabli et ce qui existe en vérité. Cela suppose que l'homme est soumis à une intelligence supérieure, celle d'une divinité, avec laquelle il peut entrer en contact et dont il peut tirer un profit, quand elle lui révèle ce qu'il ignore. Connaissance qui dépasse la raison, notamment par l'appel aux interprétations, la divination permet donc de combler le vide de cette raison qui ne peut tout régler, et étaié les efforts que ne peut faire la raison humaine. La divination est donc prescience² et science, et se donne pour mission d'éclairer la part d'ombre de la destinée de l'homme.

A.1.2 La divination est un moyen de connaître présent, passé et futur

D'après la définition qu'il en donne, Cicéron conserve l'idée que cette pratique s'exerce uniquement sur l'avenir et la science des choses à venir. Cette définition réduit la divination à une simple prédiction, ce qui est insuffisant pour la comprendre dans son contexte. Or, lorsqu'on essaie de définir au mieux ce qu'est la divination pour les Anciens, un texte s'impose en premier lieu : les cent premiers vers du chant 1 de l'*Iliade*, lorsque fait rage la colère du dieu Apollon, dont le prêtre Chrysès a été offensé par Agamemnon qui a enlevé sa fille : devant Achille qui réclame qu'on ait recours à la divination, Calchas prend la parole, lui, l'excellent devin

ὄς ἤδη τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα (v. 70)
qui connaît ce qui est, ce qui sera et ce qui a été.

Cette définition marque la signification réelle de la divination, telle que la concevaient les anciens Grecs ; elle est constante dans la façon dont les penseurs la définissent de Platon à Plutarque et se retrouve dans la formulation des oracles, quand le dieu Apollon, maître par excellence de l'art divinatoire, prend la parole et se donne comme le garant d'une connaissance parfaite du monde :

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης
καὶ κωφοῦ συνήμι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω. (PW52)

² Nous citerons comme preuve de cette marque le passage de Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie* (398B et 406C) quand il évoque la prescience du dieu Apollon : τοῦ θεοῦ προνοία.

Moi, je connais la quantité des grains de sable et les mesures de la mer et je comprends le sourd, et j'entends celui qui ne parle pas.

Cet exemple, qui fait parler Apollon, le pronom personnel ἐγώ renvoyant à la personne bien présente du dieu, permet de saisir à quel point la divination permet d'entrer en contact avec un temps que ne trouble aucune ligne chronologique entre passé, présent et futur, puisque de toute évidence, les grains de sable, les eaux de la mer sont de toute éternité, comme fixés, puisque au-delà des obstacles physiques le dieu est capable de surmonter tout ce qui empêche la traduction intelligible du monde : dans ce monde s'enchevêtrent pour ainsi dire les fils du passé, du présent et du futur, c'est-à-dire le visible et l'invisible du passé et du présent, et encore moins manifeste, l'invisible du futur. On a à peu près la même énonciation et le même champ lexical dans l'oracle, rapporté par Plutarque (*Disparition des oracles*³, 432B) :

[...] <κελεύω>
<φράσσασθαι> κωφοῦ τ' ἀκοὴν τυφλοῖο τε δέρξιν.
(PW311)
[...] <j'exhorte> de méditer sur le sourd qui entend et l'aveugle qui voit.

Le sens de cet oracle est différent du précédent ; adressé aux Thessaliens en guerre contre la ville d'Arné, il les avertit que cette cité tombera entre leurs mains quand les sourds entendront et les aveugles verront. Seule est responsable la sagacité du dieu, qui transcende par sa science des choses les infirmités les plus courantes du monde humain et qui sait démêler les obstacles les plus impossibles à résoudre.

L'oracle que l'empereur Julien rapporte dans des fragments conservés de sa correspondance (*Fragmenta Epistularum*, 299 C) peut servir de catalyseur pour l'ensemble de ces observations : en effet, ce texte célèbre les pouvoirs d'un Apollon qui voit tout, lecteur expert des choses du monde, que rien, pas même l'obstacle des pierres opaques ne peut arrêter :

καί τε διὰ στερεῶν χωρεῖ θοὸν ὄμμα πετράων
(PW472 , v.2)
et son regard pénètre rapidement à travers les pierres solides.

Ainsi, la divination s'intéresse non seulement à ce qui est inconnu et échappe à toute prévision scientifique du futur, mais concerne aussi les domaines du présent et du passé pour en éclairer les zones mystérieuses, et parce que les procédés habituels de l'investigation humaine ne suffisent pas à les appréhender correctement. C'est ce qu'affirme un oracle conservé par Diodore de Sicile (9.3.2) et qui fait référence à celui

ὅς σοφία τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσόμενα προδέδορκεν
(PW248)
qui, par sa sagesse, prévoit ce qui est et ce qui sera.

³ Le titre grec est *Περὶ τῶν ἐκλειπτότων χρηστηρίων*.

Se retrouve dans ce vers le caractère fondamental de l'art divinatoire, capable de couvrir en même temps toutes les strates du temps : remarquons la structure grammaticale qui associe étroitement, sans solution de continuité, les éléments du présent et ceux du futur, par l'emploi répété et balancé de la particule enclitique τε.

C'est encore par le dévoilement du passé qu'il est possible de se purifier et de se délivrer de telle ou telle souillure. L'un des exemples les plus célèbres et les plus connus nous vient de la tragédie et concerne la légende d'Œdipe. Au début de son *Œdipe-Roi*, Sophocle reconstitue, au retour de Créon envoyé consulter Apollon à Delphes, le message que le dieu a délivré à Thèbes, et à son roi Œdipe :

ἀνωγεν ἡμᾶς Φοῖβος ἐμφανῶς ἄναξ
μίασμα χώρας, ὡς τεθραμμένον χθονὶ
ἐν τῆδ', ἐλαύνειν μηδ' ἀνήκεστον τρέφειν. (v. 96-98)
Le seigneur Phoibos nous a clairement ordonné de chasser la
souillure du pays, elle qui est nourrie dans cette terre, et de ne
pas la nourrir, elle qui est incurable.

Apollon demande à Œdipe de retrouver l'assassin de Laïos, dont le meurtre constitue une souillure et explique la peste qui ravage Thèbes. C'est donc le passé révélé qui doit rétablir l'ordre. C'est encore en révélant une faute passée que Calchas dans l'*Illiade* (1.93-94) explique le courroux d'Apollon qui s'est déchaîné sur les Achéens ; avec beaucoup de sagesse, de solennité et d'autorité, il déclare ce qui souille le camp des Grecs :

οὐ τ' ἄρ' ὁ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται οὐδ' ἑκατόμβης
ἀλλ' ἔνεκ' ἀρητῆρος, ὃν ἠτίμησ' Ἀγαμέμνων.
Ce n'est ni pour un vœu ni pour une hécatombe que se plaint
ici le dieu, mais pour son prêtre, à qui Agamemnon a fait
offense.

Cette pratique pour ainsi dire cathartique, car elle purge de leurs erreurs passées individu et société, a pour but de libérer de ses conséquences une faute ancienne, restée impunie : la faute du patricide Œdipe, la faute de l'orgueilleux Agamemnon, tous deux emportés par la violence de leur ὕβρις. Dans la conception de la divination, le passé a autant de pouvoir et de force que le présent ; c'est dans une continuité temporelle, qui ne délimite pas les temps, mais les superpose, les enchevêtre, les accumule que la divination donne à ses pratiques un sens. Passé, présent et futur sont ainsi liés et fixés par un destin immuable, que les relations établies entre une divinité et les hommes permettent de mieux connaître. La divination se définit alors comme une science supranaturelle, c'est-à-dire qui sort de l'ordre naturel connu et suppose une intervention rituelle, réputée efficace pour établir des relations entre une divinité et les hommes. Cicéron (*Div.*, 1.1) se targue, par une remarque étymologique et morphologique, que

la langue latine rattache la pratique de la divination à l'intercession des dieux, puisque le radical *diu-* est commun à la *diuination* et au *diuus/deus*⁴.

La divination est ainsi l'art que les hommes ont mis au point pour entrer en communication avec les dieux. Cette étroite communion entre l'homme et la divinité se retrouve dans la façon de désigner par exemple le maître de Delphes ; Euripide fait dire à Hermès, dans le prologue de la tragédie *Ion* (v. 67-68) que son frère Apollon est un guide, car plein de respect :

[...] Λοξίας δὲ τὴν τύχην
ἔς τοῦτ' ἐλαύνει, κοῦ λέληθεν, ὡς δοκεῖ.
Loxias y conduit le destin, et ceci n'échappe pas,
comme il semble.

Apollon règle tout, et en premier, dans cette tragédie, le destin de Créüse et d'Ion, le fils qu'il a eu de cette mortelle. Hermès rend honneur à son frère : on remarque la lucidité et la parfaite confiance qui touchent Hermès, quand il évoque le pouvoir d'Apollon ; la fin du vers 68, instaure, de façon familière, une complicité entre les deux frères, dont l'un est de toute évidence, ὡς δοκεῖ, capable de mener les ficelles de la destinée humaine : τὴν τύχην.... ἐλαύνει.

A.1.3 La divination est une relation de confiance entre les dieux et les hommes

Il faut éviter de confondre la divination et la magie, même si certaines pratiques de l'une et de l'autre convergent. En effet, seule la divination se borne à une observation, sans le secours de recettes ou de formules qui produisent des effets et des signes à interpréter ; à l'inverse de la magie, elle n'extorque pas des dieux leurs secrets, mais les sollicite. La magie a pour ambition de subordonner par des instruments divers les forces surnaturelles ; la divination, comme science contemplative, n'empiète pas sur la liberté divine, se bornant à mettre en relation la pensée d'un dieu et l'intelligence de l'homme ; cette distinction est d'autant plus importante et compréhensible, dans une civilisation, comme celle des Grecs de l'Antiquité, qui prône l'esprit rationnel au service des méthodes divinatoires. D'ailleurs, Bouché-Leclercq (1879, vol.1 : 9) définit la divination d'une façon éclairée, pour signifier qu'elle est avant tout un moyen de se mettre en communication avec une divinité : « Connaissance de la pensée divine, manifestée à l'âme humaine par des signes objectifs ou subjectifs et pénétrée par des moyens extra-rationnels ». Connaître la pensée divine, c'est essayer de mettre de son côté ce que le dieu pense d'une entreprise à effectuer : nous ne sommes pas dans l'esprit des religions du salut, qui voient en Dieu un être supérieur à qui se soumettre passivement. Les dieux à qui il s'adresse permettent au consultant de dépasser les lois de la connaissance scientifique et introduisent dans son univers l'irrationnel⁵. Les

⁴ ... *huic praestantissimae rei nomen nostri a diuis ... duxerunt* : les nôtres ont tiré des dieux son nom pour (désigner) cette faculté excellente.

⁵ Voir Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* (1965) : intéressé par la place qu'occupent dans la culture grecque le rêve, la transe et la magie, il soutient la présence d'une forme grecque du chamanisme, en convoquant des

« signes objectifs ou subjectifs » concernent à la fois le message oraculaire donné au consultant et le comportement du truchement du dieu (la Pythie par exemple). La divination par des « moyens extra-rationnels » permet de maîtriser la connaissance surnaturelle de l'inconnaissable : révélation et intuition irrationnelle sont ses principes. Toutes les questions posées à la divinité, à quelques rares exceptions près, ont un caractère pratique, car on consulte quand on est dans l'embarras, ἐν ἀπόρῳ, et le dieu répond pour apporter une solution à un problème. Les fouilles de Dodone menées dès la fin du XIX^{ème} siècle nous ont livré quantité de lamelles de plomb où sont gravées les questions posées par les consultants au dieu Zeus qui règne sur ce sanctuaire de l'Épire ; ce sont des témoignages précieux qui révèlent l'état d'esprit des fidèles, assurés de l'aide que la divinité leur apportera ; ainsi s'expliquent ces deux textes dont les énoncés rappellent que le dieu, en répondant, se met au service de celui qui le consulte⁶ :

θεοὶ τύχα ἀγαθὰ. Ἐρωτεῖ Ἀντίοχος τὸν Δία καὶ τὴν Δίωνα ὑπὲρ ὑγιείας αὐτοῦ καὶ πατρὸς καὶ ἀδελφᾶς τίνα θεῶν ἢ ἡρώων τιμᾶντι λώιον καὶ ἄμεινον εἶη.
Dieux et bonne fortune. Antiochos demande à Zeus et à Dioné lequel des dieux ou des héros il doit honorer afin d'y trouver profit et avantage pour sa santé et pour celle de son père et de sa sœur.

L'invocation est d'emblée solennelle, s'adressant comme un hommage aux dieux en général et à la bonne fortune qui dirige la destinée humaine. En demandant aux dieux consultés de faire un choix, Antiochos n'exige rien, mais sait par conviction que de toute manière la vérité est entre les mains de Zeus et de sa parèdre Dioné. Ainsi sollicités les dieux ne peuvent qu'accorder leur confiance devant la manifestation d'une totale adhésion à leur savoir. Il est à remarquer que le consultant tire « profit et avantage », λώιον καὶ ἄμεινον : les relations entre les dieux et les hommes doivent satisfaire aussi bien les immortels que les mortels. C'est l'harmonie de ces liens entre visible et invisible qui est ici au cœur des préoccupations de la divination. Cette autre demande, plus rapide, s'interroge sur ce qu'il y a de mieux à faire : tout est entre les mains des dieux dont la réponse, non extorquée, mais solennellement sollicitée, déterminera une conduite à tenir :

αἶ κα μέλλει ἐς Σύβαριν ἶοντι λώιον ἔμεν κα πράττοντι ταῦτα.
Si seulement il doit y avoir avantage, en allant à Sybaris, à faire ces choses.

Fréquent dans les questions posées, le comparatif λώιον indique la confiance que porte en lui le consultant quand il interroge un dieu. Remarquons la familiarité du propos qui renforce cette impression de solidarité entre le monde des dieux et celui des hommes. Ainsi, il est possible de revenir sur la définition si connue de Cicéron, en lui opposant celle moins connue,

figures aussi bien mythiques qu'historiques comme Zamolxis, Abaris, Aristéas de Proconnèse, Épiménide, Pythagore, Empédocle, Orphée.

⁶ Textes recueillis par Carapanos (1890).

mais plus crédible que Xénophon (*Mémoires*, 4.3.12) donne de la divination, en faisant parler de la sorte Socrate :

Τὸ δὲ καί, ἢ ἀδυνατοῦμεν τὰ συμφέροντα προνοεῖσθαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ταύτη αὐτοὺς ἡμῖν συνεργεῖν, διὰ μαντικῆς τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας ἢ ἂν ἄριστα γίγνοιτο;
Et quand nous ne pouvons prévoir ce qui nous sera utile pour l'avenir, ne viennent-ils (*il s'agit des dieux*) pas encore ici à notre secours, ne révèlent-ils pas par la divination à ceux qui les consultent, ce qui doit arriver un jour, et ne leur enseignent-ils pas l'issue la plus heureuse des événements ?⁷

Par la divination, les hommes demandent aux dieux ce qu'il y a à faire, et l'oracle devient une aide à la prise de décision. Cette perspective est celle que nous devons retenir pour mieux comprendre les mécanismes qui conduisent un homme à consulter une divinité : dire et conseiller à quiconque ce qu'il y a à faire ou à ne pas faire, telle est l'intention de cette forme de relation établie entre les dieux et les hommes.⁸

A.1.4 Les deux types de divination

Cicéron (*Div.*, 1.6 et 1.18) distingue deux espèces de prophéties : l'une, la divination inductive, est due à l'art, l'autre, la divination intuitive, à la nature. Cette distinction est constamment reprise depuis l'Antiquité et encore aujourd'hui par les études les plus récentes sur l'art divinatoire dans l'antiquité grecque⁹.

Duo sunt enim diuinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae. (1.6)

Il existe en effet deux sortes d'art divinatoire, dont l'un s'attache à l'artifice, l'autre à la nature.

Eis igitur assentior qui duo genera diuinationum esse dixerunt, unum, quod particeps esset artis, alterum quod careret artis. (1.18)

Donc je suis d'accord avec ceux qui ont dit qu'il existe deux sortes de divination, l'une qui participe de l'art, l'autre qui en est privée.

L'opposition des deux termes, *ars* et *natura*, est évidente ; l'un renvoie aux observations qui sont faites de signes extérieurs envoyés par les dieux, comme, par exemple, le vol des

⁷ Traduction de Talbot (*Oeuvres complètes de Xénophon*, tome 1, Hachette, Paris, 1859).

⁸ Rappelons la définition que Schmitz donne de l'oracle (1875: 836) : « ...it should be borne in mind that an oracle was not merely a revelation to satisfy the curiosity of man, but at the same time a sanction or authorisation by the deity of what man was intending to do or not to do. »

⁹ Flacelière, *Devins et oracles grecs* (1972); Bloch, *La divination dans l'Antiquité* (1984); Robert, *La religion grecque* (1992).

oiseaux, ou même sollicités par les moyens de la magie ; l'autre est naturel dans le sens où il relève de l'intuition, de l'inspiration pourrait-on dire (*Div.*, 1.18) :

... concitacione quadam animi aut soluto liberoque motu futura
praesentiunt ...
... c'est par une certaine excitation de l'âme et par un
mouvement désordonné et libre qu'ils pressentent l'avenir...

Cette longue périphrase sert à traduire ce que l'on nomme en latin le *furor*, l'équivalent de la *μανία* des Grecs. Le vocabulaire choisi met en valeur le lieu de l'inspiration, intime et propre à l'âme humaine, et cette sorte de bouleversement qu'éprouve l'être inspiré et momentanément habité par l'esprit du dieu, *concitatio* et *motus* connotant un désordre, voire une certaine violence subie par le médium. Visiblement, Cicéron a lu les œuvres de Platon et s'inspire de la tradition platonicienne, qui fait la différence entre la divination artificielle ou inductive, et la divination naturelle ou intuitive, dite *ἄτεχνος* ou *ἀδίδακτος*. La première repose sur l'observation des phénomènes perçus par le devin, une recherche de l'avenir par le moyen de signes observés et observables. La seconde consiste en une sorte de folie¹⁰ ou d'extase, en une possession divine et se définit donc comme une activité entièrement surnaturelle dans ses principes, ses modes de fonctionnement et ses effets. La folie n'en est pas une, puisque c'est le savoir divin que transmet par exemple la Pythie en répondant aux questions posées : elle est pour ainsi dire le porte-parole de la conscience du dieu, au sens premier et latin de *conscientia*, cette connaissance que l'on partage avec d'autres ; la preuve en est l'emploi des verbes qui dans de nombreux oracles témoignent d'une maîtrise parfaite de sentiments et de pensées intimes.

Le dieu en effet semble exprimer des sentiments, proprement humains. Ainsi il ressent doute et hésitation, dans deux oracles, en s'exprimant à l'aide du verbe *δίζω*. Le dieu hésite-t-il à considérer Lycurgue comme un dieu ou un homme ? C'est le vers 3 d'un oracle cité par Hérodote (1.65.2), repris de façon identique au vers 3 de l'oracle cité par Diodore de Sicile (7.12), qui le dit en une phrase très rythmiquement balancée :

δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον
(PW29 – PW216)
J'hésite à déclarer par mon oracle si tu es un dieu ou un
homme.

Le dieu ressent aussi de l'espoir comme en PW29, répété à l'identique en PW216 :

ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὃ Λυκόοργε.
(PW29 et PW216, v.4)
Mais encore même bien plus j'espère que tu es un dieu,
Lycurgue.

¹⁰ Le terme est souvent employé et nous le réemployons parce qu'il est d'usage de le faire, mais il ne correspond pas à ce qui est réellement en jeu ; il peut même donner lieu à des contresens ou des malentendus sur cette espèce de divination. Nous essaierons de rétablir une vérité dans la première partie de la recherche.

L'admiration est aussi une façon d'exprimer la présence du dieu : l'oracle adressé à Battos dit d'une façon ironique l'étonnement admiratif d'Apollon devant une prétendue sagesse : si toi, Battos, tu connais mieux que moi, sans y être allé, la Libye,

... ἄγαν ἄγαμαι σοφίην σεῦ. (PW41)
... j'admire trop ta sagesse.

Le dieu manifeste ses intérêts et se dit préoccupé de tel ou tel événement, de tel ou tel mortel : c'est là toute l'ambiguïté de l'énonciation oraculaire, le dieu réagissant comme un être humain sensible, ému ; le glissement sémantique se fait du dieu à l'homme, comme si la volonté divine est d'établir cette parfaite complicité entre lui et le consultant, rassuré de reconnaître des comportements spécifiques à sa nature. Dans une série de quatre oracles est récurrente la formule verbale μοι μέλει¹¹ ; dans deux autres oracles pratiquement identiques est employée l'expression [μοι] εὔαδε¹², dont le sens rattache le contexte à un plaisir, une satisfaction agréable, car il y est question de cadeaux que le consultant remet au dieu, blé ou encens :

ἀλλά μοι εὔαδε χόνδρος ἀγακλυτοῦ Ἑρμιονῆος. (PW242)
Vraiment il m'a plu le blé que m'a envoyé le très illustre descendant d'Hermione.

εὔαδέ μοι χθιζὸς λίβανος κλυτοῦ Ἑρμιονῆος. (PW243)
M'a plu l'encens qu'hier m'a envoyé l'illustre descendant d'Hermione.

Deux réponses brèves, simples, mais bien significatives de l'intérêt manifesté par le dieu pour les offrandes qui témoignent du respect que l'homme pieux a pour le dieu¹³.

A.2 La divination inspirée ou intuitive

Les exemples d'oracles que nous venons de voir permettent de comprendre pourquoi nous nous intéressons plus particulièrement à cette forme de la divination : par l'intermédiaire d'un médium, par exemple la Pythie à Delphes, le dieu transmet ses décisions aux hommes. À Delphes en effet, c'est cette divination qui est largement pratiquée¹⁴.

¹¹ PW130, PW254, PW329, PW447 ; nous verrons de façon plus approfondie son emploi dans la troisième partie (conclusion : redéfinir la langue de Loxias).

¹² PW242, PW243

¹³ N'oublions pas qu'en échange le dieu se préoccupe de l'intérêt des hommes, comme il est rappelé ici (Xénophon, *Mémoires*, 4.3.12) : Παντάπασιν εἰκόασιν, ὃ Σώκρατες, οἱ θεοὶ πολλὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι. Oui, assurément, les dieux, Socrate, semblent prendre grand soin des hommes.

¹⁴ Il y subsiste cependant une forme de divination inductive, cléromantique « employée, concurremment avec d'autres méthodes, dans les consultations préparatoires ; par exemple, pour déterminer l'ordre dans lequel les consultants seraient introduits ; ou encore, après coup, en face d'un oracle amphibologique, pour décider lequel des deux sens possibles devait être préféré ». (Bouché-Leclercq, 1879, I : 194).

A.2.1 Une communion intime entre les dieux et les hommes

La divination inspirée, encore appelée intuitive, est une communion intime entre le dieu et l'intelligence humaine : le langage humain remplace pour ainsi dire le langage symbolique de la divination inductive, celle qui passe par l'observation des signes.

Elle est représentée dans la littérature dès Homère, quand, par exemple, Hélénos, frère jumeau de Cassandre, comprend dans son cœur une conversation entre Apollon et Athéna : les deux divinités, la première favorable aux Troyens, la seconde aux Grecs, veulent faire cesser un combat terrible qui oppose le prince Hector et d'autres à des guerriers achéens. Hélénos, inspiré naturellement, a entendu la voix des dieux¹⁵. Le texte d'Homère est très explicite dans la façon dont le jeune Hélénos évoque la connaissance qu'il a du dessein d'Athéna et d'Apollon (*Il.*, 7.44-45) :

τῶν δ' Ἑλενος Πριάμοιο φίλος παῖς σύνθετο θυμῷ
βουλήν, ἣ ῥα θεοῖσιν ἐφήνδανε μητιόωσι.
Hélénos, le cher fils de Priam, comprit en son cœur leur
dessein, celui qui a agréé aux dieux qui l'ont conçu.

Notre attention est retenue par l'emploi en fin de vers de la formule σύνθετο θυμῷ, aussitôt suivie, par un enjambement bien pensé, du nom qui désigne la βουλή : ainsi se trouvent confrontées et associées d'une part la volonté divine, d'autre part l'âme d'Hélénos, cet en-soi qui sert de réceptacle aux pensées des dieux, le verbe σύνθετο ajoutant cette connotation de recueil et de recueillement nécessaires au médium pour devenir le lien entre le monde visible des mortels et le monde invisible des αἰγιγενέται, les immortels. On retrouve dans un oracle cité par Hérodote (1.174.4) cette présence de la volonté et du dessein divins, lorsque, au nom de son père Zeus, dont il est lui-même le porte-parole, Apollon donne aux Cnidiens consultants cette réponse catégorique, concernant le percement d'un canal à travers l'Isthme :

ἰσθμὸν δὲ μὴ πωργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε.
Zeὺς γάρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο. (PW63)
L'Isthme, ni ne le flanquez de tours ni ne le creusez, car Zeus
aurait créé une île, s'il le voulait.

Les dieux sont porteurs de pensées, de plans, de décisions qu'il est possible de connaître. Les termes, βουλή et ἐβούλετο¹⁶, sont ici employés comme dans le domaine politique et renvoient aux pratiques humaines ; d'ailleurs la forme même de l'oracle cité fait penser au décret d'une assemblée qui prend des décisions politiques et administratives, et Zeus fait de même.

Rien d'étonnant que la civilisation grecque ait développé cette forme de la divination, quand on pense au cortège des devins légendaires, que les textes littéraires surtout et certaines traditions cultuelles ont permis de conserver dans la mémoire de la civilisation grecque

¹⁵ *Il.* 7.53 : ὦς γὰρ ἐγὼ ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰγιγενετῶν, puisqu'en effet j'ai entendu la voix des dieux immortels.

¹⁶ Rappelons que la βουλή et le βουλευτής sont des représentants politiques de la cité.

antique : Tirésias qui sait déchiffrer l'énigme qu'est la vie d'Œdipe, Calchas qui impose à Agamemnon le sacrifice de sa fille Iphigénie, ou encore des prophétesses inspirées, comme Cassandre qui voit sans pouvoir persuader et la longue série des Sibylles.

A.2.2 Les deux sortes de divination intuitive

On distingue habituellement deux espèces de divination intuitive : l'espèce dite « nocturne » est représentée par l'oniromancie, la nécromancie et l'incubation (typique de l'oracle de Trophonios), l'espèce dite « diurne »¹⁷ est celle que s'approprie Apollon et qui se nomme aussi χρησμολογία, μαντική ἔνθεος ou ἐνθουσιαστική ou θεσπιωδός, et en langue latine *uaticinatio* ou *diuination per furorem*.

Cette métaphore du jour et de la lumière est très pertinente au regard des appellations du dieu Apollon, maître des sanctuaires les plus connus de Delphes, de Claros, de Didymes. Les oracles ne la rendent pas systématiquement, mais de façon implicite en donnant les réponses au nom de Phoibos Apollon¹⁸ ; est-il utile de rappeler que l'adjectif φοῖβος, qui qualifie la lumière et la clarté d'une flamme, sert souvent d'épithète au dieu Apollon, et que par le procédé de substantification il désigne à lui seul ce même dieu ? Chantraine (1977 : 1217) précise que ce terme se dit du flamboiement du soleil, mais qu'il est glosé dans la tradition antique par καθαρός et ἀμίαντος, en référence à l'exigence de pureté, caractéristique du culte apollinien. La divination que l'on pratique au nom d'Apollon est donc bien liée à la fois à la lumière et à la purification apportée par cette lumière. Elle agit comme une libération des obstacles que les consultants ont le désir de voir dépassés et effacés. Ainsi dans une réponse apparemment spontanée de la Pythie au philosophe Thémistocle, un seul vers encense le bonheur de l'honnête homme qui s'est adressé en toute confiance et clarté aux dieux reconnaissants :

ἔσθλος ἀνὴρ μακάρεσσι τετιμένος ὀλβιοδαίμων.

(PW469)

Heureux et fortuné, l'homme honnête honoré des dieux.

La parfaite régularité métrique de cet hexamètre assure un rythme serein, en conformité avec l'image de connivence entre les dieux et les hommes, quand ils sont ἔσθλοί : les deux adjectifs encadrent symétriquement le vers en son début et en sa clausule, et c'est parce que l'homme probe s'adresse aux dieux, qu'il en retire son bonheur et le soutien divin : la divination oraculaire diurne est largement tributaire de tous ces bienfaits.

A.2.3 La divination « diurne »

Deux séries de termes servent à caractériser dans le lexique grec cette forme de divination : tout d'abord le couple ἔνθεος, ἐνθουσιαστικός si explicites dans leur formation lexicale. De même que la divinité s'immisce dans le corps de l'homme, qui lui sert d'instrument, de « passeur », de même sa qualité et son statut de θεός s'inscrivent dans les

¹⁷ Ces appellations proviennent de Flacelière (1972 : 40).

¹⁸ PW 39, 1 ; PW71, 1, 7 et 9 ; PW229, 2 ; PW247, 1 ; PW339, 2 ; PW443, 1 ; PW466, 1 ; PW476, 2 ; PW492, 1.

adjectifs qui qualifient cette forme de mantique. Le préfixe ἐν- marque l'intériorité, l'intimité de la présence divine, qui possède pleinement celui ou celle qui parle à sa place. Le terme ἐνθεος peut se traduire mot à mot comme l'a fait Rouget (1990 : 345) par « en-dieué » : c'est une possession contrôlée, comme si la civilisation des Grecs anciens se sentait obligée de refuser des savoirs, des connaissances issus des dieux qu'on ne peut pas contrôler ; ces savoirs sont utiles et, comme tels, se diffusent dans des cadres officiels et institutionnels : par exemple, quand il s'agit d'Apollon, Delphes, Claros, Didymes. Platon fait allusion par la bouche de Socrate dans un passage du *Phèdre* (244B) à cette particularité divinatoire en citant la Sibylle et tous ceux qui, pratiquant la divination « en-dieuée », μαντικῆ χρώμενοι ἐνθέω, ont contribué à d'innombrables bienfaits. C'est à Delphes qu'un corps de femme, la Pythie, devient le moyen visible et permanent d'une circulation du λόγος et de la βουλή d'Apollon, circulation qui est strictement contrôlée, comme nous le verrons dans la première partie, par des intervenants associés au sanctuaire, prêtres et prophètes. C'est, dans le cas de cette même Pythie, un message verbal qui est émis et entendu, ce que sans doute rend de façon connotée un autre mot qui qualifie la divination inspirée « diurne » : θεσπιφδός, dont l'emploi poétique est surtout attesté dans la tragédie athénienne du V^{ème} siècle ; Eschyle par la bouche des vieillards du chœur de son *Agamemnon* (v. 1134)¹⁹ évoque les arts divinatoires aux multiples paroles, πολυεπεῖς τέχνηαι θεσπιφδοί. La présence dans ce terme du radical qui désigne le chant - φδ - rend significative la portée orale de l'oracle rendu par le dieu, pour ainsi dire récité, voire psalmodié dans un processus proche de la litanie : un oracle dit à haute voix. Les oracles qui nous sont connus diffusent et conservent, dans leur forme énonciative et leur lexique, les caractéristiques de la divination inspirée, comme nous le verrons plus tard.

B État des lieux de la recherche sur la divination delphique

La lecture et l'analyse des oracles conservés permettent de rendre compte de l'importance de la divination dans le monde religieux, social, culturel, intellectuel, politique de la Grèce antique. Le sanctuaire de Delphes constituera le fil conducteur de notre étude, éclairée, quand ce sera possible et nécessaire, par des références à d'autres sanctuaires apolliniens (Claros, Didymes) ou jovien (Dodone).

On ne situe pas exactement l'époque où ont été instituées à Delphes les consultations oraculaires, sans doute vers le VIII^{ème} siècle avant J.C. La grande époque de l'oracle delphique se situe, quant à elle, entre le VII^{ème} siècle et le V^{ème} siècle avant J.C. Defradas (1954 :11) nous renseigne sur ce prestige en expliquant que devaient émaner du sanctuaire de Delphes un enseignement religieux, moral, politique, un ensemble de thèmes plus ou moins cohérent que les philosophes seront tentés de systématiser en une doctrine, et qui faisaient considérer Apollon comme un maître universel. Cette description rapide du sanctuaire permet de comprendre comment il a pu supplanter dans l'histoire et dans l'imaginaire tous les autres, où officie aussi Apollon²⁰.

¹⁹ On peut citer aussi Euripide, *Hélène*, vers 145, quand Teucros évoque la légendaire θεσπιφδός Θεωνόη.

²⁰ Voir annexe 2.

B.1 - Les balbutiements de la recherche delphique

Jusqu'au XVII^{ème} siècle, la position qu'avaient adoptée les Pères de l'Eglise influence la compréhension et la définition de la divination : celle-ci existait, soumise aux démons qui seuls pouvaient rendre les oracles. D'origine diabolique, ces derniers étaient forcément mensongers et servaient à égarer les hommes. En 1687, Fontenelle publie l'*Histoire des oracles*, qui marque une rupture totale avec les considérations antérieures. Inspirée d'une étude en latin du savant hollandais Van Dale²¹, cette œuvre développe en deux parties deux idées : les oracles n'ont pas été rendus par des démons, mais par des prêtres-charlatans qui abusaient de la crédulité des fidèles ; les oracles n'ont pas cessé avec la venue du Christ. Voltaire utilise Fontenelle pour définir les oracles dans le premier *Dictionnaire philosophique* de 1764 et Louis de Jaucourt le résume pour l'article « Oracle » de l'*Encyclopédie* (1751, tome 11 : 531-541).

Au XIX^{ème} siècle, les écrits sur la divination situent le débat à un autre niveau. L'ethnographie et l'histoire des religions commencent en effet à s'affirmer comme disciplines d'études. Les sociétés antiques, comparables aux peuples primitifs, sont considérées comme des témoins du passé de la société occidentale. Cela a pour conséquence que l'on peut étudier leur religion et leur pratique de manière dépassionnée. Trois œuvres ont marqué le siècle : Clavier et Wiskemann au début, Bouché-Leclercq à la fin.

B.1.1 L'étude de Clavier (1818) ou la pratique de l'art divinatoire et l'histoire des sites oraculaires

L'œuvre d'Étienne Clavier, membre de l'Institut, dont le titre exact est *Mémoire sur les oracles des Anciens*, date de 1814²² s'inscrit dans le prolongement des travaux de Van Dale et de Fontenelle, ce qui est rappelé dans l'Avant-propos (édition de 1818 : VIII) : « Je n'ai point cherché à défendre Vandale et Fontenelle, contre le P. Baltus ; l'esprit humain a fait trop de progrès pour qu'il soit nécessaire de prouver que les démons étaient étrangers à ce qui se passait dans les oracles. Je me suis attaché seulement à éclaircir quelques points qui n'avaient pas été suffisamment discutés. » L'ouvrage constitue un essai sur les oracles recensés en Grèce antique. Après les polémiques bien connues sur les oracles considérés comme des productions démoniaques par certains penseurs chrétiens des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, Clavier s'engage dans un effort de compréhension historique des oracles produits dans l'Antiquité, même si tous les matériaux nécessaires à une étude approfondie ne sont pas réunis ; héritier des méthodes encyclopédistes et des travaux de l'herméneutique du siècle des Lumières, il réussit à mettre en perspective et à faire se confronter les principaux sites oraculaires de la Grèce antique, en s'intéressant de façon plus particulière à la divination inspirée. Ses critères sont soumis à des choix très éclectiques et orientés vers l'exploitation des lectures d'œuvres antiques, variées et connues pour leur efficacité dans le domaine des belles-lettres ; sa démarche est comparable à celle d'un écrivain antique, en ce que, coupé des sources archéologiques directes, il puise uniquement dans les lectures littéraires. Il inscrit

²¹ Van Dale, *De Oraculis veterum ethnicorum dissertationes* (Amsterdam, 1683, in-8° ; 1700, in-4°).

²² Clavier mourut en 1817, et cette œuvre fut publiée à titre posthume en 1818, à Paris.

alors la pratique de la divination dans une réflexion sur l'état d'une civilisation qui n'est pas encore baignée des lumières nécessaires à l'épanouissement des esprits éclairés : on est dans une lecture issue de la tradition du siècle philosophique, quand Clavier explique l'usage de la divination chez des « Grecs qui étaient encore dans l'enfance des lumières, et dont l'imagination vive et brillante n'était pas toujours réglée par le jugement » (1818 : 1-2). Est-ce à dire que si l'on pratique cet art de connaître l'avenir, on est forcément dans un état incomplet de civilisation ? En ce sens, il met en doute l'efficacité de ces pratiques jugées contraires à l'esprit de raison et peu convaincantes pour des hommes préparés à la science rationnelle. Cependant son analyse ne déconsidère pas cette forme de la culture antique : il s'intéresse, parmi toutes les formes de divination, à l'art des oracles, parce qu'il considère celui-ci comme le plus solennel et le plus influent sur les destinées de la Grèce : sans que ce soit dit explicitement, il est cet art qui a interpellé les grands penseurs de l'Antiquité, Platon et les néo-platoniciens. Clavier s'attache dans un premier temps à expliquer l'origine des oracles grecs, en se fondant exclusivement sur l'analyse qu'en fait Hérodote, qui les attribue à l'Égypte. Pour bien faire comprendre l'originalité de la divination inspirée par rapport à la divination inductive et artificielle, il prend en compte ce que les signes envoyés par les dieux, les voix entendues ont permis aux prêtres d'interpréter de la volonté divine : en ont parlé Hérodote, Pline, Diogène Laërce (à propos du sanctuaire d'Apis), Pausanias, qu'il considère comme un « témoin oculaire, et observateur très exact », car il a décrit avec exactitude et soin attentif comment fonctionnait le culte de Mercure Agoraeus à Phares en Achaïe. Il cite aussi Plutarque et son traité sur Isis et Osiris, puis Strabon : signes, symboles, mais aussi réponses verbales permettent de connaître la volonté divine.

Son principal intérêt se porte sur les sanctuaires qui ont pratiqué la divination inspirée et ont permis de donner par la parole et la communication entre le dieu et les hommes une réponse à interpréter : l'oracle. Ainsi analyse-t-il d'abord le sanctuaire de Dodone, puis celui de Delphes, avant de s'intéresser aussi à Délos, Didymes, Claros, aux cultes de Trophonios, d'Amphiaraios, d'Amphilochos, de Mopsos.

Sur près de cent pages (de la page 36 à la page 130 de l'édition de 1818), il essaie de comprendre comment fonctionne l'oracle de Delphes, étude qui n'avait pas encore été faite en ces termes et avec l'intention d'un homme de science. Il organise son travail sur des points précis comme l'origine du sanctuaire, ancien selon la légende, récent selon les recherches de son époque ; il se fonde sur Homère qu'il cite à plusieurs reprises, mais non comme un témoin de l'existence de Delphes²³. Son explication qui se veut scientifique se combine avec des interprétations de l'histoire ancienne, recueillies auprès des auteurs anciens et fait remonter l'origine du temple à l'installation dorienne en Grèce et aux temps de Lycurgue. Une observation sur la langue employée à Delphes semble le confirmer : « Comment se fait-il donc que toutes les réponses de la Pythie soient en dialecte dorien, même celle qui fut faite à Lycurgue, et qui est la plus ancienne, dont l'authenticité ne paraisse pas douteuse ? »²⁴ Il s'intéresse aussi à la langue que les oracles ont définitivement adoptée : celle d'Homère, qui,

²³ Le poète ne cite jamais le nom de Delphes, remplacé par le nom de Pythô, toujours associée à la pierre : la pierreuse, *πετρήεσσα* (par exemple, *Il.* 2.496 ; *Od.* 4.844).

²⁴ En effet, on peut reconnaître dans l'oracle PW29, et sa variante amplifiée PW216, des formes doriennes comme *ποτί* ou *Ζηνί*, ce qui ne semble pas convaincant. Cependant, il est faux d'affirmer que les oracles rendus le sont exclusivement en dorien.

grâce à sa célébrité, impose en quelque sorte l'ionien : « Ce langage fut dès lors consacré à la poésie héroïque ; et comme Apollon, le dieu de la poésie, devait répondre en vers et dans le langage le plus harmonieux, on se crut obligé d'adopter la langue d'Homère, et même la tournure de ses vers ». Il cite quelques oracles, notamment celui de Lycurgue (PW29, PW216), censé, selon Plutarque, être conservé dans les archives de Sparte, « dans les plus anciennes archives, ἐν ταῖς παλαιστάταις ἀναγραφαῖς »²⁵. Il en fait une traduction et un rapide commentaire sur l'état de la langue : « On reconnaît dans ces vers les formes homériques qui furent toujours employées depuis avec plus ou moins de succès, suivant le talent de la Pythie ou des poètes, qui mettaient ces réponses en vers. » Une remarque judicieuse met en valeur la portée des oracles de Delphes : on les louait dès l'Antiquité pour la « sagesse de [leurs] conseils », cependant leur interprétation rendue nécessaire par l'ambiguïté de leur formulation amena à les considérer comme des impostures, dues à la puissance des prêtres et à la confiance trop grande ou encore à la crédulité des consultants.

On peut tirer de cet essai quelques conclusions qui expliquent son fonctionnement et son utilisation ; il est dommage qu'il soit fort peu connu, la vedette lui ayant été ravie par Bouché-Leclercq et sa célèbre *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Clavier ne fait pas d'étude stylistique ou linguistique des oracles, mais un essai sur l'histoire des oracles en fonction des connaissances parcellaires mises à sa disposition. Il n'a pas pour ambition de faire collection ou compilation, car les oracles cités dans le texte sont très peu nombreux, six en tout²⁶ ; ses intentions ne sont donc ni de recenser ni de classer ni de catégoriser, mais de parcourir les principaux centres d'intérêt historiques, littéraires et mythiques²⁷ qui se portent à sa connaissance. C'est pourquoi les questions qu'il se pose rejoignent des préoccupations variées, questions que l'on se pose d'emblée quand on a affaire à un sujet aussi vaste et essentiellement connu par la littérature : origines, langue employée, crédulité des consultants, imposture des prêtres, interprétation d'une langue énigmatique, oracles forgés, oracles *post eventum*, réponses authentiques, lieu de prophétie, personnel du sanctuaire, réponses en vers et en prose.

Les oracles choisis par Clavier le sont en fonction de leur succès auprès d'un public averti, féru d'études classiques, et fin connaisseur. Il ne faut pas oublier que l'essai est publié au tout début du XIX^{ème} siècle dans une société où les lettres classiques sont encore à l'honneur et où tout lettré est formé à l'école des Anciens, du latin et du grec. C'est pourquoi, il se contente parfois de ne faire qu'une allusion en paraphrasant l'oracle, en le résumant aussi comme si ses lecteurs le connaissaient parfaitement. Quand il cite l'oracle en entier, ce n'est pas pour en faire un commentaire, de quelque ordre qu'il soit, mais pour le situer en exemple par rapport à une question comme la langue employée, l'origine authentique ou fictive, les problèmes d'interprétation de ces textes difficiles à comprendre.

Travail d'érudit, qui a le mérite d'introduire des textes, qui a le mérite aussi de montrer à quel point les écrivains de l'Antiquité ont cité les oracles pour diverses raisons. À l'époque de

²⁵ Plutarque, *Contre Colotès*.

²⁶ Il s'agit, dans l'ordre où les cite Clavier, des oracles répertoriés PW29, PW374, PW362, PW361, PW420, PW518.

²⁷ On peut penser à juste titre que la littérature antique a fini par créer un mythe de la Pythie, et du dieu oraculaire de Delphes.

l'écriture de Clavier, on n'a pas encore retrouvé les démarches des collectionneurs anciens, et peut-être n'intéressent-elles personne.

Cependant les oracles choisis le sont aussi parce qu'ils sont célèbres et qu'ils peuvent figurer comme un exemple de ce qu'étaient ces textes : des pièces versifiées, émises par un sanctuaire, pour donner des conseils. En effet, Clavier fait une sorte de classement, très simple (que l'on retrouve, d'ailleurs, aussi dans les catalogues modernes) entre les oracles authentiques et qui peuvent se vérifier historiquement (en ce sens, ce sont essentiellement des conseils avisés) et les oracles fictifs qu'il fait remonter aux intentions littéraires des poètes, des Tragiques essentiellement. Chaque fois qu'il cite un oracle, c'est pour en déterminer un centre d'intérêt particulier, non pas en fonction du texte et de son fonctionnement, mais pour confirmer un élément de réflexion sur tel ou tel aspect de ce qu'est un oracle : langue, versification, authenticité. Ainsi pour l'oracle de Lycurgue, deux raisons semblent l'emporter : cet homme illustre serait le fondateur du sanctuaire ; on aurait là un exemple de cette langue delphique en dialecte dorien, influencé d'ionien et qui se fige pour devenir, selon Clavier, la *langue d'Apollon* ; ainsi les oracles de Cadmos et de Chaeréphon seraient des exemples de cette facture littéraire, l'oracle étant devenu en quelque sorte une mode à imiter dans la tragédie ou dans la philosophie.

Le principal apport que Clavier effectue sur la connaissance et l'étude de la langue oraculaire delphique, sans que ce soit développé, c'est le constat indéniable des liens entre les oracles et la littérature qui s'en est emparée pour diverses raisons. La question se pose alors de la façon dont on construit et dont on façonne le texte oraculaire : langue, style et écriture, dans le sens barthien des termes, doivent être convoqués pour faire comprendre la valeur et le fonctionnement de ce texte.

B.1.2 L'essai de Wiskemann (1835) ou l'art de la divination et la découverte des grands sanctuaires de divination

Heinrich Wiskemann fait paraître en 1835 à Marbourg, en Allemagne, une dissertation sur les oracles, écrite et soutenue en latin, intitulée *De variis oraculorum generibus apud Graecos*. Il commence par installer son propos en définissant la divination, empruntant la réflexion de Xénophon (*Mémoires*, 1.1) à propos de Socrate :

Ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρωῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις.

Or il n'introduisait pas plus de nouveautés que tous ceux qui pratiquent la divination légale au moyen des augures, des voix, des rencontres et des sacrifices²⁸.

Il peut ainsi faire le tour des principales pratiques de la divination, par l'observation du vol et du chant des oiseaux, par les φήμαι, c'est-à-dire mots, voix, paroles, que l'on entend par hasard et que l'on reçoit comme présages (encore appelés κλήδονες, ὄμφαι, φωναί, ὄσσαι), par toutes sortes de signes variés, sur terre ou dans le ciel, par l'observation des sacrifices

²⁸ Traduction de Talbot (*Oeuvres complètes de Xénophon*, tome 1, Paris, Hachette, 1859).

d'animaux (notamment l'observation du foie), mais il existe aussi une divination qui se fait par les oracles « quorum antistites libero animi motu impulsuque deorum, nullo externo signo explicato inque auxilium uocato, de futuris responsarint²⁹ ». Après avoir disserté sur la divination par les oiseaux, il s'engage dans une réflexion sur la divination par les symboles, dont il fait de Dodone le sanctuaire modèle : le dieu, dit-il, fait savoir sa volonté « per sacerdotum ... furorem », mais aussi plus souvent « ex signis res fortuitas diuinabant ministri ».

Il s'intéresse, dans la suivante section, aux voix, en prenant comme exemple le fameux oracle d'Hermès, à Phares, les oracles de Thèbes et de Smyrne, mentionnés par Pausanias. Viennent ensuite les pratiques divinatoires par les sacrifices, puis celles qui se manifestent par le tirage au sort des dés, que l'on peut observer aussi à Delphes, si l'on en croit une affirmation de la *Souda*, s.v. Πυθώ :

Πυθοῖ ἴστατο ὁ χαλκοῦς τρίπους, ἐξ οὗ ἡ μαντεία ἐξεφέρετο·
ἐπ'άνω γὰρ τρίποδος ἦν τις φιάλη, ἐν ἣ αἱ μαντικαὶ ψῆφοι
ἤλλοντο καὶ ἐπήδων ἡνίκα ὁ Ἀπόλλων τὴν μαντείαν ἐξέφερε.
Il y avait à Pythô le trépied de bronze d'où était rendu l'oracle.
Car en haut du trépied se trouvait une coupe où bondissaient et
tressautaient les cailloux de divination, lorsqu'Apollon rendait
son oracle.

La chresmologie delphique se range parmi ce qu'il appelle les *oracula fatidica*, c'est-à-dire la μαντικὴ ἄτεχος, une divination naturelle ; il explore les *a priori* que l'on a conservés contre les oracles dont la plupart sont dits *flexiloqua et ambigua* ou encore corrompus par des artifices poétiques, *a poetis ornatus causa mutata*³⁰.

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la façon dont il dépeint le rituel delphique et notamment la Pythie : « ...Pythia, antequam adytum intrat, cibis abstinet, corpus et crines in fonte sacro lauat, ex eodem aquam haurit ad bibendum, gustat interdum uinum et sanguinem, frondes laureas manducat, thuris accensi suffistum respicit, preces fundit. » De ces pratiques préparatoires, les unes sont plausibles et attestées historiquement, comme le jeûne, les ablations, la purification par la prière, les autres sont contestables et issues d'une imagerie de légende comme l'absorption de vin et de sang, la mastication de feuilles de laurier, l'inhalation de vapeurs. Dans un souci de comprendre le mécanisme de la divination inspirée, il rapproche ces pratiques de celles que préconisent les médecins *in re magnetica*, allant jusqu'à comparer l'attitude de la Pythie à celle des somnambules, professant dans un état de veille³¹.

Nous intéresse aussi la façon dont il expose la théorie de ce qu'il nomme *quae [fuerunt] fatidica sensu strictissimo* et plus spécifiquement les oracles de Delphes : son approche est à

²⁹ Les citations latines sont extraites de l'essai de Wiskemann.

³⁰ Il trouve ce reproche injuste, rejetant l'image négative d'un endroit presque magique où auraient été conçus les textes oraculaires: « Unde factum est, ut oracula fraudum et praestigiarum officinae sint dicta, nec prorsus iniuste. »

³¹ Il rapproche même ces pratiques des pratiques médicales en vogue depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, notamment le magnétisme ; voir note de bas de page 5, p. 33: « *De tota re* cf. *Physiologia medicinalis*, auctore Michaële a Lenhosseck Vol. IV et Ziermann geschichtliche Darstellung des thierischen Magnetismus. »

la fois très littéraire et traditionnelle, car il se reporte aux légendes rapportées notamment par Diodore de Sicile, à propos de la découverte faite par hasard de la grotte qui deviendra plus tard l'*adyton* du temple, la légende des chèvres perdues et retrouvées.

Son étude, ainsi, n'est pas un catalogue, mais une dissertation, faite selon le modèle de la rhétorique classique, sur l'existence des oracles en Grèce antique. Il s'intéresse surtout à définir les différentes formes

- de divination par les oiseaux, les signes (oracle de Dodone), les voix, les sacrifices, les dés,
- et de divination inspirée, plus particulièrement l'oracle de Delphes dont il fait un historique, mais ne rapporte aucun oracle.

C'est donc une approche très littéraire, très savante, très érudite, enrichie de nombreuses citations d'écrivains grecs, latins, byzantins qui se sont intéressés à la divination en général et ont essayé de comprendre son fonctionnement. S'inspirant des écrivains antiques, comme Cicéron, il classe les pratiques divinatoires en deux grandes catégories, qui n'ont jamais été mises en cause : la divination indirecte ou artificielle (*τεχνική*) et la divination naturelle ou inspirée (*ἄτεχνος*). Il essaie de comprendre, mais sans vraie démonstration, les mécanismes de l'une et de l'autre; il fait surtout un travail de recensement des principaux centres divinatoires, sans développer leurs modes de fonctionnement et leurs particularités, en ne citant que les références littéraires, qui deviennent alors des arguments d'autorité.

L'essai ne nous apprend rien sur la production textuelle des oracles : seule est relevée la caractéristique bien connue, trop peut-être au point de masquer ce qui fait la valeur véritable de l'oracle, à savoir la complexité énigmatique de l'oracle. Certes c'est un fait acquis qui avait marqué déjà les Anciens, mais ce n'est peut-être qu'une anecdote qui n'explique pas tout de la spécificité de la langue prophétique et en particulier de la langue d'Apollon.

B.1.3 L'histoire de la divination de Bouché-Leclercq (1879 - 1882), un monument essentiel

Professeur à la Sorbonne, membre de l'Académie, Auguste Bouché-Leclercq entreprend entre 1879 et 1882 de publier une histoire de la divination antique, en quatre tomes. Influencé par sa formation première au séminaire, Bouché-Leclercq s'est attaché à rechercher et à reconstituer, dans leurs pratiques culturelles, la pensée des peuples antiques de la Méditerranée grecque, étrusque et romaine. Cette œuvre monumentale est de l'aveu même de son auteur moins un « exercice de pure érudition », qu'une « occasion de méditer sur des problèmes dont le souci est l'honneur et le tourment de notre espèce ». Elle nous a laissé, avec des renvois fidèles aux documents existants, un inventaire exact des théories échafaudées, des recettes imaginées, des institutions fondées en vue de satisfaire le besoin de connaître l'avenir par voie surnaturelle. C'est donc une réunion précieuse des témoignages concernant la divination antique. L'auteur recourt parfois au comparatisme ethnographique ; il consacre peu de place à l'interprétation du phénomène divinatoire.

Le volume qui intéresse avant tout cette étude est le troisième, consacré à la divination hellénique et italique : deuxième partie « Sacerdotes divinatoires », livre II « Sacerdotes collectifs et oracles », chapitre IV de la première section « Oracles des dieux » ; ce long chapitre de plus de cent pages s'intitule « Les oracles d'Apollon ».

On y décèle le travail d'un savant marqué par l'esprit du positivisme, considérant la religion non plus comme une pratique liée à la seule foi, mais comme un objet d'étude à part entière, et la religion delphique comme un dogme³², ce qui est aujourd'hui contesté, et révèle en quoi l'œuvre de Bouché-Leclercq est dépassée. Cette tâche est aussi celle d'un historien qui s'exerce à un travail comparatiste (en mettant en parallèle l'oracle de Delphes et les autres sanctuaires apolliniens), mais sans l'apport encore peu considérable de la recherche archéologique ; il s'attache surtout à inscrire les oracles avant tout dans l'histoire du sanctuaire des origines à sa fermeture et à sa complète disparition. Il donne à lire les trouvailles d'un esprit érudit : sensible au *topos* des paysages romantiques, il croit en l'existence de lieux inspirés, comme le souligne cette description poétique et exaltée (1880 : 575-576) : « L'air qu'on respire là est lourd, chargé d'une vapeur tiède, quand le soleil y darde ses rayons réverbérés par les flancs nus des rochers, et d'une fraîcheur humide aussitôt que l'ombre envahit ce recoin perdu. Les moindres bruits y sont répercutés et, grossis par l'écho sonore des Phaedriades. Cet ensemble de sensations fortes faisait descendre dans l'âme naïve d'un Pélasge ou d'un Hellène des premiers siècles une sorte de recueillement involontaire et de secrète terreur, soit que son pied fût rouler au fond des ravins les pierres dont le sol est jonché, ou que, levant les yeux vers les cimes consacrées, comme tous les hauts lieux, à la présence invisible de la divinité, il vît tournoyer dans l'air les oiseaux de proie, ou encore que, sacrifiant aux puissances divines, il regardât la fumée de l'autel balancer en montant ses spirales capricieuses, il attribuait à tous ces incidents une solennité particulière et comme une intention surnaturelle. Enfin, il s'endormait au murmure des ruisseaux bondissants; ses sens ébranlés transformaient en songes prophétiques les impressions qu'ils devaient aux objets d'alentour. » La communion entre l'homme, proche encore de son état de nature, et les éléments, qui structurent et embellissent le paysage, est signe de révélation et de soumission à des puissances supranaturelles³³. Toute une panoplie de sensations visuelles, olfactives, auditives, tactiles entretient et conduit l'homme à éprouver devant le spectacle grandiose du site de Delphes à la fois du respect et de la crainte, de l'admiration et de l'émerveillement, ce qui constitue les ferments de la croyance et de l'adhésion à un culte : Bouché-Leclercq reconstitue à la manière d'un tableau, digne des grands paysages romantiques d'un Gaspard Friedrich, un lieu imaginé et presque imaginaire, dominé qu'il est par cette volonté de faire voir et de donner à voir ce qui est du domaine de l'invisible, les forces telluriques, les forces cosmiques. L'émotion ne peut qu'envahir l'esprit et l'âme d'un homme devant le spectacle conjugué des beautés naturelles et des objets d'un culte primitif, qui pousse ce dernier vers « une solennité particulière » et l'imprègne d'une « intention surnaturelle ».

Une autre caractéristique du travail de Bouché-Leclercq est l'influence qu'il ressent de l'image d'un Apollon tout littéraire : ainsi de se référer au trépied commun de la Grèce que célèbre le vers 366 de l'*Ion* d'Euripide³⁴, τρίποδα κοινὸν Ἑλλάδος, ou encore un passage de la

³² Cette idée provient de la définition même de la mantique apollinienne faite de « recueillement et de mystère » (1880 : 567).

³³ Dans un article sur le paysage delphique (Luce, 1999 : 994-995), l'auteur rejoint cette idée d'un sanctuaire installé dans un lieu fortement aménagé : « ... le sanctuaire d'Apollon doit être compris comme le miroir humanisé d'un élément du paysage naturel ». L'aménagement du sanctuaire (adyton du temple, fontaine de la terrasse sud du *naos*, jardin aux lauriers), prolongeant les éléments naturels que sont la source Castalie et le bois sacré, se comprend comme « la nécessité de l'appropriation de l'oracle par Apollon. »

³⁴ Euripide mentionne aussi des μαντεῖς πύθοιοι (*Andromaque*, v. 1103).

Vie d'Aristide de Plutarque, κοινὴ ἐστία, ce que Tite-Live (38.48) traduit par *commune generis humani oraculum*.

Son apport à la connaissance du fonctionnement de l'oracle delphique est considérable : il a notamment analysé les sacerdoces et les méthodes apolliniens de Delphes, en n'excluant pas les traces de la mantique indirecte, faite de tirages au sort et d'observations de signes extérieurs, ce que ne rejette pas, et au contraire affirme, la recherche actuelle sur la divination delphique. Cependant il reste focalisé sur la prépondérance de l'enthousiasme et des méthodes intuitives, ce qui est juste historiquement et scientifiquement, ce qui est aussi compréhensible dans sa démarche, influencée par la lecture de Platon et de Plutarque. Ainsi privé de recherches non encore abondantes et de matériel vraiment fiable, tourné comme ses prédécesseurs vers les lectures littéraires, il imagine à sa façon les modes d'organisation et de composition des oracles (1880 : 610-611) : « La Pythie était toujours assistée, dans ses extases, d'un ou de plusieurs prophètes qui recueillaient ses paroles confuses, ses cris inarticulés et en composaient un oracle ordinairement versifié, chargé des tours pompeux et des obscurités calculées qui constituaient le style propre d'Apollon Loxias. » Pendant longtemps, la recherche en restera à cette image d'une Pythie exaltée et inspirée : le vocabulaire traditionnel de l'oracle ambigu, voire amphigourique, est mis en place et se caractérise par les « paroles confuses », les « cris inarticulés », « les tours pompeux » et les « obscurités calculées ». Bouché-Leclercq a le mérite de poser cette question de la langue d'Apollon, qu'il perçoit, avec beaucoup d'*a priori*, comme manifestation obscure et dont il ne retient que l'ambiguïté, en dehors de toutes les richesses linguistiques, stylistiques, lexicales qu'elle contient. Dans son esprit se tisse l'idée, vraie et que cette étude démontrera, d'une langue commune, typique de la fabrication delphique.

Comme Clavier, comme Wiskemann, il pose aussi la question des archives et des recueils oraculaires, en des termes plus précis et reposant sur des certitudes historiques (1880 : 614-615) : « Chaque consultant recevait [...] la transcription officielle de l'oracle par le prophète. S'il n'était que le délégué du client véritable, on lui remettait la réponse scellée et le proverbe disait qu'il risquait de perdre ou les yeux, ou la main, ou la langue, en cas d'indiscrétion. Les oracles rendus aux envoyés des cités (θεωροί - θεοπρόποι) allaient rejoindre dans les archives de ces cités les autres documents officiels. À Sparte, ils étaient remis à la garde des rois et des Poithéens, théores permanents de l'Etat. À Athènes, les Pisistratides en avaient déposé dans l'Acropole. On parle d'une collection analogue à Argos, et il est probable que tous les États en relation avec Delphes considéraient comme un dépôt précieux les prophéties qui les concernaient. À plus forte raison les prêtres de Delphes, qui avaient besoin de coordonner les réponses de l'oracle avec les réponses précédemment rendues, gardaient-ils copie de tout ce qui sortait de leurs mains. C'est de telles collections qu'est sortie une bonne partie de ces oracles que nous avons déjà rencontrés aux mains des exégètes. » C'est là la question de la conservation durable et de la diffusion jusqu'à nos jours des oracles delphiques. Bouché-Leclercq ne retient de la constitution des recueils que l'aspect pratique et politique : documents officiels, dépôts précieux, ils constituent une partie des archives d'État, telles que nous pouvons encore les imaginer et même les pratiquer aujourd'hui dans nos sociétés modernes. Il est à remarquer qu'il faut porter l'attention sur les calculs, les manigances probables, les précautions politiques prises par le personnel sacerdotal du sanctuaire. Mais il oublie, et c'est compréhensible puisqu'il n'en avait pas les preuves ni la matière, que les

recueils sont autres que politiques et institutionnels : il existe des recueils à vocation littéraire, et d'autres de portée encyclopédique, comme témoignage de productions d'activités humaines, ce que nous verrons et analyserons dans la deuxième partie de cette étude.

Enfin, Bouché-Leclercq traite des questions matérielles de l'oracle, en recueillant toutes les informations sur les consultations, et leur déroulement, sur le personnel du sanctuaire, sur son histoire chronologique et son influence dans le monde antique, jusqu'à l'implantation du christianisme. Il n'a pas les moyens, ou l'objectif, de s'intéresser aux textes mêmes : aucun n'est cité, si ce n'est par allusion ou de façon très indirecte.

B.2 L'évolution des recherches au début du XX^{ème} siècle

Au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, apparaissent deux modes de pensée, dans les études sur la religion grecque, issues de la recherche en anthropologie et en sociologie, diffusionisme et évolutionisme.

Erwin Rohde (1845 – 1898), sous l'influence de la philosophie de Nietzsche, développe l'idée d'une religion dionysiaque qui explique toutes les pratiques culturelles où se rencontre l'excès. L'origine en est une partie des contrées étrangères à la Grèce : au nord, la Thrace, et à l'est, l'Asie. Dionysos était réellement présent à Delphes avant Apollon, ce qui explique la présence dans l'*adyton* du temple, d'un tombeau de ce dieu. Rohde fait remarquer aussi que l'extase est un état de plénitude où on est en contact avec le divin, ce qui est proche de l'enthousiasme typique de la divination delphique. Mais, dans ce cas, il s'intéresse plus à la transe qu'à la divination proprement dite.

Les ritualistes de Cambridge, tenants de l'évolutionnisme darwinien, considèrent qu'on ne peut pas tout expliquer par le diffusionisme, c'est-à-dire par le rattachement des pratiques culturelles d'un moment donné à des origines étrangères. Ils voient dans la religion grecque plusieurs couches d'influences: les dieux olympiens constituent la dernière strate, la plus achevée. Néanmoins il subsiste de nombreuses traces d'états plus anciens de la religion. Le recours au comparatisme ethnographique est essentiel pour ces savants comme J.G. Frazer, E.J. Harrison, W. Halliday. La divination, selon eux, appartient à l'un de ces états primitifs, comme la magie, liée à l'anxiété de l'homme devant l'existence, devant les mystères de la nature, et la psychologie humaine expliquerait l'apparition de ces besoins culturels spécifiques à la divination.

Ces deux écoles sont représentées dans l'œuvre de Walter Burkert, qui d'une part recherche des éléments orientaux dans la religion grecque et, d'autre part, rattache un phénomène comme la divination à l'anxiété devant l'aléatoire ; il utilise à égalité les sources littéraires, qui ont été longtemps les seuls critères d'un jugement circonstancié sur les pratiques religieuses, et les ressources archéologiques, qui permettent de parvenir aux origines de la religion grecque, en s'intéressant notamment aux racines minoennes et mycéniennes, en insistant sur les pratiques courantes comme la prière, les offrandes, les cérémonies de purification qui touchent particulièrement les oracles d'avertissement et de conseil donnés par le dieu de Delphes.

B.3 L'essor de la recherche delphique au milieu du XX^{ème} siècle

Quelques noms s'imposent dans les années 1950 : ceux de Pierre Amandry, de Marie Delcourt, de Jean Defradas et de Roland Crahay. En l'espace de six ans, ces quatre chercheurs ont, chacun, publié une œuvre sur des questions oraculaires, et plus spécifiquement sur le plus célèbre sanctuaire qui rendait des oracles apolliniens, Delphes.

Le premier, Amandry, écrit en 1950 une œuvre sur le fonctionnement de l'oracle de Delphes, augmentée en annexe d'un recueil de textes relatifs aux oracles (oracles, inscriptions, textes d'auteurs). Il y pose des questions d'actualité, notamment sur la figure controversée de la Pythie, dont il remet en cause l'inspiration qu'il juge contestable et dont il rend responsable la propagande chrétienne (1950 : 48 et 49, note de bas de page) : « C'est probablement dans le vocabulaire de la philosophie platonicienne qu'il faut chercher l'origine des thèmes chrétiens sur le désordre mental de la Pythie. [...] il était aisé aux Chrétiens de présenter comme des déments, frappés d'aberration mentale, ces prophètes presque inconscients qui "privés de raison", "hors d'eux-mêmes", débitaient comme des automates des mots qu'ils ne comprenaient pas. » Il ne fait pour lui aucun doute que s'impose comme une forme d'autorité intellectuelle et religieuse ce que l'on appelle la mantique inspirée : cette pratique divinatoire en effet entretient des liens à la fois avec les modes d'intelligence, de raisonnement et avec les émotions, les états d'âme psychologiques de l'être humain (1950 : 46) : « À l'homme dans son bon sens, prétendant expliquer la nature des choses par les seules ressources de la raison et de la science (σώφρων, ἔμφρων, τεχνικός), s'oppose l'homme doué, par la grâce divine, de la faculté d'intuition (ἔκφρων, ἄφρων, μανείς, ἔνθεος). Dans cet état privilégié, l'âme en proie à la μανία se ressouvient de la réalité qu'elle a contemplée dans un autre monde, elle pénètre dans le domaine de la Beauté et de l'Idée. » Se définit ainsi l'image d'un sanctuaire qui sort du lot comme un haut lieu inspiré de l'esprit. La question des oracles rendus à Delphes est traitée en relation avec la mentalité des Grecs attirés par l'énigme, les mystères, les apories et les charades. Dans la lignée de Bouché-Leclercq et de Burkert, Amandry associe Apollon et Dionysos en se fondant sur des témoignages à la fois littéraires et archéologiques, la présence du tombeau de Dionysos dans l'*adyton*, l'existence des deux frontons, celui de l'est dédié à Apollon, celui de l'ouest à Dionysos. Mais aucune question n'est posée à propos de la langue des oracles.

Defradas, en 1954, analyse, après une étude historique de l'implantation du culte apollinien à Delphes, et de son ascension politique et religieuse dans le monde grec des VI^{ème} et V^{ème} siècles, les principes de ce que l'on peut appeler la pensée delphique : celle-ci ne revêt pas une forme didactique, encore moins théologique, mais joue un rôle important dans l'histoire grecque, parce qu'elle répond aux besoins et aux préoccupations de la pensée des Grecs, faite de sagesse, de mesure. De là la dimension panhellénique, presque universelle de la compétence du dieu pythien. Le titre de son ouvrage, *Les thèmes de la propagande delphique*, est d'ailleurs révélateur, peut-être tendancieux, puisque le terme de *propagande* met en jeu tout un système de réseaux et de pouvoirs à la fois religieux et politiques, qui finit par envahir les sphères de la pensée et de la philosophie. Le portrait qu'il fait d'Apollon est double : à la fois maléfique et bénéfique, mais il fait remarquer que le dieu archer, le dieu des épidémies, le dieu vengeur n'apparaît pas dans les oracles delphiques, du moins dans les

textes que nous avons conservés. Seul triomphe le dieu bienveillant, guérisseur, conseiller. Si le sanctuaire s'impose au cours de l'histoire, plus que les autres sanctuaires apolliniens, c'est qu'il est un sanctuaire conquérant, comme Apollon l'est aussi et qu'une pensée apollinienne, spécifique de Delphes – nous serions tentés de parler d'une doctrine apollinienne propre à Delphes – s'est mise en place sous des formes variées, que les textes oraculaires produits dans ces lieux portent dans leur conception, leur réalisation et leurs messages : esprit de conciliation, comportement de sagesse, popularisation et consolidation des leçons morales, inclination vers le juste milieu, toutes ces valeurs si chères à l'esprit des Grecs³⁵ et dont nous verrons des manifestations textuelles dans les oracles conservés et étudiés. Defradas n'est pas allé plus loin que cette intuition d'une pensée spécifique à Delphes, et si l'on pousse son raisonnement, on voit que la prééminence affirmée d'une pensée implique la prééminence et la nécessité de façonner une langue bien spécifique et reconnaissable entre toutes : la langue d'Apollon delphique, ce que cette étude aura pour objet de démontrer dans la troisième partie de notre étude.

Delcourt, en 1955, répond aux deux précédentes œuvres par un ouvrage capital pour comprendre l'histoire du sanctuaire, et surtout pour concevoir comment il a pu devenir un centre de propagande politique, morale, voire philosophique, donnant aux Grecs une sorte de point d'ancrage de la civilisation hellénique, source de sagesse et de comportement socio-politique. Delphes crée ainsi un idéal que se partagent les Grecs de l'Antiquité. Delcourt met en valeur le contraste entre une réalité pauvre, celle du lieu isolé et loin des communications faciles, et le témoignage d'un prestige, d'une autorité considérables. On peut ainsi mesurer tout l'écart qu'il y a entre la description élogieuse d'un Bouché-Leclercq et la description, objective, presque négative de Delcourt (1955 : 19). Après avoir situé le site dans un lieu fait d'accidents géographiques, pentes vives, angles obtus, lacets, gorges escarpées, Delcourt continue ainsi : « La ville sainte occupe au flanc du mont une série d'étroites terrasses dont chacune a dû être puissamment étayée et consolidée, car trois dangers y menacent les constructions : l'éboulement des rochers qui dégringolent du haut des Roches Brillantes ; les effondrements de terrain résultant de l'infiltration des eaux ; et, enfin, les secousses sismiques. Le domaine du dieu est un trapèze irrégulier, dont le plus grand côté, celui de l'est, a moins de 200 m, et le plus petit, au sud, environ 125, ce qui lui donne une surface totale d'un peu plus de deux hectares : il est donc moins étendu que l'Altis d'Olympie. » Le champ lexical connoté négativement et composé de termes comme « étroites, dangers, éboulement, dégringoler, infiltration des eaux, effondrements, secousses, irrégulier, moins étendu » contraste avec ce prestige dont jouit le sanctuaire. Delcourt rejette ainsi l'intention d'un lieu inspiré. L'autre aspect qu'elle retient, c'est la capacité que Delphes a eue non pas de véritablement créer, mais d'entériner des comportements et des états d'esprit. La littérature qui dénature et poétise l'histoire de Delphes est sans doute responsable de l'image d'une Pythie échevelée, alors qu'elle est avant tout une conseillère. L'implantation d'un lieu oraculaire aussi prépondérant répond à des critères que Delcourt résume ainsi : c'est là que s'est mis en place un mode de pensée religieuse typiquement hellénique ; c'est là qu'a le mieux fonctionné le rôle panhellénique du dieu Apollon ; c'est là que s'est forgé ce sacré qui

³⁵ Clavier avait déjà formulé la même remarque : « Cet oracle devient donc alors l'un des grands régulateurs de la Grèce, et il ne se faisait rien d'important sans le consulter. » (1818 : 46).

n'est ni anthropomorphe, ni même figuratif, mais qui est fondé sur l'importance des *sacra*, des symboles de force et de régénération, sources, tombeau, ombilic, feu, souffle, laurier, trépied.

Enfin en 1956, Crahay pose plus particulièrement la question sur les liens entre la pratique divinatoire et Hérodote, l'historien qui le premier a diffusé le plus d'oracles connus aujourd'hui : il donne à sa recherche trois orientations, primo en définissant le rôle des oracles, et en particulier de l'oracle de Delphes, dans la mentalité et les pratiques religieuses des Grecs, secundo en liant les oracles delphiques à la transmission qu'en fait la littérature et plus spécifiquement Hérodote, tertio en associant les oracles de Delphes, qu'ils soient ou non authentiques aux modes de propagande morale, sociale, politique, religieuse (il rejoint ainsi la thèse de Defradas). Après une étude détaillée des sources épigraphiques et littéraires concernant les oracles cités par Hérodote, ce qui lui permet d'affirmer très rapidement que l'oracle delphique est une « production littéraire », après un bref aperçu sur les possibles recueils d'oracles attestés dans l'Antiquité, mais perdus aujourd'hui, Crahay pose comme principe que l'historien, en citant des oracles, leur donne un statut particulier, définit pour eux un genre : l'oracle dans sa création obéit aux lois de la narration, de l'argumentation, voire de la poésie. Il s'interroge aussi sur la langue oraculaire delphique : récits mythologiques, jeux verbaux de la devinette, de l'équivoque, jeux de mots, proverbes, fables et moralités. Il conclut ainsi que la tradition oraculaire naît assez tôt dans la littérature et dans l'imaginaire littéraire qui crée le mythe delphique.

On peut compléter le tableau par une œuvre plus tardive, de 1976, qui reprend et modernise les conclusions des quatre précédentes éditions : Georges Roux publie un ouvrage dont le titre est des plus parlants : *Delphes, son oracle et ses dieux*, et se révèle comme un aperçu historique, politique, archéologique, sur le sanctuaire de Delphes ; c'est une mise à jour, complétée, d'une œuvre allemande parue à Munich en 1971 dans la collection *Reise und Studium*, et intitulée *Delphi. Orakel und Kultstätten*. Quelques remarques rapides sur quatre pages portent sur le style des réponses oraculaires, que Roux considère comme « revêtu[es] d'un habit poétique » (1976 : 160), sur les maladroites syntaxiques, lexicales ou stylistiques qui les caractérisent et en font en quelque sorte une spécificité (1976 : 157-160).

B.4 Les réorientations de la recherche delphique à la fin du XX^{ème} siècle et au début du XXI^{ème} siècle

Deux colloques importants ont eu lieu en 1995 et en 2012, « Oracles et prophéties de l'Antiquité », pour le premier, « Manteia. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique », pour le second, dont le thème général concerne les oracles et la pratique oraculaire en général ; les intitulés orientent la recherche, d'une part vers une meilleure compréhension des phénomènes oraculaires de l'Antiquité, d'autre part vers des liens à établir entre la pratique officielle de la divination et l'imaginaire qui en découle, l'oracle étant une forme de contact direct entre l'homme et les divinités à interroger. Le but est de percevoir les mentalités à travers des pratiques qui sont à la fois sociales et intellectuelles.

Les travaux actuels, qu'ils soient ceux des colloques ou ceux plus ponctuels d'articles publiés dans des revues diverses, envisagent de porter les efforts sur une nouvelle orientation, éloignée de l'intérêt historique longtemps attaché aux recherches oraculaires : il s'agit

d'inscrire les oracles dans une perspective linguistique, générique, textuelle, poétique et communicationnelle, car l'oracle est considéré non plus exclusivement comme un événement historique et socio-culturel, mais aussi comme un acte de parole doublé d'un témoignage de l'écrit (littéraire ou non). Envisager l'oracle comme une production textuelle, qui a été conçue par et pour quelqu'un, c'est tenter de démonter les rouages de son fonctionnement interne, et de faire l'inventaire des moyens que la langue procure pour créer du texte.

Les uns s'intéressent à lier les oracles, que nous connaissons sous leur forme écrite, à des problèmes langagiers et linguistiques de l'oral : comment retrouver l'oralité des textes oraculaires dans la forme écrite reconnue aujourd'hui comme prépondérante. Ainsi les travaux de José-Antonio Fernández-Delgado analysent-ils les marques de l'oralité dans les textes oraculaires : marques syntaxiques dans les formules qui reviennent, rythme qui souligne une sorte de spontanéité ou d'improvisation, comme si l'on voulait rendre la façon dont la parole oraculaire a été prononcée. Est envisagée aussi une étude de la versification avec ses maladresses, dont parlait déjà Plutarque quand il commente quelques exemples d'oracles delphiques, et qui étaient connues comme des spécificités du style oraculaire delphique. Bryan Hainsworth étend ses hypothèses à l'ensemble de la poésie non homérique dont font partie les oracles écrits en vers ; des marques spécifiques concernant la métrique, parfois irrégulière, de ces oracles confirmeraient pour lui le caractère oral de cette langue, artificielle, créée dans les bureaux des sanctuaires.

D'autres s'attachent à démontrer les liens entre la poésie oraculaire et la poésie épique, notamment la poésie homérique. Jesús María Nieto Ibáñez démontre que bon nombre de formules fréquentes dans les réponses oraculaires proviennent d'une imitation de formules empruntées à la langue homérique, qui a servi de modèle aux chresmologues, prophètes et autres versificateurs du sanctuaire delphique, et que l'hexamètre oraculaire ne suit pas l'évolution ordinaire de l'hexamètre grec, très proche et resté toujours très proche de la métrique homérique et surtout hésiodique ; il insiste aussi sur le caractère populaire et didactique de la langue des oracles delphiques, une langue qui suit un modèle stéréotypé, d'allure « conservador y immobilista ».

Certains soutiennent que la forme même des oracles conserve en elle, de façon volontaire ou non, des aspects de son improvisation orale. Ainsi Luigi Rossi souligne-t-il que les réponses oraculaires conservées fournissent un document unique en son genre, « di improvvisazione estemporanea » ; l'oracle conserverait cet aspect d'improvisation, « legato alla memoria di moduli sclerotizzati, è cioè al modello epico ». C'est pourquoi, quand les oracles sont conservés sous forme écrite et archivés, donnés au consultant, on y trouve des imperfections techniques, ce qui signifierait qu'on a voulu conserver religieusement « la forma data originariamente al responso dall'improvvisazione ».

L'une des préoccupations les plus tenaces est celle de l'ambiguïté, notion que l'on ne peut éviter quand on parle des oracles : Georges Rougemont s'interroge d'abord sur l'authenticité des oracles, mais ne considère pas le problème crucial et absolument déterminant, car dans l'Antiquité est donnée à l'authenticité une valeur différente de la nôtre ; il s'attache alors à définir ce que l'on entend par « ambigu » : « suffisamment obscur pour autoriser – dans le meilleur des cas – plusieurs interprétations divergentes », dit-il ; il en vient à conclure que ces poèmes oraculaires sont plutôt *alambiqués*, *contournés*, comme des sortes de *pots-pourris* de figures de style et des réminiscences poétiques plus ou moins adroitement cousues ensemble.

Hérodote en tire d'ailleurs un parti littéraire et apologétique, pour piquer la curiosité, pour amuser, comme plus tard Pausanias ou Plutarque, quand ils citent des oracles. Pierre Somville considère les jeux de mots présents dans les oracles non pas comme des jeux de langue gratuits, mais comme des moyens de parfaire la quête du sacré : il n'y a pas de contradiction entre jeux de mots et appel du sacré.

C'est ainsi que se pose la question du sacré, et liée à lui celle de l'écriture qui a transcendé le caractère ponctuel et aléatoire du texte oraculaire : les travaux récents de Renée Koch-Piettre vont dans ce sens, quand est posée la question du texte sacré, que l'écriture transmet. La transcription des oracles n'est pas toujours clairement attestée ; l'archéologie certes a livré des inscriptions sur pierre, la tradition littéraire fait connaître des traditions de collections privées ou publiques, qui ne nous sont pas parvenues. Faire collection de recueils d'oracles, c'est confirmer l'autorité intellectuelle d'Apollon delphien et augmenter la valeur sacrée des textes. La mise en relation des recueils possibles d'oracles et des activités de catalogage, d'archivage est une question intéressante ; ainsi les oracles deviennent supports pour les spéculations, les délibérations : archives de la mémoire, réservoirs d'arguments, canevas d'interprétations virtuelles, les recueils entrent dans la grande tradition de l'« édition autorisée ». La mise en relation des recueils d'oracles et des recueils sapientiaux, proverbes, paroles des Sept Sages, sentences tragiques, permet d'envisager l'existence de compilations à vocation ou à prétention littéraire. Jacqueline Champeaux a déjà envisagé cet aspect des choses, car l'oracle transcrit et conservé sous forme de texte écrit permet de réguler le discours surnaturel, de le « rationaliser », dit-elle, et de lui faire gagner en cohérence ce qu'il perd en spontanéité et en improvisation. Cette transposition écrite de l'oracle lui donne une dimension de parole prophétique, de savoir révélé, marqué de l'empreinte du sacré. De là s'explique l'importance des archives que l'on trouve dans nombre de sanctuaires : bureau des oracles ou χρησμογράφιον à Didymes, archives ou ζύγαστρον à Delphes.

B.5 La tentation des recueils oraculaires³⁶

Des travaux plus récents envisagent de travailler les oracles delphiques au regard des écrivains qui les ont transmis : trois publications se chargent de reprendre ce que Crahay a fait dans les années 1950, quand il s'est intéressé aux rapports entre l'œuvre historique d'Hérodote et la transmission oraculaire delphique. Continueurs des grands compilateurs de l'Antiquité, ils mettent en relation oracles et écrivains, Line Overmark Juul et Pausanias, Aude Busine et Porphyre, Pietro Cappelletto et Mnaséas

Cappelletto (2003) se fonde sur les traces de l'œuvre du grammairien Mnaséas, conservée par morceaux dans des scholies, des lexiques, des travaux de grammairiens, pour envisager de donner de cette œuvre perdue un panorama suffisamment clair et en comprendre ainsi les finalités. « Gran parte dei frammenti proviene dai *corpora* scoliografici, dai lessici, dai grammatici e dalle raccolte paremiografiche, mentre si conservano solo pochissime citazioni da autori, certamente non dovute a lettura diretta dell'opera. » (2003 : 19) Il fait un travail de collection, en récupérant 61 fragments de l'œuvre de Mnaséas, accompagnés de

³⁶ Nous ne présenterons pas ici les recueils des Anglais Parke et Wormell (1956) et de l'Américain Fontenrose (1978), qui feront l'objet d'une analyse détaillée dans la deuxième partie de l'étude.

commentaires, les uns appartenant à un ouvrage de géographie, une *Périégèse*, les autres à une collection oraculaire, consacrée à des oracles d'origines diverses et dont les finalités ne sont pas clairement établies. Nous en ferons une étude plus détaillée dans la deuxième partie de notre recherche.

Busine (2005) écrit un essai sur les paroles d'Apollon, dont l'objectif est d'étudier l'oracle d'Apollon dans les provinces orientales de l'Empire Romain pendant la période de l'apparition, puis de l'implantation du christianisme, du II^{ème} au VI^{ème} siècles de notre ère. Nous nous éloignons de notre seule préoccupation delphique, mais les conclusions données sur les contextes et le fonctionnement de l'oracle peuvent éclairer certains aspects du sanctuaire phocidien. Comme pour Delphes, les sources émanent de la tradition directe des inscriptions et indirecte des textes de la littérature qui cite les oracles. Comme à Delphes, la parole d'Apollon est d'abord celle d'un « dieu citoyen », puisque l'oracle appartient au cadre de la cité grecque; c'est aussi la parole d'un « dieu prophète » : la figure d'Apollon évolue constamment de celle du dieu citoyen vers celle du dieu prophète. Les sanctuaires de Delphes, de Didymes et de Claros sont encore en activité à l'époque impériale romaine: les mêmes questions se posent sur leur fonctionnement dans le cadre de la cité, la question de l'authenticité des oracles (rédigés au sein des sanctuaires ou attribués *post eventum* à Apollon), la production du texte sacré, le mode d'inspiration divine, le personnel oraculaire, l'émission et l'archivage de l'oracle, et la clientèle des sanctuaires. Apollon est bien un dieu citoyen, quand les fidèles venus le consulter participent à leur manière à la gloire de leur cité. Busine fait remarquer que les motifs de la consultation évoluent, durant cette période, passant d'un mode civique (ce sont les préoccupations sociales et politiques) à un mode privé (ce sont les questions familiales, intimes et propres à la vie courante), puis à un mode d'ordre théologique (qui est Dieu, qu'est-ce qu'un dieu?) ; ils reflètent ainsi une conception de plus en plus personnelle du divin. Ces dernières questions s'inscrivent dans un contexte plus large de religiosité privée répandue aux premiers siècles de notre ère car elles ne s'adressent pas simplement au dieu de la mantique ; ainsi s'opère un changement de style de l'expérience religieuse, fondé sur la conviction que les entités divines sont les plus à même de divulguer à l'homme les secrets sur le divin. Les oracles peuvent expliquer un phénomène incompris, en expliquant le présent, mais aussi continuer à prescrire, tout en encourageant une nouvelle forme épurée du culte païen, centrée sur la prière et la contemplation. C'est dans ce contexte que se situe la vocation pour ainsi dire philosophique de l'oracle : tel est le cas des oracles réunis par Porphyre dans la *Philosophie tirée des oracles* ou dans la *Vie de Plotin*.

Juul (2010) se fonde à la fois sur l'œuvre de Pausanias, sur les catalogues d'oracles delphiques de Parke et Wormell et de Fontenrose. Elle propose un classement comparatif, à partir d'un catalogue qu'elle établit elle-même des oracles (soit cités intégralement, soit simplement paraphrasés) découverts dans les textes de Pausanias. Le but de cet ouvrage est de rassembler toutes les réponses oraculaires qui se trouvent chez Pausanias et de les étudier selon le modèle des recherches qui ont été consacrées à de tels textes chez Hérodote, par exemple. L'analyse empirique de Juul se consacre à la forme des récits oraculaires, présents dans l'œuvre de Pausanias, de quelque origine qu'ils soient, fondée sur un catalogue de 173 occurrences, présentées selon le modèle jakobsien de la communication: destinataire, destinataire, contexte, message, contact, code. Son analyse reprend des conclusions déjà faites auparavant, notamment que les récits oraculaires présentent des signes évidents de

composition orale. Durant son voyage dans le monde grec, Pausanias a sans doute rencontré, à certains endroits, une tradition orale vivante, ce qui implique que plusieurs récits oraculaires présents dans son œuvre sont la première version écrite d'une transmission orale. Juul essaie de replacer les oracles conservés dans le cadre de la société gréco-romaine du II^{ème} siècle de notre ère. Les récits oraculaires renvoient en même temps à une tradition passée historique en vue de construire une identité présente, qui doit assurer le futur de la communauté. On y retrouve l'équation qui met à égalité passé, présent, futur : l'oracle sert de médiation temporelle entre le monde des hommes et le monde de dieux. Pausanias, quant à lui, les utilise pour construire (ou peut-être reconstruire) une identité locale (perdue, souhaitée, revisitée) dans les différentes πόλεις qu'il visite et qu'il décrit dans son ouvrage. L'intérêt de Pausanias pour les sujets religieux est particulièrement fort pour plusieurs raisons. Il dit en effet qu'il a participé lui-même à certains cultes et à des rites religieux. Il se considère donc comme un expert et un témoin fidèle des textes qu'il rapporte. Voilà pourquoi il accorde de l'autorité à ces témoignages religieux, vivants, que sont les oracles.

C - Plan de la présente étude

Notre étude, intitulée *La langue de l'Apollon de Delphes : analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles*, passant par l'analyse des recueils oraculaires, en arrivera à une conclusion sur les textes eux-mêmes. Elle s'intéressera à la diffusion des oracles, pour cerner plus particulièrement la forme de l'oracle delphique, ses codes linguistiques, rhétoriques, lexicaux et stylistiques. Ce qui pourra constituer un prolongement et une nouvelle contribution à l'ensemble des recherches faites sur les textes oraculaires delphiques prendra appui plus particulièrement sur les acquis actuels de la linguistique : la mise en perspective des niveaux pragmatiques, sémantiques, morphosyntaxiques de la création textuelle, orale ou écrite, les critères de la communication et de l'énonciation dans la constitution d'une parole entre un locuteur et un destinataire, les conclusions apportées par les études sur la stylistique.³⁷

Dans le cadre de notre problématique, nous nous intéressons à la question suivante : si nous analysons les oracles répertoriés par la recherche anglaise de Parke et Wormell ou américaine de Fontenrose³⁸, en tenant compte des difficultés de classement, des références aux sources, des origines diverses comme textes cités par de nombreux auteurs, en sachant que ces textes ne fonctionnent pas, dans l'état actuel de la connaissance que nous en avons, comme des textes indépendants, appartenant à une œuvre indépendante, mais soumis à des conditions de citations et de conservations variées, nous pourrions démontrer qu'il existe, malgré tout, des liens communs entre ces textes, si nombreux, dont les procédés de création sont divers et variables, liens qui leur donnent une spécificité linguistique, stylistique, voire générique. L'hypothèse est qu'il existe bel et bien une langue d'Apollon, facilement identifiable, reconnaissable par des marques typiques. La réflexion a été subtilement lancée, sans être menée à son terme, par Fernández-Delgado, quand il parle de « género "literario" »

³⁷ Notamment par ordre chronologique : Fromilhague / Sancier, *Introduction à l'analyse stylistique*, 1991 ; Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, 1992 ; Charaudeau / Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, 2002.

³⁸ Cette recherche constituera le fil directeur de l'étude.

ou qu'il soutient l'existence d'un « estilo oracular mas o menos común y reconocible » (1985 : 155).

Nous déduisons de cette problématique les hypothèses suivantes que nous classerons selon des perspectives littéraires, grammaticales, rhétoriques ou proprement linguistiques.

- On ne doit pas considérer les corpus oraculaires que nous analyserons comme formant une unité indiscutable : certes on relève des traits communs entre tous les oracles delphiques répertoriés, et il apparaît qu'une langue oraculaire spécifique semble avoir existé, reconnaissable dans ses structures rhétoriques, ses formulations antithétiques, proches de celles de l'énigme, dans le goût des formules brèves sous forme de proverbes ou d'aphorismes, dans ses paradoxes sémantiques créés à partir de jeux phonétiques. Mais il n'en reste pas moins clair que les textes sont variés, dans leur conception et leur présentation.
- Formellement, la langue oraculaire de Delphes semble fonctionner selon une logique qui lui est propre et qui se rapproche de celle d'une langue « toute intentionnelle, purement intellectuelle » (Pucci, 1993 : 9). Mais cette logique reste à définir selon des critères objectifs : considérer l'oracle, quel qu'il soit, comme un acte de communication peut donc être un moyen de révéler qu'il repose avant tout sur une intention de pure relation entre une instance religieuse et un fidèle qui vient consulter le dieu Apollon. Ont été émises des hypothèses (que nous poursuivrons) sur les traces d'oralité conservées par certains textes oraculaires ; est-ce suffisant pour déterminer une spécificité delphique ?
- Les recherches effectuées dans notre étude peuvent rendre compte de plusieurs éléments indiscutables : l'acte de communication et de parole que constitue l'oracle suppose un échange *in praesentia*. Le caractère sacré est rendu par la présence explicite, dans la plupart des textes, du dieu qui parle ou dont la parole est rapportée par son truchement. Le caractère noble dont se pare la langue de nombreux oracles est souligné par une métrique en hexamètres dactyliques ou trimètres iambiques, par l'utilisation récurrente d'images tantôt réalistes, tantôt fantaisistes, par la récurrence de métaphores, de périphrases parfois recherchées et par les nombreux emplois d'une langue de référence, celle de l'épopée en priorité.

Nous nous proposons de présenter l'étude en trois parties, de façon progressive et qui bâtit peu à peu la théorie de la langue d'Apollon delphique. La première partie intitulée « Les oracles : étude pragmatique de leur production et de leur réception » a pour but de se concentrer sur la façon dont les textes oraculaires sont des témoignages : ils conservent en eux et dans leur langue des marques de la conception divinatoire pratiquée à Delphes (la mantique inspirée), ils donnent une image du dieu prophète et de son intermédiaire la Pythie, ils permettent de se poser des questions sur l'origine de leur réalisation : qui les a conçus et qui les a transformés en textes écrits ? C'est là sans doute incontestablement un signe de convergence vers une unité, une marque propre à Delphes, qui se cite elle-même. La deuxième partie intitulée « Les recueils d'oracles delphiques : étude systématique de leur constitution et de leur diffusion » a pour but de faire un historique de la tradition oraculaire dans le domaine des recueils et des catalogues, en partant de l'époque actuelle pour arriver à

l'époque antique, sans oublier que les recueils antiques ont été perdus pour la plupart, et que l'état de fragments est le plus fréquent. Constituer des recueils consacrés spécifiquement à Delphes devient alors une preuve intuitive, ou plus largement, scientifique, de l'appartenance des textes oraculaires concernés à une sphère d'influence spirituelle et linguistique facilement reconnaissable. La troisième partie intitulée « La langue d'Apollon: étude linguistique, grammaticale et stylistique des oracles de Delphes » a pour but de définir les caractéristiques de la langue pratiquée à Delphes, une langue qui se forge au gré de l'histoire du sanctuaire, de son prestige, et du mythe que crée la littérature en s'emparant des oracles apolliniens. Sa conclusion portera sur les critères (peut-être aussi, osons l'affirmer, les recettes de fabrication) retenus pour reconnaître un oracle delphique et évaluer les degrés de performance de la langue delphique. Une longue annexe est consacrée aux traductions personnelles des oracles delphiques conservés et permet ainsi de revenir sur ce qui manque dans la publication française, un recueil complet de textes traduits.

PREMIÈRE PARTIE

Les oracles : étude pragmatique de leur production et de leur réception

Historiquement, le sanctuaire de Delphes s'est spécialisé dans la pratique d'une divination intuitive ; c'est d'ailleurs une spécificité apollinienne, présente aussi à Délos, à Claros, à Didymes, que de compter sur une inspiration directe entre le dieu et les hommes, entretenue par des intermédiaires, porte-parole de sa puissance ; l'analyse des occurrences delphiques connues et répertoriées dans différents recueils et corpus permettra d'assurer une définition directe de la chresmologie apollinienne, par les textes qu'elle a produits. Le portrait d'Apollon, celui de son médium, la Pythie y sont mis en valeur ; les lieux où se passent les consultations, les instruments et objets qui les accompagnent sont évoqués dans les réponses du dieu. Cette forme de divination a joué un rôle sur la constitution même de l'énoncé oraculaire, qu'elle influence dans sa production formelle. Ainsi, l'objectif est de se demander comment les oracles, par leurs diverses définitions historiques, philologiques et littéraires, restituent les caractéristiques de la divination pratiquée à Delphes. Des questions se posent alors sur l'identité des auteurs des oracles. Qui contribue à formuler la parole du dieu Apollon ? C'est le dieu lui-même, comme le croyaient les anciens Grecs, mais aussi la Pythie, qui lui sert de porte-parole, et encore dans ses diverses transformations énonciatives, certains membres du personnel du sanctuaire, prêtres et prophètes, et même des intervenants extérieurs, non employés dans les sanctuaires, mais vivant dans leurs parages et qui ont fait leur métier de la confection des oracles, de leur difficulté à les comprendre d'emblée, de la nécessité de leur donner une parure digne du dieu-devin : poètes, chresmologues, guides. L'oracle est avant tout un acte oral, un dialogue entre un dieu et un homme, mais il échappe de plus en plus à ce dieu, pour appartenir pleinement non seulement aux intentions et artifices humains, mais aussi à tous les aspects fondamentaux d'une civilisation fondée sur l'écriture : l'oracle devient un texte écrit, remanié, manipulé, transcrit, archivé, lu, réécrit, étudié, analysé, compilé, cité, donc un vrai texte autonome, qui perd de plus en plus sa valeur originelle, religieuse, pour endosser une autre dimension, plus philologique ou plus littéraire. On comprend ainsi pourquoi, dès l'Antiquité, les énoncés oraculaires sont recueillis dans des catalogues, soit parce qu'ils nécessitent un archivage officiel, soit parce qu'ils intriguent et constituent un objet de curiosité intellectuelle et culturelle.

Deux spécificités touchent la chresmologie apollinienne de Delphes : tout d'abord, la connaissance que nous en avons est dominée par l'abondance de la documentation littéraire, très variée, puisqu'elle touche les récits historiques aussi bien que les pensées philosophiques. Ce qui est cependant paradoxal, c'est que nous n'avons conservé que très peu de littérature spécialisée qui donne les clés de l'interprétation divinatoire³⁹. Ensuite, quand on s'intéresse à la divination en général, et plus particulièrement à la divination delphique, on est marqué par l'omniprésence, dès l'époque ancienne, d'un scepticisme avoué vis-à-vis de cette pratique religieuse jusqu'à sa négation pure et simple: on se méfie des arts divinatoires et les nombreuses parodies conservées en sont la preuve.⁴⁰

³⁹ Le seul texte conservé est celui d'Artémidore de Daldis, *τὰ Ὀνειροκριτικά*, l'art d'interpréter les rêves (II^{ème} siècle après J.C.). Le texte a été traduit et annoté par Festugière (Paris, Vrin, 1975) (réédité en 2005).

⁴⁰ Il s'agit notamment d'Aristophane au V^{ème} siècle avant J.C. et de Lucien de Samosate au II^{ème} siècle après J.C. ; la coutume était de dire avec beaucoup d'ironie qu'un bon prophète, c'est-à-dire celui qui rapporte la vérité du dieu, est un prophète qui a de la chance.

1.1 La divination delphique est une divination par enthousiasme

1.1.1 La chresmologie delphique

La divination intuitive par enthousiasme ou chresmologie est une forme théorique de la divination dite intuitive⁴¹ : les dieux communiquent avec les hommes et leur fournissent leur civilisation ; l'intelligence humaine peut pénétrer la pensée divine par une sorte de révélation intérieure. Homère (*Od.*, 15.172-173) met en scène Hélène qui, bien qu'elle ne soit pas considérée comme une prophétesse, à l'égal d'une Cassandre ou d'une Sibylle, se met à traduire le signe envoyé par les dieux, inspirée soudainement ; elle prend de court tout son entourage et, drapée d'un voile qui la rend secrète, a une parole digne de l'introduction d'un oracle. On y trouve en effet l'appel à l'attention la plus ferme, le ton autoritaire de celle qui sait, pour être habitée d'un dieu, le futur prophétique des desseins divins et l'intériorisation si caractéristique de l'état de possession :

κλῦτε μεν. Αὐταρ ἐγὼ μαντεύσομαι, ὣς <μ'> ἐνὶ θυμῷ
ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὣς τελέεσθαι οἴω.
Écoutez-moi. Voici l'oracle que je vais rendre : les immortels
me le jettent en plein cœur et je prévois qu'il s'accomplira.

Tout être peut apparemment être touché par la présence en lui d'une force supérieure qui représente le dieu inspirateur, et c'est de cette façon que le sanctuaire delphique institue la chresmologie qui l'a rendu célèbre dès le VII^{ème} siècle avant J.C. En fonction et en service à Delphes, la mantique inspirée est théolepsie, c'est-à-dire possession divine. On trouve ainsi réunies dans cette conception de la divination à la fois l'idée que le dieu est présent dans l'être devenu son réceptacle, car ce dernier est ἔνθεος et celle que ce sujet « en-dieué » (Rouget 1990 : 345) est investi par le dieu, car il est θεόληπτος, c'est-à-dire carrément pris et saisi par le dieu possesseur⁴². Cette forme de la divination inspirée s'appelle chresmologie, parce qu'elle est fondée sur une science des oracles, des χρησμοί, directement inspirés du dieu qui les transmet par la voix et la voie de sa Pythie.

C'est Plutarque qui, en tant que prêtre de Delphes pendant plus de vingt ans, a sans doute le mieux défini ce qu'est cet enthousiasme (*Sur les oracles de la Pythie*⁴³ : 397C). Selon ses propos, le dieu se contente de provoquer les visions de la Pythie, « de produire en son âme la lumière qui lui éclaire l'avenir » : c'est en cela que consiste l'enthousiasme.

⁴¹ Précisons que cette divination est appelée intuitive parce qu'elle suppose un rapport de communication intime entre le dieu inspirateur et le mortel qui l'a consulté ; la racine latine *intus* révèle que tout se passe intérieurement, sans aucun recours à des signes extérieurs. La pensée divine se manifeste de façon directe et intime.

⁴² On pourrait objecter qu'il n'y a pas forcément possession, au sens moderne du terme, mais influence du dieu qui fait passer sa volonté : ainsi Briand (2000 : 115-116) écrit à propos de l'emploi de l'adjectif ἔνθεος chez Eschyle : « ... il n'y pas de possession, ni d'inspiration, au sens introjectif, mais influence et transmission ; le maître de la parole, le devin, est un dieu. »

⁴³ Le titre grec est : *περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν.*

[...] φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμὸς τοιοῦτόν ἐστι.

La métaphore de la lumière traduit ce que se représente l'homme grec de l'Antiquité : il suffit qu'il croie en une puissance supérieure qui, pour ainsi dire, s'exporte dans un corps, lui servant de porte-parole. L'enthousiasme n'a pas besoin de manifestation extérieure, d'agitation ou de transe pour exister.

1.1.1.1 Extase ou « instase »

Peut-on parler alors, comme c'est souvent le cas quand on lit des commentaires sur la divination inspirée, d'extase à propos de cette manifestation divine qui dépossède momentanément le corps d'un être humain de sa conscience purement humaine, pour la remplacer par la pensée du dieu ? Rien dans la forme des énoncés oraculaires de Delphes ne permet de relever et de justifier d'une quelconque manière une trace d'hystérie dans le comportement de la Pythie en train de prophétiser. Le terme n'appartient pas à Platon alors qu'on pourrait s'attendre à ce qu'il l'emploie quand il évoque la *μανία* inspiratrice ; s'il ne le fait pas, c'est que le terme d'ἔκστασις signifie plutôt l'inverse de ce qui se passe dans la divination enthousiaste ; il s'agit alors non pas d'un déplacement, d'une déviation, mais plutôt de l'action de déposer à l'intérieur d'un corps une présence ; c'est donc plutôt une sorte d'« instase », si l'on peut se permettre ce néologisme⁴⁴. Cela fait que l'enthousiasme apollinien est complexe, selon trois aspects bien précis : c'est d'abord une irruption soudaine, mais sollicitée par tout un rituel⁴⁵, de l'esprit divin dans le corps humain de la Pythie d'où il chasse le moi conscient : ainsi, comme il sera vu, se confondent le « je » de la Pythie et le « je » d'Apollon ; c'est ensuite une union, plus ou moins intime, de l'âme de celle qui est possédée du dieu avec la pensée divine ; c'est enfin une sorte d'apothéose qui fait du possédé, de l'ἔνθεος une incarnation vivante de la divinité. Le dieu, et le dieu seul, est habilité à parler.

S'il nous est possible de refuser le terme d'extase pour caractériser la chresmologie apollinienne de Delphes, c'est qu'elle n'est pas du tout de la même sorte que l'extase dionysiaque, laquelle est plutôt exprimée par une manifestation visuelle : altération physiologique, gesticulation, mouvement violent du corps qui se tord et de la tête qui se renverse. C'est le cas typique de la bacchante, de la ménade, aux transports hystériques, à l'opposé même de la Pythie. La possession apollinienne ne présente aucune manifestation spectaculaire et les symptômes en sont bien discrets ; seules des descriptions littéraires ont établi la légende d'une consultation qui devient théâtre⁴⁶.

⁴⁴ Il semble en effet que le verbe ἐνίστημι corresponde à cette installation du dieu dans le corps visible de la Pythie.

⁴⁵ Selon Plutarque, les objets qui entourent la Pythie comme le laurier, le trépied, l'eau de la source sacrée ont joué un rôle important dans la prise de possession de la Pythie par Apollon.

⁴⁶ Dans un passage du livre 5 de la *Pharsale*, le poète latin Lucain fait de la Pythie une prophétesse échevelée et écumante. Or, Plutarque, prêtre à Delphes pendant plus de vingt ans, ne décrit pas la Pythie de la sorte, alors qu'il a dû la voir dans son rôle. Entre imaginaire poétique et témoignage explicite, le doute n'est pas permis.

1.1.1.2 La μανία : élection et intellection

Ceux et celles qui sont pris par le dieu, ἔνθεοι, sont sous le coup et l'influence de ce que les anciens Grecs appellent la μανία et que les Latins traduisent par furor : c'est le délire divin⁴⁷. D'après Chantraine et Boisacq⁴⁸, le radical d'origine indo-européenne [men-] a donné en grec ancien une large famille de mots : μένος, *μάω, μαίνομαι, μανία, μανικός, μάντις, μαντική, μαντεύω ; cela va de l'âme, principe vital, à la folie violente en passant par l'esprit, et plus particulièrement l'esprit agité. Dans le contexte divinatoire qui nous intéresse, la μανία, c'est un désir, une envie venus des dieux (ἐκ θεῶν) qui s'emparent de l'âme et de l'esprit, au point de l'agiter, de lui faire violence et de le déchaîner ; c'est l'envie de connaître l'invisible et l'inconnu au-delà de la raison humaine, et la seule approche authentique avec la divinité, quand l'homme renonce à sa propre individuation. Le μάντις est celui qui possède les facultés et les effets de la μανία; la μαντική est l'art d'entrer dans cet état second, où l'esprit demeure présent, mais n'appartient plus à celui qui est pris de μανία, comme pris de soubresauts et voyant au-delà, tout en restant disponible. L'exaltation, la fureur, l'ivresse, le dépassement de l'individu, de ses jugements constituent la suprême manifestation d'Apollon⁴⁹, la voix prophétique par excellence, accompagnée cependant d'une musicalité pure et essentielle, comme le rappelle Plutarque, quand il reprend des propos d'Héraclite et de Pindare⁵⁰ :

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Ὁ δὲ Πίνδαρος ἀκοῦσαι φησὶ τοῦ θεοῦ τὸν Κάδμον <ἐπιδεικνυμέ>νου μουσικὰν ὀρθάν οὐχ ἡδεῖαν οὐδὲ τρυφερὰν οὐδ' ἐπικεκλασμένην τοῖς μέλεσιν. Quant à la Sibylle⁵¹, c'est d'une voix délirante, selon Héraclite, qu'elle s'exprime sans sourire, sans ornement et sans fard, et sa voix parvient au-delà de mille années grâce au dieu. Pindare dit que Cadmos entendit le dieu exécuter une musique pure, qui n'était ni agréable ni molle et qui ignorait les rythmes brisés.

Platon désigne comme pris de μανία aussi bien les devins que les poètes et les amoureux, tous étant dépourvus des facultés du λόγος, au profit de la μανία. Cette relation entre le dieu

⁴⁷ La traduction de ce mot est difficile ; on l'a trop souvent rendu par des termes qui ne correspondent pas à l'état d'esprit de la civilisation antique : folie, fureur, délire sont autant de mots qui pour nous comportent une connotation négative. Le dictionnaire Bailly (1963 : 1224) propose « délire prophétique, transport et inspiration ». Rouget (1990) suggère de rendre ce terme par « transe ».

⁴⁸ Voir les dictionnaires étymologiques de la langue grecque, article μανία : Chantraine (1977 : 664-665) ; Boisacq (1916 : 608-609).

⁴⁹ L'action d'Apollon est cependant indirecte, comme différée, puisqu'il s'agit de provoquer chez le médium l'état de transe, susceptible de faire surgir la volonté divine. Il semble que les épithètes que l'on donne à Apollon rappellent à la fois la terreur, la soudaineté, l'ambiguïté, le mystère, l'inexplicable, le détour de son action : il est le dieu ἐκάεργος, celui qui lance, qui frappe, qui agit de loin et au loin.

⁵⁰ Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 397B.

⁵¹ Le nom de la Sibylle est devenu dans la tradition antique le symbole et, pour ainsi dire, un mythe de la parole prophétique et divinatoire.

et l'homme devient un défi intellectuel, que représente l'oracle : dire l'invisible et le faire comprendre par la parole humaine, une « révélation » (Suárez de la Torre, 2009 : 108). C'est une source de grand bien, car cet état est l'effet d'une faveur divine. Voici comment il décrit les êtres inspirés (*Phèdre*, 244A-B) :

Ἡ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἶ τ' ἐν Δωδώνῃ ἰέρεια
μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδία τε καὶ δημοσίᾳ τὴν
Ἑλλάδα ἠργάσαντο...

La prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone, prises
du délire divin, ont rendu à la Grèce bien d'éminents services,
tant aux particuliers qu'aux États ...

Délire divin, la *μανία* est donc le lot que les dieux assignent à certains, en quelque sorte la part divine de ces élus ; elle est aussi la manifestation de l'enthousiasme, *ἐνθουσιασμός*⁵², c'est-à-dire la présence du dieu dans la personne en proie à ce délire bienfaisant.

Platon engage un commentaire philologique sur la création du mot qui désigne la divination : c'est, dit-il, une *καλλίστη τεχνή*, le plus beau des arts, *ἢ τὸ μέλλον κρίνεται*, celui qui interprète ce qui va arriver ; ainsi se définit la *μανική*, le délire comme *θεῖα μοῖρα*⁵³, avantage et don des dieux. L'explication étymologique qui s'ensuit par l'insertion de la lettre τ (tau) qui fait passer de *μανική* à *μαντική* n'est pas une fantaisie ni un jeu: Platon, dans son intuition d'une science étymologique qui n'existe pas encore, suggère la constitution d'un champ sémantique autour de la *μανία*. La divination inspirée, issue de la *μανία*, celle qui se dit « enthousiastique » se révèle alors supérieure à toute autre forme de divination; le délire divin l'emporte sur la sagesse, le don des dieux sur le talent des hommes, parce qu'ils relèvent d'une force supérieure qui stimule et encourage la pensée humaine⁵⁴.

Ainsi la *μανία* se définit de diverses façons. Par exemple, Fontenrose (1978 : 212) en donne une définition plutôt large, sans prendre une franche position: « [it] means a high state of emotion, and comprehends all kinds of transport, enthusiasm and inspiration. » Il admet par ce biais que plusieurs étapes constituent la *μανία* : la *μανία* elle-même (*transport*), l'*ἐνθουσιασμός* (*enthusiasm*) et l'*ἐπίπνοια* (*inspiration*), c'est-à-dire l'in-spiration en deux membres bien distincts, le souffle (l'esprit) du dieu qui entre dans le corps du médium. Amandry, dans un article sur Delphes (1997: 196), suggère une élévation, une exaltation, car la *μανία* « élève l'homme au-dessus de sa condition ordinaire, le poète au-dessus du versificateur, le prophète au-dessus du devin ». Cette définition a l'avantage de se rapprocher de la réalité, telle que se la représentent les anciens Grecs, une exaltation spirituelle, un état

⁵² Le terme est attesté pour la première dans un fragment de Démocrite, fr.18, Diels-Kranz (rapporté par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6.168) à propos de l'écriture poétique : καὶ ὁ Δημόκριτος ὁμοίως (wie Plato *Ion* 534B) : ποιητὴς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστὶν... Tout ce qu'un poète écrit par le moyen de l'enthousiasme et du souffle sacré est supérieurement beau ...

⁵³ *Phèdre*, 244C.

⁵⁴ On peut même supposer un lien étroit entre la pensée philosophique et l'enthousiasme divinatoire, qui compense en quelque sorte la faiblesse physique et physiologique de l'homme. « [...] l'art divinatoire n'est pas indépendant d'une conception de la causalité: l'enchaînement causal des événements, qu'il soit envisagé à partir d'une causalité transcendante (la Providence de Dieu ou des dieux) ou à partir d'une causalité immanente (plus proprement physique) ou même, comme chez les Stoïciens, à partir d'un Divin immanent (un Divin qui associe en lui Providence et Destin), suppose chaque fois la possibilité d'une vérité. » (Couloubaritsis, 1990 : 113).

intérieur, une « instase ». N'oublions pas en effet que le mot provient de cette racine indo-européenne qui signifie « penser », « se souvenir »⁵⁵. Or il est clair que la mantique, dérivant de la μανία, est une activité certes qui relève d'une certaine exaltation, mais aussi et surtout une activité de la pensée⁵⁶. L'origine du nom grec donné à la divination, ἡ μαντική (sous-entendu τέχνη) mérite cette explication : selon Cicéron, le terme est choisi par les Grecs pour désigner le *furor*, la μανία, cette folie qui s'empare du corps humain, comme possédé de la supériorité divine⁵⁷. Cette folie n'est pas connotée négativement et ne correspond nullement à une perte de la pensée. Ce qui déclenche donc l'état d'enthousiasme est avant tout un facteur interne, dû à des dispositions naturelles de l'âme accessible aux pensées des dieux ; l'exemple d'Hélène, dans le chant 15 de l'*Odyssée*, vu ci-dessus, alors qu'elle n'est en rien une pythie, une sibylle ou quelque prophétesse que ce soit, est une preuve de cette disponibilité de l'intelligence à recevoir la pensée, le souffle divins⁵⁸.

1.1.1.3 La μανία dans les oracles delphiques

Reste à analyser comment les oracles de Delphes qui nous sont parvenus tiennent compte de cette particularité qu'est la μανία. On observe alors que le mot n'est employé que deux fois dans deux oracles⁵⁹, avec deux acceptions totalement différentes. Le premier oracle, dit « mythical » (Parke et Wormell 1956, II : 96), rapporte le souhait qu'Alcméon, fils du devin Amphiaraios et d'Eriphyle, a de se délivrer de sa folie, une folie au sens clinique et médical du terme, mais aussi une folie que les Érinyes envoient aux mortels quand ils sont coupables d'une souillure ; or Alcméon vient de tuer sa mère, rendue responsable de la mort d'Amphiaraios.

τιμῆν μ' αἰτεῖς δῶρον μανίαν ἀποπαῦσαι. (PW235)

Tu me demandes un cadeau précieux : faire cesser ta folie !

Cette folie, qui n'est pas le délire divin des prophètes « en-dieués » est pourtant bien une folie instillée par des divinités vengeresses ; serait-ce donc le double négatif de la μανία louée par Platon, comme un don magnifique et bénéfique ?

Dans le second cas, l'emploi ne fait aucun doute et se réfère bien à la définition que nous avons donnée de la μανία, mais avec cette singularité qu'elle s'applique cette fois aux dieux eux-mêmes, non seulement dispensateurs du délire divin, mais porteurs en eux de ce pouvoir.

⁵⁵ Cette racine, comme le montre la comparaison avec le latin *mens* ou avec d'autres mots sanscrit, celtique ou balto-salve, a un rapport avec la notion d'intelligence, mais le grec est ici assez spécifique et les autres vocables de cette même racine s'appliquent plus volontiers à la notion d'ardeur folle, de fureur, tels μένος qui désigne aussi la colère, ou le nom de Μαινάδες (Ménades) donné aux « folles » qui accompagnent Dionysos et se livrent avec lui à des divagations.

⁵⁶ Lévêque pense que, dès les origines, les sociétés humaines ont réservé une importance particulière au chaman, l'homme inspiré par le divin, qui, doté lui-même de pouvoirs magiques, établit une médiation entre les hommes et le sacré (Pierre Lévêque, « En Grèce, la religion des oracles », document internet, mars 1995, copyright Cléo 2012).

⁵⁷ Cicéron (*Div.*, 1.1) : *huic praestantissimae rei nomen [...] Graeci [...] a furore duxerunt.*

⁵⁸ D'autres pourront penser que le facteur est externe et ont glosé sur le πνεῦμα de Delphes, ce souffle, ce fluide qui peut être propagé par l'air ou l'eau, et qui à Delphes serait émis par la terre, le trou (χάσμα γῆς) d'où s'élèverait le souffle inspirateur.

⁵⁹ PW235 (vers 1) et PW473 (vers 7).

C'est un très long oracle rendu en l'honneur de Plotin, dans une élaboration poétique très recherchée, davantage proche de l'hymne que de l'oracle traditionnel : Apollon parle et décrit une cérémonie faite de chants, de danses et de musique, chargée de célébrer l'arrivée de l'âme du philosophe Plotin ; le chœur est tout imprégné

ἀθανάτων μανίαισιν, Ὀμηρειασί τ' αἰοδαῖς
(PW473, v.7)
[des] délires des immortels, et [des] chants homériques.

Il semble que l'on retrouve ici le sens de délire divin, d'un délire qui provient des dieux, le génitif étant ici non seulement celui de la possession, mais aussi à comprendre comme exprimant l'origine, ce qui pousserait presque à rétablir un [ἐκ] ἀθανάτων μανίαισιν.⁶⁰

1.1.2 Les deux principaux enjeux de la divination chresmologique

1.1.2.1 Les enjeux religieux de la divination

L'institution des grands sanctuaires qui sont consacrés à la divination inspirée marque d'emblée les liens étroits entre mantique et religion: nous pensons avant tout aux grands sanctuaires oraculaires, Delphes, Claros, Didymes, Délos, pour ne citer que ceux qui sont associés au culte d'Apollon⁶¹, ou Dodone, lieu de l'oracle de Zeus. La puissance et l'influence de ces lieux de religion prouvent le caractère sacré de cette pratique, qui, selon Bouché-Leclercq (1879 : 5), a été un ferment très vivant dans la religion antique, car « non seulement elle a pesé, d'un poids presque décisif, sur les destinées des États, qui s'étaient interdit de rien entreprendre sans consulter les dieux, mais elle s'est glissée dans les préoccupations de chacun, et elle a agi ainsi sur la collectivité avec l'irrésistible puissance des forces moléculaires ».

1.1.2.1.1 Une certaine conception du monde

Dans le domaine des pratiques de la religion, l'étude de la divination permet de comprendre quelle conception du monde se font les anciens Grecs : c'est un monde de signes, c'est aussi un monde qui doit reposer sur des purifications régulières, et enfin un monde où les dieux sont tributaires des sacrifices qu'on leur offre, sacrifices au sens large du terme et incluant même les offrandes. Les textes oraculaires de Delphes cadrent parfaitement bien avec ces orientations.

Dans ce monde où tout se fait signe, les liens entre la divinité et les hommes sont rendus possibles par une communication plus ou moins directe. Le dieu envoie un signe que l'homme peut interpréter et auquel il donne un sens. De nombreux oracles de facture

⁶⁰ Brisson et Flamand (1992 : 575) précisent dans leur commentaire du poème que μανίαισιν « pourrait faire allusion à la doctrine platonicienne suivant laquelle la poésie est une folie inspirée par les Muses (cf *Phèdre*, 245A) ».

⁶¹ Voir annexe 2.

delphique en portent la marque ; par exemple, le dieu donne un avertissement au consultant et l'invite à être attentif à ce qu'il rencontrera ou entendra dès la sortie de son sanctuaire. Cette pratique est mise en scène par Euripide dans la tragédie *Ion*, au moment où Xouthos, venant de consulter Apollon, rencontre le jeune serviteur et le reconnaît comme son fils⁶². Un oracle (cité par l'*AP*, 14.113), rendu à Télésiclès de Paros, venu s'enquérir de sa future descendance, prend une forme de clédomanie, fondée sur la certitude qu'une parole entendue, une attitude vue peuvent constituer un signe envoyé par le dieu:

ἀθάνατός σοι παῖς καὶ αἰίδιμος, ὃ Τελεσίκλεις,
 ἔσσειτ' ἐν ἀνθρώποισιν, ὃς ἂν πρῶτός σε προσείπη
 νηὸς σῆς ἀποβάντα φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ. (PW231)
 Télésiclès, tu auras comme fils immortel et digne d'être chanté
 parmi les hommes celui qui, le premier, t'adressera la parole,
 quand tu seras descendu de ton bateau sur ta chère terre-patrie.

Il existe des oracles où sont employés explicitement les mots, σημεῖον et σῆμα :

σημεῖον τόδε πᾶσι θεοὶ φαίνουσι βροτοῖσι
 Βοιωτοῖς δὲ μάλιστα καὶ οἱ περιναιεταῖοι.
 (PW273, v.1)

Les dieux montrent ce signe à tous les mortels et plus particulièrement aux Béotiens et à ceux qui habitent dans les alentours.

σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδὲς οὐδέ σε λήσει.
 (PW374, v.10)

Je te dirai un signe tout à fait reconnaissable et il ne t'échappera pas.

Ces deux termes σημεῖον et σῆμα renvoient au champ lexical du signe qui permet une reconnaissance⁶³ ; cette reconnaissance est possible par une observation et une interprétation vigilantes, parce que le signe en question se révèle par une marque visible, envoyée par les dieux: ainsi dans le premier oracle cité, il s'agit, d'après la légende⁶⁴, d'une toile d'araignée

⁶² Euripide, *Ion*, v. 517-562.

⁶³ Il n'existe pas de réelle différence sémantique entre les deux termes, le second servant (surtout en prose) de substitut au premier ; le même fonctionnement touche par exemple μνημεῖον et μνήμα.

⁶⁴ Diodore de Sicile rapporte cette légende dans son œuvre, au livre 17 (10.3-5) : il l'associe à d'autres prodiges et précise comment l'interprétation en a été donnée, par le recours notable à un autre oracle local des Thébains : Περὶ οὗ τὸ μὲν ἐν Δελφοῖς χρηστήριον ἔδωκεν αὐτοῖς τόνδε τὸν χρησμόν· Σημεῖον τόδε πᾶσι θεοὶ φαίνουσι βροτοῖσι, Βοιωτοῖς δὲ μάλιστα καὶ οἱ περιναιεταῖοι. Τὸ δὲ πάτριον τῶν Θηβαίων μαντεῖον τοῦτον ἐξήνεγκε τὸν χρησμόν· Ἴστος ὑφαίνόμενος ἄλλω κακόν, ἄλλω ἄμεινον. Τοῦτο μὲν οὖν τὸ σημεῖον ἐγένετο τρισὶ μῆσιν ἀνωτέρω τῆς Ἀλεξάνδρου παρουσίας ἐπὶ τὰς Θήβας, ὑπ' αὐτὴν δὲ τὴν ἔφοδον τοῦ βασιλέως οἱ κατὰ τὴν ἀγορὰν ἀνδριάντες ἐφάνησαν ἰδρῶτας ἀφιέντες καὶ μεστοὶ σταλαγμῶν μεγάλων. Χωρὶς δὲ τούτων ἦκόν τινες τοῖς ἄρχουσιν ἀπαγγέλλοντες τὴν ἐν Ὀγχηστῶ λίμνῃ μυκήματι παραπλήσιον φωνὴν ἀφιέναι, τῇ δὲ Δίρκῃ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ ὕδατος αἰματοειδῆ φρίκην ἐπιτρέχειν. Ἔτεροι δὲ ἦκον ἐκ Δελφῶν μηνύοντες ὅτι ὁ ἀπὸ Φωκέων ναός, ὃν ἰδρῶσαντο Θηβαῖοι, ἡματωμένην ἔχων τὴν ὄροφὴν ὀρᾶται. Οἱ δὲ ἐπὶ τὴν τῶν σημείων διάκρισιν ἀσχολοῦμενοι σημαίνειν ἔφασαν τὸ μὲν ὕφασμα θεῶν ἀπὸ τῆς πόλεως χωρισμόν, τὸ δὲ τῆς ἱριδος χρῶμα πραγμάτων ποικίλων χειμῶνα, τὸν δὲ τῶν ἀνδριάντων ἰδρῶτα υπερβάλλουσαν κακοπάθειαν, τὸ δ' ἐν πλείοσι τόποις φαινόμενον αἷμα φόνον πολὺν κατὰ τὴν πόλιν ἐσόμενον. Là-dessus l'oracle de Delphes leur donna la

dans le temple de Déméter ; dans le second oracle⁶⁵, il s'agit d'une marque que Cadmos devra reconnaître sur le pelage de la vache, comme une preuve. Ce signe révèle la présence d'une intervention divine dans le monde des humains ; encore faut-il le décrypter pour en découvrir la vraie signification. Il existait une divination par les signes, appelée divination inductive par Flacelière (1972 : 12) : ce sont des phénomènes naturels et ordinaires qui sont soumis par des lois et des symbolismes divers à des interprétations. On a affaire ainsi à de la « matière brute » (Flacelière, 1972 : 74), qui mérite un travail de mise en œuvre.

Le dieu est donc une force, « une puissance qui traduit une forme d'action, un type de pouvoir » (Vernant 1979 : 10). Dans le cas d'Apollon, l'action se traduit par la mise en place de la consultation de son oracle, et par la diffusion de sa pensée au travers des réponses que donne la Pythie ; le pouvoir se réalise et s'actualise dans la confiance que lui réservent les fidèles consultants, mais aussi dans la transmission des conseils et des recommandations qui, une fois suivis, assurent au consultant l'accomplissement de sa requête.

1.1.2.1.2 La nécessité de la purification

Les oracles sont la manifestation régulière de ce qui est caractéristique des formes de la religion grecque antique : la nécessité d'une pureté irréprochable ; elle est seule garante de l'acceptation par le dieu d'un consultant digne de pénétrer dans le sanctuaire. Ainsi une série importante de réponses oraculaires delphiques comporte cette thématique⁶⁶.

Le dieu lui-même est jugé pur et sans souillure, comme l'affirme un oracle :

τέμενος καθαροῦ [...] δαίμονος, (PW592, v.1)
le sanctuaire du dieu pur.

C'est le point de départ obligé de toute manifestation d'une autorité crédible : Apollon est un dieu manifestement irréprochable.

La pureté est associée au caractère sacré de la religion. Cela se retrouve dans les recommandations visant à faire respecter le culte des dieux. Ainsi un oracle, rapporté par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.28), rappelle les qualités essentielles de ceux qui réclament l'aide des dieux :

ἀγνῶς καὶ καθαρῶς πρεσβηγενέας τιμῶντες

réponse suivante : ce signe, les dieux le font apparaître à tous les mortels, mais surtout aux Béotiens et à leurs voisins. Quant à l'oracle ancestral des Thébains, il fit cette réponse : la toile tissée est un mauvais présage pour les uns, un présage plus favorable pour les autres. Ce présage s'était montré trois mois avant l'arrivée d'Alexandre à Thèbes, mais, à l'arrivée du roi, les statues dressées sur la place publique parurent laisser suinter de la sueur et être couvertes de grosses gouttes. Outre cela, on vint annoncer aux magistrats, que le lac situé près d'Oncheste laissait s'échapper une voix semblable à un mugissement, et que sur la fontaine de Dircé, à la surface de l'eau, flottait une écume rouge sang. Enfin, quelques-uns arrivaient de Delphes en rapportant que le temple, que les Thébains avaient construit avec les dépouilles des Phocidiens, paraissait avoir le toit teint de sang. Voici ce que les hommes versés dans l'interprétation des signes dirent : la toile d'araignée indiquait que les dieux partaient de la ville ; la couleur de l'arc-en-ciel annonçait une multitude d'agitations politiques ; la sueur des statues une terrible calamité ; le sang, qui apparaissait partout, des massacres nombreux dans la ville.

⁶⁵ *Scholia in Euripidem* (Schwartz, 1887, Berlin, Vol. 1, *Phéniciennes*) ; v. 638, p. 313-314: [...] ἔχει δὲ ὁ χρῆσιμος τοῦ Πυθίου θεοῦ οὕτως. Suit alors l'oracle dans son intégralité.

⁶⁶ Il s'agit des oracles PW4, PW220, PW280, PW338, PW358, PW374, PW492, PW575, PW576, PW591 et PW592.

(PW220, v.3)

en honorant saintement et purement les anciens

Ces deux adverbes explicitement liés l'un à l'autre, comme si le caractère sacré des choses ne peut se concevoir et s'admettre sans la pureté et la purification, se retrouvent au vers 14 d'un autre oracle (cité par schol. Euripide, *Phéniciennes*, 638) où ils sont associés au sacrifice d'un animal :

καὶ τότε τὴν μὲν ἔπειτα μελαμφύλλῳ χθόνι ρέζειν

ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, [...] (PW374)

alors même offre-la ensuite en sacrifice au sol recouvert de
feuillages sombres, saintement et purement, [...]

Une inscription en prose retrouvée à Cyrène (*SEG*, IX, 72) donne les codes du rituel attaché aux prescriptions delphiques⁶⁷ :

Ἀπόλλων ἔχρη[σε

[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἀγνήϊαις κα[ὶ θεραπ]ήϊαις
χρειμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[έν]. (PW280)

Voici ce qu'Apollon fit savoir par son oracle :

habiter la Libye en se servant de purifications, de
consécrations et de services religieux.

Aux Magnésiens venus s'informer de l'interprétation d'un signe, à savoir qu'après une tempête qui abattit un platane, on retrouva une effigie de Dionysos, il est répondu qu'ils avaient intérêt à bâtir des temples, et de plus qu'il

[...] ἱερῆα τίθει δὲ εἶ ἄρτιον ἀγνόν. (PW338, v.8)

[...] ordonne un prêtre bien justement pur.

Toute souillure mérite réparation, par une purification morale ou rituelle. La souillure peut provenir d'origines diverses, mais c'est plus particulièrement le meurtre qui en est la cause principale : dès que Calondas de Naxos, meurtrier du poète Archiloque, pénètre dans le temple, avant même la question qu'il veut poser, la Pythie lui rétorque spontanément en un seul vers :

Μουσαίων θεράποντα κατέκτανες· ἔξιθι νηοῦ. (PW4)

Tu as tué le serviteur des Muses ; sors de mon temple.

Un autre oracle (que cite Pausanias, 10.6.6) rappelle la nécessité de se purifier ou d'être purifié après que le sang d'un meurtre a coulé : il est rendu aux Delphiens, à la suite du meurtre de Python, fils d'un tyran d'Eubée et responsable du sac de Delphes :

⁶⁷ « It is usually assumed, in view of the major importance of the document and the well-known connection of Cyrene with Delphi, that the oracle was that of the Pythian Apollo and not of the local sanctuary. » (Parke et Wormell, 1956, II: 113).

[...] φόνου δέ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες
χεῖρας ἀγιστεύσουσι. [...] (PW492)
[...] des Crétois lui purifieront les mains du meurtre. [...]

Le fait de ne pas porter secours à un mourant rend quelqu'un impur et la Pythie à un jeune homme qui a abandonné ses compagnons en danger répond impérieusement :

ἤλυθες οὐ καθαρὸς περικαλλέος· ἔξιθι νηοῦ.
(PW575, v.2)
Tu es venu non sans souillure ; sors du très beau sanctuaire.

Un autre oracle, rapporté par Élien (*Histoires diverses*, 3.44) pose un problème de conscience, celui de l'homicide involontaire et Apollon tranche en faveur du coupable, qu'il ne juge pas responsable : c'est donc une affaire de conscience intime.

ἔκτεινας σὸν ἑταῖρον ἀμύνων· οὐ σ' ἐμίανεν
αἷμα, πέλεις δὲ χέρας καθαρώτερος ἢ πάρος ἦσθα.
(PW576)
Tu as tué ton compagnon alors que tu le défendais. Le sang ne t'a pas souillé, mais, quant à tes mains, te voici plus pur que tu ne l'étais auparavant.

Le meurtrier involontaire, qui s'est battu aux côtés de son compagnon et l'a défendu, l'emporte par ses qualités de vaillance.

Une autre source de souillure, c'est l'impiété, qui contribue à rendre la vie difficile et inacceptable, comme semblent l'indiquer deux vers d'un oracle⁶⁸:

ὥς τὸ βαρυνόμενον τῷδ' ἀνέρι καὶ τὸ βαρῦνον
γαίης ἔστ' ἀσέβημα καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης. (PW358)
Sache que le mécontentement qui pèse sur cet homme, que subit cet homme et qu'il supporte avec peine est un sacrilège sur terre, dans le ciel et sur mer.

⁶⁸ Le contexte historique est rapporté par Plutarque dans la *Vie d'Aratos* (53) : les Sicyoniens souhaitaient enterrer leur héros Aratos à l'intérieur de leur ville, au risque d'enfreindre une loi qui interdit les enterrements dans l'enceinte d'une cité. Consulté, l'oracle de Delphes leur donna cette réponse, que Fontenrose (1978 : 345) juge difficile à comprendre : « ... the verse form and its obscure language are suspect. » Nous donnons ici deux traductions, l'une, très libre, de l'humaniste Jacques Amyot (1559) : « Sache que qui de révérer empêche / Ce personnage, ou en est marri, pêche / Contre la terre et le haut firmament, / Contre la mer aussi ensemblement ». L'autre, plus prudente, est de Pierron (1843) : « Eh bien, toute offense commise contre ce héros / Est une impiété qui souille la terre, et le ciel et la mer. » Le jeu de mots est fondé sur les emplois en voix passive, puis en voix active de deux participes présents substantivés (verbe : βαρύνειν). Le sens est celui d'une contrariété que l'on ferait subir *post mortem* au héros, et de son mécontentement.

Terminons par un oracle très moralisateur, sans doute adressé aux visiteurs de Delphes, comme un avertissement, proche d'un code de législation ; on y retrouve rassemblées toutes les prescriptions impératives et obligatoires qui font la vertu du sanctuaire apollinien et qui assurent la qualité d'une chresmologie de bon aloi (*AP*, 14.74) :

ἱρὰ θεῶν ἀγαθοῖς ἀναπέπταται, οὐδὲ καθαρῶν
χρεῖω· τῆς ἀρετῆς ἤψατο οὐδὲν ἄγος·
ὅστις δ' οὐλοῦς ἦτορ, ἀπόστιχε· οὐποτε γὰρ σὴν
ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον. (PW591)

Les sanctuaires des dieux sont ouverts aux hommes bons, et je n'ai pas même besoin qu'ils se purifient ; aucune souillure n'a atteint la vertu ; toi, qui que tu sois, qui es pernicieux en ton cœur, va-t-en, car jamais un corps mouillé de larmes ne rachètera ton âme.

Le lexique employé couvre toute la thématique de la vertu et met en opposition deux systèmes antagonistes : les hommes bons (ἀγαθοῖς) et les hommes pernicieux (οὐλοῦς), la vertu (ἀρετῆς) et la souillure (ἄγος), la sincérité des sentiments (ψυχὴν / ἦτορ) primant sur les manifestations ostentatoires d'un repentir de façade (σῶμα).

1.1.2.1.3 Divination et sacrifices

Il est aussi possible de relever et d'observer dans les énoncés oraculaires ce qui fait partie de la religion et qui accompagne les consultations : offrandes et sacrifices et notamment les liens entre sacrifices et consultations⁶⁹.

Toute consultation est précédée à Delphes de rites de sacrifices⁷⁰, et un oracle (rapporté par Porphyre, chez Eusèbe, *PE*, 5.16) rappelle qu'il est du devoir des fidèles de faire des sacrifices :

ῥέξατε δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοῖβῳ.
(PW475, v.4)

Faites à Phoibos, comme c'est la coutume, des sacrifices qui font connaître la volonté divine.

Dans le même ordre d'idée, un autre oracle (cité par Phlégon dans les *Olympiades*) signale, en un seul vers, les précautions sacrificielles à prendre pour toute consultation de l'oracle :

θύετε καὶ πείθεσθε τὰ κεν μάντις ἐνέπωσιν. (PW488)
Sacrifiez et fiez-vous à ce que disent les devins.

Il s'agit de sacrifices propitiatoires chargés d'apaiser les âmes des morts, comme dans l'oracle rendu à Solon, qui est venu s'enquérir de la mise en place d'une cérémonie cultuelle :

⁶⁹ Il s'agit d'une courte série numérotée ainsi dans le catalogue de référence : PW326, PW339, PW362, PW475 et PW488.

⁷⁰ Amandry (1950 : 104), Roux (1976 : 80) développent cet argument.

ἀρχηγούς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους
ἴλασο, [...] (PW326, v.1-2)
Apaïse par des sacrifices les héros fondateurs du pays,
qui y habitent [...]

Pour se délivrer d'une malédiction, il s'agit souvent de rétablir un culte et d'offrir un sacrifice expiatoire ; ainsi le recommande un oracle aux Crétois de Phaestos (Oenomaos, chez Eusèbe, *PE*, 5.31) :

Φαιστοῦ καὶ Τάρρας ναέται, Δίου τε πολύρρου
Πυθῶν κέλομαι τελέειν Φοίβοιο καθαρμὸν
εὐαγέοντα, [...] (PW339, v.1-3)
Habitants de Phaestos, de Tarrha et de Dios aux nombreux
ruisseaux, je (vous) ordonne d'accomplir en expiation le
sacrifice Pythien de Phoïbos, en menant une vie pure, [...]

Un oracle rapporte le cas d'un sacrifice exigé d'une vierge aux divinités infernales, en compensation d'une victoire qui sera accordée aux Messéniens : l'anecdote rapportée par Pausanias (4.9.3) rappelle cependant que le sacrifice d'une jeune fille n'a pas eu lieu.

θηηπολεῖτε νυκτέροισιν ἐν σφαγαῖς (PW362, v.3)
offrez-la en sacrifice dans un égorgement nocturne.

1.1.2.2 Les enjeux métaphysiques de la divination

Des questions d'ordre métaphysique touchent des domaines variés de la divination et interrogent son influence sur la pensée et la constitution de la pensée grecque : la divination s'intéresse aux trois moments de la ligne chronologique, passé, présent et futur, servant de médiation temporelle entre les moments du temps qui s'écoule ; or la connaissance de l'avenir présuppose sa préexistence et plonge la pensée dans la mise en place d'un déterminisme. Les hommes sont soumis à une force supérieure, que cependant même les dieux ne peuvent maîtriser, ce qui peut constituer un paradoxe, voire une contradiction : comment en effet prédire un avenir, si cet avenir est déjà tout tracé et que rien ne peut le modifier, pas même la volonté d'un dieu ?⁷¹ C'est que nous aurions tort de penser à l'aune de nos propres conceptions : quand un fidèle consulte l'oracle d'Apollon, il ne cherche pas à faire modifier un événement ni à le transformer, il cherche à comprendre comment réaliser le mieux possible ce qu'il désire. Cela explique le fonctionnement des questions posées, fondées sur une alternative entre deux possibilités soumises au dieu, qui guide vers la meilleure des solutions. La réalisation de l'oracle est seulement possible si le consultant a interprété celui-ci de la meilleure façon, ce qui signifie que tout dépend non pas de la volonté ou de la puissance du dieu, mais en grande partie de l'intelligence, du bon sens de celui qui l'a consulté. La

⁷¹ Le lien entre le destin irrévocable et les dieux est complexe : si les dieux eux-mêmes sont soumis à cette loi, cette nécessité que l'on appelle *ἀνάγκη*, il n'en reste pas moins vrai qu'ils sont les seuls à pouvoir la consulter et se mettre au courant de ce qui est décidé. Voir le traité de Plutarque sur le destin *Περὶ εἰμαρμένης* (568B -574F).

divination prouve ainsi une croyance en une Providence qui serait du côté des hommes, aidés dans les moments difficiles de leur existence par les dieux ; les dieux consultés⁷² possèdent une prescience universelle, même s'ils ne peuvent changer le cours du destin, l'*ἀνάγκη*, cette nécessité qui règle tout. Cela explique pourquoi dans certains oracles est affirmée la croyance en un destin tout tracé⁷³.

Ainsi est marqué aux mortels le terme de leur vie : c'est le destin qui le fixe, comme une règle et une borne qui sont déterminées d'avance ; la formule *πεπρωμένον ἐστί*⁷⁴ est employée dans trois oracles⁷⁵ comme suit :

κεῖθι δέ τοι θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστί. (PW206)
C'est ici que pour toi a été fixé par le destin le terme de ta mort.

[...] τὸ γὰρ πεπρωμένον ἐστί. (PW381)
[...] Car voilà ce qui est fixé par le destin.

[...] ὅθι τοι θάνατος πεπρωμένον ἐστί. (PW595)
[...] où, pour toi, par le destin a été fixée ta mort.

Le contexte d'un autre oracle est intéressant à plusieurs égards ; voici ce que le texte dit :

Νίκην σοι φαίνουσι θεοὶ δι' ὀδοῖο στενυγρῶν. (PW289)
Les dieux t'indiquent la victoire par un chemin étroit.

Rapportée par Oenomaos, que cite Eusèbe (*PE*, 5.20), cette anecdote qui touche Aristomachos, sur son retour après un combat, est en général interprétée de façon concrète : Aristomachos croit à tort qu'il s'agit d'une voie terrestre, en pensant à une bande de terre étroite, un isthme, qu'il emprunte pour retourner dans son Péloponnèse. Si l'on s'en tient à cette version, on risque d'oublier le fond métaphysique de l'énoncé : remarquons que *στενυγρῶν* est nominalisé dans une forme de génitif pluriel, introduit par la préposition *διὰ* et a pour complément l'autre génitif *ὀδοῖο*, pour mieux exprimer ainsi ce qui se rapporte, en le caractérisant, à l'étroitesse du chemin de retour vers la terre natale. Métaphoriquement, cette étroitesse symbolise à la fois la subtilité de la langue oraculaire qui laisse toujours planer un doute sur son interprétation, mais aussi la difficulté que l'homme a de s'engager dans son destin, parce que les dieux en sont les maîtres.

C'est ainsi que l'affirment deux autres oracles, l'un très explicite, l'autre plus imagé : le premier (retrouvé dans l'œuvre d'Aélius Aristide, fr. 17) fait de Zeus le maître par excellence du destin des hommes quand il décrit ses pouvoirs et l'autorité qu'il exerce dans l'univers :

Μοῖραν μὲν θνητοῖσιν ἀμήχανον ἐξαλέασθαι,

⁷² Quand on consulte Apollon, on consulte en réalité Zeus, dont Apollon n'est que le prophète, le porte-parole.

⁷³ Il s'agit des oracles PW206 (vers 5), PW289, PW381 (fin du vers 4), PW577, PW595 (fin du vers 2), PW611.

⁷⁴ Chantraine (1977 : 928) rattache le participe *πεπρωμένον* au verbe *πορεῖν* qui signifie « fournir, accorder, procurer », en précisant que la formule *πεπρωμένον ἐστί* signifie : « il est accordé » donc « il est imposé par le destin », avec à l'origine une précision apportée par un complément du type *αἴση*.

⁷⁵ PW206, PW381 et PW595.

ἦν ἐπὶ γεινομένοισι πατὴρ Ζεὺς ἐγγυάλιξεν. (PW577)
Il est impossible aux mortels d'échapper au destin, que Zeus le
père remit entre les mains de ceux qui sont nés.

Il est question d'une hiérarchie très stricte, puisque les mortels, dès leur naissance, sont soumis au destin, cette part des choses, dont la figure est inflexible, impérieuse, quand elle mène tout à sa fin. Mais cette même destinée que Zeus, en sa qualité de maître des dieux, distribue à l'humanité lui est supérieure, puisqu'il n'en est que le passeur, le distributeur. L'inflexibilité de la destinée est marquée dans un autre oracle par une image empruntée au domaine de l'agriculture (Origène, *Contre Celse*, 8.40) : telle une meule qui moule le grain, telle est la destinée implacable qui moule les existences des hommes, et les conduit à une transformation et une destruction inévitables.

ὄψε θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά
[...]
ἐς παίδων παῖδας, τοὶ κεν μετόπισθε γένωνται. (PW611)
Les meules des dieux broient tardivement, mais elles broient
menu menu. [...] pour les enfants des enfants, qui naîtront
plus tard.

Voilà une conception à la fois rassurante et pessimiste, puisque, si la mort intervient tard, comme si on avait le temps d'y penser (ὄψε), elle intervient quoi qu'il en soit, par les altérations progressives et inévitables de la vie qui s'écoule (λεπτά).

Le rapport entre le réel et l'au-delà est ainsi clairement établi : les dieux peuvent intervenir dans le monde humain à leur manière et l'au-delà se constitue d'un ensemble de réseaux mystérieux, que la divination explique ou du moins permet de maîtriser. Delphes, par ses oracles, est donc une école de la vie et des préceptes métaphysiques qui contribuent à la comprendre.

1.1.3 La chresmologie apollinienne : une définition à partir des oracles de Delphes

C'est surtout la chresmologie apollinienne qui s'est emparée du procédé divinatoire fondée sur l'enthousiasme. Quelques vers de *l'Hymne à Hermès*⁷⁶ font un éloge appuyé d'Apollon, un dieu omniscient dont les principaux attributs et les qualités essentielles sont rappelées ici :

[...] σὺ δὲ φρεσὶ πάντ' εἶ οἶδας.
Πρῶτος γάρ, Δίος υἱέ, μετ' ἀθανάτοισι θαάσσεις
ἦς τε κρατερός τε· φιλεῖ δέ σε μητίετα Ζεὺς
ἐκ πάσης ὀσίης, ἔπορεν δέ τοι ἀγλαὰ δῶρα.
Καὶ τιμὰς σέ δέ φασι δαήμεναι ἐκ Διὸς ὁμφῆς
μαντείας θ', Ἐκάεργε - Διὸς πάρα θέσφατα πάντα.

⁷⁶ Homère, *Hymnes* (1967, « Hymne à Hermès » (1), v. 467-472 : 135).

[...] mais toi, tu sais tout dans ton esprit. Tu sièges au premier rang parmi les Immortels, fils de Zeus ; tu es vaillant et fort ; le prudent Zeus te chérit – ce n'est que justice – et t'a concédé des dons éclatants. On dit que tu tiens de sa bouche le privilège des prophéties, Dieu Archer ; c'est de Zeus qu'émane toute parole divine.

Tout est dit dans ces vers dithyrambiques : le savoir universel, la primauté sur les autres dieux, la vaillance, et surtout le don de prophétiser au nom de Zeus. Apollon transcende tout, espace et temps, et se dégage du proche et de l'immédiat. Ses oracles ne délivrent pas simplement un message aux consultants : ils permettent aussi de reconstituer à leur lecture, à leur écoute, un contexte par lequel il est possible de tirer des informations sur la chresmologie en général et plus particulièrement celle qui est pratiquée à Delphes.

1.1.3.1 Un portrait d'Apollon

Les oracles dans leur ensemble construisent une image édifiante et très hiératique d'Apollon ; le dieu y apparaît sous ses diverses appellations, il réside à Delphes et sa parole renvoie à son autorité. Dans son ouvrage sur les devins et les oracles, Flacelière (1972 : 55) rappelle qu'Apollon est « sinon le seul, du moins le principal maître de Delphes et de son oracle, aux époques archaïque et classique ». Il est dans les œuvres d'Homère le seigneur de Pythô. Apollon est le dieu qui a le pouvoir de la parole, de tous les dieux celui qui seul a le privilège de pénétrer la βουλή (volonté et décision) de son père Zeus, dont il est lui-même un prophète, c'est-à-dire un porte-parole.

Les termes qui désignent cette parole sacrée sont multiples : on distingue les mots les plus naturels pour désigner la parole comme ἔπος (PW95), λόγος (PW25), μῦθος (PW225, PW338 et PW374). Sont-ils employés l'un pour l'autre ? Le terme ἔπος désigne par sa racine indo-européenne *wek^w- la voix, avec des connotations expressives rattachées à la religion, à la politique et au monde juridique : le groupe verbal ἔπος ἐρέω évoque donc bien la voix d'Apollon ; le mot λόγος par son étymologie traduit davantage l'activité de l'esprit : la thèse de Fournier (1946 : 53) précise que la racine *leg- signifie « parcourir en ordre, passer en revue selon un plan, un calcul » et désigne donc la parole organisée et réfléchie, symbole d'un dieu raisonnable. On remarque que le troisième terme μῦθος est le plus répandu dans le corpus de Parke et Wormell. Fournier (1946 : 49) rapproche et oppose ἔπος et μῦθος en ces termes : μῦθος a « le sens duratif de "pensée qui s'exprime, langage" bien opposé à ἔπος "paroles, expressions" ». On découvre dans ce sens le champ sémantique de résolution et de prescription propres à l'oracle que l'on exprime. Ces termes sont confrontés à ceux qui expriment le caractère sacré de la parole apollinienne : ὁμφή (PW470 et PW475), ou χρησμός (PW487). Ces deux derniers termes désignent à la fois la voix divine et l'oracle prononcé.

Parfois, pour se désigner dans un oracle, Apollon répond à la troisième personne et non, comme nous le verrons plus tard, à la première personne ; ainsi se manifeste le rôle de la Pythie qui parle pour le dieu : Apollon est alors désigné par son nom habituel, Ἄπολλων (PW292), Φοῖβος (PW70, PW229, PW247 et PW339). Le statut supérieur du dieu est précisé par ἀναξ...Φοῖβος Ἄπολλων (PW39 et PW71); deux épithètes sont reprises du culte

apollinien : ἐκάεργος Ἄπολλων (PW43), ἐκατήβολος (PW44). Ces termes sont très proches par leur sens et Delcourt (1955 : 168) nous rappelle qu'ils sont utilisés aussi bien pour Apollon que pour Artémis, « noms que l'on traduit par "qui lance ou agit au loin", mais qui n'ont pas d'étymologie grecque et qui se rattachent à Hécate ». Ils nous renvoient à l'image d'un Apollon impérieux et doté d'une colère qu'il faut apaiser. Des termes plus génériques sont aussi employés : θεός (PW45, PW364), ou δαίμων (PW365); souvent Apollon, comme c'est compréhensible, est remplacé par Zeus (PW220, PW226, PW365 et PW380) ou πατήρ ἐμός (PW154 et PW379, avec une allusion à Artémis, συγγόνος).

1.1.3.2 La toute-puissance d'Apollon

Dans l'*Hymne à Apollon*⁷⁷, Apollon naissant réclame ce qui lui revient de droit comme insignes du pouvoir pour signifier sa mission mantique et guerrière : la cithare et l'arc ; ce dieu vient au monde en déclamant et en proclamant.

Εἶη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα.
 χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.
 À moi ma cithare et mon arc recourbé ! et je révélerai aux
 hommes dans mes oracles les desseins infailibles de Zeus.

Le premier vers insiste sur le caractère impératif d'un souhait de possession : la volonté de posséder est marquée deux fois par l'optatif εἶη μοι et par l'adjectif φίλη qui, en poésie, désigne aussi bien le sentiment d'affection que l'équivalent du déterminant possessif. La valeur de χρήσω, futur de χρῶ, « rendre un oracle » marque la spécificité d'Apollon, sans nier la supériorité de Zeus. Il stipule son infailibilité, puisqu'il ne se trompe jamais et la connaissance explicite du vrai et de ce qui est. Apollon est donc celui qui dit au nom de Zeus ; il s'adresse directement aux hommes. Sa mission est sacrée et est ainsi affirmée l'autorité mantique du dieu. Le dieu archer est aussi le dieu musicien et en même temps le dieu devin, le μάντις, c'est-à-dire le devin, truchement de Zeus, son père, et plus largement le dieu omniscient.

Un oracle est à ce titre très explicite : rapporté par l'empereur Julien dans ses *Lettres (Fragmenta Epistularum, 299C)*, il révèle une fois de plus et affirme la puissance et l'omniscience d'Apollon :

πάντη Φοιβείη τέταται τανυσίσκοπος ἀκτίς·
 καί τε διὰ στερεῶν χωρεῖ θοὸν ὄμμα πετράων,
 καὶ διὰ κυανέης ἀλὸς ἔρχεται, οὐδέ ἐλήθει
 πληθὺς ἀστερόεσσα παλινδίνητος ἰοῦσα
 οὐρανὸν εἰς ἀκάμαντα σοφῆς κατὰ θεσμὸν ἀνάγκης,
 οὐδ' ὅσα νερτερίων ὑπεδέξατο φῦλα καμόντων
 Τάρταρος ἀγλυόεντος ὑπὸ ζόφον Αἴδος εἶσω,
 εὐσεβέσιν δὲ βροτοῖς γάνυμαι τόσον, ὅσσον Ὀλύμπῳ.
 (PW472)

⁷⁷ Homère, *Hymnes*, (1967, « Hymne à Apollon », v. 131-132 : 84). La traduction proposée est la nôtre.

Partout se répand l'éclat de Phoibos qui voit loin. Et son regard pénètre rapidement à travers les pierres solides et va à travers la mer bleue, et ne lui échappent pas la foule étoilée qui va et vient en courants contraires dans le ciel infatigable selon la loi de la sage nécessité, ni toutes les foules de morts qui vivent aux enfers et que le Tartare a accueillies sous les ténèbres chez le sombre Hadès, et je me réjouis autant des pieux mortels que de l'Olympe.

Remarquons tout d'abord l'importance du regard ὄμμα, comme source du pouvoir mantique : Apollon détient le pouvoir de contrarier les lois naturelles et physiques les plus simples, puisque son regard passe à travers les pierres et la mer. Ce regard est fortement caractérisé : il est d'abord ἀκτίς, rayon lumineux, éclat. Il est important de relever le thème de la lumière : la métaphore fait sans doute référence au culte du dieu solaire, ce que confirme la redondance sémantique dans l'adjectif Φοιβείη ; ce regard porte au loin τανυσίσκοπος et se montre rapide : θοόν. Le dieu domine les espaces terrestres et célestes : l'évocation poétisée de la « foule étoilée » dans le ciel lui donne une dimension cosmique. Il est surtout omniscient ; la place de οὐδέ ἐλήθει, en fin de vers, la structure de l'hexamètre au rythme très régulier⁷⁸ amplifient cette vision d'un dieu qui convoque toutes les instances métaphysiques : la sage nécessité (soumission au destin) et le Tartare, royaume d'Hadès.

Pour mieux affirmer la permanence du dieu, la force de son nom, l'oracle joue sur un dédoublement, dû à l'emploi des pronoms personnels des première et troisième personnes

- La troisième personne permet une dénomination explicite, sans ambiguïté sur les sept premiers vers.
- La première personne, au vers 8, donne au dieu directement la parole : γάνυμαι.

Les vers 1 et 8 prennent une forme quasi proverbiale et soulignent ainsi la force apollinienne :

- Le vers 1 est bâti sur un rythme régulier de deux spondées, trois dactyles, un trochée ; les césures isolent grammaticalement le verbe τέταται, image de la puissance ; l'adjectif τανυσίσκοπος traduit l'image traditionnelle du dieu qui lance au loin ses flèches ; les effets d'allitération en [t] : πάντα... τέταται τανυσίσκοπος ἀκτίς accompagnent d'une sorte de martèlement cette évocation laudative.
- Le vers 8 donne la vision d'un monde divisé entre les mortels et les immortels ; l'importance de la piété comme condition préalable à toute reconnaissance divine est affirmée : εὐσεβέσιν ; γάνυμαι porte la double signification de la lumière et de la joie (être radieux, briller de joie) et renvoie à la thématique de la lumière solaire.

Un autre oracle (Hérodote, 1.47.1) n'est pas sans rappeler à Crésus, qui veut tester le savoir du dieu et lui soumettre une énigme, que le dieu est tout puissant. Voici les deux premiers vers :

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνήμι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω. (PW52)

⁷⁸ Le vers 3 est composé d'une suite de cinq dactyles ; une césure intervient après le quatrième pied et cela correspond à la structure grammaticale.

Moi, je connais le nombre de grains de sable et les mesures de la mer et je comprends le sourd-muet et j'entends celui qui ne parle pas.

Cette image d'un dieu capable d'entendre une langue exceptionnelle non parlée, sans signes oraux ni écrits, une langue purement « intellectuelle »⁷⁹ se retrouve dans une *Pythique* de Pindare (9.45-50)⁸⁰ :

Κύριον ὃς πάντων τέλος
οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους,
ὅσσα τε χθῶν ἡρινὰ φύλλ' ἀναπέμπει, χῶπόσαι
ἐν θαλάσῃ καὶ ποταμοῖς ψάμαθοι
κύμασι ῥιπαῖς τ' ἀνέμων κλονέονται,
χῶ τι μέλλει χῶπόθεν
ἔσσειται, εὖ καθορᾶς.

Toi qui connais l'impérieuse destinée de tous les êtres, toi qui comptes les feuilles que la terre au printemps fait éclore et les grains de sable que les flots et les vents roulent dans les fleuves et dans les mers, toi dont l'œil perçant découvre tout ce qui est, tout ce qui sera !

Marguerite Yourcenar (1979 : 105) commente ainsi le passage de l'oracle rendu à Crésus : « Nous trouvons sublimes les deux premiers vers de la réponse à Crésus, dans lesquels Apollon se targue de sa puissance comme un Jéhovah biblique... » Le lien établi volontairement entre Apollon et Jéhovah n'est pas gratuit, car il souligne implicitement toute l'autorité jalouse et la puissance universelle du dieu biblique, comme le sont celles d'Apollon, conquérant la terre de Delphes et établissant au nom de Zeus sur cette terre un culte florissant. N'oublions pas que par la décision de Zeus Delphes est considéré comme le nombril du monde, l'Ὄμφαλός conférant à Apollon l'image idéalisée d'un dieu qui recueille tout⁸¹.

Son omniscience est aussi mise en évidence dans le dernier vers d'un oracle rendu aux habitants de Cos et à leurs rivaux, les Ioniens (Diodore de Sicile, 9.3.2):

ὃς σοφία τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἔσσομένα προδέδορκεν. (PW248)
Celui qui, par sa sagesse, prévoit ce qui est et ce qui sera.

Cet hexamètre parfait (fondé sur cinq dactyles) comporte une césure penthémimère après τὰ τ' ἔόντα qui découpe symétriquement le vers en deux parties symétriques, jouant de plus sur le chiasme des éléments, ce qui permet d'associer les deux participes qui désignent le présent et le futur et les deux termes fondamentaux σοφία d'une part, προδέδορκεν d'autre part. Le dieu est sage, c'est-à-dire à la fois doué de savoir intellectuel, mais aussi d'habileté pratique. Le verbe est doublement intéressant, puisque, fondé sur la dérivation préfixale en προ-, il

⁷⁹ Cet adjectif est emprunté à Roux (1977) et désigne le goût des Grecs pour les jeux à la fois intellectuels et culturels.

⁸⁰ Traduction de Falconnet, *Les petits poèmes grecs*, Paris, société du Panthéon littéraire, 1842.

⁸¹ Voir *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Daremberg et Saglio, tome 4, volume 1, article « omphalos », 1877-1919, p. 197-198.

rappelle la prescience divinatoire qui se livre à une connaissance de ce qui est d'ordinaire inaccessible aux hommes ; le radical –δορκ- (rattaché au verbe δέρκομαι) permet de retrouver le rôle du regard d'Apollon, un regard qui transcende toute chose. Chantraine (1977 : 265-266) précise que l'idée de voir est parfois soulignée dans son intensité ou sa qualité, comme c'est le cas ici avec le complément au datif σοφία : un regard sage ; on trouve dans le parfait de sens présent δέδορκα la valeur d'y voir clair, celle d'un regard vivant, comme l'est le regard intense d'Apollon. La divination est en effet considérée dans l'Antiquité comme une forme évidente et manifeste d'une relation certaine entre le monde visible des hommes et le monde invisible des dieux. À l'image de ce va-et-vient incessant entre les particules, les atomes de la théorie de Démocrite⁸², un échange se fait du consultant au dieu et du dieu au consultant. Chacun y trouve son compte, le dieu sa renommée et la construction d'une image édifiante, le consultant l'assurance qu'il a été entendu ou du moins qu'il a posé une question à laquelle une réponse peut être donnée sous forme de conseil, d'avertissement ou de décision à prendre.

À la lueur des deux précédents chapitres, se constitue de façon plus précise un portrait idéalisé du dieu Apollon en trois points : il est d'abord celui qui sait, transcendant par son savoir les préoccupations et les questionnements des mortels. Sa toute-puissance est avant tout verbale, comme l'indique l'emploi des termes, relatifs à la parole qui dit tout haut ce que le dieu conseille par ses révélations⁸³. Enfin, la conjugaison de son savoir et de sa parole lui permet de dépasser la configuration traditionnelle du temps, dont les trois dimensions de passé, de présent et de futur se confondent. La parole d'Apollon devient intemporelle.

1.2 L'oracle de Delphes

Quand la recherche aborde les oracles, elle est d'abord confrontée au problème de donner une définition – voire des définitions – selon le point de vue adopté. On ne réagit pas de la même façon, quand on est un historien, un grammairien, un critique littéraire, un linguiste, un stylisticien. Il nous importe donc de faire un examen des différentes théories qui se rattachent à ce phénomène, pour pouvoir orienter notre étude plus spécifiquement vers une question de langue et de langage.

Dans l'histoire grecque antique, du VIII^{ème} siècle avant J.C. au IV^{ème} siècle de notre ère, la pratique de la consultation oraculaire s'est répandue et a connu selon les époques un succès plus ou moins vif⁸⁴. Jaucourt dans l'article de l'*Encyclopédie* (édition de 1778, s.v. Oracle (théologie païenne) présente ce qu'était la pratique oraculaire dans l'Antiquité à la manière d'un penseur éclairé des Lumières : « On ne se contenta pas de faire rendre des oracles à tous les dieux, ce privilège passa jusqu'aux héros, tant on avait besoin de mettre à profit l'insatiable curiosité des hommes. Outre les oracles de Delphes et de Claros que rendait Apollon, et ceux

⁸² Démocrite explique ainsi la divination inspirée : les particules divines s'immiscent dans le corps du médium et assurent ainsi son inspiration (Delatte, 1934 : 5-79).

⁸³ Il est possible de rajouter au lexique vu en 1.1.3.1 les verbes φημί (6 occurrences) et ἀδῶ (2 occurrences) ; (voir hyperbase.unice.fr)

⁸⁴ Voir la liste considérable des sanctuaires voués à des oracles, donnés dans le *Dictionnaire* Daremberg à l'article « Oraculum » (p. 215 – 216).

de Dodone et d'Ammon en l'honneur de Jupiter, Mars eut un oracle dans la Thrace, Mercure à Patras, Vénus à Paphos et à Aphaca, Minerve à Mycènes, Diane dans la Colchide, Pan en Arcadie, Esculape à Épidaure et à Rome, Hercule à Athènes et à Cadès, Sérapis à Alexandrie, Trophonius dans la Béotie, etc. Ils ne se rendaient pas tous de la même manière. Ici c'était la prêtresse ou le prêtre qui répondait pour le dieu que l'on consultait ; là c'était le dieu qui parlait lui-même. Dans un autre endroit on obtenait la réponse du dieu par des songes. Ailleurs, l'oracle se rendait sur des billets cachetés, ou par les sorts, comme à Préneste. Enfin, il fallait quelquefois, pour se rendre digne de l'oracle, beaucoup de jeûnes, de sacrifices, de lustrations, des mystères, etc. »

Sans revenir sur les définitions historiques et culturelles de l'oracle, nous prendrons plutôt en compte la perspective à la fois philologique, stylistique et littéraire qui s'y rattache.

C'est sans doute dans un souci de préservation et de conservation au sens large des termes⁸⁵ que nous sont parvenus des oracles de tous ordres⁸⁶, mais aussi par la volonté des sanctuaires. Les textes oraculaires sont par essence fragiles, car nés dans les sanctuaires, emportés oralement ou par écrit par les consultants, ils se perdent ou se transforment, s'oublient ou se réécrivent au gré de l'histoire et des aléas de la transmission des textes. Ils ne sont pas conçus comme de purs objets de littérature⁸⁷ et n'entrent aucunement, à l'origine, dans une classification générique ; c'est leur diffusion par les citations d'écrivains, leur succès aussi, et une sorte de mode qui les fait passer peu à peu au statut de texte digne d'intérêt, « digne de remarque », pour reprendre une formule de l'*Encyclopédie* du XVIII^{ème} siècle. Cette fragilité explique en grande partie l'état incomplet de leur conservation, la diversité de leurs emplois religieux, littéraires ou philosophiques, et même linguistiques, la variété de leur diffusion, seuls et décontextualisés dans des récits ou rassemblés dans des collections.

Pour bien comprendre le contexte dans lequel l'oracle de Delphes est rendu, il convient de rappeler les principales caractéristiques de son fonctionnement historique et matériel. Apollon n'était pas constamment disponible pour ses fidèles. À l'époque la plus ancienne de l'histoire du sanctuaire (VII^{ème} avant J. C., et l'on peut remonter jusqu'au VIII^{ème} siècle), les consultations avaient lieu une fois par mois, le 7 du mois Bysios, qui correspond au jour anniversaire de la naissance d'Apollon et au début du printemps (mars-avril); plus tard, devant le nombre de plus en plus croissant des consultants, elles eurent lieu le 7 de chaque mois (à l'exception des mois d'hiver, où Apollon était censé quitter Delphes). Des consultations extraordinaires étaient possibles en cas de nécessité (guerres, menaces d'épidémies, etc.). Il a été prouvé que la Pythie pouvait prophétiser par le sort à tout moment, en dehors des jours néfastes du calendrier. Toute consultation était soumise à des rites préparatoires, aussi bien du côté des consultants que du côté de la Pythie et de ses auxiliaires. Tout consultant, qu'il fût particulier ou envoyé officiel d'une cité, devait s'acquitter d'une taxe, appelée *πελανός*, à l'origine (comme l'indique le mot lui-même) un gâteau rituel offert à Apollon, plus tard une somme d'argent; cette offrande lui permettait de faire accomplir par les

⁸⁵ Il ne s'agit pas simplement de penser à une postérité qui connaîtrait les oracles en question, mais de s'intéresser à leur pertinence, leur efficacité, leur impact sur la société et la culture d'une époque ou d'une civilisation.

⁸⁶ « Plus de 600 delphiques : 167 consultations "éditées" de Dodone, presque 130 oracles entre Claros et Didymes ; mais il faut ajouter ceux dont on ne connaît pas l'origine ou [qui] ne sont attribués ni à Zeus ni à Apollon, ce qui nous permet d'arriver à un millier *grosso modo*. » (Suárez de la Torre, 2009 : nbp 18, 110).

⁸⁷ Nous verrons plus loin dans notre étude que les oracles appartiennent à la littérature orale.

prêtres le sacrifice sans lequel il lui était interdit de pénétrer dans le temple⁸⁸ : seul ce sacrifice permettait de s'assurer de la présence du dieu, qui consentait à être interrogé et à rendre un oracle. Étaient immolés surtout des chèvres, parfois et plus rarement des taureaux. Avant le sacrifice, les prêtres devaient obtenir du dieu son consentement ; ils aspergeaient alors d'eau froide l'animal et guettaient des signes de sa réaction. Si l'animal s'agitait, le dieu était consentant ; sinon, la consultation était reportée à plus tard⁸⁹. Les consultants agréés par le dieu étaient alors admis dans le temple, et devaient attendre leur passage dans une salle⁹⁰ qui leur était réservée (mais on n'en a aucune preuve matérielle) : passaient d'abord ceux qui avaient le droit de προμαντεία, faveur accordée par les Delphiens ; un tirage au sort déterminait l'ordre de passage des consultants⁹¹. Pendant ce temps, la Pythie, que les prêtres étaient allés chercher, s'était elle-même soumise à un rituel : dans l'obligation d'être absolument pure et immaculée pour approcher le dieu, elle s'était d'abord purifiée avec l'eau de la fontaine Castalie, puis pénétrait dans le temple, escortée par le cortège des prêtres, des prophètes et des consultants ; elle traversait le πρόναος, gagnait la grande salle où se voyaient l'autel de Poséidon, le siège en fer de Pindare, un ὄμφαλός, des trépieds votifs et le foyer sur lequel avait été tué Néoptolème : c'est là qu'elle devait procéder à des fumigations de feuilles de laurier et de farine d'orge. La Pythie descendait alors l'escalier qui conduisait au saint des saints, la pièce souterraine, le μαντεῖον - où elle allait rendre l'oracle -, qui devait se structurer en deux salles contiguës, la salle des consultants et la salle de l'oracle proprement dit encore appelée ἄδυτον. Un mobilier bien spécifique y était entreposé : le tombeau de Dionysos⁹², l'ὄμφαλός, le trépied et la statue en or d'Apollon. Là encore elle accomplissait des rites précis : des ablutions, en buvant l'eau dérivée de la source Cassotis, peut-être la mastication de feuilles de laurier et la respiration des fameuses et légendaires vapeurs émanant du sein de la Terre, son installation sur le trépied d'où elle allait pouvoir répondre aux questions des fidèles.

⁸⁸ Dans la tragédie *Ion*, Euripide rappelle ces rites aux vers 226-229, en faisant ainsi parler le personnage d'Ion : Εἰ μὲν ἐθύσατε πέλανον πρὸ δόμων / καὶ τι πυθέσθαι χηρῆζετε Φοῖβου, / πάριτ' ἐς θυμέλας· ἐπὶ δ' ἀσφάκτοις / μήλοισι δόμων μὴ πάριτ' ἐς μυχόν. Si vous avez offert un gâteau sacré devant le temple et que vous sollicitiez Phoibos pour en obtenir quelque information, approchez-vous des autels ; mais ne pénétrez pas dans la salle la plus profonde du temple, sans avoir immolé des têtes de bétail.

⁸⁹ Plutarque (*La disparition des oracles*, 438 A-B) raconte l'anecdote bien connue d'une consultation forcée : la chèvre ne frétille pas, et malgré tout on oblige la Pythie à rendre l'oracle ; l'issue est tragique, puisque la Pythie, très contrariée, en meurt quelques jours après.

⁹⁰ Flacelière (1972 : 46 et 59) indique la possibilité d'un local, qui serait une sorte de bureau des oracles, un χρησμογράφιον, comme il en existait dans le sanctuaire des Branchides à Didymes.

⁹¹ Ce tirage au sort concernait les consultants prioritaires, comme les autres. Seuls les hommes étaient admis ; les femmes exclues devaient se faire représenter.

⁹² La présence de Dionysos est attestée à Delphes (notamment par son tombeau). Delcourt la décrit ainsi (1950 : 34) : « Le dieu le plus inattendu dans le contexte tellurique et chthonien des origines delphiques, c'est certainement Dionysos. Or, sa place à Pythô est la première après celle d'Apollon. Pendant qu'Apollon passe l'hiver dans son jardin de lauriers, au pays des Hyperboréens, c'est Dionysos qui règne sur le siège oraculaire, jouant à Delphes, dit Plutarque, un rôle qui le cède à peine à celui d'Apollon lui-même. » Voir aussi Daraki (1985 : passim).

1.2.1 Examen critique de la terminologie grecque relative à l'oracle

En grec, les termes qui nomment l'oracle sont plus variés que dans nos langues modernes et témoignent de sa présence forte dans la société et dans le système linguistique. Si l'on observe les seuls oracles delphiques conservés, on n'a pas moins de cinq mots qui les désignent, sans compter d'autres termes, non relevés dans les textes oraculaires de Delphes, mais qui sont utilisés ailleurs. Il est alors intéressant de proposer les diverses terminologies que le grec emploie pour désigner un oracle : les travaux que mène Renée Koch-Piettre dans le cadre de l'EPHE ont déjà entamé cette perspective et nous aimerions lui donner un caractère différent en posant la question de l'attache générique aux mots utilisés, car chaque dénomination est liée à un contexte textuel spécifique, ce qui encourage à définir l'énoncé oraculaire comme une forme de la littérature.

On a ainsi un ensemble de textes qui, utilisant le vocabulaire technique de la divination, semblent réfléchir sur eux-mêmes : c'est un signe de leur réécriture, de leur passage au statut de textes écrits, eux-mêmes porteurs de signaux lexicaux qui les inscrivent dans un domaine particulier.

1.2.1.1 La famille issue du radical *χρησ-*

Une première famille de mots désigne en grec ancien l'oracle, très répandu et connu notamment dans les titres des recueils qui collectent les oracles : *περὶ χρησμῶν*. C'est là l'une des raisons qui nous pousse à présenter ce terme en premier. Cependant, *χρησμός* n'est attesté qu'une fois dans les oracles conservés (PW487), avec son correspondant verbal de diathèse moyenne *χρησθαι* au sens de « consulter l'oracle » (PW408 et PW414)⁹³.

Chantraine (1977 : 1275-1276) précise que *χρησμός* désigne non la question posée, mais seulement la réponse donnée. Le radical *χρησ-* serait une base secondaire commune à de nombreux mots de sens variés comme notre *χρησμός*, ou encore *χρηστής*, « le créancier ou le débiteur », *χρηστός*, aux sens multiples qui recouvrent l'excellence d'une qualité ou d'un comportement moral ; cette base se rattache à la base première *χρη-* dont elle serait le double sigmatique; il semble donc, d'après les travaux de Chantraine, que deux formes du même radical, l'une sans sigma, *χρη-*, l'autre avec sigma, *χρησ-* soient complémentaires, sans que l'on puisse affirmer que la seconde se spécialise, comme on l'a vu, dans le sens oraculaire. On a ainsi d'un côté *χρή*, ce nom-racine indéclinable qui traduit la notion de la nécessité, de l'autre le verbe *χρησθαι*, qui se comprend de diverses manières, par la notion d'utilité, de service, mais aussi de réponse oraculaire.

L'étymologie de cette famille est bien hasardeuse et ne donne aucune satisfaction, quelle que soit la proposition faite. Chantraine (1977 : 1275) ne prend pas position en déclarant : « Malgré les difficultés, le **gher-* de lat. *horior* (stimuler, exciter) et ombr. *heriest*, « il voudra », et finalement *χαίρω*, etc., reste la moins mauvaise étymologie ». Frisk (1954 : 1117-1119) ne donne pas non plus d'étymologie assurée, affirmant même que toutes sont

⁹³ On peut rappeler qu'un autre terme de la même famille *χρηστήριον* désigne le siège de l'oracle, la réponse oraculaire et la victime offerte en vue de l'oracle rendu. Il n'apparaît pas dans les oracles conservés.

« ganz hypothetisch » ; il renvoie à des propositions faites par Prellwitz, qui rattache le mot à χείρων, « de rang inférieur », à Brugmann qui pense plutôt à la famille de χαίρω, « se réjouir » en grec et au sanscrit *hàrati*, « porter, apporter ».

Devant tant d'incertitudes étymologiques, Redard (1953 : 35) tranche en refusant de souscrire à telle ou telle origine, puisqu'elle est impossible à vérifier et préfère parcourir tous les sens attestés de χρῆσθαι pour en tirer une définition originelle qui satisfasse tous ses emplois. Il a recherché ainsi la signification première, qui, au départ de tous les sens, « peut rendre compte de tous les emplois du verbe, y compris et surtout ceux que leur technicisation a le plus différenciés ». Il en propose quatre, en privilégiant le sens oraculaire : « répondre » (quand il s'agit d'un oracle) de sens actif ; « consulter un oracle », de sens moyen ; « être répondu » de sens passif. Il envisage aussi la notion de prêt : « prêter » (actif) ; « emprunter » (moyen) ; « être prêté » (passif) ; puis il isole un sens connoté par une démarche de quête : « désirer, aspirer à, avoir besoin de » (quand le sens est moyen). Enfin on trouve l'une des significations les plus usuelles de « faire usage de, se servir de, recourir à » (sens moyen) ; « être utilisé » (sens passif). Il fait observer que la seule définition fondamentale qui soit assez précise et rigoureuse pour rendre compte de tous ces emplois serait de partir de la diathèse moyenne, la plus anciennement attestée, avec l'acception unique de « rechercher l'utilisation de quelque chose » ou encore « avoir recours à quelque chose pour s'en servir ». C'est l'idée d'utilisation, mais aussi de nécessité (par le biais de χρῆ) qui connote le champ lexical rattaché à la divination ; rappelons d'ailleurs, ce qu'oublie de préciser Redard, que χρησμός est glosé par Hésychius en τιμωρία, c'est-à-dire « recours, secours que l'on porte à quelqu'un »⁹⁴. Le grammairien alexandrin aurait eu l'intuition de ce rapport entre des sens apparemment éloignés les uns des autres, par les emplois que la langue en a fait. L'utilisation mantique du verbe et de ses dérivés repose donc sur l'idée du recours à la divinité, qui répond à cet appel par l'actif χράω ; l'oracle, c'est donc ce qui permet par une relation entre deux entités, divine et humaine, de se rendre mutuellement service : le dieu répond aux attentes du consultant et le consultant rend service au dieu en se fiant à lui.

On retrouve cette acception fondamentale dans les occurrences retenues. Ainsi un oracle porte le mot dans le sens classique d'oracle rendu par le dieu Apollon :

φράζεσθ' ἐξ ἐμέθεν χρησμὸν θεοῦ, ὅτι κεν εἶπω.
(PW487, v.3)

Méditez en sortant de chez moi l'oracle du dieu, ce que je dis.

Deux autres oracles proposent l'emploi de χρῆσθαι dans les conditions suivantes :

ἔλθὼν ἐς Πυθῶνα κεχρημένος ὄσσαν ἀκοῦσαι

Λοξία ἐξ ἀδύτοιο [...] (PW408, v.6)

à ton arrivée à Pythô, en consultation, pour entendre, venant de l'adyton, la parole de Loxias [...]

⁹⁴ Cette glose est cependant tardive. Voir *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Vol. 4 (T - Ω), Latte, Hansen et Cunningham, 1953 [W. de Gruyter, 2009].

On remarque l'insistance ; deux mots se font écho, comme par redondance : κερημένος est le participe parfait moyen qui désigne celui qui est venu interroger le dieu et qui attend qu'on lui donne une réponse ; le verbe ἀκοῦσαι révèle l'étroite intimité entre le dieu consulté et le consultant qui entend directement la réponse, la scène ayant lieu dans l'autre sacrée ἄδυτον ; enfin le terme ὄσσαν désigne la voix des dieux et plus particulièrement la parole prophétique d'Apollon.

Les deux vers du second oracle sont sans doute plus proches du sens premier de χρῆσθαι :

εἴκοσι τὰς πρὸ κύνος, καὶ εἴκοσι τὰς μετέπειτα
οἴκῳ ἐνὶ σκιερῷ Διονύσῳ χρῆσθαι ἡτρῶ. (PW414)
Pendant les vingt jours avant la canicule, et pendant les vingt
jours après, consulter dans une maison sombre Dionysos
médecin.

En effet, il ne s'agit pas ici de consulter l'oracle de Dionysos ; l'expression introduit la notion de relation et d'utilisation, d'autant plus que le complément Διονύσῳ est au datif: se mettre en rapport avec Dionysos, avoir affaire avec Dionysos, mais aussi tirer profit et usage de Dionysos⁹⁵.

1.2.1.2. La famille issue du radical μαντ-

La famille de mots, dont la base est μαντ-, est plus largement représentée dans les oracles delphiques conservés. Sans conteste, ce sont des dérivés de μανία : quelques oracles portent en eux des traces de cette notion de transe et emploient les termes de μαντεία⁹⁶, « la prédiction prophétique » (PW220, v.1), μαντεύομαι, « rendre des oracles » (PW29, v.3) et son double (PW216, v.3) et la forme adjectivale rare μάντις sur le thème en dentale μαντιδ- (PW476, v.2). Un oracle (PW488) cite les μάντις, c'est-à-dire les devins.

À Lycurgue, venu l'interroger sur la conception et la mise en place d'une constitution, la Pythie répond en ces termes (Oenomaos, chez Eusèbe, *PE*, 5.28.3) :

ἕως ἂν μαντείησιν ὑποσχέσις τε καὶ ὄρκους
καὶ δίκας ἀλλήλοισι καὶ ἀλλοδαποῖσι διδῶτε [...] (PW220)
Tant que, par des oracles, vous vous donnez entre vous et aux
étrangers des promesses et des serments et vous rendez justice,
[...]

Le terme employé au vers 1 met en valeur la nécessité que le consultant a de tenir compte de l'avis de l'oracle, seule garantie pour se voir aidé des dieux ; l'oracle a une fonction propitiatoire, apportant des conseils avisés sur ce qui fait le ferment des valeurs de la cité : le respect des serments, la réalisation des promesses, et l'institution des processus de justice.

⁹⁵ Il s'agit de la quarantaine caniculaire qui commence vers le 25 juillet (lever du Chien ou Sirius) ; pour éviter l'accablement de la chaleur estivale, les Athéniens, auxquels s'adresse cet oracle, doivent boire du vin vingt jours avant et vingt jours après, au cours de la fête des Scirophories (fête de l'été en l'honneur de Déméter et d'Athéna) ; à cette occasion, il est recommandé de se protéger du soleil avec un parasol (sans doute la maison ombragée, métaphore de l'ombrelle).

⁹⁶ Le neutre μαντεῖον n'apparaît pas dans les oracles conservés.

Deux oracles sont pratiquement identiques dans leur forme⁹⁷ et s'adressent encore à Lycurgue, mais semblent être, selon Parke et Wormell, des réponses spontanées de la Pythie : c'est chaque fois en un vers très régulier une apologie du grand homme, que le comportement et le statut intellectuel et politique placent au rang d'un dieu⁹⁸.

δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον.
J'hésite à déclarer par mon oracle si tu es un dieu
ou un homme.

La série constituée d'une suite de -- / - ~ / -- / - ~ / -- / - ~ crée dans cet hexamètre un rythme solennel et serein, chantant et harmonieux ; la place centrale accordée à l'acte divinatoire est accentuée par l'encadrement que constitue la répartition des deux termes fondamentaux : θεὸν d'abord, ἄνθρωπον pour finir.

Un oracle (PW476) donné à l'empereur Julien, qui, en ce milieu du IV^{ème} siècle de notre ère, s'inquiète de la disparition des anciens cultes, comporte en fin de vers 2 une allusion à l'un des symboles de la divination apollinienne, le laurier : μάντιδα δάφνην, que l'on pourrait rendre par la formule imagée du « laurier porteur d'oracles ».

Un autre oracle rend hommage aux devins qui prédisent : s'agit-il des mêmes devins dont le messager rapporte l'existence au vers 1103 de l'*Andromaque* d'Euripide :

[...] ἐφέσταμεν
σὺν προξένοισι μάντεσιν τε Πυθικοῖς.
[...] nous assistions avec nos hôtes et les
devins de Pythô.

Ou bien s'agit-il de ceux que Delcourt évoque dans son ouvrage sur la mantique delphique (1950 : 48), quand elle rappelle la composition du personnel de l'oracle, et notamment l'existence des devins, dont l'un est chargé d'interpréter la flamme des sacrifices, le πυρκοός⁹⁹ ? Cela coïnciderait parfaitement avec le contexte suggéré par l'oracle en question : la question porte justement sur les réponses rendues par le dieu de Delphes, les Péloponnésiens, venus le consulter, se demandant s'il faut y accorder créance, περὶ τῶν χρησθέντων, dit le rapporteur de cet oracle¹⁰⁰ :

ὦ Πελοποννήσου ναέται, περὶ βωμὸν ἰόντες
θύετε καὶ πείθεσθε τὰ κεν μάντις ἐνέπωσιν. (PW488)
Ô habitants du Péloponnèse, en vous rapprochant de l'autel,
sacrifiez et fiez-vous à ce que disent les devins.

⁹⁷ Le PW216 reprend les quatre vers du PW29 et s'achève sur deux nouveaux vers.

⁹⁸ Certains ont vu en ces oracles la preuve plus ou moins établie de l'existence légendaire d'un Lycurgue qui n'aurait pas eu une identité réellement historique.

⁹⁹ Plutarque en parle aussi en *Moralia*, 406F ; l'un des rôles de ce devin est de constater la qualité de la flamme du sacrifice, claire et montant droit (c'est bon signe), noire et s'éparpillant en tous sens (c'est mauvais signe).

¹⁰⁰ Phlégon, *Olympiades*, (*F.Gr.Hist.* 257 f 1).

On observe l'alliance entre le sacrifice et l'oracle, entre le respect que les consultants doivent à l'oracle symbolisé ici par l'autel et le dieu qui leur donne, par l'intermédiaire de ses devins, la réponse attendue.

1.2.1.3 Les termes composés du radical θεο- et θεσ-

Un ensemble de termes se caractérise par une structure morphologique qui fait apparaître comme premier élément de composition ce qui peut être pris pour un suffixe, et qui renvoie à l'idée de divinité ; or les dictionnaires étymologiques ne tranchent pas nettement la question que l'on peut résumer ainsi, si l'on reprend une conclusion de Meyer : « Etymologisch nicht verständlich » (1901, III : 445). Il s'agit des mots qui désignent aussi les oracles : θεοπροπία dont une forme proche, θεοπροπός, est employée en PW475, θέσφατα (pl.) attesté en PW133 et PW228¹⁰¹.

L'élément préfixal θεο- / θεσ- pose en lui-même un problème d'origine : s'agit-il pour les deux cas de la même origine, le nom du dieu θεός ? Si cette étymologie est acceptable, comme le laissent entendre tous les dictionnaires, il est facile de comprendre le rattachement à la divination, et notamment à la divination inspirée, des termes qui en sont composés.

Frisk (1954 : 668) traduit θέσφατος par « von einem Gott verkündet, bestimmt », ce qui rejoint la traduction proposée par Meyer « (vom Schicksal) bestimmt ». Les deux grammairiens rattachent le mot à *θεσ- « Gott » (forme de θεός) et à φημί par le biais du suffixe το-. Chantraine (1977 : 433) introduit le sens de « annoncé par les dieux » et rappelle la glose d'Hésychius θεσφατίζω, qui se traduit par « prophétiser ». On comprend ainsi que la forme θέσφατα employée au neutre pluriel désigne l'oracle, comme les propos annoncés par un dieu consulté.

On trouve l'adjectif θέσφατος dans deux oracles de notre corpus de référence. Aux Athéniens, sans doute venus consulter le dieu de Delphes pour un projet de colonisation, il est répondu :

οὐ γὰρ θέσφατόν ἐστι, [...] (PW133, v.3)
Car ce n'est pas permis par le destin, [...]

Un oracle (cité par Oenomaos, chez Eusèbe, *PE*, 6.7) s'adresse à Carystos, fils de Cheirôn, en ces termes :

ἔνθ' ἱερὰν χώραν κτίζειν σοι θέσφατόν ἐστιν.
ἀλλ' ἴθι, μηκέτι μέλλε [...] (PW228, v. 3 et 4)
Là, c'est la volonté du destin que tu fondes une sainte contrée,
mais va, n'hésite plus [...]

Est perceptible chaque fois la marque de la volonté divine, seule garantie de la décision à prendre : on entend dans ces deux vers l'idée que l'oracle, la réponse oraculaire, permet ou ne permet pas d'entreprendre telle ou telle action.

¹⁰¹ On peut rajouter deux autres mots non attestés dans les oracles conservés : θεσπίσματα (pluriel) et ἐπιθεσπισμός.

À ce groupe se rattache la forme employée exclusivement au pluriel pour désigner l'oracle, *πρόφαντα* qui ne se retrouve pas attestée dans le corpus retenu. Si nous citons ici ce terme, c'est que la seconde partie du mot repose aussi comme dans *θέσφατα* sur le même radical que *φημί*, « dire, parler ». Le lemme *πρόφαντα* n'est pas sans rappeler le nom du serviteur associé à la Pythie pour prendre en notes ses paroles, le prophète, « celui qui parle ».

La forme *θεοπροπός* apparaît au vers 4 d'un oracle, déjà vu plus haut, qui s'adresse aux Nicéens, s'interrogeant sur l'offrande de sacrifices à Apollon :

ῥέξατε δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοίβῳ. (PW475)
Faites à Phoibos, comme c'est la coutume, des sacrifices qui
font connaître la volonté divine.

Il faut mettre l'accent sur l'étroite association de la consultation et du sacrifice préparatoire, qui est censé porter en lui déjà un premier élément de la réponse attendue du dieu.

1.2.1.4 Les deux noms de la voix : ὀμφή et ὄσσα

Deux noms qui n'apparaissent que dans trois oracles méritent une attention particulière, par la valeur qui se rattache à leur sens, celle de la réponse divine clairement élaborée de la bouche du dieu et entendue par le consultant : rien n'est plus explicite pour rendre la dimension énonciative de l'oracle.

Chantraine (1977 : 801) traduit le terme ὀμφή par « voix divine »¹⁰², qu'il renvoie à un champ d'emploi homérique, mais aussi par « message divin, oracle » quand il est attesté chez les Tragiques du V^{ème} siècle ; il y associe les dérivés : ὄμφαῖος et ὀμφήεις qui se traduisent par « prophétique », la divinité prophétique Ὀμφαίη, évoquée par Empédocle et le nom du devin : ὀμφητήρ. Tous ces termes se rapportent à des notions religieuses et poétiques (ce qui selon Chantraine va ensemble). Il s'agit dans la langue grecque d'un vieux mot, « isoliertes Erbwort » selon Frisk (1954 : 392)¹⁰³, reposant sur une racine d'origine indo-européenne, bien connue, **song^{whā}*, représentée en germanique par le gotique *saggws* « le chant, la musique, la récitation », nom verbal qui répond à un verbe primaire attesté par le gotique *sigggwan*, le vieux norrois *syngua*, le vieux haut saxon *singan* et l'allemand moderne *singen* « chanter » ; Frisk introduit l'idée de révélation, "göttliche Offenbarung" ou « Wahrzeichen », comme si la parole issue de la bouche du dieu était à la fois le moyen de révéler aux hommes une science (et l'on rejoint ainsi la définition donnée de la divination), mais aussi un signe qu'il faut interpréter pour atteindre la vérité¹⁰⁴.

Deux oracles attestent de la présence de ce terme dans le lexique oraculaire. Aux Athéniens, inquiets qu'un temple d'Apollon ait été frappé de la foudre, le dieu répond (Porphyre, chez Eusèbe, *PE*, 6.3):

¹⁰² On trouve la même traduction chez Boisacq (1916 : 703) « voix divine, oracle », chez Frisk (1954 : 392) « Gottesstimme, Orakelspruch ».

¹⁰³ Meyer, *Handbuch der Griechischen Etymologie*, (vol. 1 : 557) apporte les mêmes éléments étymologiques : « Stimme », « Formell möglich ... ist jedenfalls ... der von einigen vermuthete Zusammenhang mit unserm "singen" ... »

¹⁰⁴ Lire Ruijgh (1957 : 134).

ὦ ζαθέης γεγαῶτες Ἐριχθονίοιο γενέθλης
 ἔτλητ' ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρευνέμεν ὀμφήν,
 ὅπως δηωθῆ ἑρκαλλέος ἔδρανα σῆκου. (PW470)
 Ô vous qui descendez de la race vénérable d'Érichthonios,
 vous avez effort de venir interroger mon oracle, pour savoir
 comment fut frappé le siège du très beau sanctuaire.

Aux Nicéens, inquiets de l'interruption des sacrifices au dieu, Apollon donne dès le premier vers cette réponse terrible et sur laquelle apparemment on ne peut revenir :

Πυθῶν δ' οὐκ ἔστιν ἀναρρῶσαι λάλον ὀμφήν.
 (PW475, v.1)
 Il n'est pas possible de reconforter l'oracle bavard de Pythô.

L'adjectif λάλος qualifie la parole d'Apollon : il faut penser, d'une part à un effet phonique, rendu par les assonances en nasales : ον/τω/αν/ον/ομ/ην qui rendent l'harmonie et la douce mélodie de la voix divine, d'autre part à la façon dont sont perçues les paroles de la Pythie qui transmet le message divin : un ensemble de sons plus ou moins intelligibles¹⁰⁵, comme le signale Plutarque lui-même (*Sur les oracles de la Pythie*, 404 E), quand il évoque les pensées du dieu transmises par la Pythie et altérées par leur passage « à travers un corps mortel et une âme virginale », διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς παρθενικῆς¹⁰⁶.

Le terme ὄσσα mérite une attention, même s'il n'est attesté qu'une seule fois dans un oracle retrouvé dans une inscription delphique et censé être adressé à Agamemnon (PW408, v.6)¹⁰⁷ : il désigne la voix, celle qui émane d'un dieu, donc l'oracle qu'il prononce ; dérivé avec le suffixe d'origine indo-européenne -γα du radical ὀπ- que l'on trouve dans la désignation de la voix en général, ὄψ, bâti sur le radical indo-européen *wok^w- / wek^w- et apparenté au latin *vox*, au grec ἔπος, au sanscrit *vacaḥ*, le mot désigne ainsi, de façon cérémonieuse, cette voix qui sort de la bouche divine pour passer aux hommes. Ainsi la Pythie désigne-t-elle par sa voix le dieu Apollon qui s'adresse au « consultant » κεχρημένος venu « entendre la voix de Loxias » ὄσσαν ἀκοῦσαι / Λοξία¹⁰⁸.

1.2.2 Examen critique du champ sémantique en français

Il faut tout d'abord lever l'ambiguïté de la signification que revêt le terme d'oracle en français. Quand il appartient en dénotation au domaine de la divination antique, le mot désigne trois acceptions différentes : le texte oraculaire lui-même, comme réponse de la divinité au consultant, le lieu où se pratique la divination oraculaire, la divinité consultée elle-même.

¹⁰⁵ Le dictionnaire Bailly (26^{ème} édition, 1963 : 1166) traduit par « prononcer des sons inarticulés », à la manière d'un babil, ce qui est confirmé par l'origine de sa formation, due à une onomatopée, une « onomatopoeische Elementarschöpfung » (Frisk, 1954: 77).

¹⁰⁶ παρθενικῆς est parfois corrigé en ἀνθρωπίνης (voir édition Les Belles Lettres, texte établi par R. Flacelière, 2007, p. 60).

¹⁰⁷ Voir *Revue Archéologique* XX (1942-43) pp. 22 et 24.

¹⁰⁸ Λοξία est une forme particulière de génitif.

Quand il s'agit du lieu, c'est-à-dire du sanctuaire, il faut avoir à l'esprit l'image d'un terrain limité, dont le dieu résident est le propriétaire : l'essentiel est qu'il y ait un autel, en général en plein air, pour que s'y accomplissent les sacrifices destinés à plaire à la divinité ; le temple n'est pas toujours nécessaire ; quand en plus, le sanctuaire, sous la garantie d'accomplir des rites et de respecter des règles précises, permettait de poser des questions au dieu, il s'agit d'un sanctuaire oraculaire, ou oracle ; on connaît les plus importants comme Delphes, Claros, Didymes, Dodone, mais il ne faut pas oublier que la Grèce classique a connu une grande quantité de petits oracles locaux, que l'histoire n'a pas permis de connaître plus que cela¹⁰⁹.

C'est le sens de réponse qui nous intéresse ici. Nous touchons l'élaboration d'un texte, censé représenter la volonté d'une divinité.

Un terme masculin « oracle » est attesté en français dès le XII^{ème} siècle, mais plutôt dans le sens de lieu de culte, d'oratoire ou encore de paroles de l'Eglise¹¹⁰ ; il se définit dès le XVII^{ème} siècle comme « conseil et réponse donné de Dieu »¹¹¹, comme « réponse que les Payens croyoient recevoir de leurs Dieux, et qui estoit entenduë par leurs idoles ou par d'autres voyes »¹¹², comme « réponse que les Payens s'imaginaient recevoir de leurs Dieux »¹¹³. On remarque la défiance à l'égard d'une pratique censée représenter la mentalité dite païenne, c'est-à-dire non chrétienne, ce qui explique le contexte connoté de façon péjorative par l'emploi d'un champ lexical de l'imaginaire, de la crédulité naïve. Le contexte historique dans lequel se formule l'oracle est dénaturé par la vision chrétienne de ce phénomène religieux, ce qui explique l'emploi du terme « païen » pour désigner ce que l'édition moderne du dictionnaire de l'Académie française appelle « les anciens Grecs et les anciens Romains ». Cela, on le voit, n'est pas satisfaisant et ne fait qu'augmenter l'incertitude de la valeur exacte du mot. Dans le *Dictionnaire Littré (Dictionnaire de la langue française, 1872 - 1877)*, l'oracle correspond à la définition suivante, qui suit de très près toutes les précédentes : « Chez les païens, réponse de la divinité à ceux qui la consultaient ; elle se rendait dans les temples et autres lieux consacrés par la religion. » La définition semble plus scientifique, soucieuse de donner le cadre historique et culturel qui a produit ce genre de texte.

Le sens qui correspond à l'existence et à la réalisation d'un texte, ou d'une énonciation est récurrent cependant dans toutes les définitions, même les moins satisfaisantes et se caractérise par la notion de réponse, impliquant une relation, un lien, une question préalable.

Etymologiquement, le terme est emprunté par voie savante au latin *oraculum*, lui-même issu du verbe *orare*, qui signifie à la fois « parler » et « prier » ; selon Ernout et Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine*, tirage de la 4^{ème} édition, 2001), le sens premier en est « le lieu où l'on fait requête au dieu », puis par extension le mot désigne « la réponse de l'oracle ».

On peut aussi sans conteste compter sur une définition plus littéraire : l'oracle serait un énoncé couramment et presque normalement en vers¹¹⁴, plus rarement en prose, émis dans

¹⁰⁹ Voir annexe 2.

¹¹⁰ *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV^{ème} siècle*, Greimas, Paris, Larousse, 1968, p. 455.

¹¹¹ Nicot, *Le Thresor de la langue françoise*, 1606.

¹¹² *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1694, 1^{ère} édition.

¹¹³ Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, 1787-1788.

¹¹⁴ Cette remarque est valable si l'on s'en tient à la majorité des oracles conservés en littérature et dans les corpus modernes.

une situation et un lieu qui en font originellement et spécifiquement la réponse d'un dieu à un consultant, dans le registre de la sagesse, de la prévoyance divines, pour une leçon donnée aux hommes en général, qu'ils soient puissants ou indistinctement pris comme simples individus ; ce qui importe, c'est d'établir un lien entre deux modes de temporalité : d'une part l'instantané de l'acte rituel accompli par les hommes, d'autre part la pérennisation du savoir acquis grâce à la relation entre le dieu et les hommes, qui est conservé, et qui fait alors tradition.

La particularité de la situation oraculaire (question, réponse, commanditaire, consultant, événement *ante* ou *post adventum*) est alors transposée dans la généralité d'une interprétation codifiée par un énoncé textuel.

Si l'on compare le français et le grec, on peut remarquer que ce dernier a développé un large champ lexical pour désigner un oracle, en empruntant à des radicaux divers des caractéristiques qui mises bout à bout servent à définir de façon complète ce que représente ce phénomène religieux, culturel aussi, propre à des modalités de l'énonciation. Il désigne à Delphes un acte de parole, typique de la divination intuitive, et l'on peut comprendre alors pourquoi le latin ne connaît pratiquement qu'un seul terme, comme le français, « oraculum », la civilisation de Rome étant davantage portée vers l'exploitation de la divination inductive¹¹⁵.

L'oracle, tel qu'il se définit dans les occurrences delphiques, c'est avant tout une voix (voir ὀμφή ou ὄσσα) qui s'exprime au nom d'un dieu prophète (voir θεσφατά) lequel est consulté comme une aide, un soutien, un secours (voir χρησμός) quand il s'agit de prendre une décision importante. C'est aussi une parole divine, conforme à la volonté d'un dieu qui autorise ou non, qui défend ou non, qui conseille, qui encourage, qui sert en quelque sorte les intérêts des consultants aussi bien que les siens propres, dans une relation de confiance entre la sphère divine et la sphère des hommes par le truchement de la divination (voir μαντεία).

1.2.3 L'oracle dans le contexte de sa production et de sa réception

La définition donnée de l'oracle n'est pas toujours satisfaisante, souvent incomplète, et ce pour plusieurs raisons : soit elle ne considère que le texte en lui-même, ce qui explique que le terme revenant dans presque toutes les définitions de dictionnaires ou d'encyclopédies est celui de « réponse », soit elle ne prend en compte que l'aspect historique, avec une description complète de la procédure et de toutes ses étapes, qui conduit à la réponse oraculaire, mais en laissant de côté les éléments textuels et notamment les questions de genre, de style, de langue, d'effets produits sur le récepteur¹¹⁶, soit elle n'envisage que la conservation littéraire de l'oracle comme une citation et celui-ci devient alors un texte proche de la sentence, du proverbe, de la devinette, soit elle réduit le problème à des questions d'authenticité et de

¹¹⁵ *Sortes, fatum, auguraculum* sont des termes plus appropriés pour qualifier les processus de la divination inductive.

¹¹⁶ Parce que nous sommes soumis aux impératifs de l'objectivité historique, nous oublions souvent que l'oracle est avant tout un acte de parole énonciatif.

fiction. C'est vite oublier que l'oracle n'est pas seulement une réponse, un texte, mais plutôt un ensemble d'éléments textuels et non textuels.

1.2.3.1 L'oracle inscrit dans l'histoire des mentalités

Historiquement, l'oracle se définit comme un instrument qui peut donner à un consultant, un « fidèle », disent certains dictionnaires de langue française¹¹⁷, le moyen non pas de connaître l'avenir (la prédiction, rappelons-le, n'est pas le centre d'intérêt de cette situation), mais de recevoir le soutien d'un dieu, qui apporte sa contribution à la demande faite. Le « "dévoilement" produit par la parole oraculaire, affirme Suárez de la Torre (2009 : 108), ne conduit pas seulement à la connaissance d'une condition nécessaire de l'existence, mais peut avoir de surcroît une fonction purement *didactique* : la voix qui révèle nous guide aussi à travers les multiples circonstances de la vie et nous aide au moment de prendre une décision difficile. » Cela peut expliquer l'affluence des consultants dans les grands centres oraculaires connus de la Grèce antique, mais aussi dans les petits sanctuaires locaux, moins célèbres, mais sans doute plus proches des particuliers pour qui voyager loin représentait non seulement une dépense, mais aussi parfois un danger. On vient y régler des affaires personnelles, et non pas uniquement ou essentiellement politiques ; on vient y puiser des règles de vie et y rendre solides, du moins plus ou moins fixées, des décisions à prendre pour soi quand on est un particulier, pour l'ensemble des citoyens quand on est une cité. Ainsi l'oracle s'inscrit dans une réalité historique et dans la culture des mentalités. D'importants travaux ont été menés à ce propos, dont on peut tirer les conclusions suivantes : consulter un oracle appartient à une pratique et une tradition anciennes, dont l'influence va grandissant quand les grands centres deviennent suffisamment puissants et riches pour imposer leur rite et rayonner sur la culture grecque (disons entre le VII^{ème} et le IV^{ème} siècles avant J.C.) ; Delphes, qui nous concerne, a été le centre le plus impressionnant et le plus manifestement connu de toute l'Antiquité. La divination inspirée prend ainsi un statut privilégié et occupe une place de choix dans la culture grecque, parce que la mantique apollinienne se révèle la plus familière et la plus significative, encensée qu'elle est à la fois par les politiques et les collections apparues assez tôt de ses oracles réputés. Or l'histoire a ici du mal à se départir des emplois littéraires de l'oracle : se pose ainsi inéluctablement la question de l'authenticité qui préoccupe tous les historiens et qui est un faux problème. En effet ce problème est foncièrement moderne, car dans l'Antiquité, des oracles *post eventum*, c'est-à-dire ceux qui étaient forgés après coup pour faire coïncider l'oracle divin et l'événement annoncé, passaient pour authentiques et bénéficiaient aux yeux des Grecs d'une authenticité *de facto*. Tout dépend d'une définition de l'authenticité, l'intérêt étant de ne jamais mettre en péril ou de faire taxer de mauvaise foi un dieu en qui on avait confiance. On croyait au dieu et à ses pouvoirs divinatoires ; on évitait de le mettre dans l'embarras. Par exemple, Pausanias (8.29)¹¹⁸ rapporte un oracle de Claros à propos d'un sarcophage contenant des ossements de plus de onze coudées de long ; peut-on utiliser ce document pour en déduire que le dieu

¹¹⁷ *Dictionnaire Larousse de la langue française* (édition 1976).

¹¹⁸ Τοῦτον τὸν νεκρὸν ὃ ἐν Κλάρῳ {ὁ} θεός, ἀφικομένων ἐπὶ τὸ χρηστήριον τῶν Σύρων, εἶπεν Ὀρόντην εἶναι, [...] Les Syriens se rendirent à l'oracle et le dieu de Claros leur dit que ce cadavre était Oronte [...].

répondait parfois sans ambiguïté ou simplement pour y voir l'image que projetait l'oracle aux yeux de Pausanias et de ses contemporains ?

1.2.3.2 L'oracle inscrit dans la littérature

De façon plus générale et en dehors de toute considération historique et culturelle, a été prise l'habitude de considérer les oracles dans leur solitude, leur unicité de textes dits oraculaires, parce qu'ils sont utilisés comme citations dans des textes littéraires grâce auxquels nous les connaissons.

Si nous nous intéressons aux sources des oracles conservés, nous sommes confrontés au caractère essentiellement littéraire de leur transmission, ce qui n'est pas sans influence sur la définition et la représentation qu'on en a. En effet, sont conservées très peu d'inscriptions qui authentifieraient tel ou tel oracle comme purement historique, du fait que l'usage delphique n'est pas d'inscrire durablement, sur des tablettes ou sur de la pierre, les réponses données aux consultants¹¹⁹. Les rares textes épigraphiques que nous avons conservés à propos des oracles et qui ont été recueillis dans les fouilles à Delphes sont la plupart du temps des paraphrases ou des allusions. C'est pourquoi la majorité des textes classés comme oracles delphiques sont issus de la littérature, principalement de la littérature historique, philosophique, didactique et poétique ; Fontenrose (1978 : 11) s'en explique ainsi : « Quotations of responses, direct or indirect, complete or incomplete, and allusions to them, more or less informative, are found in histories and orations, in lyric and dramatic poetry, in philosophic and didactic works, in lexica and commentaries, and in both public and private inscriptions of every kind. » Parke et Wormell (1956, II: IX) ont fait une liste plus ou moins exhaustive des auteurs qui ont recueilli ces oracles ; ce sont les noms qui reviennent le plus souvent : « The extant authors who are most prolific in this sort of material are Herodotus, Diodorus Siculus, Strabo, Plutarch, Pausanias, and Oenomaus of Gadara as preserved in Eusebius ». Sans doute certains d'entre eux ont-ils eu des informations directes auprès des autorités de Delphes, comme le laisse entendre Hérodote¹²⁰, qui se dit tributaire des récits des Delphiens, des traditions locales ou d'élaborations partisans impossibles à vérifier. Il avoue lui-même qu'il a eu ses informations par Delphes même : Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὕτω ἀκούσας γενέσθαι (1.20) ; la présence explicite du sujet (ἐγώ), la relation établie implicitement de bouche à oreille (ἀκούσας) et la connaissance (οἶδα) semblent mettre en valeur la véracité des renseignements obtenus. Hérodote fait aussi allusion à des archives, quand en 5.90¹²¹, il raconte comment Cléomène avait rapporté d'Athènes des oracles que les Pisistratides avaient archivés sur l'Acropole. Plutarque nous est également précieux, puisqu'il a été un prêtre d'Apollon et a eu des responsabilités dans le culte apollinien, comme membre du personnel oraculaire. Son essai sur les oracles de la Pythie constitue un véritable « testament delphique »¹²². Il procède à des commentaires proches de l'analyse littéraire et linguistique

¹¹⁹: « The responses of the Pythia [...] were not normally recorded verbatim on Delphic monuments. » (Parke et Wormell, 1956, II: VII).

¹²⁰ Toutes les citations d'Hérodote sont empruntées à l'édition italienne BUR, *Classici Greci e Latini*, en 4 volumes, Milano, 13^{ème} édition de 2008.

¹²¹ Ἐκτίησατο δὲ ὁ Κλεομένης ἐκ τῆς Ἀθηναίων ἀκροπόλιος τοὺς χρησμούς [...] Cléomène s'était emparé des oracles en les emportant de la citadelle d'Athènes [...].

¹²² Introduction de l'édition 2007 par Crippa, p. VIII.

d'oracles, en posant cette question fondamentale du passage de la réalité spirituelle qu'est l'oracle en lui-même à l'expression verbale concrète, une expression faite de mots, de phrases et qui se fait dans l'espace et le temps de la communication entre un locuteur (qu'il soit le dieu Apollon ou son truchement la Pythie) et un destinataire (celui qui est venu consulter l'oracle). On en vient alors à la seule et vraie définition de l'oracle, pris comme texte certes, pris comme manifestation historique d'une croyance et d'une pratique religieuses, mais recentré sur les questions de production et de réception dans le cadre d'une communication réelle.

1.2.3.3 L'oracle est un acte de parole : de l'énonciation à sa réalisation

C'est avoir une vision faussée, du moins tronquée de ce qu'est un oracle en réalité : il ne doit pas être réduit à un texte. Or la tentation est forte de le faire, puisque l'écriture a pu isoler le texte de la réponse oraculaire, comme on isole une prière ou une formule magique. Cependant on ne doit pas oublier qu'il fait partie d'un ensemble plus vaste, puisqu'il répond en règle générale à quatre critères de réalisation :

- un motif – la raison qui pousse le consultant à s'adresser à l'oracle -,
- une question – celle du consultant -,
- la réponse proprement dite donnée par le dieu (et qu'on a l'habitude d'appeler l'oracle),
- et l'événement qui doit confirmer la vérité de la réponse et révéler sa performance¹²³.

L'assemblage de ces éléments - question, réponse, commanditaire, consultant, événement historique ou non - constitue la particularité de l'oracle, laquelle est alors transposée dans la généralité d'une interprétation codifiée par un énoncé textuel. L'oracle est à la fois énonciation, énoncé et histoire. Extrait, sorti de son contexte, l'oracle est alors mal interprété ou mal compris, et se confond avec d'autres formes qui s'apparentent à lui, comme le proverbe, l'aphorisme, la devinette.

Quand il est texte, et pris dans sa globalité, l'oracle se décompose en un énoncé (qui dit quelque chose pour quelqu'un : c'est le dieu qui parle) et en une performance (qui correspond le plus possible à l'événement prédit, annoncé, ou conseillé). Il est donc clairement un discours qui obéit aux lois de l'interaction entre des locuteurs et s'inscrit explicitement dans une situation d'énonciation. Des règles de communication sont strictement établies et ont été étudiées. Toutes les étapes de la réalisation de la parole oraculaire sont autant d'éléments de l'échange vivant entre le dieu et les consultants. De là, sans doute cette théâtralisation qui est caractéristique de la façon dont sont décrites les consultations, comme si on avait affaire à une représentation très bien rodée, dont les acteurs principaux, le dieu, le consultant, le

¹²³ Il est alors possible d'appliquer à l'énoncé oraculaire les principes de la linguistique en distinguant les trois principes de toute production langagière : comme ACTE LOCUTOIRE, l'oracle est produit selon des règles linguistiques appropriées, celles que notre étude se propose de recenser et d'analyser. Comme FORCE ILLOCUTOIRE, il provient d'un énonciateur qui a l'intention d'apporter des informations, en déclarant, en promettant, en interdisant, en ordonnant, etc. Comme EFFET PERLOCUTOIRE, il fait réagir le destinataire directement ou indirectement.

truchement du dieu, les aides diverses apportées à la finalisation du processus oraculaire entrent en dialogue. La forme brève des réponses fait d'ailleurs penser à des formules théâtrales, répliques rendues sur la scène du sanctuaire, dans un décor approprié que conservent en eux les textes connus.

Chaque fois qu'ils abordent un oracle conservé de Delphes, Parke et Wormell envisagent l'identité du consultant (*enquirer*), la reconstitution de la question (*enquiry*), le texte de la réponse (*reply*), enfin le témoignage ou *evidence* dans la littérature, et plus rarement l'épigraphie ; ce dernier tient lieu de vérification quand l'oracle est cité dans un texte littéraire, ou retranscrit d'une inscription découverte par l'archéologie : l'événement annoncé par l'oracle a-t-il eu lieu, comment et dans quelles circonstances est-il connu et reconnu ?

Fontenrose propose une présentation voisine en nommant l'identité du consultant (C ou *consultant*), le motif de consultation (occ. ou *occasion*), la formulation de la question (Q. ou *quotation*), l'état de la réponse (R. ou *reply*), un commentaire (*comment*) pour contextualiser l'oracle dans l'histoire littéraire et politique.

1.3 L'inscription du fonctionnement de l'oracle delphique dans l'énoncé oraculaire

Delcourt (1950 : 89), sans plus de développement et de justification, a l'intuition que les textes delphiques portaient en eux les traces du fonctionnement divinatoire, les marques de leur réalisation en contexte, et même les instruments de la consultation¹²⁴ : « Delphes [...] a pris une telle primauté qu'on pourrait donner une description complète de ce genre et de ses lois avec des traits pris uniquement aux réponses de la Pythie ».

1.3.1 Les lieux de l'oracle

Le site géographique et son temple y sont nommés plusieurs fois : lieu officiel, fixe, attribué à Apollon qui est maître des lieux. Occupé dès l'époque mycénienne, détruit, puis refondé au VIII^{ème} siècle avant J.C., Delphes a joui d'une grande prospérité, qui lui a assuré une influence de plus en plus grandissante jusqu'au IV^{ème} siècle environ ; il est intéressant de voir comment sont interprétés les lieux où se produisent les oracles et se forment les propos d'Apollon. Non seulement une analyse terminologique, mais aussi une interprétation stylistique peuvent s'envisager dans la perspective d'une étude à laquelle Delcourt avait simplement songé.

¹²⁴ On ne pose pas pour l'instant la question de savoir si ces marques proviennent directement de la situation d'énonciation authentique ou si elles ont été introduites artificiellement. Quoi qu'il en soit, elles sont la preuve de l'influence permanente de Delphes et de ses procédures.

1.3.1.1 Pythô et Delphes

Les deux noms sont en concurrence, bien que le premier soit le plus courant dans les oracles conservés ; le second qui nous est plus familier apparaît sous diverses formes, nominales ou adjectivales.¹²⁵

1.3.1.1.1 Pythô

De même que le dieu affirme son identité et ses pouvoirs, comme il a été vu précédemment, il faut dans le texte marquer le site de Delphes comme appartenant à Apollon, sans pour autant le décrire, mais en mettant l'accent sur son caractère sacré. Seuls les noms suffisent et, sémantiquement, se développe tout un réseau lexical des lieux où le dieu exerce sa puissance prophétique¹²⁶.

Pythô est le terme poétique fréquent chez Homère que Delcourt (1950 : 35) commente ainsi : « La tradition grecque tout entière rattache Pythô, qui semble être le plus ancien nom du lieu, à la racine *puthein*, le cadavre du Serpent ayant été abandonné pourrissant ; mais c'est assez tardivement que le serpent a été lui-même nommé Python. En revanche, la prêtresse s'est toujours appelée Pythie et l'association Pythie Pythô est évidemment très ancienne. Il était bien tentant aussi de retrouver dans Pythô la racine *punthanesthai*¹²⁷, interroger, et les poètes n'y ont pas manqué. »

On a d'abord une simple dénomination qui met en exergue l'éloignement du sanctuaire qui n'est accessible qu'après un voyage, ce qui n'est pas sans évoquer les déplacements qu'ont effectués les milliers de pèlerins particuliers ou officiels. Aux Achaïens, venus demander comment s'emparer d'une forteresse, Apollon répond solennellement en les nommant et en insistant sur le voyage qu'ils ont fait jusqu'au sanctuaire :

γῆς Πέλοπος ναέται καὶ Ἀχαιίδος, οἱ ποτὶ Πυθῶ
ἦλθετε πεισόμενοι ὡς κε πτολίεθρον ἔλητε,
[...] (PW181)
Habitants de la terre de Pélopes et de l'Achaïe, vous qui venez à
Pythô pour apprendre comment vous emparer de la forteresse,
[...]

La place du nom de Pythô en fin de vers, l'effet d'allitération en [p], le rappel des origines mythiques et glorieuses des consultants, qui semblent s'être déplacés en masse, comme si le sanctuaire pouvait les accueillir tous, tout cela donne son importance au lieu dont Apollon est le maître. Le vers 6 d'un oracle, connu par une inscription (*Revue Archéologique* XX, 1942-

¹²⁵ Les statistiques concernant les oracles delphiques sont faussées, vu le petit nombre d'occurrences conservées. On peut toutefois envisager de travailler sur un corpus certes réduit, parfois disparate, mais suffisamment large et convaincant pour qu'il donne des indices probants de telle ou telle conclusion.

¹²⁶ Le nom propre du sanctuaire est peu fréquent: Πυθῶ (PW181, v.1), Πυθῶ ἡγαθήην (PW314, v.2), Πυθῶ διὰν (PW374, v.2 et PW447), Πυθῶν (PW408, v.6), Πυθῶνον (PW339, v. 2 et PW475, v. 1).

¹²⁷ Les verbes πύθειν et πυνθάνεσθαι sont orthographiés avec l'alphabet latin dans le texte de Delcourt.

43 : 22 et 24), est construit dans le même esprit, quand on voit le roi Agamemnon, auquel il s'adresse, entreprendre le voyage de Delphes pour interroger Apollon, ἐλθὼν ἐς Πυθῶνα (PW408).

Un autre oracle est difficile à situer : rapporté par Éphoros, il est conservé dans la *Souda* comme un exemple qui illustre l'emploi du verbe ἀναρῶ dans le sens oraculaire de « prescrire ». Parke et Wormell expliquent qu'il s'agirait peut-être de la réponse faite à une délégation spartiate soucieuse de se libérer de la colère des dieux. Ce qui intéresse ici l'étude, c'est le caractère solennel de ce distique, où Apollon nomme ses possessions, faisant ainsi montre de sa puissance :

ἴσόν τοι Δῆλόν τε Καλαυρίαν τε νέμεσθαι
Πυθῶ τ' ἡγαθέην καὶ Ταίναρον ἠνεμόεντα. (PW314)
Habiter Délos la juste, et Calaurie, et Pythô la sainte et
Ténare battu des vents.

Se forge en deux vers comme l'image d'un propriétaire qui, fier de ses terres, en fait la liste et en cite les noms pour impressionner les esprits et marquer de sa présence des territoires éloignés les uns des autres, mais jalousement conservés. Trois des lieux sont accompagnés à la mode homérique d'un qualifiant, la justice pour Délos et la spécificité géographique du cap Ténare soumis aux vents : Pythô semble avoir la préférence, si l'on en croit le choix du caractère sacré qui en fait sa particularité. L'adjectif ἡγαθέην d'emploi essentiellement épique et lyrique (chez Homère et Pindare) marque une plénitude, si l'on en croit l'origine du préfixe ἡγα-, venu de ἄγαν dont le sens est celui de l'abondance.

On rejoint ainsi un oracle qui, au vers 2, nomme le sanctuaire comme un lieu inspiré et habité des dieux. Cadmos est venu s'enquérir auprès du dieu de son avenir de héros et Apollon lui répond :

ἠοῦς ἐγρόμενος προλιπὼν ἴθι Πυθῶ δῖαν. (PW374)
Levé à l'aube, laisse tout et va dans la divine Pythô.

Rien de plus simple dans ce conseil, mais tout est dans la mise en scène imaginée qui place le héros dans une attitude de soumission à l'autorité delphique : la dernière partie du trimètre est mise en valeur par une coupe après προλιπὼν qui renvoie Cadmos dans la sphère de ses préparatifs de départ et donne toute son envergure au voyage qu'il accomplira jusqu'à Pythô, isolée dans sa splendeur de lieu divin dans les deux dernières mesures : Πυθῶ / δῖαν : – – / – –

Dans un oracle rapporté par Pausanias (5.3.1) à propos de la guerre menée par Héraclès contre les habitants de Pylos et de Pisa, Apollon semble reconforter ces derniers comme si le fait de s'adresser à lui, pour demander protection, était une garantie ; il est facile de comprendre pourquoi il suffit de nommer, sans plus, le nom de Pythô :

πατρὶ μέλει Πίσης, Πυθῶ δέ μοι ἐγγυάλιξεν. (PW447)
Mon père se soucie de Pisa, comme il a remis entre mes mains
Pythô.

Dans deux oracles déjà vus (PW339 et PW475), le texte emploie la forme adjectivale issue du nom propre de Pythô, pour qualifier le sacrifice expiatoire offert à Apollon : Πυθῶν ... καθάρμον (PW408) et la voix du dieu prolixe en paroles : Πυθῶν ... λάλον ὀμφήν.

1.3.1.1.2 Delphes

Delcourt, qui a étudié de façon approfondie le site géographique de Delphes, donne son point de vue sur le nom du lieu en ces termes (1950 : 34-35) : « Dans la tradition archaïque, le Serpent, qui est toujours femelle, s'appelle Delphyné, ce qui semble dérivé du nom de l'endroit, Delphoi, dont il existe aussi une forme Belphoi. Les linguistes hésitent à retrouver dans Delphoi la racine d'adelphos, frère, celle qui signifie matrice ; aux yeux des Grecs, l'étymologie était certaine. Quant à Apollon Delphinios ou dauphin, divinité protectrice honorée des marins, tout donne à penser que, dans l'élaboration de sa personnalité, l'animal est beaucoup plus ancien que le dieu. Il ne faut chercher aucune parenté étymologique entre Delphinios et Delphoi- Delphiné, mais les Grecs certainement en reconnaissaient une et fort étroite ; chacune des deux légendes, dont nous, modernes, soulignons peut-être avec trop de soin l'indépendance primitive, a certainement profité de ce que les fidèles savaient de l'autre. »¹²⁸ Ce long extrait nous apprend en quelques mots la difficulté de situer de façon précise l'origine de la dénomination et tous les jeux de parenté dont sont friands les anciens Grecs : matrice (puisque le nombril du monde est censé s'y trouver et que le lieu a appartenu avant Apollon à la déesse-mère Gê), dauphin¹²⁹ (puisque le dieu métamorphosé en dauphin détourne vers le port de son sanctuaire un navire crétois dont les marins deviendront les premiers prêtres de son temple).

Seuls quelques oracles conservés ont transmis le nom de Delphes dans leur texte : il s'agit soit des habitants de Delphes auxquels s'adresse le dieu, soit de la ville même. Ainsi dans deux oracles (PW96 et PW515, ce dernier étant un oracle fictif d'un roman d'Héliodore, les *Ethiopiennes*), ce sont les Delphiens qui sont interpellés dans une formule courante d'invocation : ὦ Δελφοί. Ce ne sont pas les plus intéressants, sinon que l'on se rappelle l'intérêt du dieu pour les habitants de son domaine.

Dans d'autres oracles, il est rappelé que le dieu est le résident de Delphes, dont il est le maître : un oracle en prose (PW466) rapporté par les *Inscriptiones Graecae* (IG, 2², 5006) s'adresse aux Athéniens en ces termes :

Φοῖβος Ἀθηναίους Δελφοῦς ναίων τάδε [εἶπεν]
Phoibos, qui habite Delphes, dit ces paroles aux Athéniens.

Un autre oracle rappelle que Phoibos Apollon officie dans son sanctuaire delphique où il utilise un instrument accompagnant la divination, le trépied sur lequel s'installe son médium, la Pythie :

ταῦτά τοι ἐκ τρίποδος τοῦ Δελφικοῦ ἔφρασε Φοῖβος.
(PW581)

¹²⁸ Roux (1976 : 41) reprend le même argument.

¹²⁹ Roux (1976 : 41 -43) en fait un récit détaillé.

Cela, c'est à toi que de son trépied de Delphes Phoibos
l'annonça.

Il est rappelé subrepticement, mais de façon efficace au dictateur romain Sylla, venu s'enquérir après un rêve qu'il fit, les soins à apporter à un culte rendu à Aphrodite, son devoir de faire des offrandes au sanctuaire (PW433, début du v. 4):

Δελφοῖς δῶρα κόμιζε[...]
Apporte des cadeaux à Delphes [...]

On ne peut que rappeler la splendeur du site au moment de son apogée, où les trésors s'accumulent et font la richesse et la suprématie de Delphes et de l'Amphiclyonie. Un autre oracle adressé aux Athéniens est une recreation d'époque romaine, retrouvée sur un monument de Mégare¹³⁰ et encensant l'athlète Orrippos, victorieux lors de la quinzième olympiade ; la fin du vers 2 renvoie à la parole rendue à Delphes :

Ὀρρίπῳ Μεγαρήϊς με δαίφρονι τῆδε ἀρίδηλον
μῶμα θέσαν, φάμα Δελφίδι πειθόμενοι· (PW89)
En l'honneur d'Orrippos de Mégare, respectueux de la parole
de Delphes, ils me dressèrent ici, monument bien visible.

1.3.1.2 La cabane de l'oracle adressé à Julien

L'oracle répertorié PW476 mérite une étude poussée, en ce qui concerne l'évocation du délabrement du sanctuaire au IV^{ème} siècle de notre ère. Rappelons brièvement le contexte historique : il ne semble pas que Julien soit allé lui-même à Delphes ; le seul témoignage que nous possédons est celui de l'historien Philostorgios dont nous est rapporté le texte suivant :

Γίνωσκε τοίνυν ὡς ἡ τοῦ Χριστοῦ ἀνίκητος καὶ ἀήττητος
ὑπάρχει ἰσχύς τε καὶ δύναμις· πάντως δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτο
πεπληροφόρησαι ἐξ ὧν σοὶ χρησμῶν Ὀριβάσιος ὁ ἰατρὸς
καὶ κοαίστωρ παρὰ τοῦ Δελφοῖς Ἀπόλλωνος ἄρτι
κεκόμικεν ἐγὼ δέ σοι καὶ τὸν χρησμόν, κἂν μὴ βούλη,
ἐπαναγνώσομαι· ἔχει γὰρ οὕτως· εἶπατε κτλ.

Apprends donc que la puissance et le pouvoir du Christ sont invincibles et sans échec. Sois-en pleinement convaincu en tenant compte des oracles qu'Oribase, médecin et questeur, a emportés récemment de chez Apollon à Delphes. Pour moi, je vais te lire, même si tu ne le veux pas, l'oracle que voici : (suit le texte que nous connaissons)

Le même oracle est transmis par le grammairien byzantin Cédrenos (XI^{ème} siècle) :

¹³⁰ IG, 7, 52.

Πέμπει οὖν Ὀριβάσιον τὸν ἱατρὸν καὶ κοιαίστωρα ἐν Δελφοῖς ἀνεγεῖραι τὸν ναὸν τοῦ Ἀπόλλωνος· ἀπελθὼν οὖν αὐτὸς καὶ τοῦ ἔργου ἀψάμενος λαμβάνει χρησμὸν παρὰ τοῦ δαίμονος· εἶπατε κτλ.

Il (Julien) envoie Oribase, médecin et questeur, restaurer à Delphes le temple d'Apollon ; à son départ et à la fin de son travail, celui-ci prend auprès de la divinité un oracle (suit l'oracle en question).

On a, depuis, admis l'authenticité de cet événement : Oribase est venu consulter l'oracle de Delphes et Apollon s'est plaint du délabrement de son sanctuaire ; serait-ce de la part du clergé une demande de soutien ? Pour le premier témoignage, celui de Philostorgios, pratiquement contemporain de l'empereur, ce serait une preuve de la puissance du Christ que d'avoir réduit à la mendicité le dieu prophète ; pour le second, celui de Cédrenos, Julien aurait confié une mission à Oribase et l'oracle prend un sens différent, puisque le dieu lui-même avoue son échec et refuse toute assistance.

Rappelons maintenant le texte :

εἶπατε τῷ βασιλῆϊ, χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά.
οὐκέτι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μαντίδα δάφνην,
οὐ παγὰν λαλέουσαν, ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ.
Dites au roi, la demeure travaillée avec art est tombée à terre ;
Phoibos n'a plus de cabane, ni de laurier porteur d'oracles, ni
de source gazouillante, l'eau qui gazouille s'est tarie aussi.

Texte mystérieux certes, qui nous intéresse par la façon dont il est construit, tout en courtes propositions indépendantes juxtaposées, se déroulant sur trois vers, qui jouent sur une dramatisation intense ; cette dernière est due aux répétitions des négations qui saturent le texte, lui donnant l'allure d'un énoncé tragique : plus rien ne subsiste de la splendeur passée. Seules demeurent les épithètes descriptives de cette antique richesse : δαίδαλος, μαντίδα, λαλέουσαν, λάλον. Les effets de reprise sont aussi constitutifs d'une nostalgie de ce qui n'est plus : le thème de la parole bavarde et gazouillante, comme une musique qui s'est perdue, la perte des symboles de la mantique (le laurier d'Apollon et le siège de son oracle). Cette parataxe correspond à une émotion devant la disparition du sanctuaire : on ne peut que constater, morceau par morceau, phrase par phrase, ce qui a disparu.

Que peuvent désigner les deux groupes nominaux des vers 1 et 2 : δαίδαλος αὐλά et καλύβαν ? Si l'on traduit, on obtient l'image d'une demeure, sans doute le temple tel qu'il est construit en ce milieu du IV^{ème} siècle et il est possible ainsi de comprendre l'épithète élogieuse, qui encense la beauté architecturale, tout en restant dans la suggestion, δαίδαλος servant aussi à qualifier la richesse des ornements, peintures et sculptures du temple. Le terme qui retient notre attention est le second, tout simple dans sa connotation de cabane ; le mot employé par Hérodote (5.16.3) ou Thucydide (1.133 et 2.52) désigne sans conteste un bâtiment fait de bois, de branchages, plus précisément ; on le traduit indifféremment par « cabane, hutte, baraque » et visiblement cela ne correspond pas à la splendeur et à la puissance d'un dieu comme Apollon, sauf si dans un ultime souvenir, cette cabane n'est la

mémoire du premier temple bâti à Delphes, un temple de laurier ou δαφνηφορεῖον, dont Pindare, Pausanias évoquent la légende : quatre temples se seraient ainsi succédé, du premier bâti en laurier, au deuxième bâti de cire d'abeilles, de plumes et d'ailes d'oiseaux (et appelé Ptérinon), au troisième bâti en bronze par Héphaïstos et au quatrième, enfin, celui des architectes Trophonios et Agamède et fait de pierre.

Pindare le cite dans le *Péan* VIII dont on n'a que des bribes conservées dans le *POxy.* 841 Fr. 107 par une scholie qui dit¹³¹

(a) Descriptio primi templi Delphorum)

ἐποιήθη ὁ π[ρ]ῶτος (sc. ναός) ἀπ[ό] δάφνης, δάφνη [δὲ] ἐκομίσθη ἐκ τῶν Τεμπῶν.

Le premier temple fut bâti en laurier, le laurier fut transporté de la vallée du Tempê.

Pausanias (10.5.9) en rappelle la légende en ces termes :

Ποιηθῆναι δὲ τ[ὸν] ναὸν τῷ Ἀπόλλωνι τὸ ἀρχαιότατον δάφνης φασὶ κομισθῆναι δὲ τοὺς κλάδους ἀπὸ τῆς δάφνης τῆς ἐν τοῖς Τέμπεσι.

On dit que le temple le plus ancien dédié à Apollon fut bâti en laurier, et que furent transportées les branches prises au laurier de la vallée du Tempê.

Quelques traces de cette légende sont rapportées dans les travaux de Delcourt qui dit simplement sans trop s'étendre (1950 : 39) : « Le plus ancien temple de Delphes, disait la tradition, était une hutte de rameaux, faite de lauriers du Tempê. »¹³² Un mythe s'est ainsi constitué autour de ce premier temple, dont la symbolique liée au laurier se comprend par l'importance que prend cet arbre dans le culte d'Apollon; le dieu, après le meurtre du serpent Python se serait purifié de cet acte impur dans la vallée du Tempê, d'où il rapporte à Delphes les plants de laurier, qui deviennent des instruments associés à la consultation oraculaire. Représentation emblématique, mythe pur et simple, certes, jusqu'à ce qu'une équipe archéologique suisse découvre à Érétrie les restes d'un ancien sanctuaire apollinien, le Daphnéphoreion (qui daterait du milieu du VIII^{ème} siècle avant J.C.), dont la structure était bâtie de branches de laurier et recouverte de ces mêmes feuillages : une cabane, une καλύβα. On a alors pensé que Delphes aurait pu dans les premiers temps de son existence se doter d'un sanctuaire identique, pour ainsi dire de plein air, sans le decorum attendu, mais d'une portée symbolique intense. Aucune étude ni de Delcourt, ni d'Amandry, ni de Roux, n'a eu l'idée d'associer à ce mythe l'oracle de l'empereur Julien. Nous pensons que c'est une possibilité, étant donné l'immense implicite qui réside dans la conception de cet oracle, comme si la boucle était bouclée, comme si les deux termes du temps, l'origine et la fin du sanctuaire, se rejoignaient définitivement, marquant la fin d'une époque.

¹³¹ Snell (1938).

¹³² A propos de ce temple, voir les articles d'Auberson (1974) et de Sourvinou-Inwood (1979).

1.3.1.3 Les dénominations du temple

L'étude qui suit met en perspective les mots désignant le sanctuaire, du plus ordinaire au plus précis : ils nous permettent d'entrer dans l'espace consacré ; comme pour le nom de Pythô ou de Delphes, les formules sont très figées, peu descriptives, rarement augmentées d'une épithète poétique. Il faut remarquer cependant qu'elles sont très souvent accompagnées du déterminant possessif de la première personne, Apollon se désignant clairement comme le propriétaire du lieu : ἐμὸν δόμον, ἐμὸν...πίονα νηόν, ἐξ ἱεροῦ ἀμοῦ, etc.¹³³

1.3.1.3.1 δόμος

Le terme désigne de manière générique la demeure du dieu, et l'on sait qu'il est souvent employé chez les poètes avec ce sens religieux de sanctuaire. Rien d'étonnant donc que le mot soit souvent employé¹³⁴ pour désigner en réalité non pas seulement le temple, mais aussi l'ensemble du sanctuaire. Ce qui est intéressant, c'est d'observer l'emploi des verbes de mouvement qui décrivent comment les consultants rejoignent le δόμος du dieu : on assiste en quelque sorte à l'arrivée dans le lieu de l'oracle, ce qui augmente l'impression d'énonciation explicite, comme si la scène se passait en direct sous les yeux de ceux qui entendent ou lisent l'oracle.

Ainsi un oracle interroge Ménélas et Paris, comme si c'était à eux de donner une réponse, le dieu semblant très perplexe devant la querelle qui les oppose à propos d'Hélène ; oracle fictif certes, mais peu importe puisque nombre de consultants ont sans doute eu à monter jusqu'au temple établi, comme nous le révèle l'archéologie, sur une esplanade, qu'il faut atteindre par la voie sacrée s'élevant dans la colline : il y a à la fois l'idée d'entrée et de montée, par les deux préfixes, εἰσ- et –αν- (de ἀνά) qui indiquent bien le cheminement des fidèles du lieu :

τίπτε δύο βασιλῆες, ὁ μὲν Τρώων, ὁ δ' Ἀχαιῶν
οὐκέθ' ὁμοφρονέοντες ἐμὸν δόμον εἰσανέβητε [...]
(PW406 (v. 1-2)

Pourquoi vous les deux rois, l'un de Troie, l'autre d'Achaïe,
n'étant plus en accord entre vous, êtes-vous montés dans ma
demeure [...] ?

Deux oracles donnent une représentation de l'endroit secret et sacré où ont lieu les consultations, sans doute situé sous le temple, dans l'antre où officie la Pythie, appelé ἄδυτον. Ainsi un premier oracle annonce l'accueil favorable du fidèle, qui arrivé au temple, accepté pour poser sa question, descend dans le lieu oraculaire :

¹³³ Historiquement, ces allusions à la richesse se justifient, comme l'atteste Pétrakos (1977 : 7) : « Le temps qui passe contribue à l'extension de Delphes et du sanctuaire d'Apollon [...]. Les fouilles révélèrent des vestiges d'enceintes sacrées qui grandissaient continuellement et renfermaient de plus en plus d'espace. Le VI^{ème} siècle avant J.C. marque l'apogée de la gloire et de la puissance matérielle et morale du sanctuaire d'Apollon. »

¹³⁴ Il nous faut être prudent, étant donné le corpus restreint dont nous disposons ; cependant, ce terme est plus souvent utilisé que les autres ; c'est pourquoi nous l'envisageons en premier lieu. Voir hyperbase.unice.fr, qui relève les 9 occurrences.

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει
(PW8, v.1)
Heureux, cet homme qui descend dans ma maison.

Un second oracle présente sans conteste l'ἄδυτον, où a lieu la consultation : accompagné de l'adjectif μύχατος, le groupe nominal au génitif désigne la chambre souterraine où officie la Pythie :

ἐντοσθεν μυχάτοιο δόμου τόθι πρῶτον ἐσῆλθες
(PW408, v.5)
à l'intérieur de la profonde demeure, où tu es entré en premier

Les deux oracles qui nous restent à analyser ne présentent pas autant d'intérêt géographique et spatial ; il s'agit de rappeler au consultant le soin qu'il faut apporter à la conservation du sanctuaire, quand un oracle rend à Hésiode, le poète qui a magnifié les dieux, un émouvant hommage ; Hésiode par son inspiration et la création poétique est le serviteur, ἀμφίπολος du dieu de Delphes :

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ, ὃς ἐμὸν δόμον ἀμφιπολεύει.
(PW206, v.1)
Heureux cet homme, qui prend soin de ma maison.

Un autre oracle, rapporté par Cédrenos, d'après un témoignage d'Eusèbe, serait une réponse de la Pythie à l'empereur Auguste : Apollon s'avoue vaincu par « un enfant hébreu », qui l'invite à abandonner le sanctuaire, métaphore et allégorie de la fin de la religion traditionnelle au profit du christianisme ; rien de particulier, si ce n'est la reprise de ce traditionnel terme pour montrer la maison d'Apollon :

τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ Αἴδην αἴθις ἰκέσθαι (PW518)
quitter cette maison et retourner chez Hadès.

Enfin, on a déjà vu précédemment l'oracle répertorié PW476 : l'intérêt porte sur l'expression δαίδαλος αὐλά, que nous avons traduite par « demeure travaillée avec art ». Ce serait une autre manière de désigner le temple : si l'on s'en tient à la signification du mot, en se fondant sur les travaux de Chantraine¹³⁵, le mot désigne « une cour, l'enceinte d'un palais, d'une maison, d'un sanctuaire » ; chez Homère et Eschyle, il représente la cour du palais de Zeus. L'étymologie le rattache à l'idée de passer la nuit à l'air libre¹³⁶ : or, pour qu'il y ait sanctuaire chez les Anciens, il suffit d'un endroit délimité, dont un dieu est le propriétaire, et rien de plus qu'un autel où ont lieu les sacrifices, le temple tel que nous le concevons n'étant pas nécessaire. La δαίδαλος αὐλά serait donc cet espace bien délimité où se sont entassés les

¹³⁵ Article αὐλή p. 139 – 140.

¹³⁶ Chantraine (1977 :140) : « Tous les termes qui se groupent autour de αὐλή se rapportent à l'idée centrale de « passer la nuit à l'air libre », y séjourner, d'où les applications particulières de parc à bétail, campement, gîte, cour (cette dernière notion s'applique finalement à la cour d'un prince). »

monuments, statues, offrandes diverses des cités grecques, voués au dieu par reconnaissance sincère ou calculs politiques.

1.3.1.3.2 ναός

Le terme ναός – ou sa variante ionienne νηός avec radical en νη- qui l’emporte dans les oracles conservés - désigne le temple, sans doute la partie intérieure du bâtiment ; le terme se rattache au radical qui signifie « habiter », ναίω, car c’est dans ce lieu qu’est placée la statue du dieu¹³⁷.

Le mot est souvent seul, ou bien accompagné de l’adjectif possessif ou encore d’une épithète qui désigne sa richesse et sa splendeur. N’oublions pas que le temple est conçu comme un élément de prestige, chargé d’abriter le dieu et les ex-voto. C’est une manière d’affirmer sa puissance que de rappeler à la faveur d’un mot combien le sanctuaire est opulent. Tout est dans l’implicite, mais il faut avoir à l’esprit ce que Plutarque rapporte dans son essai sur les oracles, quand il décrit en un long passage la faculté que le bronze, abondant dans le site et témoin de la splendeur des dons faits au dieu, a de s’adapter à l’air de Delphes (*Sur les oracles de la Pythie*, 395 A-F) : l’oracle connu comme PW29 et son double PW216 (tous deux au vers 1) mettent en valeur la prospérité du temple, la pause grammaticale après l’invocation à Lycurgue donnant de façon simple, mais efficace, toute son ampleur à la possession du sanctuaire et à sa richesse. En même temps, c’est une façon de promouvoir l’oracle, car quoi de plus pertinent que de s’adresser à quelqu’un de riche ? L’adjectif πίων apparenté au mot πῖαρ qui désigne la graisse de l’animal correspond à l’image d’une terre riche et féconde :

ἦκεις, ὦ Λυκόοργε, ἐμὸν ποτὶ πῖονα νηόν
Tu viens, Lycurgue, dans mon riche temple.

C’est à peu près dans le même contexte qu’un autre oracle évoque la splendeur du lieu : c’est, nous l’avons déjà vu, un oracle de malédiction, obligeant un lâche, qui a abandonné à la mort un ami, à sortir du sanctuaire. La formule finale est percutante dans sa brièveté comminatoire (fin du vers 2) : l’adjectif de sens hyperbolique renforce l’idée d’un temple qui sort de l’ordinaire¹³⁸ :

[...] περικαλλέος ἔξιθι νηοῦ. (PW575)
[...] sors du très beau temple.

Ces deux derniers oracles font l’éloge d’un temple riche et beau : prospérité économique et financière d’un côté, beauté artistique et esthétique de l’autre.

Employé seul, le terme cite le temple, sans plus, dans un contexte dépourvu de références : la situation la plus fréquente est celle du départ des consultants comme dans ces trois oracles qui suivent. Un oracle donne un conseil aux Magnésiens soucieux d’un lieu à

¹³⁷ Robert (1988 :20 – 22) dit à ce propos que c’est l’équivalent de la *cella* des temples romains.

¹³⁸ Il est possible de penser aux termes employés par Plutarque quand il évoque « la beauté et l’art des statues » qui fascinent les promeneurs et les visiteurs du site : ἡ μὲν ἰδέα καὶ τὸ τεχνικὸν τῶν ἀνδριάντων. (*Sur les oracles de la Pythie*, 395B).

habiter ; un signe est manifestement possible s'ils voient près du temple un guide qui les servira, au moment de leur départ :

ὕμμι δὲ ἀνὴρ ἔστηκε πάρος νηοῖο θυράων.
(PW380, v. 2)
Pour vous un homme se tient près des portes du temple.

Un autre oracle est une suite du précédent, car il évoque vraiment le départ des Magnésiens après la consultation et la rencontre du guide providentiel ; on lit au début du vers 3 :

νηὸν ἐμὸν προλιποῦσι [...] (PW381)
à vous qui aurez quitté mon temple ; [...]

Voici encore un oracle qui décrit un départ. Les deux héros du roman d'Héliodore, *Les Ethiopiennes*, ont consulté Apollon et se préparent à partir pour s'en retourner en Egypte par la mer:

οἱ νηὸν προλιπόντες ἐμὸν καὶ κῦμα τεμόντες
(PW515, v.3)
ceux qui ont abandonné mon temple et fendu l'écume

Un oracle adresse à Thémistocle une recommandation, en refusant de recevoir l'offrande de la défaite perse de Salamine, comme si ce qui vient de Perse pouvait souiller le sanctuaire¹³⁹ :

μή μοι Περσῆος σκύλων περικαλλέα κόσμον
νηῶ ἐγκαταθῆς [...] (PW106)
Ne me dépose pas dans mon temple la très belle parure des
dépouilles du Perse [...]

Enfin un autre oracle fait référence à d'autres possessions d'Apollon en dehors de Delphes, montrant ainsi l'étendue de son culte dans le monde grec : Didymes, près de Milet, menace de passer entre les mains des Perses, vainqueurs de la cité. Quelle infamie, quand

νηοῦ δ' ἡμετέρου Διδύμοις ἄλλοισι μελήσει (PW84, v.9)
d'autres prendront soin à Didymes de notre temple.

1.3.1.3.3 ἱερόν

Le terme, adjectif substantivé, très rare, comme on le voit, car il n'est attesté que dans un seul oracle du corpus - PW373 (vers 2) - désigne le terrain consacré au dieu où sont construits les édifices de son culte : ἱερός sert à exprimer en grec les notions de « sacré » et de « saint » et le nom qui en est issu désigne bien cet endroit consacré à une divinité, lieu de plein air, bois, ou construction plus ou moins élaborée. L'élément le plus essentiel du ἱερόν

¹³⁹ Peut-on, sans jouer sur quoi que ce soit d'anachronique, en ces périodes troublées des Guerres Médiques y voir un élan de nationalisme grec ?

est l'autel : ainsi le plus élémentaire est constitué d'un autel en plein air au sein de l'espace conçu comme sacré et inviolable.

οὐς κεν ἴδης προθύροισι τεοῦ δόμου ἐξ ἱεροῖο
[ceux] que tu verras aux portes de ta maison sortir
de mon sanctuaire

1.3.1.3.4 τέμενος

Le terme, qui peut être l'équivalent du précédent, désigne le terrain délimité avec tout ce qu'il contient, le tout, terrain et contenu, étant propriété du dieu. Alors que le ἱερόν exprime plus particulièrement l'espace distinct de ce qui l'entoure, le τέμενος marque fermement la séparation par quelques bornes ; cependant il peut aller jusqu'à correspondre à l'espace bâti. La racine τεμ- correspond à la notion de coupure et de limite donnée qui soustrait ainsi cet espace à l'usage quotidien et profane : en l'occurrence, dans le domaine religieux, c'est la délimitation précise d'un terrain consacré à une divinité. Dans les deux oracles retenus, il correspond vraiment à la scène évoquée ; dans le premier (cité par Diodore de Sicile, 9.16), l'événement qui fera s'accomplir une victoire espérée, c'est l'immersion par les eaux de la mer du sanctuaire delphique (v. 2) :

πρίν κεν ἐμῷ τεμένει πόλῆος κυανώπιδος Ἀμφιτρίτης
κῶμα ποτικλύζει κελαδοῦν ἱερῆσιν ἐπ' ἄκταϊς. (PW18)
Pas avant que ne se brise contre mon temple, sur les
promontoires sacrés, la vague retentissante d'Amphitrite aux
yeux bleus.

Dans l'autre oracle concerné (*Inscr. Magn.*, 17, 12), il s'agit de retrouver un homme, signe envoyé par le dieu, dans le vaste domaine du sanctuaire :

ἔστι τις ἐν τεμένει Γλαύκου γένος ἄλκιμος ἀνὴρ...
(PW381, v.1)
Il y a dans mon sanctuaire un homme vaillant de la race de
Glaucos...

1.3.1.3.5 ἄδυτον

Pour exprimer ce que nous désignons dans notre civilisation par sanctuaire (c'est-à-dire la partie la plus sacrée du lieu de culte, et encore plus secrète que tout le reste), le grec emploie le terme ἄδυτον¹⁴⁰ : endroit interdit, où n'accèdent que les privilégiés ou les fidèles rituellement préparés (Roux, 1976 : 91 sqq.). À Delphes, Claros et Didymes, cet espace consacré est intimement lié à la fonction oraculaire et se présente comme une pièce au-dessous ou en contrebas du ναός ; c'est là que se déroulent consultations et rites. C'est donc, notamment à Delphes, la forme d'une crypte, devenant ainsi une pièce inaccessible et

¹⁴⁰ Delcourt traduit ce terme par « chapelle oraculaire », ce qui semble satisfaisant pour marquer à la fois le caractère sacré du lieu et sa fonction première de chambre de l'oracle (article *Encyclopédie*, 1980 : 1024).

mystérieuse. N'oublions pas qu'à l'origine du sanctuaire apollinien, on trouve un culte de la déesse chthonienne Gê, dont la parole émane des antres souterrains, en général par une faille dans la roche, le jaillissement d'une source. Par deux fois, on lit ce terme ; un oracle s'adresse aux deux ambassadeurs athéniens et stimule le courage des futurs vainqueurs de Salamine :

ἀλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο, κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν.

(PW94, v.12)

mais sortez, vous deux, du sanctuaire, et vous tous sur vos malheurs déployez votre courage.

Un autre oracle désigne le lieu consacré d'Apollon Loxias :

[...] ἐξ ἀδύτοιο [...] (PW408, début du v. 7)

[...] en sortant du sanctuaire [...]

Apollon est donc un dieu bien installé, résidant avec toute son autorité à Delphes ; il est celui que présentent les oracles de façon assez systématique : ou bien est accentuée la puissance mantique, ou bien est soulignée la richesse du dieu. Il reste à voir comment les oracles conservés rapportent certains détails de la consultation, par l'évocation de quelques instruments de la divination apollinienne.

1.3.1.4 L'autel βῶμος

L'autel est le lieu sacré qui reçoit sacrifices et offrandes, fondamental donc pour l'établissement de l'espace consacré au dieu ; c'est pourquoi il fait partie des lieux de l'oracle. Dans le corpus conservé, l'autel, comme lieu de la pratique religieuse, est cité plusieurs fois. Un oracle, sans doute conçu par la propagande chrétienne pour démontrer la puissance du nouveau dieu, le Christ, est le seul connu qui fasse une allusion directe aux autels de Delphes : la réponse censée avoir été rapportée à Auguste évoque l'enfant hébreu qui chasse le dieu Apollon et rend l'oracle silencieux ; celui-ci n'est pas sans rappeler l'oracle numéroté PW476 qui traite aussi de la mort de l'ancienne religion ; le vers 3 est plein de gravité :

λοιπὸν ἄπιθι σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετεράων. (PW518)

Et maintenant éloigne-toi de nos autels, en silence.

Un oracle, composé de deux vers, s'adresse aux Péloponnésiens, venus interroger le dieu sur la vérité et la nécessité des « choses prédites », *περὶ τῶν χρησθέντων*

ὦ Πελοποννήσου ναέται, περὶ βωμῶν ἰόντες

θύετε καὶ πείθεσθε τὰ κεν μάντις ἐνέπωσιν. (PW488)

Ô habitants du Péloponnèse, en vous rapprochant de l'autel, sacrifiez et fiez-vous à ce que disent les devins.

Il n'est pas sûr qu'il s'agisse de l'autel de Delphes, mais comme les consultants reçoivent cette réponse, on ne peut que se fier aux recommandations du dieu. La question reste de

savoir de quels devins il s'agit ; il est notoire que des devins au service des cités, mais aussi de certains centres oraculaires, exerçaient leurs fonctions pratiquement de manière officielle. L'intérêt de ces deux vers, c'est qu'en un raccourci est révélée toute une panoplie des éléments des croyances et des pratiques : l'importance du lieu où s'adresser aux dieux (περὶ βωμόν, l'autel), la démarche confiante des fidèles (παίθεσθε), le sacrifice (θύετε), le métier de devin-chresmologue (μάνταις), chargé de prendre pour ainsi dire le relais du dieu prophète.

Les autres occurrences du terme, même si elles font partie du lexique des oracles rendus à Delphes, ne concernent pas spécifiquement l'autel de Delphes, mais celui d'autres dieux de la famille d'Apollon. Apollon rappelle quelles prescriptions fondamentales ne doivent jamais être oubliées pour s'attirer les faveurs des divinités, quelles qu'elles soient :

- faire brûler des viandes de sacrifice :

[...] κνῖσαν βωμοῖσι κάρη [...] (PW282, v. 5)

- s'éloigner d'un autel quand on est impur et d'autant plus qu'on a perpétré un meurtre près de l'un d'eux :

[...] Μουσῶν θεράποντα κατέκτας
 Ἥρης πρ[ὸς] βωμοῖσι [...] (PW74, v. 3-4)
 [...] tu as tué le serviteur des Muses, près des autels d'Héra.

- savoir à quel dieu appartient tel ou tel autel pour lui rendre un culte en bâtissant son autel ou en le couvrant d'offrandes : le dieu récompense ceux qui prennent soin de ses autels ; ainsi le premier vers d'un oracle promet gloire et victoire aux Messéniens qui ont dressé « des trépieds, près de son autel, à Zeus d'Ithomé »

[...] τρίποδας περὶ βωμόν Ἴθωμάτα Δί [...] (PW365)

Quoi de plus bénéfique que de bâtir un autel, pour se libérer d'une malédiction ou d'une faute, quand l'oracle, qui s'adresse à Cleitosthène de Tralles, lui donne la clef pour sauver la cité :

χειλιετὲς μήνεμα πάτρης Διὸς ἐξάνελυσας
 μελιχίη Σεισίχθονι ἐν ἄλσει βωμόν ἐνείρας. (PW471)
 Tu as fait disparaître le millénaire ressentiment de la lignée de Zeus, car tu as bâti (et c'est bienveillance) dans le bois sacré un autel pour l'Ebranleur des sols¹⁴¹.

De la synthèse des précédents oracles se déduisent deux conclusions. La première est d'ordre historique et culturel : le terme est en majorité employé au singulier, une seule fois au pluriel, et l'on sait qu'il pouvait exister un autel principal, aux proportions parfois gigantesques, mais aussi d'autres autels secondaires ; l'autel est le monument où se pratique

¹⁴¹ Il existait un autel de Poséidon dans le *naos* du temple d'Apollon delphien, Apollon et Poséidon étant intimement liés (Robert, 1988 : 92 – 96).

réellement le culte. La seconde concerne plus spécifiquement l'apport des réponses oraculaires à la religion ; c'est tout un ensemble de recommandations qui se détachent par-ci par-là, au gré des oracles édictés par Apollon, comme si l'absence de dogme, de doctrine ou de livre sacré était compensée par une série de prescriptions officielles et sans cesse rappelées : respect des rites, soumission aux dieux et à leur volonté, pureté et purification, sacrifices et offrandes.

1.3.2 Les instruments de la divination

Lucien dans la section 1 de son *Δις κατηγορούμενος* évoque le laurier, le trépied et l'eau de la source comme les trois éléments indispensables de la mantique apollinienne à Delphes :

Καὶ ὅλως ἔνθα ἂν ἡ πρόμαντις πιῶσα τοῦ ἱεροῦ
νάματος καὶ μασησαμένη τῆς δάφνης καὶ τὸν τρίποδα
διασεύσασα κελεύη παρεῖναι, ἄοκνον ἐχρῆ αὐτίκα.
Et en un mot, là où chaque fois il (Apollon) ordonne à sa
prophétesse de paraître, après avoir bu l'eau sacrée, mâché le
laurier et s'être assise sur le trépied, sans retard, il rendait
l'oracle aussitôt.

Plutarque (*Sur la disparition des oracles*, 438A-B) témoigne de l'émotion qui s'empare de la Pythie quand elle est en contact avec les instruments du rite, trépied, laurier, eau de Castalie.

C'est l'autre oraculaire, cet ἄδυτον vu plus haut, qui, selon Roux (1976 : 119), devait posséder un ensemble « d'étranges monuments qui étaient autant de vénérables reliques, instruments efficaces de l'inspiration divine : le trépied fatidique, le laurier sacré, l'omphalos ou nombril du monde, le tombeau de Dionysos, la statue en or d'Apollon ». Il est donc possible de savoir si ces « instruments » sont cités et utilisés comme références dans les oracles conservés. Mis à part l'omphalos, tous les autres, que nous venons de nommer, sont le décor que la Pythie rappelle aux consultants, pour donner plus de réalité à ce qu'elle prophétise, et dire aux consultants qu'ils sont dans un endroit consacré. N'oublions pas cependant que les oracles ne sont pas tous de facture historique et que certains fictifs ou plus ou moins arrangés ont dû faire appel à ces instruments pour mieux s'ancrer dans le contexte delphique, rendant la chose pour ainsi dire plus authentique, plus crédible.

1.3.2.1 Le laurier δαφνή

Le laurier, symbole fort de la consultation (Amandry 1950: 126-134), est nommé dans deux oracles connus comme PW470 et PW476¹⁴². Cet arbuste est fortement lié au culte d'Apollon et notamment au rite de la purification, qui rappelle que le dieu a été lavé de la souillure du meurtre du Python dans le bosquet de lauriers de Tempê. Les statues du dieu sont couronnées de laurier, la Pythie aussi et de plus, elle aurait mâchonné, selon la légende, des feuilles de cet arbre avant toute consultation. Une scène de la tragédie d'Euripide *Ion* rappelle

¹⁴² Cela semble paradoxal, étant donné le symbole que représente pour Apollon le laurier. On doit cependant compter sur le petit nombre des références connues et le grand nombre des oracles perdus.

que les consultants aussi sont en contact avec le laurier : Xouthos invite sa femme Créüse à respecter les rites afin d'obtenir une réponse favorable du dieu (*Ion*, v. 422-424) :

σὺ δ' ἀμφὶ βωμούς, ὦ γύναι, δαφνηφόρους
λαβοῦσα κλῶνας εὐτέκνους, εὔχου θεοῖς
χρησμούς μ' ἐνεγκεῖν ἐξ Ἀπόλλωνος δόμων.
Et toi, de ton côté, femme, autour des autels, portant à la main
des rameaux de laurier, fais des prières aux Dieux que, de la
maison d'Apollon, je rapporte des oracles prometteurs d'une
descendance.

Le jeune serviteur du temple, Ion, fils caché de Créüse et d'Apollon, est vu balayant le parvis du temple, sans doute muni de branches de laurier, de ce laurier qui, d'après des recherches, aurait poussé dans un jardin près du monument¹⁴³.

Le vers 4 d'un oracle rendu aux Athéniens fait directement référence au décor du sanctuaire :

κλύτε δαφνηρεφέων μυχάτων ἄπο θέσκελον ὀμφήν.
(PW470)
Ecoutez l'oracle proféré par le dieu depuis l'antre souterrain
orné de laurier.

Une tradition rapporte que lors de la consultation et au moment de prophétiser la Pythie aurait secoué le laurier planté dans l'antre oraculaire, si du moins l'on en croit une scholie d'un vers de la comédie d'Aristophane *Ploutos* (vers 213):

Φασίν ὡς πλησίον τοῦ τρίποδος δάφνη ἴστατο, ἦν ἡ Πυθία,
ἠνίκα ἐχρησμήδει, ἔσειεν.
On dit que près du trépied se trouvait un laurier, que la Pythie
secouait, pendant qu'elle prophétisait.

Le second oracle qui mentionne le laurier a déjà été analysé précédemment : il s'agit de l'oracle de la « cabane » (répertorié PW476). Si l'on se souvient du vers 2, il y est évoqué le laurier « porteur d'oracles », μαντίδα δάφνην, laurier sacré propice à l'inspiration de la Pythie et symbole fort de ce culte qui est en train de disparaître peu à peu.

1.3.2.2 Le trépied τρίπους

Le trépied (étudié par Amandry, 1950 : 140-148) est nommé cinq fois dans notre corpus : il est sans doute plus essentiel et plus spectaculaire que le laurier, puisqu'une légende rapportée par les poètes le faisait parler et que l'expression ἀπὸ / ἐκ τρίποδος était devenue synonyme de ἀληθείας, cet instrument étant comme une source de vérité¹⁴⁴.

¹⁴³ Voir *Ion* (1976) v. 112 – 124 et nbp 1 p. 187 ; voir *Andromaque* v. 1115.

¹⁴⁴ Hésychius, s.v. τὰ ἀπὸ τρίποδος ; *Souda*, s.v. τάδε ἐκ τοῦ τρίποδος; Athénée (2.38A) : καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τῆς ἀληθείας (οἰκεῖος) τρίπους. Διὸ Ἀπόλλωνος μὲν οἰκεῖος διὰ τὴν ἐκ μαντικῆς ἀλήθειαν [...] et c'est le trépied

Un oracle répond à l'envoyé des Sybarites de s'éloigner du sanctuaire : un joueur de harpe tué près d'un autel, un mauvais présage se répand dans la ville et la seule façon de se libérer de la malédiction, c'est de châtier les coupables. En attendant, la Pythie ne peut admettre que la souillure du crime soit en contact avec elle ; c'est pourquoi la réponse est cinglante (début du vers 1) : le pluriel s'explique par la forme du siège, doté de trois pieds et constituant le lieu d'où professent à la fois la Pythie et Apollon.

βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων [...] (PW74)
Eloigne-toi de mon trépied [...]

Un autre oracle est aussi explicite que le précédent, quand il désigne le trépied qui dit les oracles ; il a la forme d'un proverbe et s'adresse à tout homme qui, impur ou malfaisant, a besoin d'une protection de Delphes pour se libérer de sa malédiction :

ταῦτά τοι ἐκ τρίποδος τοῦ Δελφικοῦ ἔφρασε Φοῖβος.
(PW581)
Cela, c'est à toi que de son trépied de Delphes Phoibos
l'annonça.

Un troisième oracle nomme en deux vers successifs deux fois le trépied. Aux Milésiens venus demander à qui appartient un trépied en or qu'ils ont découvert lors d'une pêche, la Pythie répond :

ἔκγονε Μιλήτου, τρίποδος πέρι Φοῖβον ἐρευνᾶς ;
τίς σοφία πρῶτος πάντων, τούτῳ τρίποδ' αὐδῶ. (PW247)
Fils de Milet, à propos du trépied, tu interrogas Phoibos ? À
celui qui, par sa sagesse, est le premier de tous, je donne par
mon oracle le trépied.

C'est bien d'Apollon qu'il s'agit, remarquable par sa sagesse et maître incontesté du trépied.

L'oracle répertorié PW248 est une continuation du mythe que le précédent porte en lui ; ce trépied, il faut le rendre à qui de droit, sinon l'enjeu est de taille, entre les Ioniens et les habitants de Cos en guerre :

οὔποτε μὴ λήξῃ πόλεμος Μερόπων καὶ Ἴωνων
πρὶν τρίποδα χρύσειον, ὃν Ἥφαιστος κάμε τεύχων
ἐκ μέσσου πέμνητε, καὶ ἐς δόμον ἀνδρὸς ἴκηται
ὃς σοφία τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα προδέδορκεν.
Que jamais ne cesse la guerre des Méropes et des Ioniens,
avant que le trépied d'or, qu'Héphaïstos se fatigue à façonner,
vous ne l'envoyiez du milieu (de la mer), et qu'il n'arrive
dans la maison de celui qui, par sa sagesse, prévoit ce qui est
et ce qui sera.

(comme il convient) de la vérité. Par la suite, il appartient en propre à Apollon, à cause de la vérité qui provient de son art de prédire [...].

Signe de puissance et de force divinatoire, le trépied ne peut qu'appartenir à Apollon dont le dernier vers donne par périphrase une définition qui rejoint tout ce que nous avons vu précédemment de la chresmologie apollinienne : un dieu oraculaire, sage, qui possède la science du présent et de l'avenir. Le seul obstacle à cette interprétation est l'emploi du terme ἀνδρός qui désigne plutôt un mortel qu'un dieu ; dans ce cas il faudrait se ranger à l'avis de Savignac (2002 : 131) qui propose d'y voir la figure de Thalès ou de Solon, considérés comme deux des Sept Sages, lesquels seraient par substitut les représentants du premier sage d'entre tous, σοφία πρῶτος πάντων (PW247), Apollon¹⁴⁵.

1.3.2.3 L'eau de la source Cassotis

L'eau est inséparable des lieux de culte et notamment des actes obligatoires de purification à accomplir avant toute consultation : à Delphes, deux sources sont connues, l'une nommée Castalie dans l'enceinte du sanctuaire et réservée aux ablutions des fidèles et de la Pythie, l'autre nommée Cassotis¹⁴⁶, qui passait pour couler à l'intérieur de l'antré oraculaire et devenue le troisième symbole fort de la divination apollinienne, car la Pythie se devait d'en boire avant sa mission prophétique. Pausanias en porte un témoignage en ces termes (10.24.7) :

[...] ἐστὶν ἡ Κασσοτὶς καλουμένη πηγὴ· τεῖχος δὲ οὐ μέγα ἐπ' αὐτῇ καὶ ἡ ἄνοδος διὰ τοῦ τείχους ἐστὶν ἐπὶ τὴν πηγὴν. Ταύτης τῆς Κασσοτίδος δύεσθαί τε κατὰ τῆς γῆς λέγουσι τὸ ὕδωρ καὶ ἐν τῷ ἀδύτῳ τοῦ θεοῦ τὰς γυναῖκας μαντικὰς ποιεῖν·
[...]

[...] on trouve la source nommée Cassotis ; il y a un mur peu élevé devant elle, et le chemin, à travers le mur, pour accéder à la source. On dit que l'eau de cette Cassotis plonge sous terre et que, dans l'adyton du dieu, elle rend les femmes aptes à la divination ; [...]

Or ce symbole, comme le laurier qui l'a été deux fois, n'est nommé qu'une seule fois, du moins dans le corpus moderne et l'oracle concerné est de nouveau celui qui frappe par son mystère (PW476) ; le troisième vers lui est entièrement consacré :

οὐ παγὰν λαλέουσιν, ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ

L'eau oraculaire a une importance capitale dans le fonctionnement de l'oracle : πηγὴ λαλέουσα, λάλον ὕδωρ, la source qui parle, l'eau qui bavarde, autant d'images qui renvoient à cette faculté qu'Apollon a de se faire entendre de ceux qui se déplacent pour le consulter. Or le caractère immédiatement et directement prophétique de l'eau n'est guère attesté à Delphes : en effet, au contraire de Dodone où l'on traduit les bruissements des feuilles du chêne de

¹⁴⁵ Le PW365 ne concerne pas le trépied de Delphes, mais plutôt des offrandes de vases en forme de trépieds faites à Poséidon. On ne le considère donc pas dans cette analyse.

¹⁴⁶ Voir Pouilloux et Roux (1963 : 79-101).

Zeus, ici, même si la Pythie boit de l'eau de Cassotis, l'importance en est secondaire. C'est toujours la Pythie qui parle, ce n'est pas l'eau. On ne peut trouver nulle part avec certitude aucun témoignage, à Delphes, portant sur la mantique par l'eau. Les poètes qui en parlent nous montrent le site de Delphes transfiguré par la présence du Dieu et rien de plus. Castalie réservée aux consultants qui se purifient n'y est pas plus spécialement prophétique que les roches du Parnasse. Il ne semble pas que les quelques indices décelés par Amandry (1950 : 72) sur le rôle de l'eau dans la cléromancie puissent rendre compte des expressions employées avec insistance dans notre texte¹⁴⁷.

Si n'existaient que les textes oraculaires, sans les commentaires et les descriptions que la littérature offre du site delphique, si abstraction était faite des fouilles archéologiques, il y aurait quand même suffisamment de matière pour se faire une idée assez précise de Delphes :

- un ou plutôt deux noms devenus sacrés, Pythô et Delphes et inséparables de la mantique et du culte d'Apollon,
- un vocabulaire cultuel étendu qui nomme les lieux où réside le dieu et où ont lieu les rites du culte oraculaire, espace consacré, temple, antre souterrain, autel,
- quelques symboles du culte, empruntés à la végétation, à la géographie du lieu ou au mobilier.

Tout est simple, discret, comme s'il n'était pas besoin de développer tel ou tel élément ; la réponse oraculaire n'est d'ailleurs pas un lieu pour s'étendre sur des descriptions. Les consultants connaissent Delphes, et seule la désignation fait surgir dans l'esprit tout le décor, tout le décorum. Par-ci par-là, quelques détails viennent relancer l'intérêt pour rappeler ce qu'est Delphes à l'époque de son prestige : richesse, prospérité, réputation, influences diverses et aussi beauté des architectures et des trésors qui s'y accumulent.

Tout est là pour nous permettre de voir comment fonctionne la production de l'oracle : qui pose la question ? Qui répond ? Quels agents transforment peu à peu ce qui est un acte de parole essentiellement oral en une trace écrite ?

1.4 Qui contribue à la parole d'Apollon ?

La « parole d'Apollon », car telle est l'expression¹⁴⁸ qui sera dorénavant attribuée à cette langue, que les oracles du sanctuaire de Delphes ont diffusée, est dépendante d'un contexte à la fois historique et énonciatif : les études faites à ce sujet ont déjà formulé les conditions dans lesquelles un oracle se constitue. « Pour qu'il y ait oracle, il faut qu'il y ait demande de la part des hommes : interrogation, consultation, non seulement dans l'intériorité de la pensée, mais posée par la parole et accompagnée d'une action rituelle. L'oracle est une réponse à une question expressément formulée, qui suppose l'initiative humaine et une quête du fidèle vers le monde des dieux. » Cette définition claire de Champeaux (1995 : 407) permet de rappeler que quatre éléments au moins sont indispensables pour que l'oracle soit replacé dans sa réalité, dans une civilisation qui en a fait un moyen de communiquer avec un dieu. Question

¹⁴⁷ Il est à noter que d'autres symboles forts de la mantique apollinienne n'apparaissent pas dans les oracles que nous connaissons, par exemple le nombril (ὄμφαλος), le χάσμα γῆς, trou béant de la terre par où s'échapperaient les effluves prophétiques, ou le chaudron (ou cuve) sur lequel s'asseyait la Pythie, ὄλμος.

¹⁴⁸ Expression empruntée à Busine (2005).

du consultant, réponse du dieu sont les deux éléments les plus essentiels, qui tracent le schéma de l'énonciation, mais qui ne peuvent se justifier et se construire fermement que si à l'origine de la question figure un motif de consultation, et si au terme de la réponse un événement a lieu, qui confirme la véracité de la réponse oraculaire, donc la supériorité du dieu prophète.¹⁴⁹

1.4.1 La question posée au dieu

1.4.1.1 Le motif

A l'origine de la question se trouve la raison qui a poussé le consultant à consulter l'oracle ; deux types de consultants ont été définis. Les consultants privés sont sans conteste - selon toutes les recherches faites à ce sujet - les plus nombreux, mais ceux dont on n'a pratiquement rien conservé, parce que leurs motifs de consultation, courants et peu extraordinaires, n'ont rien de spectaculaire, mais aussi parce que les consultations privées se font en direct, sans aucun intermédiaire. Les consultants officiels, c'est-à-dire en somme les cités-États, sont ceux dont on a conservé, par la littérature ou l'épigraphie, des traces plus connues. Celles-ci se combinent le plus souvent avec ce que l'on peut appeler des consultations par correspondance¹⁵⁰, puisque ce sont des messagers ou des ambassadeurs officiels qui portent au dieu la requête. Viennent ensuite les consultants privés ou officiels, mais que la littérature a mis en avant, parce qu'ils sont célèbres, comme le roi Crésus, le général athénien Thémistocle, l'ami de Socrate Chaerephon, et que leur notoriété, même si leur motif de consultation est ordinaire, rend crédibles, ou du moins intéressants à rappeler. Là apparaît un problème, sérieux, qui dénature et peut-être déforme l'image que nous avons, nous modernes, de l'oracle et que les Anciens n'avaient certainement pas. On ne retient que la consultation du roi Crésus, celle du « mur de bois », ou encore celle de la sagesse de Socrate¹⁵¹, et l'on oublie que le sanctuaire devait être fréquenté par des consultants plus simples, posant des questions plus anodines.

Delphes ne nous permet pas par son archéologie et son épigraphie de nous rendre compte de la chose, la littérature ne diffusant que l'image idéale d'un dieu dont la réputation s'est établie et s'établit toujours sur des questions cruciales. Mais Dodone, par exemple, dont ont été retrouvées les lamelles de plomb qui portent le plus souvent la question seule, mais aussi quelquefois la question et au verso la réponse, nous permet de mieux comprendre les mentalités et les préoccupations de l'époque antique. Cette comparaison entre deux sanctuaires comme Dodone et Delphes est la meilleure façon de « démythifier » ou - si l'on peut se permettre ce néologisme - de « dé-littériser » l'image du sanctuaire apollinien¹⁵².

¹⁴⁹ Cependant il existe ce que l'on appelle l'oracle *post eventum*, quand il est forgé après un événement qu'il est censé avoir annoncé.

¹⁵⁰ On peut cependant objecter à cette hypothèse le cas d'Alexandre qui se déplace personnellement à Delphes, ce que rapporte Plutarque in *Alexandre*, 14, 6-7.

¹⁵¹ PW52, PW53, PW54, PW55, PW250 pour Crésus ; PW94, PW95 pour le « mur de bois » ; PW420 pour Socrate.

¹⁵² On veillera à rappeler que même si le dieu consulté n'est pas le même, Zeus à Dodone et Apollon à Delphes, les deux sanctuaires font appel à la même pratique de la divination inspirée et emploient un personnel à peu près identique.

Les consultations n'échappent pas à l'ordinaire et les motifs sont les mêmes, quel que soit le site ; la mise en scène, que Dürrenmatt imagine dans la nouvelle *Das Sterben der Pythia* (1976 : 9), même si les prétentions restent romanesques et ne concernent pas des recherches scientifiques sur l'histoire et le fonctionnement de l'oracle, est à cet égard pleine de vérité :

Die delphische Priesterin Pannychis XI [...] hatte, verärgert über den Unfug ihrer Orakelsprüche und über die Leichtgläubigkeit der Griechen, den Jüngling Ödipus angehört; wieder einer, der danach fragte, ob seine Eltern seine Eltern seien, als wäre das in aristokratischen Kreisen so einfach zu entscheiden [...]

Agacée par l'ineptie de ses oracles et la crédulité des Grecs, la Pythie de Delphes Pannychis XI [...] avait écouté le jeune Œdipe ; encore un qui demandait si ses parents étaient vraiment les siens, comme si, chez les aristocrates, il était si facile de trancher cette question [...]

Les questions relatives à la descendance, l'ascendance, la filiation, l'héritage, la procréation étaient sans doute les plus nombreuses, comme il se comprend dans une société méditerranéenne, préoccupée par les intérêts familiaux. D'ailleurs elles se retrouvent, parfois théâtralisées ou dramatisées, dans beaucoup d'oracles delphiques que la littérature nous permet de connaître¹⁵³.

1.4.1.2 Dodone, Didymes, Delphes ou la similitude des préoccupations des consultants

De réputation fort ancienne et remontant sans doute à une origine préhellénique (Lhôte 2006: IX-XI), Dodone est surtout connu pour la légende controversée des feuilles de chêne qui portent l'oracle par leur bruissement¹⁵⁴ et par la découverte des lamelles, dès 1870, lors des premières fouilles de l'archéologue Carapanos. Est conservé un ensemble de textes plus ou moins mutilés dont la datation s'échelonne du VI^{ème} au II^{ème} siècle avant J.C. Les consultations publiques et les consultations privées y figurent comme à Delphes, et l'on remarque que ces dernières y sont plus nombreuses : faut-il rappeler encore une fois que les statistiques sont faussées par le petit nombre des textes recueillis et connus, mais qu'il est possible de se fier à une approche intuitive de ces préoccupations, par rapport aux conclusions données sur l'ensemble des sanctuaires étudiés ? Ainsi Lhôte (2006 : 23-25) fait une proposition de classement pour les types de motifs : alors que les consultations publiques se préoccupent pour beaucoup d'affaires religieuses (la construction d'un sanctuaire, la restauration, ou la continuation d'un culte), les consultations privées s'interrogent sur le bonheur¹⁵⁵, sur les problèmes de famille - mariage, descendance, résidence, affranchissement des esclaves -, sur la santé, sur des affaires domestiques - métier, commerce, gestion des

¹⁵³ Les références précédentes à l'*Ion* d'Euripide en sont des exemples explicites.

¹⁵⁴ Parke (1967) a montré que cette légende n'avait rien d'historique : en réalité, ce sont le tronc et la souche de l'arbre sacré qui parlent et émettent les oracles.

¹⁵⁵ Voir PW567 *τρόπον τίνα εὐδαιμονήσουσι*.

domaines, prêts, vols - ou encore sur des affaires de mort, d'héritage, de départ pour l'exil ou la migration. L'analyse de Fontenrose avait déjà abouti aux mêmes conclusions concernant Delphes: questions religieuses et affaires privées occupent la première place à égalité, et les affaires publiques ne sont représentées que pour moins d'un tiers. À Didymes, de même, autre sanctuaire apollinien situé près de Milet et étudié par Fontenrose¹⁵⁶, on constate les mêmes préoccupations, d'après les réponses conservées, moins nombreuses que celles de Delphes : dans ses études, Fontenrose désigne ainsi des questions autour de domaines aussi variés que « lack of children, death, war, citizenship, erection of an altar, ... »

1.4.1.3 La formulation des questions

Quel que soit le sanctuaire, les questions posées suivent toujours à peu près le même schéma et confirment l'idée que la divination ne recherche pas la nécessité d'une prédiction, mais plutôt la confirmation d'un conseil, d'une orientation plausible à donner à un moment précis d'une vie, donc le soutien d'un dieu, Zeus ou Apollon.

Les fidèles sollicitent avec bienveillance un dieu, par exemple Apollon, et s'évertuent à obtenir son assentiment pour ce qu'ils demandent, ou du moins à savoir par quels moyens le dieu invite à faire aboutir le projet, qui lui est soumis. Ce trait de caractère est partout présent dans les consultations oraculaires: en effet, dans l'esprit des Grecs de l'Antiquité, peut faire l'objet d'une consultation auprès d'un oracle toute décision, même la plus ordinaire, à partir du moment où elle semble avoir une importance pour celui qui pose la question. Par exemple, avant de faire graver à Delphes le péan qu'il avait composé en l'honneur d'Apollon, le poète Isyllos demande au dieu :

ἢ λωίον οἱ κα εἶη ἀγγραφόντι τὸν παιᾶνα;
Serait-ce mieux pour lui s'il n'inscrivait pas son péan ?

Alors qu'Alexandre était sur le point de mourir, ses compagnons demandent au dieu Sarapis¹⁵⁷ s'ils peuvent transporter le roi dans son sanctuaire :

εἰ ἐκκομίσωσιν ἐκεῖ τὸν Ἀλέξανδρον.
S'ils doivent emmener là-bas Alexandre.

Et le dieu de répondre qu'il valait mieux laisser Alexandre là où il était. Dans le traité de Plutarque sur les oracles de la Pythie, Démétrios rapporte une question posée à l'oracle de Mopsos par le gouverneur de Cilicie. Ce dernier, voulant mettre à l'épreuve l'oracle, lui fait demander par un de ses affranchis s'il devait lui sacrifier un taureau blanc ou noir. L'anecdote est destinée à prouver l'omniscience de l'oracle, mais la question n'a rien que de très banal.

Il semble qu'il y ait pour ainsi dire des recettes pour bien poser la question : pour être efficace, une question doit obéir à un ensemble de règles que seuls sans doute les membres

¹⁵⁶ Fontenrose, *The cults of the Milesian Didyma*, 1933 / Fontenrose, *The Delphic oracle*, p. 417 – 429, Catalogue of responses of Didyma / Fontenrose, *Didyma. Apollo's oracle, cult and companions*, 1988.

¹⁵⁷ Nous tenons à signaler qu'à l'époque alexandrine d'autres lieux oraculaires se répandent, comme celui du dieu syncrétique Sarapis, en Egypte. Mopsos cité plus bas était un devin réputé, dont le sanctuaire se trouvait sur le territoire de Colophon, en Asie Mineure.

agrées d'un sanctuaire, des spécialistes, dirons-nous, peuvent mettre en place. Cela explique pourquoi, quelle que soit l'époque, quel que soit le sanctuaire, toutes les questions ont à peu près le même format énonciatif. La formulation exacte de la question détermine la pertinence de la réponse : rappelons ainsi le passage de l'*Anabase* (Xénophon, 3.1.6-7), quand Socrate réplique à Xénophon qui a demandé à Delphes « à quels dieux il devait sacrifier pour participer avec succès à la campagne de Cyrus » ; il aurait dû, lui dit-il, tout simplement s'enquérir « s'il était avantageux ou non pour lui de partir ».

Ἐλθὼν δ' ὁ Ξενοφῶν ἐπήρετο τὸν Ἀπόλλω τίνοι ἂν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἣν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθεῖη. Καὶ ἀνεῖλεν αὐτῷ ὁ Ἀπόλλων θεοῖς οἷς ἔδει θύειν. Ἐπεὶ δὲ πάλιν ἦλθε, λέγει τὴν μαντείαν τῷ Σωκράτει. Ὁ δ' ἀκούσας ἠτιᾶτο αὐτὸν ὅτι οὐ τοῦτο πρῶτον ἠρώτα πότερον λῶον εἶη αὐτῷ πορευέσθαι ἢ μένειν, ἀλλ' αὐτὸς κρίνας ἰτέον εἶναι τοῦτ' ἐπυθάνετο ὅπως ἂν κάλλιστα πορευθεῖη. « Ἐπεὶ μέντοι οὕτως ἦρου, ταῦτ', ἔφη, χρῆ ποιεῖν ὅσα ὁ θεὸς ἐκέλευσεν. »

Xénophon s'y rendit, et demanda à Apollon à quel dieu il devait adresser ses sacrifices et ses prières pour faire de la manière la plus favorable et la plus profitable le chemin qu'il méditait, et pour en revenir sain et sauf, avec le succès. Et Apollon lui indiqua les dieux auxquels il fallait qu'il sacrifiât. Quand il revint, il rapporta l'oracle à Socrate. Mais celui-ci, après l'avoir écouté, lui reprocha de ne pas avoir d'abord demandé s'il était préférable pour lui de partir ou de rester, au lieu de juger par lui-même qu'il devait partir, avant de s'enquérir des moyens de faire son voyage le plus favorablement. « Toutefois, dit-il, puisque c'est ainsi que tu as interrogé l'oracle, il te faut faire tout ce que le dieu t'a prescrit. »

Cette anecdote nous livre l'ensemble des règles qui constituent le viatique du consultant : ne jamais mettre dans l'embarras le dieu auquel on s'adresse, ne pas oublier que le dieu donne des conseils, sans prédire quoi que ce soit, procéder de façon méthodique, en tenant compte des priorités à accomplir. Ainsi Socrate dans cette leçon de rhétorique oraculaire rétablit-il une sorte de plan à suivre ; le projet de Xénophon est un voyage et si l'on réfléchit à la question, il fait envisager les deux options : partir ou rester. Si le dieu répond qu'il est préférable de partir et avalise le voyage, il est possible de lui demander comment se rendre favorable ce départ et à quelles divinités sacrifier. Il existe ainsi trois clefs pour poser la bonne question ¹⁵⁸:

- La question de forme totale posée au futur, qui nécessite une réponse tranchée, est généralement la plus fréquente : elle est simple, attend un oui ou un non et donne au dieu l'occasion de ne pas tergiverser ; elle est rapportée dans les textes qui citent les

¹⁵⁸ C'est la théorie de Delcourt, qu'elle reprend d'Amandry : voir Delcourt (1955 : 80-81) et Amandry (1950 : 149 sqq.).

oracles à la forme interrogative indirecte, régie soit par *εἰ* suivi du futur, soit par *εἰ χρή* ou *δεῖ*. Ce sont les occurrences les plus nombreuses qui ont été conservées (environ 15% du corpus conservé).

- La question *τι χρή πράττειν*; implique une plus grande responsabilité de la part du dieu, mais elle est souvent doublée d'une alternative : *que faut-il faire, ceci ou cela ?* (environ 10%).
- Elle rejoint ainsi la troisième forme de question la plus appropriée, qui l'emporte dans beaucoup de circonstances, considérée comme la plus adéquate, la plus propice et la plus convenable à adresser au dieu. Le projet alternatif se soumet à une décision claire et qui n'appelle en général aucune équivoque ; les éléments de base en sont les comparatifs *λώιον καὶ ἄμεινον* : *est-il préférable et avantageux de ... ?* (environ 2%).

Il est remarquable d'observer, même sur une aussi petite quantité de textes, des constantes, et notamment la récurrence de l'alternative qui laisse au dieu un choix et au consultant la responsabilité de bien comprendre la réponse.

1.4.1.4 Qui pose la question et comment la pose-t-on ?

Les recherches à ce propos ne sont pas toutes catégoriques sur l'état des formulations : Delcourt se demande si la question était improvisée et préparée par avance à l'écrit. Amandry, qui admet que les questions étaient sans aucun doute faites oralement, soumet cependant à ses lecteurs quelques textes qui attestent parfois de leur statut écrit (1950 : 149-150). Quoiqu'il en soit, peu de renseignements sont disponibles pour se faire une idée exacte du rituel du questionnement lors des consultations delphiques. Les avis sont souvent partagés à ce propos et aucune réponse n'est donnée définitivement. Qui pose la question ? Est-ce le consultant lui-même ? Est-ce une instance attitrée du sanctuaire, habilitée à recueillir les questions et à formuler la bonne question à poser ? La question est-elle orale, est-elle écrite ou prend-elle simultanément les deux formes ? Hérodote fait allusion aux procédures, en précisant que le consultant est introduit auprès de la Pythie qui répond instantanément à la question posée, mais cette description est-elle fidèle ? Il connaît Delphes car il s'y est rendu, mais il ne dit pas s'il a l'expérience des consultations, puisqu'il se sert essentiellement du matériel littéraire des oracles mis à sa disposition : il y aurait imagination d'une mise en scène ; c'est là la thèse de Crahay (1956). Il faut prendre en compte le rôle de l'imaginaire chez les Grecs quand ils se représentent la Pythie improviser et de là comprendre la valeur de la transposition littéraire des textes oraculaires, comme le résume un passage de Delcourt (1955 : 53) : « L'oracle à Lycurgue¹⁵⁹ ne signifie nullement qu'en 450 la Pythie et celui qui l'interrogeait se trouvaient normalement face à face, mais, à coup sûr, qu'Hérodote se les représentait ainsi ».

Le problème que l'on rencontre avec les oracles delphiques, c'est que la question, comme cela a déjà été souligné, n'est pas toujours conservée : on la devine le plus souvent par la réponse donnée au consultant. Les auteurs antiques ont préféré privilégier la réponse, et on les comprend puisqu'elle est censée rapporter la parole du dieu, si ce n'est précisément, du moins dans son sens général ; on sait que les Anciens n'accordaient pas de priorité au mot littéral, mais s'intéressaient d'abord au sens : « L'usage des citations comme les principes gréco-

¹⁵⁹ Il s'agit dans le corpus des oracles PW29 et PW216.

latins de la traduction montrent, au-delà des variations théoriques, que la lettre compte toujours moins que le sens, le *verbum*, moins que le *sensus*. » (Zucker, 2009 : 3 §7) Avec Dodone, la recherche est plus simple, puisqu'on a retrouvé les questions gravées. Avec Delphes, la situation est plus complexe, puisqu'elle ne dépend pas de la recherche exclusivement archéologique, mais des données littéraires et des conjectures qui en découlent.

1.4.1.5 Le cas des réponses dites spontanées : où sont les questions ?

Il arrive que la Pythie donne une réponse, spontanément, avant même que le consultant ait posé sa question, dès son entrée dans l'ἄδυτον¹⁶⁰. Or, même dans cette situation, la réponse touche des préoccupations ordinaires, qu'une question aurait pu mettre en balance. Le catalogue de Parke et Wormell recense un grand nombre d'oracles comme réponses spontanées, sans la question¹⁶¹. Après tout, quoi de plus compréhensible, si le dieu peut se satisfaire d'une question intérieure, que seule la pensée intime permet de poser, sans passer par l'entremise d'une parole explicite ? Ce phénomène se produirait donc pour la plus grande gloire d'un dieu qui se dit omniscient et maître d'une parfaite divination.

Il faut cependant être prudent quand il s'agit de définir ces réponses dites spontanées, de ces paroles prononcées par la Pythie sans que la question lui soit posée. Si sont retenus les quelques oracles dont Parke et Wormell supposent qu'ils aient été « spontaneous », on doit tenir compte de la théâtralisation qui entoure la consultation : quoi de plus spectaculaire, et de plus convaincant que de tenir la Pythie pour une prophétesse qui devine ce que va lui demander le consultant, comme si elle lisait dans ses pensées ? D'ailleurs, certains de ces oracles (PW514, PW515, PW516) sont factices, extraits de romans d'époque tardive et supposent une mise en scène bien compréhensible en ce qui concerne les fils de l'intrigue romanesque : le récit n'en devient que plus captivant et la poésie oraculaire tient lieu d'ornement et de parade narrative. Quand un criminel entre dans le sanctuaire, il est immédiatement perçu comme un impur et de ce fait rejeté avant même qu'il ait pu s'adresser à l'oracle (PW4). Parfois, et la mise en scène est encore une fois spectaculaire, l'oracle s'adresse à des hommes illustres, auréolés d'une gloire et d'une vertu incontestées et donc reconnaissables entre tous : s'adresser à eux directement, sans passer par la question est donc une marque de respect et de reconnaissance de leur prestige. Ainsi en est-il de Lycurgue (PW29 et PW216), d'Hésiode (PW206), d'Homère (PW319), d'Héraclès (PW446), du philosophe Thémistocle¹⁶² (PW469). Quelques-uns s'adressent à des consultants à qui est promise une descendance : la lignée est chose importante dans une société méditerranéenne, où avoir un fils est assurance de pérennité et de prospérité (PW6, PW8, PW431). Il est impossible de tirer une conclusion définitive qui explique pourquoi dans certains cas la question est éludée ou plutôt inutile : question de compétence de la part d'un dieu qui, nous l'avons vu plus haut, connaît tout, de façon intuitive, question de présentation pour ainsi dire romancée d'une pratique qui suscite de l'intérêt, surtout quand elle est annexée par la littérature et qu'elle devient un ressort de la composition littéraire.

¹⁶⁰ La littérature est friande de ces cas que l'on pourrait appeler réponses spontanées.

¹⁶¹ PW4, PW6, PW8, PW29, PW82, PW101, PW114, PW162, PW206, PW216, PW233, PW240, PW258, PW287, PW294, PW319, PW321, PW377, PW431, PW446, PW469, PW514, PW515, PW516, PW599, PW601.

¹⁶² Il s'agit d'un obscur philosophe désigné par Syncellos, *Chronographie*, p. 680, Dindorf. (228 A.D).

1.4.1.6 La conservation des questions

Se pose enfin le problème de la conservation des questions : quel intérêt a-t-on à conserver les questions posées par les consultants, que ces questions se fassent en pensée, en parole ou par écrit ? La trace écrite que l'on retrouve sur les lamelles de Dodone ne répond pas, on le sait, à un désir d'archivage, mais fait partie du rituel même de la consultation. Si des traces écrites de questions sont conservées, c'est pour confirmer le passage de tel ou tel consultant, qui reste d'ailleurs anonyme, mais dont le passage serait la preuve de la force d'attraction du sanctuaire. Ce serait une sorte de publicité ou de propagande avant la lettre. La trace écrite double la question posée oralement à voix haute au dieu, et si elle est conservée sous sa forme écrite, c'est pour des raisons spécifiques : l'écriture est un moyen de se prémunir contre toute tentation de fraude et de corruption ; c'est aussi un lieu de mémoire qui sert les intérêts d'une intention d'archivage. Les mots écrits, sur lesquels on ne revient pas, quand ils sont gravés, donnent sa réelle dimension sacrée et culturelle à la démarche de tel ou tel consultant, si ordinaire soit-il. Il n'existe aucun catalogue des questions : il n'y a en effet aucun intérêt à en constituer si la question posée ne s'accompagne pas de la réponse. Mais quand on a des catalogues de réponses, on n'a en règle générale que les réponses, sans les questions. C'est du moins le cas des catalogues de l'Antiquité que nous étudierons dans la deuxième partie de cette recherche. Aujourd'hui, du moins dans les récents travaux faits depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle, des efforts sont faits pour recontextualiser dans leur ensemble les énoncés oraculaires, comme le prouve la mise en forme des publications faites par Parke et Wormell, et Fontenrose, que rappelle ce tableau :

1956 : Parke et Wormell	1978 : Fontenrose
Enquire / Enquiry	Date
Reply	C (context)
Evidence	Occ and Q (Occasion and Quotation)
	R (reply)

Mais une fois de plus, malgré l'intérêt accordé à la contextualisation par rapport au consultant, toute sa place est donnée à la réponse. Quand il s'agit d'une réponse oraculaire citée par un auteur, la question de même n'est pas rapportée : elle se déduit de la réponse même, ou bien est insérée dans le récit sous la forme d'un discours narrativisé.

1.4.1.7 La prise en compte du destinataire : σύ et ὑμεῖς.

1.4.1.7.1 L'interpellation des consultants

Hérodote, dans ses *Histoires*, dépeint la Pythie s'adressant aux consultants, à peu près toujours de la même façon :

ἡ Πυθίη ἐν ἐξαμέτρῳ τόνῳ λέγει τάδε (I, 47)
ἡ δὲ Πυθίη σφι ... χρῶ ... τάδε (IV, 156)
ἡ Πυθίη προσαγορεύει τοῖσι ἔπει (V, 92. 2)

De là découle l'abondance des vocatifs, qui reprennent le nom de celui qui est venu à Delphes poser la question au dieu. Plus de soixante oracles conservés dans le corpus (soit près de 30%), citent avec précision en tête du premier vers, le plus souvent, le nom de l'interlocuteur¹⁶³. On peut réfléchir sur le ton avec lequel la réponse est donnée et il semble que cela constitue un trait caractéristique de l'énoncé oraculaire de Delphes, notamment la familiarité du dieu quand il répond aux consultants.

Parfois, le nom du consultant est donné au vocatif avec une épithète descriptive peu flatteuse : un ton sans façon, brusque, voire insolent est relevé dans les oracles répertoriés PW54 et PW55. Dans un oracle la Pythie s'adresse à Crésus, qu'elle interpelle ainsi :

Λυδὲ ποδαβρέ, « Lydien efféminé » (PW54, v.2)

et dans un autre oracle elle le traite littéralement de grand sot :

μέγα νήπιε Κροῖσε (PW55, v.1)

On a d'un côté une appellation générique par l'origine ethnique de Crésus et on peut remarquer le préjugé des Grecs sur la délicatesse efféminée des Orientaux, de l'autre côté une appellation pleine de mépris sur le manque d'intelligence d'un roi orgueilleux. « The tone is ... informal, often brusque to the point of rudeness. », soulignent Parke et Wormell, qui font ainsi remarquer l'impression de « roughness and abruptness » qui s'en dégage (1956, II : XXV). Lorsqu'Apollon s'adresse aux Athéniens (PW94), le vocatif est d'emblée péjoratif :

ὦ μέλαιοι, τί κάθησθε ; (début du vers 1)
Ô les sots que vous êtes, pourquoi restez-vous assis ?

Question rhétorique où la réponse est tout entière contenue : si vous restez à ne rien faire, c'est que vous êtes des incapables !

Le ton est alors familier et se double souvent d'une forte dose d'humour, souvent rustique et grossier, comme dans un oracle, censé s'adresser à Égée, qui s'inquiète pour sa descendance : l'allusion sexuelle est évidente dans l'image de l'outre ; le décalage entre le vocatif au superlatif, éloge d'une bravoure, et le conseil grivois donné à Égée (retiens-toi de toute tentation sexuelle un bon moment !) fait voir un Apollon qui s'amuse et sait plaisanter :

ἀσκοῦ τὸν προύχοντα ποδάονα, φέρτατε λαῶν
μὴ λύσης, πρὶν ἐς ἄκρον Ἀθηναίων ἀφίκηαι. (PW110)
Toi, le plus brave des hommes, ne délie pas le cou saillant de
l'outre avant que tu n'arrives à la citadelle des Athéniens.

¹⁶³ Voir les oracles PW3, PW6, PW7, PW29, PW35, PW39, PW43, PW45, PW54, PW55, PW71, PW73, PW84, PW92, PW94, PW95, PW96, PW99, PW100, PW110, PW111, PW112, PW121, PW129, PW133, PW154, PW169, PW170, PW181, PW216, PW225, PW228, PW232, PW233, PW247, PW257, PW270, PW276, PW301, PW338, PW339, PW372, PW374, PW380, PW406, PW408, PW416, PW428, PW433, PW470, PW471, PW487, PW488, PW489, PW493, PW501, PW508, PW515, PW517, PW592, PW595.

Dans le même ordre d'idée, un oracle rapporte la réponse donnée à Erginos, désireux lui aussi de se procurer une descendance, malgré son âge avancé : l'ironie vient du contraste entre le premier vers emphatique, qui s'étend longuement sur une interpellation solennelle, et le conseil donné. Ttoi, l'homme âgé, prends une jeune femme, fais-lui l'amour et tu auras des enfants, et on a là une devinette sexuelle, pleine de sous-entendus coquins :

Ἐργῖνε Κλυμένοιο πάι Πρεσβωνιάδαο [...] (PW111vers 1)
ἰστοβοῆτι γέροντι νέην ποτίβαλλε κορώνην. (PW111vers 3)
Erginos, fils de Clymène le Presboniade, [...]
applique un embout neuf au vieux timon de ta charrue.

Ainsi on peut dégager un trait particulier des oracles : un certain mélange de familiarité et de mépris avec lequel le dieu s'adresse à ses consultants¹⁶⁴.

1.4.1.7.2 Les emplois de la deuxième personne

Parke et Wormell (1956, II: XXV et index de la page 254) dénombrent quatre-vingt-neuf exemples d'oracles où se lit le pronom σύ et quinze pour le pronom ὑμεῖς, les deux étant employés à tous les cas. « The enquirer is almost always addressed in the second person. Σύ and ὑμεῖς are among the commonest words in the Delphic vocabulary. »

Intéressons-nous à la place des pronoms de la deuxième personne et plus particulièrement quand σύ est utilisé au nominatif, comme révélation de la présence explicite, presque palpable, pourrions-nous dire, de celui auquel s'adresse directement le dieu.

Le pronom est placé à des endroits spécifiques dans le vers ; quand il est situé dans le premier pied, au tout début du vers, il met en valeur un trait de caractère du consultant ou une action vivement conseillée par le dieu comme dans un oracle sans doute fictif (cité par Hérodote, 1.67.3), où il est répondu aux Spartiates qui recherchent le corps d'Oreste :

τὸν σὺ κομισσάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση. (PW33, v. 5)
Toi, recueille-le et tu seras le maître de Tégée.

Dans un autre oracle rapporté par Hérodote (4.157), il est intéressant d'observer le rapprochement syntaxique et significatif entre le τύ qui désigne Battos dans sa profonde suffisance et le dieu ἐμεῦ, dont l'omniscience n'est pas à mettre en doute.

αἰ τὸ ἐμεῦ Λιβύην μηλοτρόφον οἶδας ἄμεινον [...] (PW41)
Si, toi, mieux que moi, tu connais la Libye [...] nourricière de
troupeaux [...]

Le rejet du pronom en fin de vers, soit dans le cinquième pied, soit en clausule est significatif aussi de l'intérêt porté au consultant ; par exemple un oracle, cité par Athénée (12.520A), met le pronom en contre-rejet par rapport au verbe qu'il commande, ce qui permet de rendre plus intense l'éloge du Sybarite, considéré comme un homme voué au bonheur absolu, même si

¹⁶⁴ Cela nous permet d'anticiper sur l'appartenance générique de l'oracle au portrait, ce que nous développerons de façon plus approfondie dans la troisième partie de notre recherche (3.2.3.1).

c'est un bonheur matériel. Y aurait-il ici une esquisse de reproche ironique sur la futilité d'un tel bonheur ?

εὐδαίμων, Συβαρίτα, πανευδαίμων, σὺ μὲν αἰεὶ
ἐν θαλίῃσιν ἔση, [...] (PW73)
Heureux, Sybarite, bienheureux, toi toujours, tu le seras dans
les banquets, [...]

Envisageons maintenant la troisième place possible, au milieu du vers, près d'un impératif, ce qui augmente la force du conseil adressé au consultant, comme au vers 3 d'un oracle (Diodore de Sicile, 8.21.3):

Σατύριον φράζου σὺ Τάραντος τ' ἀγλαὸν ὕδωρ (PW46)
Médite, quant à toi, le Satyrion et la brillante eau de
Tarente¹⁶⁵.

Il s'agit pour les futurs colons de suivre les indications géographiques précises : le Satyrion est une colline de Grande-Grèce, au sud de Tarente, la cité qu'ils fonderont.

Le pronom de la deuxième personne se trouve aussi après une ponctuation, comme dans un oracle (Diodore de Sicile, 8.29), où le conseil de dévotion à Zeus, donné à Battos, est ainsi mis en valeur :

[...]: σὺ δ'εὐχόμενος Κρονίωνι (PW71, v.5)
[...]; et toi en adressant tes prières au fils de Cronos.

Dans un autre oracle rapporté par Phlégon (*Mirabilia*, 3.5), le pronom est placé au milieu du vers entre deux ponctuations, précédant un vocatif ironique, qui s'adresse au peuple romain, Ῥωμαῖε (vers 1)

[...], σὺ δὲ νήπιε, πολλὰ μογήσας [...] (PW428)
[...], quant à toi, sot, après avoir supporté beaucoup de
malheurs [...]

1.4.1.7.3 Singulier ou pluriel?

Un autre trait caractéristique de la langue des oracles est le choix indécis entre le singulier et le pluriel, σὺ ou ὑμεῖς. Cela donne au texte une valeur particulière, comme si dans son improvisation réelle, la Pythie s'adressait à la fois au consultant présent et à ceux qu'il est venu représenter et dont il est censé présenter officiellement la requête. Mais dans deux cas, c'est plus complexe. Voyons d'abord un oracle (Hérodote, 7.140.1) adressé aux Athéniens avant la bataille de Salamine : les deux premiers vers passent du pluriel au singulier,

¹⁶⁵ Pour la traduction de φράζου, nous avons préféré la construction directe du verbe « méditer », pour marquer l'idée implicite d'une réflexion, d'une concentration nécessaires. Il ne s'agit pas simplement de penser, de méditer à quelque chose, mais de se concentrer, en quelque sorte de se recueillir, sur les lieux évoqués par la réponse d'Apollon.

ὃ μέλει, τὶ κάθησθε ; λιπὼν φεῦγ' ἔσχατα γαίης
δῶματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα
(PW94)

Ô les sots que vous êtes, pourquoi restez-vous assis ? Fuis,
abandonne les dernières maisons de ta terre et les hautes cimes
de ta cité bâtie en cercle.

Ce singulier est repris par un déterminant possessif à la clause du vers 7, κοὺ τὸ σὸν οἶον, mais le dernier vers introduit d'abord un duel, puis reprend le pluriel de la deuxième personne :

ἀλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο, κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν.
Mais sortez, vous deux, du sanctuaire, et vous tous
sur vos malheurs déployez votre courage.

Parke et Wormell font de cet oracle une analyse dont ressort un rapide commentaire stylistique sur ses « violent fluctuations in number between singular, dual and plural » (1956, II : XXV); « violent fluctuations », cette expression renvoie aux efforts de création d'un énoncé qui se veut à la fois politique et plein de compassion pour la grande cité d'Athènes. Ce va-et-vient entre le pluriel, le duel et le singulier donne le ton d'un oracle plein de conseils, qui prend le parti des Athéniens, tantôt comme s'ils étaient l'ensemble des citoyens de la grande cité, tantôt comme s'ils étaient liés par le sort que le destin réserve à chacun d'eux et qui prend à partie les consultants. Par le dernier vers est donnée la preuve que les consultants sont au nombre de deux. Il semble que l'on voit, que l'on entend la Pythie aller d'une situation réelle de consultation à l'exhortation du peuple dans son entier, et peut-être se ressent aussi le mouvement de ses yeux qui se fixent par moments sur l'un des consultants¹⁶⁶, à qui, au singulier, elle s'adresse en particulier! C'est un échange très vivant, sans doute l'exemple le plus évident de la vie réelle des oracles rendus à Delphes.

Dans un oracle (PW338, in *Inscr. Magn.* N° 215), adressé aux Magnésiens, venus demander l'explication d'un signe envoyé par les dieux - la découverte d'une effigie de Dionysos sur un platane abattu par le vent dans la cité - les six premiers sont au pluriel : ἦλθετε, ὑμεῖν (vers 3), ωἰκίσσατ' (vers 6). On passe au singulier par le vocatif qui s'adresse, au vers 7, au peuple, comme entité politique et non plus aux hommes en particulier : ὦ δῆμε μέγασθενες, ô peuple tout puissant, et les impératifs ἴδρνε, τίθει prennent la relève, avant de laisser de nouveau la place aux pluriels : ἐλθέτε, λάβητε, ὑμεῖν.

1.4.1.8 Le cas de ὄδε et οὔτος

La langue des oracles delphiques fait un usage privilégié de deux démonstratifs, ὄδε et οὔτος, des déictiques qui renvoient tous ces énoncés à un système d'énonciation explicite, clairement établie, dans une relation de communication évidente entre deux interlocuteurs, en l'occurrence celui qui pose la question de consultation et celle qui y répond au nom

¹⁶⁶ ... si le consultant assiste à l'oracle directement, mais rien n'est moins sûr.

d'Apollon. Le premier, ὄδε, désigne ce qui est rapproché de celui qui parle et le second, οὔτος, ce qui se situe à une certaine distance du locuteur. À la lecture de ces oracles, ressort l'impression d'un contexte où tout se fait en direct comme si on voyait la Pythie pointer du doigt celui qui la consulte.

Voyons d'abord certains emplois de ὄδε¹⁶⁷, présent à différents cas et à différents genres dans quatre oracles. Il est employé au vers 2 d'un oracle adressé à Myscellos de Rhype (PW43) : [...] τόδε δὲ πρότερον σὲ κελεύει. Suit alors l'exhortation à fonder la colonie de Crotona. Le démonstratif a ici sa valeur normale d'annoncer quelque chose. Il se retrouve au vers 3 d'un oracle adressé aux Athéniens (PW95) : σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω [...], *et encore ce mot (le mien) je te dirai [...]*. Sa valeur est identique au vers 1 de l'oracle rendu aux Thébains (PW273) : σημεῖον τόδε [...], *ce signe (que je connais et que je vous rappelle)* et au vers 1 de l'oracle destiné aux Amphictyons (PW18) : [...] τῆσδε πόλῃος [...], [...] *de cette ville (que je connais et dont vous m'avez parlé)*. Tout dans le contexte, d'après ces exemples, semble désigner ces démonstratifs comme faisant partie de la sphère d'intérêt de celui qui parle, avec des valeurs très personnelles. La traduction, mise en valeur entre parenthèses, oblige à restituer parfois la précision du contexte, précision qu'on ne retrouve pas nécessairement dans les exemples cités en note 167.

Le démonstratif οὔτος est présent dans douze oracles, essentiellement au masculin¹⁶⁸ : pour notre analyse, nous ne retiendrons comme exemples que l'oracle PW8 (v.1) et sa réécriture PW206 (v. 1) : ὄλβιος οὔτος ἀνὴρ [...] *heureux cet homme (qui pénètre dans mon temple)* ; les autres emplois renvoient aux valeurs anaphoriques du pronom. On sait que, grammaticalement et dans sa valeur pragmatique, il est employé pour interpeller quelqu'un, principalement pour l'arrêter dans sa marche et sa façon de faire : celui qui est désigné par οὔτος est bien connu de la personne qui parle, et souvent une valeur laudative se dégage des circonstances. Moins expressif que ὄδε, il est employé en concurrence avec ce dernier dans l'oracle PW44 et comme il est d'usage précède ὄδε.

αὐτός σοι φράζει ἐκατήβολος· ἀλλὰ συνίει
οὔτος μὲν Ταφιάσσοσ ἀνήροτος, ἦδε δὲ Χαλκίς.
ἦδε δὲ Κουρήτων ... ἠιερὰ χθών.
αἶδε δ' Ἐχινάδες εἰσί· πολλὸς δ' ἐπ' ἀριστερὰ πόντος.
οὔτω σ' οὐκ ἄν φημι Λακινίου ἄκρου ἀμαρτεῖν
οὐδ' ἱερᾶς Κριμίσης οὐδ' Αἰσάρου ποταμοῖο. (PW44)

En personne, le dieu qui lance au loin ses flèches te donne l'explication ; mais écoute. Voici Taphiassos le non-labouré, voici Chalcis. Voici le pays des Courètes ... le pays sacré. Voici les Échinades. A gauche, une grande mer. Je te dis aussi de ne pas manquer le cap Lacinion ni la sainte Orimisé ni le fleuve Aesarus.

¹⁶⁷ Il existe aussi des emplois réguliers de ὄδε, sans signification particulière : τόνδε (PW487, v.7), τήνδε (PW374, v.9), τόδε (PW133, v.5 / PW517, v.5) τῶδε (PW358, v.3), τῶνδε (PW100, v.7 / PW433, v.3).

¹⁶⁸ Les autres emplois sont : οὔτοι (PW96, v.2), αὐτή (PW233, v.2), ταῦτα (PW7, v.3 / PW329 / PW538, v.2 / PW581), τουτῶ (PW247, v.2), τουτῶν (PW431, v.2).

1.4.2 La réponse donnée par le dieu

Plus de matière est abordable, en ce qui concerne les réponses que le dieu est censé avoir données aux consultants venus lui réclamer des conseils. Plusieurs problèmes se posent, associés notamment à l'identification du pronom de la première personne, qui renvoie tantôt à Apollon, tantôt à la Pythie, mais qui de toute façon est censé appartenir en priorité au dieu, la Pythie n'étant qu'un intermédiaire.

Parlant de Claros et de Didymes, Busine a ces mots pour désigner l'oracle devenant texte (2005 : 48) : « La genèse du texte sacré, considéré comme parole du dieu, est à situer au moment de l'inspiration divine, lorsque le médium était visité par le dieu qui se servait de l'enveloppe corporelle de celui-ci pour émettre un son et répondre aux questions qui lui étaient posées. » Les réponses étaient remises sous scellés selon la *Souda* ; un texte le rappelle clairement, mais nul ne sait si c'était valable pour tous les consultants, notamment les particuliers anonymes, ou réservé uniquement aux représentants des cités ; il est tout à fait compréhensible que dans ce cas précis, les gouvernements veuillent posséder une preuve officielle et incontestée de la consultation :

[...] ὁ μαντεύομενος ἐν Δελφοῖς σεσημασμένους ἐλάμβανε τοὺς χρησμοὺς, καὶ προεῖρητο αὐτῷ, εἰ λύσει, ζημία μία τῶν τριῶν· ἢ γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτὸν ἔδει στερηθῆναι ἢ τῆς χειρὸς ἢ τῆς γλώττης.

[...] le consultant de Delphes emportait les oracles marqués d'un sceau, et lui était prédit, s'il le déliait, l'un des trois châtiments : en effet, on devait l'amputer soit des yeux, soit de la main, soit de la langue.

Parke et Wormell (1956, II : 178) citent comme un exemple une lettre envoyée par les Delphiens au γένος des habitants de Géphyra, leurs amis, dans laquelle ils rappellent non seulement le contenu de l'oracle, mais aussi une prescription importante le concernant, et qui dit (lignes 10-12)¹⁶⁹ :

ὕμεῖς οὖν καλῶς [ποιήσετε ἀποδεξάμενοι αὐ]τούς καὶ εἰσαγαγόντες εἰς τ[ὸ χρηστήριον καὶ τοῦ ἀποδο]θέντος χρησμοῦ διαπεμψ[άμε]νοι τῷ γέ[νει τὸ ἀντίγραφον.]
Quant à vous donc, vous agirez bien, après réception, après accueil au sanctuaire, et une fois l'oracle donné, après envoi au γένος de sa copie.

Cette copie, ou ἀντίγραφον serait bien la preuve que l'on conservait sous une forme écrite la réponse reçue et qu'elle était envoyée avec toutes les précautions d'usage aux intéressés. D'ailleurs Hérodote (7.142) rapporte ce fait que les envoyés d'Athènes (les θεοπρόποι dont nous parlerons plus loin), lors de la consultation de l'oracle sollicité sur les aléas de la guerre que mènent les Perses contre les Grecs, avaient eux-mêmes mis par écrit la réponse :

¹⁶⁹ Ce texte provient de *IG* 2², 1096 et date d'environ 37-36 avant J.C.

[...] συγγρανάμενοι ἀπαλλάσσοντο ἐς τὰς Ἀθήνας.
[...] ayant transcrit la réponse, ils l'envoyèrent à Athènes.

Une autre question se pose sur le rôle joué par le consultant lors de la consultation et sur sa place dans l'ἄδυτον : le consultant est-il présent pour recevoir la réponse ? Plutarque laisse planer un doute : il décrit en effet une salle qu'il nomme οἶκος dans laquelle s'entassaient les consultants (*Sur la disparition des oracles*, 437 C)

[...] ὁ γὰρ οἶκος, ἐν ᾧ τοὺς χρωμένους τῷ θεῷ καθίζουσιν,
[...] εὐωδίας ἀναπίμπλαται καὶ πνεύματος [...]
En effet la salle où l'on fait asseoir les consultants du dieu,
[...] est emplie d'une bonne odeur et du souffle (prophétique)
[...]

Serait-ce qu'ils ne voient pas la Pythie, mais peuvent seulement l'entendre ?

1.4.2.1 Le pronom personnel ἐγὼ représente explicitement le dieu

L'emploi du pronom personnel au nominatif n'est pas obligatoire ni nécessaire et φημί, par exemple, suffit pour traduire la forme morphosyntaxique : « je dis ». S'il est employé, constate Humbert (1960 : 58), c'est pour des raisons « d'ordre affectif ou intellectuel, qui arrêtent, pour ainsi dire, l'attention sur une personne ». Dans les oracles, dans des intérêts bien compréhensibles de prestige et de diplomatie, il s'agit de souligner la présence indiscutable du dieu, qui parle par la bouche de la Pythie. Il s'agit aussi de mettre en valeur la toute-puissance d'Apollon, comme le signifie de la façon la plus frappante l'oracle adressé à Crésus :

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης.
(PW52, v.1)
Moi, je connais le nombre de grains de sable et les
mesures de la mer.

Le vers se divise en deux parties inégales, ce que marque la césure trihémimère, après ἐγὼ, avec d'un côté la sagesse et le savoir du dieu, de l'autre les connaissances inimaginables qu'il a en sa possession. C'est l'exemple le plus explicite qui révèle dans le pronom personnel la seule présence du dieu.

Les autres cas sont plus ordinaires, mettant en valeur la prise de décision du dieu, qui parle au nom de son autorité : ainsi au vers 3 d'un oracle adressé aux Spartiates :

[...] ἐγὼ δέ τοι οὔτι μεγαίρω (PW31)
[...] ce n'est nullement moi qui te l'envie.

ou encore au début du vers 4 d'un oracle rendu aux habitants de Mantinée :

ἔνθα σ' ἐγὼ κέλομαι στείχειν [...] (PW163)

Là je t'exhorte à te rendre [...]

Un autre oracle (PW216) présente à la clause du vers 5 la forme composée : ... αὐτὰρ ἔγωγε, *quant à moi je (donnerai)*... La forme proverbiale d'un oracle adressé à un homme d'Asie (cité par Strabon, 8.6.22) permet de mettre en opposition, par le parallèle de la construction syntaxique, deux sujets, dont l'un représenterait le dieu de Delphes : en effet à ce consultant d'Asie qui demande s'il doit transporter ses biens à Corinthe, Apollon aurait répondu :

εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ'εἶην Τενεάτης. (PW424)
Heureux le Corinthien, quant à moi puissé-je être habitant de
Ténéé¹⁷⁰.

Quelques formes accentuées du pronom au datif apparaissent dans les oracles suivants :

καὶ σὺ φέρειν τιμῆν ἐμοὶ γέρας.[...]
(PW235, v.2)
et toi de m'apporter une précieuse offrande [...]

ὄν Φλεγυηὶς ἔτικτεν ἐμοὶ φιλότῃτι μιγεῖσα,
(PW276, v.2)
(Asclépios) que mit au monde Phlégye, unie à moi
par des relations intimes.

πατρὶ δ'ἐμῶι [καί] ἐμοὶ καὶ συγγόνωι ᾧδε μ[ε]λήσει,
(PW379, v.6)
mon père, moi et ma sœur nous prendrons soin [...]¹⁷¹

D'autres oracles¹⁷² présentent le pronom enclitique μοι : on remarque la place privilégiée du pronom, et quand ce pronom est placé en tête de vers ou à des endroits rythmiquement sensibles, c'est qu'il est là pour attirer l'attention : tout est fait pour donner de nouveau au dieu une place d'autorité dans une relation où le consultant n'a qu'un rôle secondaire.

On remarque que dans les cas précédemment cités, on n'a pas d'hésitation sur l'identité du pronom personnel : le dieu révèle son omniscience, ses origines et sa parenté, prend des décisions, surtout quand il s'agit d'exhorter les Grecs à fonder des colonies.

¹⁷⁰ Ténéé (Τενέα) est un bourg de Corinthe, où se trouvait un temple d'Apollon, qu'on nommait Apollon Ténéate (Τενεάτης). Le dieu semble dire au consultant que rien ne vaut l'endroit où l'on vit, si, d'autant plus, s'y trouve un culte apollinien. Il faut savoir se contenter de ce que l'on a.

¹⁷¹ Ce vers rappelle à quel point le dieu est pleinement présent dans la bouche de sa prophétesse et convoque sa famille pour rendre l'oracle encore plus solennel.

¹⁷² PW106, vers 1, 2^{ème} place, PW130, vers 1, 2^{ème} place, PW242, vers unique, 2^{ème} place, PW243, vers unique, 2^{ème} place, PW254, vers 1, 3^{ème} place après la particule τε, PW374, vers 1, 3^{ème} place après la particule δή, PW433, vers 1, 2^{ème} place, PW447, vers unique, à la césure bucolique.

1.4.2.2 Le pronom ἐγώ représente Apollon et la Pythie

1.4.2.2.1 Le rappel du questionnement : le dieu est celui auquel on s'adresse.

Dans certains cas, le consultant est mis en avant, notamment quand il est utile de rappeler la question qu'il a posée. Le dieu (ou la Pythie qui répond à sa place) est davantage perçu comme l'interlocuteur. Il devient celui à qui l'on s'adresse ; le pronom à l'accusatif toujours atone est complément essentiel du verbe qui signifie « interroger, questionner, demander », quand il s'agit de présenter une explicitation ou un rappel explicite de la question posée. Des exemples rappellent la relation entre le consultant et le dieu omniscient et confirment que l'oracle est avant tout un énoncé de communication :

Ἀρκαδίην μ'αἰτεῖς ; μέγα μ'αἰτεῖς· [...] (PW31, v.1)
Tu me demandes l'Arcadie ? Tu me demandes beaucoup ; [...]

εἶρη μ'ἀμφὶ γέλωτος, ἀμείλιγε, μειλιχίοιο· (PW129, v.3)
Tu m'interroges sur un rire doux, toi l'amer !

τιμῆν μ'αἰτεῖς δῶρον μανίαν ἀποπαῦσαι· (PW235, v.1)
Tu me demandes un cadeau précieux : faire cesser ta folie !

ἄγνωστόν μ'ἔρειαι γενεήν [...] (PW465, v.1)
Tu me questionnes sur la famille inconnue [...]

1.4.2.2.2 Hésitation sur l'identité du « je » : distinction ou superposition ?

Sont retenus comme exemples caractéristiques deux oracles, chacun marqué par un ton et une expressivité différents : dans un oracle (Hérodote, 1.47.1), où Apollon rappelle à Crésus, qui lui a posé une devinette, qu'il est au courant de tout par son omniscience, le pronom renvoie au dieu seul :

ὀδμή μ'ἔξ φρένας ἦλθε κραταιρίνοιο χελώνης.
(PW52, v.3)
L'odeur d'une tortue à la carapace épaisse m'est venue à l'esprit.

Un autre oracle, provenant d'une inscription de Tralles, introduit par une incise une réaction intempestive du dieu (ou de la Pythie) qui donne une réponse, sans qu'on ait l'audace de le questionner davantage sur ses intentions et ses conseils : qui pourrait être interrompu, le dieu ou la Pythie ? Il y aurait ici superposition des deux identités.

θύεο, μὴ διερεύνω μ', ὃ πόλις, [...] (PW471, v.3)
Donne une offrande, et ne me questionne pas, ô cité, [...]

Un oracle rappelle le déplacement, pour être plus exact le voyage vers Delphes et le besoin d'information qui a poussé le consultant vers Apollon :

ἦλθετε πεισόμενοι στομάτων ἀπ' ἐμεῖο, [...] (PW338, v.3)
Vous êtes venus vous informer par mes bouches, [...]

Ce vers met en valeur une image très concrète, qui renvoie aux lèvres de la Pythie prononçant l'oracle, ou encore aux deux bouches conjuguées d'Apollon et de la Pythie ; l'emploi de la forme accentuée désigne, de manière emphatique, à la césure hephthémimère, le dieu Apollon. Il y a ici une distinction, certes passagère, entre le dieu et son truchement. Par le pronom ἐμεῖο, est désigné le dieu, maître de Delphes, mais un autre oracle commence ainsi :

φράζεσθ' ἐξ ἐμέθεν χρησμὸν θεοῦ [...] (PW487, v.3)
Méditez en sortant de chez moi l'oracle du dieu [...]

Le génitif éolien ἐμέθεν révèle ici que la Pythie se dit clairement la porte-parole du dieu dont elle révèle l'oracle.

Ainsi, tantôt on est sûr que le pronom renvoie d'après le contexte au dieu seul, tantôt on remarque que la Pythie se révèle dans la réponse donnée, mais la plupart du temps, on a du mal à faire la distinction.

Ces emplois du pronom personnel, ces références précises à celui ou à celle qui parle sont caractéristiques de l'art de communiquer à Delphes et donnent aux oracles un cachet : le dieu se manifeste et vit à travers les mots.

1.4.2.3 Un portrait de la Pythie

De nombreux textes ont été écrits, dès l'Antiquité, sur la Pythie¹⁷³. Rappelons en tout premier lieu que la Pythie est digne d'être appelée προφήτις comme le vérifie une inscription, qui s'intéresse au culte d'un certain Artémidore¹⁷⁴ :

χρησμὸν ἔπεμψε θεοῦ Δελφοῖσι [προφ]ήτις ε[...]
φράζους' ἀθάνατον [θε]ῖον (?) ἥρων [Ἀρ]εμίδωρον.
La prophétesse envoya aux Delphiens un oracle du dieu
indiquant que le demi-dieu Artémidore est immortel.

Plutarque précise dans les *Oracles de la Pythie* (397 C) le rôle du dieu :

φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον.
Il produit dans son âme la lumière qui éclaire ce qui doit être.

Nous avons vu plus haut que c'est en cela que consiste l'enthousiasme. Jamblique dans les *Mystères de l'Égypte* (3.11) décrit ainsi la Pythie qui est illuminée par « le rayon du feu divin », « remplie de clarté divine », et qui s'accorde à la puissance divinatoire du dieu

¹⁷³ Voir Hummel, *Visages et paroles de la Pythie dans la littérature antique* (2011), qui fait un recensement des principaux écrits portant sur la Pythie.

¹⁷⁴ PW336 (*IG*. 12 (3), 863).

Apollon et « devient tout entière la chose du dieu » qui « l'assiste et l'illumine ». Que ce soit chez Plutarque ou chez Jamblique, le lecteur est frappé par le vocabulaire de la lumière et la métaphore du feu qui brûle et éclaire : c'est là une constante qui n'est pas une originalité dans le cas présent, mais confirme cette image prégnante et récurrente d'une Pythie inspirée, prise de l'intérieur, « en-dieuée ». Ce n'est pas un hasard si le nom que l'on donne à la première Pythie Φημονόη, censée être la fille d'Apollon, signifie « celle dont la voix exprime la pensée du dieu ». De l'attitude de la Pythie, de son rôle lors des consultations, du moins à l'époque classique, rien de bien solide n'est su, mais seulement qu'elle communiquait aux consultants les réponses de l'oracle, en somme, selon une tradition bien ancrée, qu'elle devait répéter ce que lui avait dicté le prophète, dont elle n'était plus que le porte-parole. Ainsi s'expliquerait, selon Legrand (1951 : 296-299), qu'elle ait apostrophé de façon quasi improvisée les consultants avant même qu'ils n'aient posé leurs questions, ou encore qu'elle ait donné des réponses en dehors des questions qu'ils étaient venus lui poser : ainsi de Battos venu lui poser une question sur son bégaiement et qui en repart avec un oracle de paternité !

Elle devait avoir des qualités de comédienne : prestance, belle et harmonieuse voix, physionomie expressive, et cela est représenté dans la sobre description qu'en fait Fontenelle, au chapitre XII de la Première Dissertation de son *Histoire des oracles* : « Quand la Pythie se mettait sur le trépied, c'était dans son sanctuaire, lieu obscur et éloigné d'une certaine petite chambre où se tenaient ceux qui venaient consulter l'oracle. L'ouverture même de ce sanctuaire était couverte de feuillages de laurier, et ceux à qui on permettait d'en approcher n'avaient garde d'y rien voir. » Tout y semble simple, et en même temps mystérieux, comme s'il était nécessaire d'entretenir ce voile de mystère ; une fois de plus, comme vu précédemment, l'imaginaire l'emporte dans ces circonstances. Pourquoi décrire objectivement et de manière scientifique une pratique connue des Anciens et à qui cela pouvait-il bien servir ? Cela, même un Plutarque, prêtre d'Apollon à Delphes, n'a pas cru que c'était nécessaire, voire utile, de le faire. Les dérives vont alors bon train, puisque le matériel manque et que la littérature s'est emparée du personnage, qu'elle a façonné à ses intentions.

Ce que l'on peut retenir, c'est que la Pythie parle : tous s'accordent à le dire d'Hérodote à Plutarque et à Chrysostome. Elle n'est cependant pas une prêtresse, au sens strict du terme ; elle est beaucoup plus sans doute, étant donné son statut de porte-parole du dieu Apollon. C'est pourquoi, on la réduit souvent à une voix : Plutarque évoque la voix de la Pythie, harmonieuse, mais sans plus (*Sur les oracles de la Pythie*, 397A et 405D) et ce serait une erreur que d'en demander plus, comme si tout devait être du spectacle :

[...] Γλαύκης οὐ φθέγγεται τῆς κιθαρωδοῦ λιγυρώτερον
 [...] sa voix n'est pas plus harmonieuse que celle de Glaukè, la
 joueuse de cithare

τὴν δὲ τῆς Πυθίας φωνὴν καὶ διάλεκτον ὥσπερ χορικὸν ἐκ
 θυμέλης [...]
 Quant à la voix et au langage de la Pythie, (ce serait) comme
 un chœur de théâtre [...]

C'est pourquoi Plutarque refuse d'idéaliser la voix de la Pythie, qui n'est qu'un intermédiaire. Il n'est nul besoin de théâtre pour croire en la force de la volonté du dieu prophète ; il précise que les oracles n'étaient pas rendus par écrit, mais énoncés oralement de vive voix (*Sur les oracles de la Pythie*, 397C); s'il en était autrement, on pourrait soupçonner l'authenticité de la parole divine et c'est bien de la voix de la Pythie qu'il s'agit :

Οὐ γὰρ ἔστι θεοῦ ἢ γῆρυς οὐδ' ὁ φθόγγος οὐδ' ἡ λέξις οὐδὲ τὸ μέτρον ἀλλὰ τῆς γυναικὸς.
Car ce n'est ni la voix, ni le son, ni la parole, ni la forme métrique du dieu, mais de la femme.

Selon Lévêque (site numérique, mars 1995), le nom de la Pythie est équivoque et a pu être interprété comme signifiant tantôt « s'informer, consulter », tantôt « pourrir », par allusion au mythe où Apollon tue le dragon femelle envoyé contre lui par la Terre ; il reprend en cela la thèse de Delcourt (1955 ; voir ci-dessus 1.3.1.1.1.). Peut-être aussi, et c'est sans doute le plus vraisemblable, ce nom n'est-il pas interprétable par le grec et remonterait-il à des populations antérieures installées dans le sanctuaire avant l'arrivée des Grecs dans la péninsule¹⁷⁵.

Quand la Pythie prophétise, elle est pour ainsi dire en état de grâce, de réceptivité : elle peut prononcer les paroles que le dieu lui souffle. « Aucune supercherie, à mon sens, affirme Lévêque (mars 1995), dans le mécanisme de cette prise de possession d'une jeune fille – ce sera plus tard une vieille femme – par une force extérieure qu'elle sent monter en elle et que l'on constate dans tant de religions ». Rien cependant dans la forme connue des oracles conservés ne permet de se faire une idée de la Pythie, à part l'emploi vu ci-dessus du pronom de la première personne ; aucune modalisation énonciative qui permette de trahir dans le texte la présence de celle qui prête sa voix au dieu. On est donc bien loin des images d'hystérie qui, sans doute, ne correspondent qu'à un imaginaire soucieux de grand spectacle¹⁷⁶ ; on retiendra finalement cette surprise que ressent la Pythie de Valéry, quand elle se dédouble et se rend compte qu'elle n'est que porte-voix et porte-parole¹⁷⁷ : « Qui me parle, à ma place même ? »

Ainsi la Pythie parle, prophétise au nom d'Apollon, dont elle est ἰοργανον ; elle crie, psalmodie, vaticine, ou au contraire énonce clairement des textes sans qu'il y ait eu au préalable une préparation, sous l'effet de l'inspiration mantique ; elle est donc dans une situation d'échanges directs, parfois non réfléchis : elle est possédée du dieu qui seul la guide et l'inspire. Peu importe si selon Lucain, dans le chant 5 de la *Pharsale* (v. 169-218), elle est délirante ou si selon Platon et Plutarque, elle est plutôt recueillie et attentive : elle improvise, elle donne ses réponses de façon spontanée, « sous forme de balbutiements, mais en langage clair » (Roux, 1976 : 157). Le rôle de la Pythie n'est donc pas à considérer comme mineur ou secondaire ; de l'avis de Maurizio (1995 : 86), elle endosse même, seule, celui de rendre possible la communication entre Apollon, dieu de la voix et de la phonation, et le consultant,

¹⁷⁵ Chantraine (1977 : 953) précise que le toponyme Πυθώ, d'où dérive Πυθία, est sans étymologie claire et que le rattacher à πύθεσθαι relève d'une étymologie populaire.

¹⁷⁶ Dire l'oracle correspond à un moment de profonde réflexion, qui se définit comme un temps calme ; cette remarque est confirmée par la définition que donne Villani (2000 : 251) de l'inspiration divinatoire : « L'inspiration, en tant qu'incitation et excitation enthousiastes (ce qui n'implique intérieurement aucun affolement compromettant le calme que l'opération doit préserver), met en mouvement, mobilise l'esprit. »

¹⁷⁷ Paul Valéry, *Odes*, « La Pythie », v. 31, 1920.

donc d'établir un lien direct, un dialogue vivant : « To remove the Pythia from the center of this religious drama and deny her agency is to render the spectacle of consulting Apollo incomprehensible. »

1.5 Qui transforme la parole d'Apollon ?

La parole du dieu n'existe que par elle-même, à l'état brut, émise oralement par la bouche de la Pythie¹⁷⁸. Les mots prononcés ont besoin d'être mis en forme d'une manière qui soit intelligible pour le consultant : c'est là que s'opère une sorte de métamorphose reconnue de tous, dès l'Antiquité, comparable à la transformation du diamant brut en une pierre précieuse. Le sanctuaire de Delphes possédait un personnel suffisamment complet et plein d'expérience pour seconder la Pythie dans son rôle de transmission de la parole divine. Ce personnel a été étudié dans presque toutes les recherches faites sur Delphes, et notamment par Amandry (1950 : 115-125), Delcourt (1955 : 44-70), et Roux (1976 : 53-70). Pour les commodités de la recherche, nous avons classé les membres du personnel delphique en deux catégories, ceux que le sanctuaire emploie officiellement et ceux qui devaient vivre autour du sanctuaire à vendre leurs compétences pour compléter les services rendus dans l'enceinte du temple.

1.5.1 Les membres officiels du sanctuaire

1.5.1.1 Le prophète, aide de la Pythie

Le terme de prophète pose d'emblée un problème sémantique, car nous sommes influencés par l'image que nos religions monothéistes donnent du prophète, révélateur de la présence de Dieu et son intercesseur sur terre ; or dans l'Antiquité, celui que nous nommons le prophète (προφήτης) est avant tout un interprète de la parole divine, reformulant et expliquant, mettant en mots et interprétant la volonté d'un dieu. Apollon est d'ailleurs lui-même le prophète de son père Zeus. N'oublions pas en effet le vers 19 des *Euménides* d'Eschyle qui porte témoignage de ce qui est manifeste dans la chresmologie apollinienne de Delphes :

Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός.
Loxias est l'interprète de son père Zeus.

1.5.1.1.1 Repérage étymologique et sémantique

Sont repérés dans la formation du nom *prophète* deux éléments qui indiquent le rôle et les fonctions du personnage :

- le préfixe pro- (προ-) qui exprime la place qu'il occupe devant le dieu, ou la Pythie qu'il seconde, ou les consultants - cela reste à voir -,

¹⁷⁸ « La réponse oraculaire, finalement, est le résultat d'une sorte de collaboration entre la Pythie, qui est le médium inspiré, et les fonctionnaires du sanctuaire, les prophètes, qui sont chargés de la mettre en forme. » (Flacelière, 1972 : 74).

- le radical -phète (-φητ-) qui renvoie à son rôle de transposition de la langue de la Pythie dans une langue accessible pour les consultants.

Il est ainsi possible de faire le tour de la polysémie de ce terme : celui qui prend la parole devant quelqu'un, celui qui dit quelque chose en qualité de témoin (témoin de l'intervention du dieu lors de la consultation et de la prise de parole par la Pythie). Chantraine (1977 : 1195) rappelle que le radical à vocalisme plein -φη- a donné de nombreux dérivés en grec ancien et notamment les noms d'agent en -φητης que l'on trouve uniquement en dérivation préfixale, ὑποφήτης et προφήτης comme interprète d'un dieu ou d'un oracle.

Le terme de porte-parole peut s'appliquer à merveille à ces personnages. Ils n'apparaissent jamais dans le texte des oracles et leur discrétion explique pourquoi ils sont si mal connus et à quel point les recherches ont transmis d'eux des suppositions diverses sur leurs réelles fonctions, ou encore sur leur nombre exact. Le terme de προφήτης est bien connu de la langue grecque. Il peut désigner tout simplement un interprète, qui prête sa voix à une instance supérieure et s'appliquer aussi naturellement que possible, par exemple aux cigales qui strident dans les arbres ; Socrate les désigne ainsi à Phèdre (*Phèdre*, 262 D),

οἱ τῶν Μουσῶν προφήται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾧδοι
ἐπιπενευκότες [...]
les interprètes des Muses, les chanteuses qui émettent leur
souffle au-dessus de nos têtes [...]

Il est à observer cependant que le terme s'est spécialisé plutôt dans le domaine de la divination et qu'il peut désigner un devin, un voyant : ainsi en est-il de Tirésias au livre 1 des *Néméennes* de Pindare (v. 90-91) :

γείτονα δ' ἐκκάλεσεν Διὸς ὑψίστου προφάταν ἔξοχον
ὀρθόμαντιν Τειρεσίαν [...]
Il appela le prophète voisin, Tirésias, l'éminent devin
véridique du suprême Zeus. [...]

Dans le *Dictionnaire des Antiquités*¹⁷⁹, on trouve la référence à des créateurs d'oracles, des prophètes, « gens avisés et de sang-froid, véritables fonctionnaires qui dirigeaient la consultation, assistaient la prophétesse en délire, notaient ses paroles incohérentes, et rédigeaient la réponse du dieu ». La définition est plus précise et s'inscrit dans un contexte historique. Cependant sont à remarquer les effets modalisateurs des qualificatifs ; on met en valeur les compétences de ces « fonctionnaires », qui font partie officiellement du personnel du sanctuaire : une intelligence habile et une maîtrise de soi qui les rend capables d'aborder la Pythie et ses réactions « délirantes » avec prudence et circonspection. Image plus ou moins faussée par les représentations qui sont faites de la consultation et qu'il faut rétablir à sa juste mesure et dans de justes proportions, comme vu précédemment. Il est important de retenir de cette définition du prophète l'idée d'un rôle prestigieux, qui n'est aucunement mis en doute par les recherches actuelles.

¹⁷⁹ *Dictionnaire des Antiquités d'après les textes et les monuments*, Daremberg et Saglio, 1877-1919, article « oraculum », Tome 4, vol. 1, p. 214-223.

1.5.1.1.2 Repérage historique

Le προφήτης est attesté par l'histoire comme faisant partie du personnel des sanctuaires : est-il, comme on le pense, celui qui recueille et transpose la parole inintelligible de la Pythie inspirée? Certains témoignages pourtant disent que la Pythie s'exprimait en termes clairs, donc il n'était pas utile de les transposer ; reste toutefois le recueil pur et simple des paroles, quel qu'en soit l'état d'intelligibilité. Le texte oraculaire est conçu comme un vrai texte, qui a besoin de cohérence, due à une réécriture ; il est produit par quelqu'un pour être reçu d'un autre. Un prophète, scribe officiel, n'est donc pas impossible à concevoir.

En faisant le recensement du clergé delphique, Delcourt (1955 : 46) énumère les personnels suivants :

- la Pythie,
- deux prêtres - la question se pose de savoir si ce sont aussi les prophètes -,
- cinq ὄσιοι qui désignent, par ce terme connoté de morale vertueuse, les prêtres,
- un prostate - προστάτης - chargé des questions matérielles,
- des néocores – νεωκόροι – gardiens du temple,
- des devins ou μάντις (dont l'un le πυρκόος est chargé d'interpréter la flamme de l'autel des sacrifices).

La Pythie émettrait des sons plus ou moins articulées que le prophète interprète pour formuler une réponse intelligible : telle est la thèse de Delcourt et de Flacelière. Mais les Anciens ne parlent pas du prophète et disent constamment : la Pythie répondit, ou encore le dieu répondit, ἀνεῖλεν (de ἀναρῆν qui signifie « choisir »), ce qui révèle encore une fois la spécificité de la question posée sous forme alternative. Amandry (1950 : 119, nbp 6 ; schol. II. XVI, 235)) définit le prophète comme « celui qui met en forme et communique au consultant la réponse du dieu » :

Προφήτας γὰρ λέγουσι τοὺς περὶ τὰ χρηστήρια
ἀσχολουμένους καὶ τὰς μαντείας τὰς γινομένας ὑπὸ τῶν
ιερέων ἐκφέροντας.

On appelle en effet prophètes ceux qui s'occupent des oracles
et qui font connaître les prédictions rendues sous la conduite
des prêtres.

Cette scholie nous apporte des informations importantes : le rôle attribué clairement au prophète est de recueillir les χρηστήρια et μαντείας ; le prophète n'est pas le prêtre que transpose le terme de ἱερεῖς. L'emploi du verbe ἐκφέρειν est à commenter : on le traduit accompagné de χρηστήρια ou μαντείας par « faire connaître », ce qui semble insuffisant, car le sens plus précis dû au préfixe ἐκ- donne non seulement la représentation de la transmission intelligible, mais aussi celle de la possibilité de faire sortir du sanctuaire la parole du dieu, rendue sous le témoignage d'un personnel qualifié, expert, « avisé » si l'on reprend le terme du *Dictionnaire des Antiquités* (cité ci-dessus).

Cette double présence d'un prophète homme et d'une Pythie femme est attestée dans d'autres sanctuaires que Delphes, comme Argos, Didymes.

Est-ce le prophète qui est chargé de formuler et de transmettre la réponse oraculaire au consultant ? Cela correspond à son étymologie et cela met en valeur le rôle éminemment crucial de ce personnage, car il a l'honneur de transmettre et de faire passer la réponse : c'est un « passeur »¹⁸⁰. Mais on peut aussi imaginer que la Pythie appelée προφήτις par Platon dans le *Phèdre*¹⁸¹ ait elle-même cette fonction. Car une tradition rapporte que la Pythie seule faisait connaître en une langue intelligible la réponse d'Apollon.

Parke et Wormell (1956, I : 31) reprennent à leur compte les recherches d'Amandry et citent comme membres du personnel qui entoure la Pythie « the prophet himself and other priests of Apollo, the Hosioi [...] and some representatives of the Delphic community selected by lot ». Cette remarque n'est absolument pas contredite par les références empruntées à l'*Ion* d'Euripide (vers 413), quand Xouthos réclame à Ion la présence d'un prophète :

[...] ἀλλὰ τίς προφητεύει θεοῦ;
[...] mais qui est prophète du dieu ?

Parke et Wormell l'appellent « the prophet or chief priest » : selon eux, il demanderait la question au consultant, question qu'il avait déjà reçue sous une forme verbale ou écrite, comme le laissent entendre les vers 1104-1105 de l'*Andromaque* d'Euripide, où τις désigne le prophète :

καί τις τόδ' εἶπεν· ὦ νεανία, τί σοι
θεῶ κατευξώμεσθα; τίνοσ ἤκεισ χάριν;
L'un d'eux dit à Néoptolème : Jeune homme, que
demanderons-nous au dieu pour toi? Quel est le sujet qui
t'amène?

Quand la Pythie a donné sa réponse, le prophète (Parke-Wormell 1956, I: 33) « would reduce it to some form, and dictate it to the enquirer who could, if he wished, have it recorded in writing ».¹⁸²

1.5.1.1.3 Quelles preuves de son existence ?

Reste à prouver son existence, attestée, semble-t-il, à cinq cents ans d'intervalle à la fois par Hérodote et Plutarque : le prophète est celui qui parle à la place du dieu et transmet ses oracles ; en ce sens la Pythie peut être un prophète, et Apollon lui-même est le prophète de Zeus au nom duquel d'ailleurs il prononce ses oracles ; le prophète est aussi un ministre du culte chargé d'assister au cours de la consultation la Pythie et de veiller au bon fonctionnement de l'oracle.

¹⁸⁰ Nous reprenons une expression souvent appliquée au poète qui fait passer les mots du monde inspiré au monde courant... (voir notamment René Char, le « passeur de justice »).

¹⁸¹ *Phèdre* (244A-B) : Ἡ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφήτις αἶ τ' ἐν Δωδώνῃ ἰέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν·

¹⁸² Pour d'autres références au rôle du prophète, voir Pindare *fr.* 137 ; Euripide, *Ion* vers 100, 369, 371, 413 ; Hérodote *Histoires*, 1.48 et 7.142 ; Plutarque *Phocion* 8 ; Eumathius, 2.8.

Au temps de Plutarque, existent plusieurs prophètes (au moins deux) ; auparavant il en existait, si l'on en croit Hérodote (8.36) un seul, mais encore le texte est-il interprétable de diverses façons. Euripide dans *Ion* mentionne plusieurs prophètes aux vers 414-416 où Ion dit à Xouthos :

Ἡμεῖς τὰ γ' ἔξω, τῶν ἔσω δ' ἄλλοις μέλει,
οἱ πλησίον θάσσουσι τρίποδος, ὃ ξένε,
Δελφῶν ἀριστῆς, οὗς ἐκλήρωσεν πάλος.
Notre ministère s'étend au dehors : d'autres, qui siègent près
du trépied, ô étranger, s'occupent des affaires intérieures, les
plus distingués de Delphes, que le sort a désignés.

On aurait ici témoignage de deux catégories de prophètes : le prophète de l'extérieur qui régule le flot des consultants et Ion semble en être un, le prophète de l'intérieur qui, assisté des ὄσιοι, aide, guide et conseille.

Dans un article de la *Revue des Etudes Grecques* (1951 : 296), Legrand définit les rôles de la Pythie et du prophète dans l'élaboration de l'énoncé oraculaire. Il part du principe que la formulation improvisée de réponses en vers devant les consultants est chose difficile, voire impossible et affirme que « la rédaction versifiée suppose qu'un délai, nécessaire pour l'élaboration de la réponse, sépare le moment où cette réponse était communiquée au consultant de celui où la question avait été soumise à un ministre de l'oracle ». Pour lui, le prophète est prépondérant, personnage principal dont la Pythie n'est que le porte-parole ; sorte de « souffleur » qui dit à la Pythie ce qu'elle n'a qu'à répéter. Nilsson (1958 : 243-244) reprend cette idée, en précisant toutefois que « das Problem ist nicht zu lösen », puisqu'on n'a aucun texte qui en témoigne. Pour Fontenrose au contraire, le prophète s'identifie au prêtre, ἱερεύς : il n'est que l'organisateur et le président de session. Le prophète pouvait prendre connaissance de la question posée et la reformuler : la Pythie aurait eu alors un rôle assez effacé, représentant seulement du dieu qui la possède et c'est déjà beaucoup, mais peu au regard de la parole qui doit être communiquée. Le rôle du prophète était donc d'arrêter la teneur et les termes de la réponse, et si pour une raison quelconque, il s'agissait d'honorer le consultant, il avait à composer en vers ce que la Pythie avait déclamé. Donc chaque fois qu'intervient le prophète, c'est dans le cadre du sanctuaire que cela se passe, comme s'il était attaché à un dieu spécifique, avec comme mission de communiquer la volonté de ce dieu : ce serait pour reprendre une formule de Dillery (2005 : 171) un « dependent diviner », un devin fonctionnaire et officiellement mis en fonction dans un sanctuaire.

1.5.1.2 L'exégète¹⁸³

Lévêque (mars 1995) appelle ἐξεγητής, exégète, celui qui est chargé de recueillir et de traduire les paroles de la Pythie. « Des propos incohérents, dit-il, sortent de [la] bouche frémissante [de la Pythie], qui sont recueillis par les exégètes, des prêtres qui fixent le sens à retenir de la consultation... Les exégètes ensuite « traduisent » les paroles divines de la Pythie. » C'est sans doute une extrapolation qui dépasse le sens à accorder à ce terme et qui

¹⁸³ Voir le chapitre consacré aux devins exégètes (Bouché-Leclercq, 1880, tome II, livre I, chap. 3, p. 215 – 226).

ne correspond pas vraiment à la réalité de la situation. Bouché-Leclercq (1880, III, 4 : 612) a fait une étude intéressante de l'exégèse et de ses pratiquants : pour lui, les devins exégètes, rattachés à la pratique libre de la divination, comme les chresmologues, « avaient pour office d'interpréter, de combiner, d'appliquer aux cas particuliers des oracles émis par les organes de l'intuition prophétique, en un mot, de soumettre ces textes souvent énigmatiques à une analyse rationnelle ». Le problème vient du nom donné à cette catégorie de devins ; l'usage distingue trois sortes d'experts ou de conseillers qui ont pour caractère commun d'être des « explicateurs », mais qui appliquaient leur sagacité spéciale à des objets différents.

- On applique dans un premier temps ce nom aux *guides exégètes* qui faisaient métier de montrer aux visiteurs les monuments célèbres, particulièrement les temples ; ils sont plutôt appelés περιηγηταί chez Plutarque et ἐξηγηταί chez Pausanias.
- Il y a aussi les *théologiens exégètes* que des cités grecques comme Athènes avaient préposés à la garde des traditions religieuses garanties par l'Etat ; à l'époque historique, les exégètes athéniens formaient un collège de trois membres ; ils sont aussi connus sous le nom de Πυθαισταί, dotés de fonctions spéciales qui les mettaient en rapport avec l'oracle delphique ; Platon, par exemple, les installe dans sa cité idéale (*Lois*, 6). On les connaît dans des textes plus récents sous le nom de Πυθόχρηστοι. Sparte avait aussi ses exégètes, les quatre Πύθιοι nommés par les rois et faisant fonction d'ambassadeurs entre Sparte et Delphes : ils allaient y porter les questions en qualité d'envoyés de l'Etat, θεωροί ; ils rapportaient les réponses à titre d'envoyés ou d'interprètes du dieu, θεοπρόποι, et comme ils étaient chargés de garder ces oracles, ils étaient appelés parfois à les consulter, à les expliquer ou du moins à reproduire l'explication qui leur en avait été donnée par les prêtres de Delphes.
- Il y a enfin les *exégètes proprement dits* : ce sont des *devins libres* qui, au lieu de se consacrer exclusivement à l'interprétation des signes extérieurs ou des songes, avaient eu l'idée d'employer leur sagacité à pénétrer le sens des textes révélés. C'étaient des commentateurs qui avaient recueilli un certain nombre de prophéties plus ou moins anciennes, émises par des oracles ou des prophètes inspirés et qui tiraient de ce fonds, où s'était immobilisée la pensée révélatrice, des indications relatives à des questions déterminées.

Roux reprend l'idée de Bouché-Leclercq, que dans les parages des sanctuaires devaient faire métier des exégètes chargés de traduire les paroles obscures de la Pythie, même si les prophètes les avaient mises en mots dans un premier temps. Amandry pense que les devins qui gravitaient autour de l'oracle n'y avaient aucune fonction officielle. Delcourt distingue, quant à elle, les exégètes et les chresmologues (qui se donnaient pour exégètes) : elle précise que, contrairement à l'idée reçue, ils n'étaient pas chargés d'interpréter les oracles ; les πυθόχρηστοι mettaient en forme les questions à soumettre à la Pythie ; les Πύθιοι, θεοπρόποι, θεωροί étaient des intermédiaires entre États et sanctuaires.

Ainsi la récapitulation des divers termes employés à cet égard donne le compte rendu suivant :

- Le θεωρός ou théore est un député officiel qu'une cité envoie consulter le dieu ; il a des responsabilités très importantes : présenter les offrandes, recueillir les paroles du

dieu, les transporter dans la cité de façon confidentielle ; Théognis (*Élégies*, 1, 805-808) en rappelle les principales vertus¹⁸⁴ :

τόρνου καὶ στάθμης καὶ γνωμόνος ἄνδρα θεωρὸν
εὐθύτερον χρῆ ἔμεν, Κύρνε, φυλασσόμενον
ᾧτινὶ κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσασ' ἰέρεια
ὀμφήν σημήνη πίονος ἐξ ἀδύτου.
Il faut, Cynos, qu'il ait plus de rectitude que la règle,
l'équerre et le compas, le jugement du théore à qui, dans
Pythô, la prêtresse du dieu, en rendant un oracle, aura fait
s'exprimer sa voix du fond du riche sanctuaire.

- Le θεοπρόπος est un devin à proprement parler, chargé de mandats précis, limités souvent à une seule consultation ; on le trouve dans cette charge chez Homère.

Defradas en faisant le point sur les exégètes athéniens conclut qu'Apollon est l'exégète par excellence : dieu prophète, il s'exprime par la bouche d'un médium¹⁸⁵.

1.5.1.3 Le secrétaire, l'archiviste (γραφεύς ou γραμματεύς)

Les recueils des sanctuaires ont-ils existé ? Voilà une question à laquelle la réponse est tout aussi difficile que pour la précédente, concernant les exégètes. D'autres sanctuaires possédaient des archives et notamment celui de Didymes, pourvu depuis le III^{ème} siècle avant J.C. d'un χρησιμογράφιον, secrétariat où étaient recopiés et enregistrés les oracles rendus oralement : pourquoi cela n'eût-il pu exister à Delphes, de la même façon ? Hérodote ne dit-il pas lui-même qu'il aurait consulté des archives, sans d'ailleurs mentionner une collection ? Il est notoire qu'à Didymes, le consultant pouvait acheter auprès des secrétaires du temple une copie de l'oracle enregistré. Parke (1985 : 65, 70, 124) souligne que des compilateurs d'oracles auraient pu aller se servir auprès de ces archives didyméennes. Koch-Piettre mentionne l'existence de secrétaires rattachés au clergé de Claros (2009).

À Argos, dans le temple d'Apollon, sans doute une succursale de celui de Delphes¹⁸⁶, était rendu un oracle ; des inscriptions datant d'environ 100 avant J.C. mentionnent l'existence d'un personnel employé par le sanctuaire : des prophètes appelés en ce lieu προμάντιες et des secrétaires connus sous le vocable de γραφῆε : le duel précise même leur nombre et l'inscription leur nom,

[...] γραφῆε Αἰσχύλος Ἀραχνάδας [...]
[...] deux secrétaires Eschyle et Arachnadas [...]

Ces secrétaires peuvent aussi porter le nom de γραμματεύς, ce qui est attesté par une autre inscription découverte à Argos et qui conserve un oracle rendu aux Messéniens¹⁸⁷ : le terme

¹⁸⁴ Voir aussi Sophocle, *Œdipe -Roi*, v. 114 ; *Œdipe à Colone*, V. 413.

¹⁸⁵ Voir Defradas (1954, Appendice, Les exégètes athéniens : état de la question, p. 205).

¹⁸⁶ Piérart (1990).

¹⁸⁷ Voir Vollgraff, in *BCH*, 33 (1909), p. 175-200, n°2.

de γραμματεὺς a une connotation plus administrative que celui de γραφεὺς et désigne le greffier chargé officiellement par une fonction publique d'État d'enregistrer des documents, le second mot désignant le secrétaire des prêtres, par exemple, une sorte de scribe au service d'un bureau quelconque.

ἐπὶ **γραμματέος** τῶν συνέδρων Ἱέρωνος τοῦ Ἐπικύδεος ...
γροφέων δὲ Θερσαγόρου τοῦ Νικοφαέος Φιλοκλέος τοῦ
Ξενοφάντου **χρησμός** ὁ γενόμενος τῇ πόλει τῶν Μεσσηνίων
ἀνέγραφη ...

Sous le **greffier d'État** des synèdres Hiéron, fils d'Epikudès
... sous les **secrétaires** : Thersagoras, fils de Nikophaès,
Philoklès, fils de Xenophantos... **a été transcrit un oracle**
rendu à la cité des Messéniens ...

L'inconvénient d'une telle hypothèse, pour Delphes, est qu'elle ne repose que sur des analogies d'un sanctuaire à l'autre, sans aucune trace, ce qui est bien compréhensible, puisque dans ce cas les matériaux étaient périssables et n'ont pu survivre aux bouleversements de l'histoire. Il est possible cependant de conjecturer que dans une société organisée, qui connaît l'écriture, dans une structure aussi complexe que le sanctuaire delphique, faisant vivre auprès des prêtres officiels toute une population de serviteurs (comme le laisse entendre la tragédie d'Euripide *Ion*), il ait existé un service d'enregistrement des oracles rendus. Cela sert non seulement les consultants, mais aussi le sanctuaire lui-même qui peut apporter la preuve et le témoignage des consultations faites sur son site. Avoir un service d'archives permet de tenir compte régulièrement de la fréquentation du sanctuaire, mais surtout d'avoir entre les mains des documents d'importance, principalement ceux qui s'adressaient aux cités commanditaires : pourquoi ne pas s'appuyer sur cette ressource pour affirmer sa puissance et pourquoi s'en passer ? Politiquement le sanctuaire qui archive peut exercer une pression sur les cités-états ; comme le signale Bouché-Leclercq (1880, III : 634)¹⁸⁸, ainsi constituées ces archives pouvaient représenter un lieu de mémoire inestimable pour les colonies, quand on pense que de très nombreux oracles ont été rendus sur la création des colonies grecques dans le pourtour méditerranéen¹⁸⁹. Si l'on fait le tour de l'histoire des principaux sanctuaires et en particulier de celui de Delphes, est confirmée cette hypothèse de l'existence d'une telle bibliothèque des temples. Ainsi Pausanias, dans la *Périégèse* (5.15.11 et 9.39.14), en donne une preuve non pour Delphes, mais pour le sanctuaire de Trophonios en Béotie :

γράφω δὲ οὐκ ἀκοὴν ἀλλὰ ἐτέρους τε ἰδὼν καὶ αὐτὸς τῷ
Τροφωνίῳ χρησάμενος. Τοὺς δὲ ἐς τοῦ Τροφωνίου
κατελθόντας, ἀνάγκη σφᾶς, ὅποσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν,
ἀναθεῖναι γεγραμμένα ἐν πίνακι.

Ce que j'écris n'est pas rapporté par ouï-dire, mais j'ai moi-même consulté Trophonios et vu d'autres sites. Ceux qui sont

¹⁸⁸ « Grâce à ses relations multiples, le sacerdoce de Pythô [...] centralisait tous les renseignements, tous les récits de voyages, dressait des cartes d'après ces notes et collectionnait même les produits des divers pays. »

¹⁸⁹ Une note de bas de page (Bouché-Leclercq, 1880, Tome III : 367) dit : « L'oracle refit, à son point de vue, l'histoire de la colonisation, et l'on finit par trouver, à l'origine des métropoles elles-mêmes, l'inévitable *χρησμός* qui en détermine la fondation. »

descendus dans le sanctuaire de Trophonios sont obligés de consigner par écrit sur une tablette tout ce qu'ils ont entendu ou vu.

Photios est plus précieux pour nous, puisque dans le *Lexicon* il rapporte l'existence à Delphes d'un γραματοφυλάκιον ou ζύγαστρον, c'est-à-dire d'un coffre en bois, chargé de recueillir des archives :

παρὰ Δελφοῖς δὲ ζύγαστρον καλεῖται τὸ γραματοφυλάκιον¹⁹⁰.
Chez les Delphiens on appelle ζύγαστρον (cassette) le dépôt d'archives.

Plutarque rapporte dans la *Vie de Lysandre* une anecdote - à laquelle il ne semble pas, d'ailleurs, forcément croire - sur un complot de Lysandre visant à s'emparer de la royauté à Sparte : à ce propos, il fait allusion à des documents secrets que les prêtres de Delphes conserveraient dans des archives. Voici la traduction du passage faite par Jacques Amyot au XVI^{ème} siècle :

ὥς ἐν γράμμασιν ἀπορρήτοις ὑπὸ τῶν ἱερέων φυλάττοντο παμπάλαιοι δὴ τινες χρησμοί, καὶ λαβεῖν οὐκ ἔξεστι τούτους οὐδ' ἐντυχεῖν θεμιτόν, εἰ μὴ τις ἄρα γεγωνῶς ἐξ Ἀπόλλωνος ἀφίκοιτο τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ σύνθημα τοῖς φυλάττουσι τῆς γενέσεως γνώριμον παρασχὼν κομίσαιτο τὰς δέλτους ἐν αἷς ἦσαν οἱ χρησμοί.
Savoir est, que les prêtres du temple y gardaient des livres secrets, où il y avait des très anciens oracles, auxquels eux-mêmes n'osaient pas toucher, ni n'était loisible à personne de les lire, sinon à un qui serait né de la semence d'Apollon.

Comment expliquer l'emploi de l'optatif ? Crahay propose la solution de la prudence, Plutarque se cachant derrière une éventualité ; ne pourrait-on y voir simplement un optatif oblique, qui exprime ici l'aspect verbal pur et confirmerait l'idée que ces archives ont bien existé ? Certes, il est probable que cet optatif conserve quand même une connotation de subjectivité et que Plutarque l'emploie avec l'idée que peut-être tout cela ne serait que ruse de la part de Lycurgue pour arriver à ses fins. Cependant, le contexte laisse supposer un autre état et accorde un crédit à l'existence de ces documents précieux. Un second passage de Plutarque dans la *Vie de Solon* mentionne l'existence de registres ou ὑπομνήματα, que l'on pourrait traduire par « recueils » ou « archives », car le mot porte en lui cette trace si caractéristique de la mémoire, μνήμη, reconnaissable dans le radical ; mais rien ne prouve qu'on ait affaire à des catalogues d'oracles :

ἐν τε τοῖς Δελφῶν ὑπομνήμασιν Ἀλκμαίων, οὐ Σόλων, Ἀθηναίων στρατηγὸς ἀναγράφεται.

¹⁹⁰ *Photii Lexicon* (e codice Galeano descripsit Richard Porson, Leipzig, 1823) (vol. 1 : 48).

c'est Alcméon, et non pas Solon, que l'on a enregistré dans les registres de Delphes comme stratège des Athéniens.

Or si nous nous référons au principal traité sur les oracles que Plutarque nous ait laissé, nous remarquons que s'il évoque des guides récitant aux visiteurs du sanctuaire des oracles appris par cœur, il ne mentionne jamais l'existence d'un lieu d'archives. Il faut alors se demander d'où les guides tenaient leurs textes et supposer, sans que cela soit une erreur de jugement ou contredise une vérité historique, que rattachés au sanctuaire qui les employaient dans ce métier, ils se soient en quelque sorte approvisionnés auprès des γραμματοφυλάκια du site. « Chaque consultant, selon Bouché-Leclercq (1880, III : 614), recevait [...] la transcription officielle de l'oracle par le prophète. S'il n'était que le délégué du client véritable, on lui remettait la réponse scellée et le proverbe disait qu'il risquait de perdre ou les yeux, ou la main, ou la langue, en cas d'indiscrétion. Les oracles rendus aux envoyés des cités (θεωροί - θεοπρόποι) allaient rejoindre dans les archives de ces cités les autres documents officiels. À Sparte, ils étaient remis à la garde des rois et des Poithéens, théores permanents de l'Etat. À Athènes, les Pisistratides en avaient déposé dans l'acropole. On parle d'une collection analogue à Argos, et il est probable que tous les États en relation avec Delphes considéraient comme un dépôt précieux les prophéties qui les concernaient. » Il résume ainsi en quelques phrases l'ensemble des considérations à avoir sur la conservation des oracles, et il envisage ceux de Delphes. Il considère deux types d'archivages : ceux que les particuliers emportent chez eux et dont on n'a évidemment aucune trace, ceux que les cités-États entreposent dans leurs murs ; il donne quelques exemples, parmi les plus connus, sans davantage amplifier les données. Il reste très évasif en employant un vocabulaire approximatif : « on parle de », et s'appuie essentiellement sur les textes d'Hérodote (5.90) qui nous apprend l'existence de la collection athénienne et de la collection spartiate. C'est un fragment d'Euripide qui nous renseigne sur la collection argienne¹⁹¹. S'agit-il des cas d'oracles contextualisés dans leurs recueils ? Oui et non, car on n'a pas le matériel nécessaire pour en juger ; reste seulement la confiance accordée aux dires des écrivains ou aux déductions faites par recoupement de telle ou telle pratique. Si à Sparte, les recueils conservés ont une valeur politique réelle et ne peuvent être considérés que comme des archives officielles d'État, en est-il de même pour la collection athénienne, quand est connu le goût des Pisistratides pour les curiosités les plus diverses ? Il faut pourtant remarquer que les lieux de conservation de ces recueils des cités se situent soit dans les bâtiments du gouvernement soit dans un temple. Cela semble donner aux archives un caractère et un statut d'importance.

1.5.2 Les intervenants non officiels

Il existait, semble-t-il, aux portes des sanctuaires, et Delphes n'en est pas exclu, toute une catégorie de métiers, plus ou moins connus, qui sans desservir le temple et sans appartenir au personnel officiel, en constituaient un prolongement, assurant leurs services aux visiteurs et aux pèlerins. Ces intervenants ont été étudiés, sans plus d'approfondissement et de volonté d'éclaircissement, et sans qu'il y ait eu une synthèse faite à leur propos : il s'agit des poètes

¹⁹¹ Euripide, *fr.* 629. Nauck : διφθέραι μελαγγραφεῖς πολλῶν γέμουσαι Λοξίου γηρυμάτων.

qui devaient proposer une mise en forme de l'oracle reçu, conforme à l'idée d'une parole émise par un dieu, des guides qui, en échange d'un peu d'argent, faisaient visiter le sanctuaire, enfin des chresmologues, catégorie à part qui doublaient en quelque sorte la consultation officielle d'une autre forme de consultation, disons privée.

1.5.2.1 Le poète versificateur

Existait-il des poètes chargés de transcrire en vers les paroles d'Apollon ? Seules des hypothèses, tirées de lectures et de comparaisons de témoignages, permettent d'en donner une définition possible : ni le nom qu'ils portaient, ni la vie qu'ils menaient ne nous sont connus.

La transcription des oracles en vers ne fait aucun doute et est assurée, ne serait-ce que par la tradition littéraire qui nous les rapporte soit sous forme de citations soit sous forme de recueils. Busine le certifie et renvoie à des procédés anciens ; Koch-Piettre rappelle cette pratique ; Plutarque considère que les oracles en vers sont les modèles originels : dans un passage des *Oracles de la Pythie* (406B), il se plaît à rappeler par une comparaison économique que, comme la monnaie sert à des usages divers, les hommes font de même avec leur langage :

ἦν οὖν ὅτε λόγου νομίμασιν ἐχρῶντο μέτροις καὶ μέλεσι καὶ ᾠδαῖς, πᾶσαν μὲν ἱστορίαν καὶ φιλοσοφίαν πᾶν δὲ πάθος ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν καὶ πρᾶγμα σεμνοτέρας φωνῆς δεόμενον εἰς ποιητικὴν καὶ μουσικὴν ἄγοντες.

Il était un temps où ce qui avait cours, en guise de monnaie de langage, c'étaient les vers, la musique et les chants ; l'histoire et la philosophie tout entières, et, en un mot, toute expression de sentiments et d'actions qui demandent un style un peu élevé, passaient dans le domaine de la poésie et de la musique.

D'après Plutarque, en ce temps-là que Burn¹⁹² appelle « the lyric age of Greece », tout se disait donc en vers : écrire en vers des oracles, n'est-ce pas leur donner plus de crédibilité et rehausser le prestige de la Pythie, et de la parole d'Apollon ? Contrairement à cette image idéalisée de l'usage que l'on ferait de la langue, la critique contemporaine attribue les oracles en vers, non pas à un penchant noble et naturel vers le sublime, mais plutôt, selon Koch-Piettre (2009) aux services de « rimailleurs patentés qui offrent leurs services à la clientèle oraculaire ». Plutarque, d'ailleurs, dans un autre passage du même essai sur les oracles apporte une preuve de leur existence (407B) :

Πολλῶν δ' ἦν ἀκούειν ὅτι ποιητικοὶ τινες ἄνδρες ἐκδεχόμενοι τὰς φωνὰς καὶ ὑπολαμβάνοντες ἐπικάθηται περὶ τὸ χρηστήριον, ἔπη καὶ μέτρα καὶ ῥυθμοὺς οἷον ἀγγεῖα τοῖς χρησιμοῖς ἐκ τοῦ προστυχόντος περιπλέκοντες.

¹⁹² Burn (1960).

On pouvait entendre bien des gens dire que des versificateurs étaient établis auprès du sanctuaire prophétique, qui recueillaient les réponses, s'en emparaient et tressaient à l'instant même autour des oracles, pour les y enfermer comme en des vases, les mètres et les rythmes des vers.

La qualification de ces « poètes » est bien imprécise, et l'emploi d'une périphrase impersonnelle montre en quoi ce métier, si c'était bien un métier, ou du moins cette catégorie, est tenu en déconsidération ; tout un système, qui n'est pas décrit, est cependant mis en place, rendu par les participes ἐκδεχόμενοι, ὑπολαμβάνοντες, περιπλέκοντες : étapes de la transformation de l'oracle qui en ressort tout artificiellement paré. McLeod dans un article sur les « oral bards¹⁹³ in Delphi » (1961) part du constat fait par l'édition anglaise Parke et Wormell de 1956 : de nombreuses réponses attribuées à Delphes nous sont parvenues, sur lesquelles plus de 170 sont écrites en hexamètres (base de l'énoncé oraculaire) ; les autres sont en trimètres iambiques ou en distiques élégiaques. La plupart des expressions, voire certains vers, sont empruntés majoritairement à Homère ou quelquefois à Hésiode. La formule qui se répète devient une caractéristique de l'énoncé oraculaire. Il en conclut que ces vers devaient être, à l'origine, composés essentiellement à l'oral, moyen mnémotechnique propre à la poésie. De là, McLeod en vient à postuler la présence de bardes au service de Delphes, affirmant : « Apparently in ancient Greece the bardic art was related to the mantic art ». Et ainsi les oracles devaient être improvisés en présence du consultant : « The technique of oral verse composition makes this improvisation intelligible. »

Selon une autre tradition, le temple a eu officiellement à sa disposition des versificateurs qui auraient pu donner une forme hexamétrique aux prophéties ; dans ce cas les poètes font partie du personnel, mais rien ne le certifie et nous n'en avons aucune preuve ; le seul témoignage d'un Plutarque qui emploie la formule ἐπικάθηται περὶ τὸ χρηστήριον ne laisse aucun doute sur leur statut précaire : ils sont en dehors du temple, dans la périphérie, en position d'attente pour proposer leurs services à ceux qui le veulent bien ; sans doute existe-t-il une relation entre « barde » et προφήτης au sens d'interprète. En somme, le poète est-il aussi le prophète ou bien est-il indépendant ou bien est-il employé par le sanctuaire ?

Il est toutefois possible d'imaginer la présence de ces poètes sur le sanctuaire au même titre que les guides que nous verrons un peu plus tard proposer leur aide aux consultants, désireux d'emporter avec eux un témoignage soigné de la parole d'Apollon. On trouve cette référence dans l'*Encyclopédie* du XVIII^{ème} siècle (article oracle de Delphes), où Jaucourt signale que, parmi les ministres du dieu Apollon, à Delphes, « se distinguaient ceux qu'on nommait προφήται. Ils avaient sous eux des poètes, qui mettaient les oracles en vers, car il n'y a eu que de courts intervalles de temps où on les rendit en prose ». Jaucourt qui définit d'abord l'oracle comme « la volonté des dieux annoncée par la bouche des hommes », s'engage ensuite dans un long commentaire sur la pertinence des oracles, sur leur caractère « démoniaque » au sens socratique du terme¹⁹⁴, citant Eusèbe qui rapporte dans son œuvre les

¹⁹³ Le terme anglais de *bards*, que l'on traduit par *bardes* est connoté par la tradition gaëlique des poètes professionnels (employés dans les cours royales ou les châteaux pour chanter les ancêtres).

¹⁹⁴ Le démon socratique est cette part divine qui accompagne sereinement et favorablement l'homme dans ses démarches.

recherches et les commentaires d'Oenomaos¹⁹⁵. Quand il en vient à évoquer les employés des sanctuaires, qu'il appelle les « officiers de l'oracle », il cite les poètes « qui habillaient en vers les oracles rendus en prose »¹⁹⁶. Il fait aussi allusion à ce qui a, selon lui, assuré le succès des oracles, c'est-à-dire « l'ambiguïté des réponses, et [...] l'art qu'on avait de les accommoder à tous les événements qu'on pouvait prévoir », autant dire que nous aurions affaire à des techniques de création artistique, la poésie, la devinette¹⁹⁷, les artifices divers qui permettent d'accorder aux oracles un statut d'œuvre littéraire. Quand il cite des oracles dans leur traduction française, mais il le fait rarement, il cite un texte fini, avec ses propres caractéristiques, qui se résument pour lui à l'ambiguïté. On voit comment dépouillé de tout son contexte culturel, historique et religieux, l'oracle est réduit à peu de chose.

Un oracle apporte une preuve de ce que les poètes pouvaient créer : le légendaire Epiménide, désireux de vérifier la justesse du mythe de l'ὄμφαλος, se rendit à Delphes pour interroger le dieu dont la réponse nous est inconnue, mais Plutarque dans son essai sur la disparition des oracles (*περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*, 409 E) raconte comment le sage crétois en composa un pastiche en vers :

ὕστερον δὲ χρόνῳ τὸν Φαίστιον Ἐπιμενίδην ἐλέγχοντα τὸν
 μῦθον ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ λαβόντα χρησμὸν ἀσαφῆ καὶ
 ἀμφίβολον εἰπεῖν·
 οὔτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὄμφαλος οὐδὲ θαλάσσης·
 εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος. (PW14)
 [On raconte] qu'Epiménide de Phaistos, plus tard, interrogeant
 le mythe auprès du dieu et ayant reçu un oracle obscur et
 ambigu dit:
 Oui, ni sur la terre ni sur la mer, il n'y a un ombilic central ;
 s'il y en a un, il est connu des dieux, mais caché aux mortels.

1.5.2.2 Le guide (περηγητής)

Plutarque, dans l'essai sur les oracles de la Pythie, porte témoignage de l'existence de guides, spécialisés dans la visite du sanctuaire delphique. Il met en scène le jeune Diogénianos, accompagné de quatre amis, Philinos, qui rapporte l'anecdote, Boéthos, Sarapion et Théon, pour lesquels est organisée une visite de Delphes ; nous suivons leur itinéraire, en assistant à leur conversation animée sur les pratiques oraculaires de l'époque et des temps passés. La visite se fait, commentée par deux guides que Flacelière, dans sa présentation des *Dialogues Pythiques*¹⁹⁸, désigne comme des « comparses », ce qui semble inexact, vu le rôle de premier plan qu'ils jouent dans cette visite. D'ailleurs le récit commence avec eux, qui entraînent pour ainsi dire les visiteurs dans un voyage au cœur du sanctuaire apollinien ; la connaissance que nous avons de la topographie delphienne nous permet de

¹⁹⁵ « Eusèbe nous dit que six cents personnes d'entre les païens avaient écrit contre les oracles, et nomme entre autres un certain Oenomaüs, dont il nous a conservé quelques fragments, dans lesquels on voit cet Oenomaüs argumenter sur chaque oracle, contre le dieu qui l'a rendu, et le prendre lui-même à partie. »

¹⁹⁶ On remarque que le verbe « habiller » reprend la métaphore artisanale de Plutarque (407B), quand il évoque l'habillage des oracles en vers et en rythmes.

¹⁹⁷ Ce qui semble justifier pourquoi le terme de γρῖφος est aussi habilité à définir un oracle.

¹⁹⁸ Plutarque, *Œuvres Morales, VI, Dialogues Pythiques*, collection des Universités de France, Paris, 1974.

suivre avec exactitude les grandes lignes de cette visite guidée (*Sur les oracles de la Pythie*, 395A) :

Ἐπέραινον οἱ περιηγηταὶ τὰ συντεταγμένα, μηδὲν ἡμῶν φροντίσαντες δεηθέντων ἐπιτεμεῖν τὰς ῥήσεις καὶ τὰ πολλὰ τῶν ἐπιγραμμάτων.

Les guides récitaient leur leçon de bout en bout et nous avons beau les prier d'écourter leurs tirades et la plupart des inscriptions, ils n'en tenaient aucun compte.

Chaque fois que la conversation des promeneurs s'interrompt, les guides reprennent leur travail (396C):

Ἐκ τούτου γενομένης σιωπῆς, πάλιν οἱ περιηγηταὶ προεχειρίζοντο τὰς ῥήσεις· χρησιμοῦ δέ τινας ἐμμέτρου λεχθέντος, [...]

Là-dessus le silence se fit et les guides reprirent le fil de leur tirade ; comme ils citaient un oracle en vers [...]

On prend de temps en temps en pitié les guides et on leur laisse accomplir leur travail, comme cette remarque de Théon (397D) :

[...] δοκοῦμεν ἐπηρεῖα τινὶ τοὺς περιηγητὰς ἀφαρεῖσθαι τὸ οἰκεῖον ἔργον· ἔασον οὖν γενέσθαι τὸ τούτων πρότερον [...]
[...] on dirait que, par quelque machination, nous éloignons les guides de la tâche qui est la leur. Laisse-les donc d'abord accomplir leur rôle [...]

Au fil des étapes, devant les monuments érigés dans l'enceinte du temple, les promeneurs posent parfois des questions aux guides, comme des touristes modernes le feraient aussi bien (400DE):

Ἐκ τούτου τοὺς περιηγητὰς ὁ Σαραπίων ἤρετο τί δὴ τὸν οἶκον οὐ Κυψέλου τοῦ ἀναθέντος ἀλλὰ Κορίνθιων ὀνομάζουσιν.
Là-dessus Sarapion demanda aux guides pourquoi ce Trésor portait non pas le nom de Cypsélos, qui l'avait dédié, mais celui des Corinthiens.

Un peu plus loin, la visite reprend ainsi (400F):

[...] τὸν Ἀκανθίων καὶ Βρασίδου παρελθοῦσιν οἶκον ἡμῖν ἔδειξεν ὁ περιηγητὴς χωρίον, ἐν ᾧ Ῥοδώπιδος ἔκειντό ποτε τῆς ἐταίρας ὀβελίσκοι σιδηροῖ, [...]

À nous qui étions passés à côté du Trésor des Acanthiens et de Brasidas, le guide nous montra l'endroit où se trouvaient les broches de fer de la courtisane Rhodopis, [...]

Parfois les guides interrompent le fil de la discussion des amis en commentant certains propos et c'est la dernière intervention précisée des guides (401 E) :

Ἐκεῖνο δ' οὐ λέγεις, εἶπεν ἄτερος τῶν περιηγητῶν, ὅτι
Κροῖσος ἐνταύθα καὶ τῆς ἀρτοποιοῦ χρυσοῦν εἰκόνα
ποιησάμενος ἀνέθηκε.

Il est une chose que tu ne dis pas, dit l'un des guides : c'est
qu'ici Crésus fit faire en or la statue de sa boulangère et la
consacra.

Ainsi donc, il y avait bien des personnes qui exerçaient habituellement le métier de guides, τὸ ... ἔργον (Plutarque, 397B), entraînant les visiteurs à travers les monuments déjà célèbres à l'époque de Plutarque, διὰ τῶν ἀναθημάτων (394 E), en suivant un itinéraire tout tracé, comme stéréotypé, qui depuis l'entrée située au sud-est, ἀπ' ἐκείνων γὰρ ἦρκετο τῆς θέας (395B), conduisait les promeneurs, simples visiteurs touristes ou pèlerins en consultation, ou les deux à la fois, le long de la Voie Sacrée jusqu'à la terrasse du temple. Les guides expliquaient ainsi l'histoire des monuments, commentaient les sculptures, déchiffraient les dédicaces ; les propos, ῥήσεις, qu'ils tenaient plus ou moins longs évoquent inévitablement les λόγοι que Pausanias raconte quelques décennies plus tard à propos des monuments qu'il a visités. Il fait souvent allusion dans la *Périégèse* aux guides qu'il a rencontrés au cours de ses voyages et qu'il appelle, quant à lui, ἐξηγηταί¹⁹⁹. D'ailleurs la visite détaillée que propose Pausanias de Delphes suit à peu près l'ordre choisi par Plutarque et l'idée lui en a été sans doute suggérée par la lecture de ses œuvres, mais on peut supposer, vu le nombre considérable de détails absents chez Plutarque, que Pausanias fut un visiteur plus attentif que Diogénianos et ses amis.

Il faut se demander rétrospectivement si cette catégorie professionnelle existait déjà du temps d'Hérodote. Selon Crahay, l'historien aurait bénéficié de sources orales et écrites pour alimenter ses citations d'oracles : il est impossible de savoir avec exactitude s'il s'est rendu sur le site même, et une fois de plus on est obligé de faire confiance aux propos tenus dans tel ou tel passage de ses *Histoires*. L'écrivain serait quand même bien tributaire des récits des Delphiens – ces Delphiens seraient-ils les guides ? -, des traditions locales ou d'élaborations partisans impossibles à vérifier. Il avoue lui-même (comme nous l'avons déjà évoqué) qu'il a eu ses informations par Delphes même (1.20) :

Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὕτω ἀκούσας γενέσθαι.

Quant à moi, je sais que cela s'est passé ainsi
pour l'avoir entendu des Delphiens.

La présence explicite du sujet ἐγώ, la relation établie implicitement par un contact direct de bouche à oreille - ἀκούσας - et la connaissance - οἶδα - semblent mettre en valeur la véracité

¹⁹⁹ Pausanias (10.28.7) dit à propos de Delphes : δαίμονα εἶναι τῶν ἐν Ἄιδου φασὶν οἱ Δελφῶν ἐξηγηταὶ τὸν Εὐρύνομον, καὶ ὡς τὰς σάρκας περιεσθίει τῶν νεκρῶν, μόνῃ σφίσιν ἀπολείπων τὰ ὀστέα. Les guides de Delphes assurent que cet Eurynomos est un des génies infernaux dont la fonction est de dévorer la chair des morts et de ne leur laisser que les os.

des renseignements obtenus. De là à savoir de quelles sources précises il s'agit, rien ne l'indique proprement.

1.5.3 Le cas des chresmologues

Il existait une corporation - mais est-ce le terme exact ? - en tout cas un métier reconnu plus ou moins officiellement, qui touche la divination de manière indépendante ; il s'agit des χρησμολόγοι, c'est-à-dire à proprement parler ceux qui recueillent²⁰⁰ (pour les interpréter) les oracles rendus dans les sanctuaires. Or il faut traiter les chresmologues à part²⁰¹ : en effet, ils ne sont pas incorporés dans les institutions officielles des sanctuaires, mais officient seuls ; cependant, ils ont des accointances avec les grands sanctuaires, ne serait-ce que parce qu'ils recueillent souvent leurs oracles, les utilisent dans leur métier et, comme en témoignent certains passages littéraires, vivent dans les parages des lieux oraculaires.

Comme leur nom l'indiquerait, ce sont avant tout des diseurs d'oracles, si l'on se fie à la signification couramment acceptée de -λογος, « dire, raconter, réciter » ; il n'est pas question de les confondre avec les exégètes, dont la fonction vue précédemment était d'interpréter officiellement les oracles des sanctuaires, et pourtant la tendance existe de les associer et de les rapprocher, puisque les chresmologues aussi interprétaient les oracles, tout comme les exégètes. Les divers témoignages donnés à leur sujet et notamment dans les œuvres d'Hérodote permettent d'en considérer une partie comme des prophètes inspirés qui disaient leurs propres oracles, une autre partie comme des collecteurs et colporteurs d'oracles qu'ils empruntaient à des sources antérieures, les prêtant tantôt à des dieux Zeus, Apollon ou Ammon, tantôt à d'illustres devanciers dont ils se réclamaient Orphée, Bacis ou Musée.

Pausanias (1.34.4) semble attribuer au chresmologue la faculté de prononcer les oracles, en mettant l'accent sur la distinction entre le devin et le chresmologue proprement dit : le premier se contente d'expliquer et de tirer des conclusions de telle ou telle observation, rêves, entrailles, vol des oiseaux, alors que le second est inspiré du dieu prophète.

Χωρίς δὲ πλὴν ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι λέγουσι τὸ ἀρχαῖον, μάντεών γ' οὐδεὶς χρησμολόγος ἦν, ἀγαθοὶ δὲ ὄνειρα ἐξηγήσασθαι, καὶ διαγνῶναι πτήσεις ὀρνίθων, καὶ σπλάγχνα ἱερείων.

Mais la vérité est que dans les temps anciens, à l'exception de ceux qui étaient, dit-on, ravis hors d'eux-mêmes par Apollon, aucun devin ne rendait d'oracles proprement dits, mais il y en avait de très habiles à interpréter les songes, ou à tirer des présages du vol des oiseaux, ou à lire l'avenir dans les entrailles des victimes²⁰².

Hérodote en fait des spécialistes interprètes des oracles officiels, par exemple lorsque dans le livre 7 (142) des *Histoires*, il rapporte comment les chresmologues ont expliqué une partie de

²⁰⁰ Sans doute le sens de « cueillir et recueillir » est-il à retenir de ce radical -λογ- apparenté au verbe λέγω.

²⁰¹ Bouché-Leclercq fait un compte rendu à leur propos dans le tome II de son œuvre, livre I, chap. 2, p. 93-132.

²⁰² La traduction est de Clavier (Paris, 1821).

la réponse de la Pythie, interrogée sur la guerre contre les Perses (il s'agit du célèbre oracle dit du « mur de bois ») :

Τοὺς ὧν δὴ τὰς νέας λέγοντας εἶναι τὸ ξύλινον τεῖχος ἔσφαλλε
τὰ δύο τὰ τελευταῖα ῥηθέντα ὑπὸ τῆς Πυθίης,

ὧ̃ θεῖη Σαλαμίς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν

ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.

Κατὰ ταῦτα τὰ ἔπεα συνεχέοντο αἱ γνώμαι τῶν φαμένων τὰς νέας τὸ ξύλινον τεῖχος εἶναι· οἱ γὰρ χρησμολόγοι ταῦτη ταῦτα ἐλάμβανον, ὡς ἀμφὶ Σαλαμίνα δεῖ σφεας ἔσσωθῆναι ναυμαχίην παρασκευασαμένους.

Mais les deux derniers vers prononcés par la Pythie : « ô divine Salamine, tu feras périr les enfants nés des femmes, que l'on dissémine Déméter ou qu'on la recueille », embarrassaient ceux qui disaient que les vaisseaux étaient le mur de bois. Quant à ces mots, les avis de ceux qui disaient que les bateaux étaient le mur de bois étaient confondus. Car les chresmologues entendaient qu'ils devaient être vaincus près de Salamine, s'ils se disposaient à un combat naval.

Au livre 8, il est question d'un certain Lysistrate, qu'Hérodote appelle chresmologue, Λυσίστρατ[ος] Ἀθηναῖ[ος] ἀν[ήρ] χρησμολόγ[ος], lequel aurait prédit la victoire de Salamine bien avant la Pythie.

Sans qu'il faille chercher plus d'explication, par la nature même des choses et l'état des consultations, la différence entre chresmologues libres et sanctuaires officiels est due à une question de commodité : les premiers sont plus à la portée des petites gens qui ne peuvent accomplir un voyage long et coûteux, c'est pourquoi ils ont du succès²⁰³.

On ne trouve aucune trace du chresmologue dans le vocabulaire des oracles, ce qui se comprend, si l'on fait jouer la concurrence entre professionnels officiellement institués et professionnels indépendants.

Au contraire, ils sont cités dans la littérature, par exemple Amphilytos dans le premier livre des *Histoires* d'Hérodote (62), qui va jusqu'à rappeler l'un de ses oracles :

Ἐνθαῦτα θεῖη πομπῇ χρεώμενος παρίσταται Πεισιστράτῳ
Ἀμφίλυτος ὁ Ἀκαρνᾶν χρησμολόγος ἀνὴρ, ὅς οἱ προσιῶν χρῶ̃
ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ τάδε λέγων·

Ἔρριπται δ' ὁ βόλος, τὸ δὲ δίκτυον ἐκπεπέτασται,

θύννοι δ' οἰμήσουσι σεληναίης διὰ νυκτός.

²⁰³ Il est impossible d'établir une classification historique de ces spécialistes de la divination intuitive, qui travaillaient à leur compte : ce sont pour la plupart des êtres légendaires, annexés par la chresmologie apollinienne : Bouché-Leclercq cite dans le tome II de son œuvre sur la divination (p. 106-107) Minos, Rhadamanthe, peut-être Lycurgue, Thalétas, Epiménide, le chypriote Euclos, Anthès, Mélésagoras d'Éleusis, Lykos d'Athènes, le fameux Bacis reconnu par Hérodote (Béotien, Athénien ou Arcadien), Musée (Thrace ou Éleusinien), l'Acarnanien Amphilytos, Onomacrite d'Athènes (qui ne fut pas à proprement parler un chresmologue, mais seulement l'éditeur des prophéties de Musée), ou encore Mélampous.

Alors le chresmologue d'Acarnanie Amphilyte, mu par inspiration divine, se présente à Pisistrate, et, l'abordant, lui dit cet oracle en vers hexamètres : « Le filet est jeté, les rets sont tendus : par une nuit éclairée de lune, les thons s'y jetteront. »

Les chresmologues disposaient de livres, recueils d'oracles, qu'ils avaient sans doute puisés dans telles ou telles archives mises à leur disposition, ou qu'ils avaient tout simplement inventés : Hérodote (7.6.3) rapporte le cas d'Onomacrite, le favori des tyrans athéniens, spécialiste auprès des Pisistratides de l'exégèse des oracles et rendu célèbre par la falsification qu'il aurait commise d'un oracle. Aristophane dans la comédie des *Oiseaux* met en scène un chresmologue qui vient vendre ses oracles pour la fondation de la nouvelle ville : on peut imaginer que leurs recueils devaient leur servir en toute circonstance et qu'ils devaient utiliser le même oracle, selon des occasions diverses, pour telle ou telle prophétie. Lucien enfin, dans son *Pseudo-Alexandre* caricature un faux prophète qui profite des situations les plus variées pour faire profiter les naïfs de ses prétendus dons de divination. La chresmologie libérale était devenue une sorte de commerce accusé de faux et de charlatanisme.

Le vocabulaire permet de distinguer chresmologues - χρησμολόγοι -, devins - μάντις - et prêtres - ιερείς-. Nous avons vu ce qu'étaient les premiers ; quant aux devins, ils interprétaient la volonté divine, en dehors des sacrifices qui étaient de l'apanage des derniers. Les μάντις sont comme les favoris du dieu, des sortes de savants possesseurs d'une tradition et d'une expérience, sans qu'ils soient liés au culte d'une divinité particulière. Ainsi en témoignent deux oracles delphiques. L'un, rapporté par Phlégon (*Olympiades*), s'adresse aux Péloponnésiens s'interrogeant sur la fiabilité des χρησθέντα, à qui la Pythie répond avec sagesse au nom d'Apollon :

ὦ Πελοποννήσου ναέται, περι βωμὸν ἰόντες
θύετε καὶ πείθεστε τὰ κεν μάντις ἐνέπωσιν.
(PW488)

Ô habitants du Péloponnèse, en vous rapprochant de l'autel,
sacrifiez et fiez-vous à ce que disent les devins.

Il s'agirait ici d'une association entre le prêtre et le devin : quand le sacrifice est rendu, l'observation de l'animal sacrifié permet de donner des conseils et, sans entrer dans les mêmes dispositions que l'être inspiré, on est proche du dieu inspirateur et capable de prononcer des paroles sages et avérées.

L'autre oracle, cité par Zénobius (5.75) dont le destinataire est inconnu concerne probablement une question touchant les oracles rendus par tirage au sort :

πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντις ἄνδρες. (PW610)
Nombreux sont les devins qui jettent dans l'urne les cailloux
pour prophétiser, peu nombreux sont les devins qui
prophétisent.

Il y aurait ici une mise en doute de la divination inductive, celle qui repose sur un autre procédé que l'intuition chresmologique : certes on peut la pratiquer, mais le résultant n'est pas

pertinent, alors que le vrai devin est celui qui prophétise avec succès, parce qu'il est inspiré directement du dieu.

Conclusion

Premier niveau	Ζεύς		
Deuxième niveau	Ἀπόλλων		
	μάντις	προφήτης	ἐξηγητής
Troisième niveau	Πυθία		
	προφῆτις	ὄργανον	
Quatrième niveau	Les consultants privés ou officiels (1)		
Cinquième niveau	Domaine du temple : personnel officiellement reconnu		
	προφήτης	ἐξηγητής	γραφεύς
Sixième niveau	Extérieur du temple : intervenants associés au temple		
	ποιητικοί τινες ἄνδρες	περιηγηταί	χρησμολόγοι
Septième niveau	Les consultants privés ou officiels (2)		
Huitième niveau	Les compilateurs et collectionneurs d'oracles		

Ce tableau synthétique donne une idée des différents niveaux de production de l'oracle à Delphes.

Le dieu Apollon dépend du roi des dieux dont il se réclame souvent et dont il est le prophète - προφήτης -, porte-parole de sa volonté ; il est devin lui-même - μάντις -, pourvu de cette science divinatoire, qui donne lieu à la chresmologie inspirée. Il est enfin exécuté - ἐξηγητής -, c'est-à-dire interprète et explicateur des desseins divins inspirés de Zeus.

La Pythie est parfois appelée prophétesse - προφῆτις -, mais elle est avant tout le porte-voix et le porte-parole de son dieu inspirateur - ὄργανον -, dont elle est habitée au moment de la consultation et de la transmission de l'oracle.

A ce niveau on peut placer une première fois les consultants qui reçoivent l'oracle, pour ainsi dire sous une forme brute.

Dans le domaine propre au temple, se mettent en place - et nous ne retenons que les principaux artisans de la production des textes oraculaires - des personnels qualifiés dont le rôle est bien institué, le prophète - προφήτης -, l'exécuté - ἐξηγητής - et le secrétaire ou archiviste - γραφεύς -.

Enfin, associés étroitement au temple, sans qu'ils en fassent réellement partie, vivant dans la périphérie du sanctuaire dont ils tirent bénéfice en proposant leurs services, gravitent et vivent des poètes - ποιητικοί τινες ἄνδρες -, des guides - περιηγηταί - et des chresmologues -

χρησμολόγοι -, dont l'existence est plus ou moins connue et reconnue, notamment par les témoignages littéraires, plus que par l'Histoire elle-même.

A ce niveau, on peut citer de nouveau les consultants qui reçoivent l'oracle pour ainsi dire « toiletté », une première fois par le personnel du temple, une seconde fois, s'ils le désirent, par des spécialistes de l'écriture.

Pour finir viennent les utilisateurs, ceux qui recueillent et diffusent pour diverses raisons les oracles et dont nous verrons l'exploitation sous forme de collections, dans la deuxième partie de cette étude.

1.6 Les conséquences de ces transformations

1.6.1 Différentes approches de l'oracle

Plusieurs conséquences découlent de ces processus de création de l'oracle : même si l'oracle se réclame avant toute chose d'une communication essentiellement orale, il n'en reste pas moins vrai qu'il est aussi un texte écrit, qui circule, qui se diffuse et qui pour ainsi dire se fige comme modèle de référence. Bouché-Leclercq (1880, II : 108) soutient que ces mêmes oracles auraient connu la célébrité par le fait que, comme les poèmes épiques, ils circulaient par voie de tradition orale. On doit être réservé à ce propos, en considérant l'apport considérable que la transcription écrite a eu sur la connaissance et la transmission de ces textes.

L'oracle est dans un premier temps un texte qu'il est possible d'interpréter et d'expliquer, comme en témoignent les nombreuses anecdotes rapportées à ce sujet par Hérodote. Les prêtres du sanctuaire peuvent s'en charger et les chresmologues complètent cette fonction en développant savamment des interprétations autres ; les discussions que rapporte Hérodote au sujet de l'explication des deux derniers vers de l'oracle du « mur de bois » sont explicites et font comprendre toute l'activité qui se déroule autour du phénomène et des procédés de la divination dans la cité. Nous avons vu précédemment que des interprètes se montraient pessimistes en ce qui concernait l'issue de la bataille navale de Salamine et Hérodote de rajouter (7.143) que d'autres chresmologues avaient prédit une issue favorable :

Ἦν δὲ τῶν τις Ἀθηναίων ἀνὴρ ἐς πρώτους νεωστὶ παριών, τῷ οὐνομα μὲν ἦν Θεμιστοκλέης, παῖς δὲ Νεοκλέος ἐκαλέετο. Οὗτος ὠνήρ οὐκ ἔφη πᾶν ὀρθῶς τοὺς χρησμολόγους συμβάλλεσθαι, λέγων τοιάδε· εἰ ἐς Ἀθηναίους εἶχε τὸ ἔπος εἰρημένον ἐόντως, οὐκ ἂν οὕτω μιν δοκῆεν ἠπίως χρησθῆναι, ἀλλὰ ὧδε « ἼΩ σχετλίη Σαλαμίς » ἀντὶ τοῦ « ἼΩ θεΐη Σαλαμίς », εἰ πέρ γε ἔμελλον οἱ οἰκήτορες ἀμφ' αὐτῇ τελευτήσειν· ἀλλὰ γὰρ ἐς τοὺς πολεμίους τῷ θεῷ εἰρηῆσθαι τὸ χρηστήριον συλλαμβάνοντι κατὰ τὸ ὀρθόν, ἀλλ' οὐκ ἐς Ἀθηναίους.

Il y avait un Athénien nouvellement élevé au premier rang, du nom de Thémistocle et appelé fils de Néoclès. Cet homme affirma que les chresmologues n'interprétaient pas tout correctement, et dit que, si les paroles prononcées

concernaient réellement les Athéniens, il lui semblait que la réponse de la Pythie n'aurait pas été donnée avec douceur : « Infortunée Salamine ! », aurait-elle dit, au lieu de « ô divine Salamine ! », si les habitants avaient dû trouver la mort aux environs de cette île. Eh bien pour qui le comprenait selon son bon sens, le dieu avait rendu son oracle contre les ennemis, mais non contre les Athéniens.

Il semble là que le relais soit pris par un autre que les chresmologues, Thémistocle, qui remet en cause les compétences réelles des spécialistes de la divination : la croyance n'est pas ébranlée dans l'efficacité des oracles, en lesquels les fidèles croient toujours avec bonne foi, mais une totale satisfaction n'est pas accordée à ceux qui se disent des interprètes infailibles. Il y a de la vérité dans les oracles - ὀρθῶς, κατὰ τὸ ὀρθόν - ; encore faut-il la découvrir, et il s'agit de lire attentivement le texte sans le remettre en question. Il y a, ironique ou non, une mise en scène d'un Thémistocle qui fait une explication stylistique, un commentaire sur la valeur des mots et notamment sur l'emploi encomiastique de l'apostrophe ὦ θεῖη Σαλαμίς.

L'oracle devient dans un deuxième temps un texte que l'on peut imiter : de l'original on passe facilement à la copie et là se pose la question de l'authenticité des oracles, de leur falsification, de leur caractère fictif : pastiche, parodie prennent en charge les oracles. À ce moment s'observent la transformation, la déformation, la transposition, la métamorphose, la dénaturation de l'oracle, quand il passe de l'oral à l'écrit. Mais cette déformation est déjà faite quand il est oral et transmis oralement : Onomacrite, le chresmologue officiel de la cour des Pisistratides, est décrit comme un spécialiste des adaptations et des arrangements d'oracles :

[...] Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον, χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου.

[...] Onomacrite, un homme d'Athènes, chresmologue qui arrangeait les oracles de Musée.

L'association étroite entre ces deux termes d'apparence antithétique, chresmologue (χρησμολόγον) et arrangeur (διαθέτην), par l'intermédiaire du connecteur τε καὶ, indique de façon ironique, que, dans l'esprit des Grecs de l'époque, les deux mots étaient peut-être devenus synonymes : les prédictions attribuées à ces spécialistes, ou qui se prétendent spécialistes, sont peu dignes de foi.

Quand enfin l'oracle, texte écrit, devient un objet de collection, il semble perdre sa fonction première et, décontextualisé, change de statut : d'énoncé religieux, il devient énoncé littéraire. Ce n'est pas toujours le cas et il faut distinguer deux catégories : les livres des chresmologues sont bien des recueils de textes dont la dimension religieuse, sacrée pourrions-nous dire, est incontestable, alors que d'autres recueils peuvent avoir comme nous le verrons dans la deuxième partie, d'autres vocations, plutôt socio-culturelles.

1.6.2 De la parole orale à la parole écrite

1.6.2.1 Le changement de statut de l'oracle : de l'oral à l'écrit

Tout oracle est incontestablement un dialogue entre le fidèle et la divinité omnisciente. Il repose sur deux instances indispensables :

- d'une part, le lieu oraculaire où se produit la consultation, lieu stable et officiellement reconnu grâce à des institutions établies, lieu qui se décrit même partiellement dans le texte même de l'oracle, comme nous l'avons vu plus haut, en se nommant Pythô ou Delphes, δόμος, νάος, τέμενος, ἄδυτον ou βῶμος,
- d'autre part, le langage qui se dédouble en la parole du consultant qui vient demander au dieu une requête, et la réponse de la divinité, réponse qui dans un premier temps est essentiellement orale.

C'est un échange qui passe par des procédures du langage et qui fait intervenir les critères de l'énonciation. Incontestablement, l'oracle bénéficie d'un statut oral ; son étymologie latine le confirme, puisque le mot *oraculum* est bâti sur le radical *or-* désignant la parole émise par la bouche : elle renvoie à la fois au lieu de la prière, de la requête, et à ce qui s'y passe, confondant ainsi le lieu et la réponse divine; le grec λόγιον qui désigne parfois l'oracle correspond, mieux que χρηστήριον ou χρησμός, à cette même tradition et à ces mêmes sources, qui situent le texte oraculaire dans un contexte de communication - faite de la question du consultant et de la réponse du dieu. Diminutif du nom λόγος qui désigne la parole aussi bien que le discours construit, le terme n'est utilisé que chez les historiens Hérodote et Thucydide, ou chez les Tragiques et signifie « réponse d'oracle, prédiction ». Il n'est pas attesté dans les réponses oraculaires de notre corpus delphique de référence. Son étymologie le rattache au verbe λέγω et selon Chantraine (1977 : 626) son sens oraculaire proviendrait de la valeur accordée à l'adjectif λόγιος, « savant, érudit » comme l'est le dieu qui prophétise. La racine indo-européenne **leg-* qui désigne l'acte de recueillir ne nous renseigne pas davantage sur ses qualités²⁰⁴. S'il est à supposer, comme cela est permis, que cette racine désigne à la fois l'acte de recueillir et celui de parler, apparaît dans λόγιον la représentation d'une transmission continue entre le monde des dieux et celui des hommes, qui va de la parole divine recueillie et portée à haute voix à la connaissance humaine. Cette vocation de la parole oraculaire n'est pas sans rappeler le surnom donné à Hermès : ὁ Λόγιος, l'inventeur du discours, l'initiateur de la parole, mais aussi l'inventeur de l'écriture, comme si l'écriture était fille d'une parole surnaturelle.

Or le terme de λόγιον désigne aussi toute une tradition d'oracles recueillis notamment par la catégorie des chresmologues et consignés dans des livres, sous forme écrite²⁰⁵. Ces oracles écrits et rassemblés dans des livres, qu'ils soient ceux des chresmologues ou de collectionneurs, ne font que continuer la tradition des oracles transcrits et remis aux

²⁰⁴ Voir Orth (1926) : l'auteur étudie les occurrences de l'adjectif dans ses deux acceptions, d'abord « érudit, instruit », ensuite « brillant, éloquent ».

²⁰⁵ Le terme désignera plus tard de façon spécialisée dans la *Septante* et la tradition chrétienne les paroles du Christ précieusement recueillies et consignées dans des recueils de paroles sacrées.

consultants qui le désirent. Ainsi, l'oracle, texte oral, devient un texte écrit et il semble que dès l'apparition de l'écriture, ces textes aient été transcrits ; les inscriptions, certes peu nombreuses, en témoignent, mais les compilations sont plus abondantes, qu'elles soient faites de citations dans les œuvres des écrivains ou qu'elles apparaissent sous la forme de recueils.

L'écriture fait changer de statut l'oracle, qui devient un texte conservé et à conserver, fixant la parole fugitive qui se transmet ainsi à une postérité : ce processus que définit Goody comme la littératie (*literacy*)²⁰⁶ ou culture de l'écrit, transforme tout texte oral en lui prodiguant des paramètres nouveaux :

- une codification, propre à définir un style oraculaire,
- la transmission qui propulse l'oracle dans le domaine des genres,
- la diffusion qui alimente les archives des sanctuaires, des cités ou des bibliothèques.

Les enjeux sont alors divers, notamment religieux et politiques, l'oracle devenant un moyen de reconnaissance et de partage, de manipulation, d'hégémonie.

La transcription des oracles qui se fait très tôt, dans le courant du VI^{ème} siècle avant J.C. au moins, est un phénomène à la fois social, politique, religieux, culturel et l'oracle fait désormais partie de ces références typiques de la création humaine dont se nourrit la littérature, d'où l'importance des citations, puis des collections.

Le statut de l'oracle se voit métamorphosé : les facultés intellectuelles que sont l'abstraction, l'aptitude à réfléchir ou la rationalité ont pu activer pour ce type d'énoncé des opérations diverses.

- L'archivage a servi à mémoriser à la fois sa dimension sacrée et sa spécificité textuelle.
- La citation a permis une décontextualisation, pratique pour la diffusion de textes, sans considération exclusivement religieuse.
- La critique littéraire - nous pensons à Plutarque qui analyse la forme de l'énoncé - ou philologique - celle de Mnaséas, par exemple - lui a donné de quoi devenir un texte stable.
- Le repérage de codes de création propres à son style a conduit aux classements divers proposés dans les recueils ou ouvrages de recherche, à des comparaisons, des mises en perspective, ou à faire simplement la différence entre une expression en prose et une expression versifiée²⁰⁷.

²⁰⁶ La signification de ce mot est proche de l'expression « tradition écrite », tout en étant un peu plus large car le terme tient compte à la fois de l'écriture et de l'univers de l'écrit, des moyens de communiquer et de la somme des textes. La *littératie*, néologisme tiré de *literacy*, serait l'équivalent de l'acception étendue qui en anthropologie recouvre le mot d'« oralité », à la fois parole et tradition orales. Le mot désigne aussi la compétence, le savoir, la maîtrise technique de l'écriture. Goody le définit dans un ouvrage capital, *The domestication of the savage mind*, 1977, Cambridge, University Press (traduction française, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, 1979, éditions de minuit).

²⁰⁷ Selon Goody, seule l'écriture a pu fixer les règles de versification (« L'oralité et l'écriture », in *Communication et langages*, N°154, 2007).

1.6.2.2 L'oracle lu ou comment cette transformation explique le devenir littéraire de l'oracle

En conclusion des recherches des pages précédentes peut s'établir une première classification des oracles écrits, ou du moins transmis par l'écriture, montrant pourquoi l'oracle, qui a d'abord servi en tant que réponse divine et expression de la volonté d'un dieu après qu'un homme l'eut interrogé, devient un texte original, *sui generis*, par sa formulation et par la diffusion qu'on en a fait.

Il a existé des *inscriptions d'oracles* : elles sont peu nombreuses sur pierre et l'épigraphie delphienne est pauvre en témoignages de cette sorte. D'ailleurs le corpus delphique de Parke et Wormell en recense une quarantaine²⁰⁸, parmi lesquelles les oracles concernés ne sont pas tous présentés verbatim, car certaines inscriptions ne les comportent que de façon fragmentaire, et le plus souvent sous forme de citation ou de simple allusion.

Voici comment on peut les analyser en les classant selon des critères qui concernent la requête faite au dieu, le contenu et la façon dont l'oracle est rapporté. Les questions posées au dieu de Delphes et consignées de manière plus ou moins précise dans l'inscription sont la plupart du temps relatives à des préoccupations religieuses : culte d'un dieu ou d'une déesse, rituel à respecter, sacrifices et offrandes à accomplir. Trois exemples sont présentés. Un oracle s'adresse aux Athéniens ; l'inscription (*IG*, I², 80) concerne sans doute une question qui n'y est pas mentionnée, mais que l'on peut déduire de la décision prise par Apollon :

[τά]δε ὁ Ἀπόλλων ἔχρησε [λώιον εἶναι καὶ ἄμεινον
ἀ]μφιεννύουσιν τὸν πέπλον [τῆς θεοῦ καὶ προθύουσιν
Μοί]ραις, Διὶ Μοιραγέτηι, Γῆ[ι...] (PW124)

Apollon fit savoir par son oracle qu'il est préférable et avantageux qu'ils habillent la déesse de son péplos et qu'ils rendent un sacrifice aux moires, à Zeus qui dirige le Destin, à la Terre, [...]

Un autre oracle (*IG*, I², 76), qui s'adresse encore aux Athéniens, est relatif à une offrande de primeurs fruitières qu'ils doivent faire aux déesses d'Éleusis :

ἀπάρχεσθαι τοῖν θεοῖν τοῦ καρποῦ κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν
μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν Ἀθηναίους (PW164)

que les Athéniens offrent les premiers fruits aux deux déesses selon les rites des ancêtres et l'oracle qui vient de Delphes

²⁰⁸ Les références sont PW124, PW164, PW165, PW260, PW262, PW277, PW278, PW279, PW280, PW281, PW285, PW335, PW336, PW338, PW340, PW341, PW342, PW343, PW346, PW347, PW348, PW349, PW350, PW351, PW378, PW379, PW380, PW381, PW382, PW408, PW426, PW427, PW437, PW457, PW459, PW460, PW466, PW467, PW471 ; il est à signaler que les inscriptions portant le classement PW338, PW379, PW380, PW381, PW382, PW406, PW467 et PW471 comportent des oracles entiers en vers, que nous étudierons plus particulièrement dans la troisième partie de notre étude.

Un troisième oracle (L. Robert, *Études Épigraphiques et Philologiques*, Paris, Champion, 1938, p. 293 sqq) rappelle la nécessité d'entretenir les autels du culte, et l'on sait l'importance que ces derniers revêtent dans l'implantation d'un lieu oraculaire :

ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἀνεῖλεν λῶιον καὶ ἄμεινον εἶναι τῷ δήμῳ τῷ
Ἀχαρνέων καὶ τῷ δήμῳ τῷ Ἀ[θ]ηναίων οἰκοδομήσασιν τοὺς
βωμοὺς το[ῦ] Ἄρεως καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἀρείας ὅπως [ἄ]ν
ἔχη Ἀχαρνεῦσιν καὶ Ἀθηναίοις εὐσ[ε]βῶς τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς
(PW281)

après que le dieu eut répondu qu'il était préférable et
avantageux au dème des Acharniens et au dème des Athéniens
qu'ils bâtissent les autels d'Arès et d'Athéna la Guerrière, afin
que les Acharniens et les Athéniens traitent pieusement les
affaires des dieux.

Ces trois exemples permettent de comprendre le fonctionnement de l'inscription oraculaire : seul le contenu est pris en compte, puisque c'est l'essentiel que de considérer la volonté du dieu, sans que soit consignée avec précision la parole. Une fois de plus, il semble bien possible de tirer deux conclusions de cet état des choses. Tout d'abord, les Anciens attachaient moins d'importance à la lettre qu'à l'esprit et contrairement aux modes de pensée des religions monothéistes, le verbe divin n'est pas sacré, ni propre à être figé dans une formulation sacramentelle ; ensuite il était notoire dans l'esprit des Grecs de l'Antiquité que les oracles n'étaient pas la parole du dieu, puisqu'ils avaient été remaniés, comme nous l'avons vu précédemment, dans le sein même du sanctuaire ou dans ses parages.

Ce qui frappe dans ces inscriptions, c'est aussi le retour presque exclusif de la question alternative, qui repose sur le choix à faire entre deux solutions que l'on propose au dieu : ἔχρησε ὁ θεὸς ἔσσεσθαι λῶιον καὶ ἄμεινον, c'est-à-dire « le dieu fit connaître par son oracle qu'il serait préférable et avantageux de... » ; l'emploi fréquent des deux comparatifs proches par le sens et en quelque sorte répétitifs et du futur de détermination renforce à la fois l'assurance du consultant qui se fie au dieu et les compétences divines, capables de rendre un oracle pertinent²⁰⁹.

Enfin, il est intéressant de constater la variété des verbes et des expressions prépositives qui introduisent l'oracle en question, comme pour se mettre sous la protection officielle du dieu prophète : ἔχρησε est le verbe le plus fréquent qui correspond bien à la connotation oraculaire et qui se retrouve dans un petit ensemble d'oracles²¹⁰ ; ἀνεῖλεν est pourvu d'une connotation de prescription et d'ordre impératif dans deux oracles (PW165 et PW 281) ; εἶπεν est présent une seule fois dans un oracle adressé aux Athéniens et marque la seule source possible de l'oracle : Φοῖβος... Δελφοὺς ναίων... (PW466). Des expressions prépositives peuvent remplacer ces verbes : la formule κατὰ χρησμών est de loin la plus fréquente et la

²⁰⁹ C'est le cas des oracles PW260 : ἔχρησεν ὁ θεὸς Χαλκιδεῦσι κ[α]ὶ Φιλίπποι λῶ[ι]όν τε κα[ὶ] ἄμεινον εἶμεν φίλους τε καὶ [συμμάχους γίνεσθαι κατὰ τὰ ὁμο]λογημένα ; PW262 : εἰ λῶιον καὶ ἄμεινον τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων ; PW285 : καὶ ἐπερέσσει τὸν θεόν εἰ λῶιον καὶ ἄμεινον τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων ποιησαμένῳ τὸς κόσμους ἱεροῦς τῆι Ἀρτέμιδι μείζονας ; PW347 : χρηστηριάξει τάδε πρὸς τὴν ἐρώτησιν λῶιον εἶμεν ἄμεινον ; PW460 très endommagé et dont il ne reste pratiquement que la formule : λῶιον καὶ ἄμεινον.

²¹⁰ PW124, PW277, PW 278, PW 280, PW 341, PW 342, PW 343, PW 351, PW 427.

mieux représentée, avec une variante qui remplace χρησμών par μαντείαν²¹¹. La formule qui utilise la préposition παρά se présente sous des formes variées :

- κατὰ χρησμών Ἀπόλλωνι Πυθίῳ (PW340)
- καὶ νῦν ποτειληφῶς χρησμών παρὰ τοῦ θεοῦ (PW346)
- τῆμ βούλησιν τοῦ θεοῦ τὴν κατὰ τὸν χρησμόν (PW378)
- κατὰ τὸν ἐκ Δελφῶν χρησμόν (PW426)
- οἱ πεμφθέντες εἰς Δελφοὺς κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ (PW457)
- κατὰ χρησμόν τοῦ Πυθίου θεοῦ (PW459)

Une autre formule emploie la préposition διά pour marquer l'entremise du dieu prophète, responsable de l'oracle donné :

- ὁ συνέστησαν διά τε τῶν χρησμῶν τῷ Ἀπόλλωνος τῷ ἐν Δελφοῖς καὶ ἐν Διδύμοις (PW348)
- κατακολουθοῦντες τοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος χρησμοῖς δι' οὗς καὶ τοῖς ἀγῶσιν τοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου (PW349)

Dans le même ordre d'idée, mais sans que soit employé un verbe, il est rappelé que des messagers ont été envoyés à Delphes pour interroger le dieu ce que rendent les termes : ἐρώτησιν et ἐπερώτησιν, comme par exemple

- χρηστηριάζει τάδε πρὸς τὴν ἐρώτησιν (PW347)
- ἀπεστάλμεθα εἰς ἐπερώτησιν τοῦ θεοῦ (PW437)

On connaît *les oracles recueillis dans les livres des chresmologues*, sources d'interprétations diverses plus ou moins reconnues : aucun de ces livres de spécialistes n'a bien entendu été conservé, car ces documents étaient fragiles, n'étant pas inscrits sur de la matière pérenne comme la pierre. Mais il est possible de s'en faire une idée assez exacte de deux manières, d'abord en les rapprochant des textes d'oracles latins, comme les *Livres Sibyllins*, ensuite en les déduisant des parodies qui les reconstituent soit dans la comédie du V^{ème} siècle avant J. C., soit dans la satire de Lucien, le *Pseudo-Alexandre*.

Sont enfin mieux connus *les oracles rassemblés dans des œuvres de dimension plus ou moins littéraire* ; ils se présentent soit sous forme de *recueils* dont on a conservé certains (que nous étudierons dans la deuxième partie de cette recherche), soit sous forme de *citations éparpillées* dans de nombreuses œuvres littéraires sur plusieurs siècles de l'Antiquité.

Tout le matériel est en place pour comprendre comment les catalogues d'oracles sont apparus et quelles fonctions ils peuvent endosser. Par l'entremise de l'écriture, et plus spécifiquement des écrivains, on arrive à comprendre la constitution des recueils oraculaires.

L'écriture, en effet, a joué un rôle considérable dans la diffusion des textes oraculaires et plus particulièrement des textes delphiques ; la vogue de ces énoncés ne s'est pas perdue, et a même perduré jusqu'à nos jours, pour des raisons certes bien différentes de celles de l'Antiquité. La preuve en est des publications récentes sur l'état de ces oracles, et même la

²¹¹ PW164, PW 340, PW 370, PW 426, PW 457, PW 459.

réédition de corpus propres à l'histoire de Delphes : ne citons que deux exemples, mais bien significatifs d'une sorte de mode delphique, Savignac en 1989 - 2002 et Juul en 2010.

Il faut donc considérer les apports de l'écriture dans la sphère du sacré ; elle fixe, conserve, transmet, assure la pérennité à une parole éphémère, en partie par les *inscriptions*, en partie par l'*archivage* et la *compilation*, en partie par la *citation*. Elle est, comme le déclare Champeaux (1997), conservatrice et conservatoire à la fois, d'abord en fixant une parole éphémère et fugace, puis en régulant le discours des dieux ; en transcrivant ce discours en formules définitives, sous forme d'oracles, elle le rationalise, lui faisant gagner en cohérence ce qu'il perd en improvisation et en spontanéité. Et c'est bien le cas de Delphes, si toutefois est admise la tradition du délire de la Pythie ; des phrases incohérentes s'échappent de sa bouche, mais se transforment en sentences calmement composées dans un bureau et reportées ensuite sur de la pierre, du bois, peut-être du métal (comme à Dodone), ou du matériau fragile comme le parchemin ou le papier.

Mais, comme l'ont fait certaines recherches sur la langue des oracles, il est possible de reprocher à cette même écriture d'affadir en quelque sorte la parole oraculaire, qui, alors dépouillée de tout intérêt sacré, devient un objet de curiosité intellectuelle ; le propre de la seconde partie de cette étude, qui portera plus spécifiquement sur l'état des recueils d'oracles delphiques, sera de montrer comment deux types d'écriture ont pu mener à la constitution des catalogues étudiés :

- une écriture archivistique qui se confine dans la seule fonction de l'archivage,
- une écriture sacrée qui est vraiment et seulement archivage et transmission de la parole du dieu prophète.

Oracle de la parole, et essentiellement de la parole, Delphes devient par la constitution des recueils de ses productions oraculaires, oracle de l'écriture, une écriture littéraire, digne d'études et de commentaires à la fois stylistiques et rhétoriques. On retrouve par ce biais les conclusions de la recherche de Goody²¹² sur ce que l'écriture apporte aux textes, une transformation telle que ceux-ci acquièrent non seulement le statut de l'œuvre à lire et lue, mais aussi celui de l'œuvre à analyser et à commenter ; cela nous amène à distinguer des textes sur lesquels exercer une démarche métalinguistique. La langue écrite permet cette décontextualisation nécessaire ; le texte écrit encourage les commentaires écrits, oraux aussi, sur les trois niveaux que sont le contenu, la structure et la langue²¹³.

²¹² *Pouvoirs et savoirs de l'écrit* (2007 : 56) : « L'intervention du prêtre n'est pas intrinsèquement liée à l'utilisation d'un texte rituel, mais si le service est écrit, et si l'écriture sans être nécessairement le monopole de la prêtrise, est néanmoins restreinte dans sa pratique, et si le verbe divin exige une interprétation à cause de ses mystères, alors il est probable qu'un spécialiste devienne le médiateur de la parole divine écrite, du moins jusqu'à ce que la *littérature* ne se répande. »

²¹³ Il s'agira désormais de montrer que dans la langue du sanctuaire delphique il existait une parole d'Apollon, en tant qu'acte individuel de volonté et d'intelligence, révélant la spécificité de ce culte et de ce dieu. Voir de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916.

DEUXIÈME PARTIE

Les recueils d'oracles delphiques : étude systématique de leur constitution et de leur diffusion

Quand est abordée la question des collections, des catalogues, des corpus d'oracles, on observe d'emblée une continuité entre l'Antiquité et notre époque, en ce qui concerne les goûts et les habitudes de rassembler des textes devenus objets d'étude. La tradition des mémoires sur les oracles, qui intéresse les penseurs dès le XVII^{ème} siècle (Van Dale ou Fontenelle, par exemple), s'accroît au XIX^{ème} siècle, surtout en Allemagne et au XX^{ème} siècle en Angleterre et aux États-Unis.

Nous avons pris comme point de départ de notre réflexion le corpus des Anglais Parke et Wormell, publié en 1956, dont nous rappelons qu'il est considéré par l'ensemble de la recherche comme le plus complet des catalogues oraculaires du sanctuaire apollinien, et l'une des références dans les recherches actuelles sur les oracles.

L'objet de cette partie est donc d'analyser la constitution de ce corpus et d'en déduire les divers centres d'intérêt ; nous verrons qu'il est possible d'y apporter quelques modifications, en partant notamment d'une interprétation donnée par Fontenrose, lequel en 1978 reprend la collection de ses prédécesseurs, non pas pour l'augmenter ou la contredire, mais pour en proposer une restructuration à partir des textes oraculaires cités.

Quelques chercheurs ont repris la réflexion de Parke et Wormell qu'ils ont rendue plus spécifique à leurs travaux, pour se constituer des recueils plus adéquats à leur questionnement. La démarche vient non de la volonté de tout réunir, mais de l'observation des citations d'oracles faites chez tel ou tel écrivain antique, servant ainsi de point de départ à une nouvelle collection : cette recherche envisage alors, par exemple, le corpus des oracles cités chez Pausanias (voir Juul) ou chez Hérodote (voir Crahay). Tout n'a pas été envisagé et il manque des pans entiers qui permettent de visiter le texte oraculaire chez d'autres écrivains, ce qui pose la question, dans notre étude, de la place des citations et des insertions. Variations, variantes, citations, insertions, reproductions fidèles ou non sont autant de portes ouvertes à des préoccupations diverses : esthétiques, philologiques, philosophiques, historiques, religieuses et métaphysiques. L'oracle devient un fragment, extrait de son contexte de production et, en tant que tel, existe à la fois comme une entité spécifique et comme la partie d'un tout, souvent disparu. Il sera alors intéressant de proposer une étude sur le statut de ces fragments, dans les œuvres qui les citent.

Au XIX^{ème} siècle, des mémoires, des collections ont été publiés essentiellement en Allemagne dans la seconde partie du siècle, sur des questions relatives soit aux oracles en général, soit aux citations d'oracles dans la littérature grecque. Nous verrons que ces documents parfois très courts, toujours pour la plupart écrits en latin, ont des titres très précis qui évoquent les préoccupations prioritaires des concepteurs.

Cette analyse permettra de tirer au clair des options faites sur la nécessité de se rapporter aux textes oraculaires et plus spécialement aux textes de Delphes : ce sont les plus nombreux, les plus connus, dès la plus haute Antiquité classique, les plus représentatifs sans doute de la langue oraculaire qui s'est ainsi forgée peu à peu avec des critères propres, de manière générale, à tout texte oraculaire et de manière plus spécifique, aux seuls textes produits à Delphes ou du moins censés être produits dans ce sanctuaire.

Notre hypothèse est que ces corpus modernes reprennent de façon plus historique les préoccupations anciennes des corpus de l'Antiquité : intérêt pour la langue, pour une culture particulière, qui associe mentalités, habitudes culturelles et intellectuelles et esprit religieux.

Dès l'Antiquité, en effet, des recueils d'oracles existent, qu'il est pertinent de classer en catégories diverses :

- Citons les recueils officiels²¹⁴, que nous avons perdus, archivés dans les sanctuaires ou les archives d'État,
- Il existe les collections privées²¹⁵, celles qui sont montées parce que tel ou tel individu s'intéresse à ces textes originaux, par leur langue et leur facture, par leur mission et leur origine de production : elles sont mentionnées, mais inconnues aujourd'hui dans leur forme originelle.
- Il y a les collections qui appartenaient aux chresmologues²¹⁶, ces devins privés qui s'inspirent de la vogue des oracles publics et officiels ; elles sont véhiculées de ville en ville, parfois adulées comme celle d'Onomacrite, le favori de la cour des Pisistratides.
- On découvre des collections d'experts²¹⁷, des compilations, d'époque alexandrine surtout, dans la mouvance des grandes collections de la bibliothèque d'Alexandrie, dont les intérêts divergent, tantôt purement philologiques, tantôt de dimension moralisatrice.
- Plus tard sous l'Empire, apparaissent des collections oraculaires fondées par des philosophes à des fins de propagande ou de justification, comme celle de Porphyre.

Le point commun entre ces collections, c'est le goût pour la façon dont les textes oraculaires sont écrits, produits, façonnés. C'est donc bien une spécificité linguistique, langagière et littéraire qui assure la conservation et la mise en mémoire de ces textes dont l'origine est toute divergente des intentions de la collection.

Nous n'avons malheureusement conservé que très peu de ces collections antiques, et celles qui subsistent feront l'objet dans ce chapitre d'une analyse des motivations et des cadres de la réception : parfois très mutilés, parfois mieux conservés, ces catalogues sont le témoignage d'une façon de concevoir la création textuelle. Dignes d'intérêt, les recueils méritent une connaissance, et ils sont mis en concurrence avec les citations que les écrivains de l'Antiquité font des oracles delphiques ; or ces citations, ces insertions textuelles dans l'œuvre historique, philosophique ou métaphysique constituent comme une sorte d'œuvre en filigrane, preuve de l'attachement des Grecs et des Romains à la qualité des oracles. Ces derniers deviennent alors un genre, mais un genre particulier qui se structure de rencontres et d'oppositions diverses, rencontres avec d'autres genres dont ils s'inspirent (énigmes, proverbes, maximes, portraits, sentences de sagesse, etc.), oppositions avec des genres plus facilement identifiables dont ils s'inspirent aussi (poésie épique, énoncés argumentatifs et argumentés, etc.).

Nous prendrons comme perspective d'étude et comme point d'approche des textes la théorie de la réception de l'école de Constance, mise au point par Jauss²¹⁸ : ce dernier a bien mis en évidence qu'un texte existe non seulement du fait de son auteur ou de son milieu de

²¹⁴ C'est une suggestion faite par Koch-Piettre ; nous avons travaillé sur la présence d'un possible γραμματοφυλάκιον dans la première partie.

²¹⁵ Il semble que, d'après Hérodote par exemple, les Pisistratides aient voulu conserver comme collections personnelles des oracles delphiques.

²¹⁶ Citons par exemple Artémidore de Daldis (livres 4 et 5).

²¹⁷ Nous envisagerons d'en présenter des exemples dans cette partie (Héraclide du Pont, Mnaséas).

²¹⁸ *Pour une esthétique de la réception* (trad. française, 1978).

production, mais aussi par sa réception. Il soutient en effet que ce qui donne de la valeur et un rang à une oeuvre littéraire n'est pas uniquement lié aux circonstances de sa production, ni à la place qu'elle occupe dans l'évolution d'un genre. Il faut aussi tenir compte de l'effet produit par une oeuvre, de l'influence qu'elle a exercée sur la pensée de ses lecteurs, de même que de la valeur que lui a reconnue la postérité. Il en est de même pour les recueils d'oracles que nous allons examiner.

2.1 Les catalogues modernes des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles

Nous avons choisi de remonter, comme une sorte d'anabase, vers l'Antiquité en partant de l'époque moderne et contemporaine. Les corpus d'aujourd'hui s'inscrivent dans l'intention de montrer la diversité des productions textuelles en fonction de leurs origines ; il existe ainsi des collections delphiques, constituées des deux références que sont l'édition anglaise de Parke et Wormell (1956) et l'édition américaine de Fontenrose (1978)²¹⁹. Ces corpus permettent une meilleure connaissance des oracles en les rendant immédiatement accessibles et en les référant à leurs sources littéraires ou épigraphiques ; ils montrent en diachronie les différences de présentation, selon les enjeux historiques, culturels, religieux ou pragmatiques²²⁰. Ils permettent selon nous de comprendre par analogie (et tout en tenant compte des changements de mentalités et d'intentions d'un siècle à l'autre) la constitution des collections et des corpus antiques.

2.1.1 Les recueils du XX^{ème} siècle

Nous envisagerons des exemples d'organisation et de réalisation de corpus oraculaires, d'inspiration delphique. La constitution d'un corpus pose un triple problème de choix, de critères et de présentation : le contexte dans lequel il se construit pose la question des textes à retenir et de la façon de les récupérer. L'absence ou la présence des textes se justifie par des critères spécifiques, soumis à une représentativité historique, culturelle, philologique, littéraire ou tout à la fois. Enfin la publication des corpus obéit à des choix de présentation qui en assurent la cohérence.

²¹⁹ L'édition anglaise en deux volumes porte un titre générique *The Delphic oracle*, composée d'un volume I consacré à *The history* et d'un volume II, *The oracular responses*, qui répertorie les réponses; l'édition américaine, en un seul volume, est plus explicite et s'intitule *The Delphic oracle, its responses and operations with a catalogue of responses*. D'autres collections sont disponibles : collection des oracles de Didymes (J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's oracle, cult and companions*, 1988); collection des oracles de Dodone (Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, 2006).

²²⁰ Nous chercherons dans notre travail à évaluer et à compléter les enjeux linguistiques qui font souvent défaut. En anglais, le terme de *catalogue* (ou en américain *catalog*) vient d'un emprunt au français, et en a le même sens de liste et d'inventaire. La *Cyclopedia* de Chambers (1680) définit ainsi le terme: *CATALOGUE, a list or enumeration of the proper names of several books, men, or other things, disposed according to a certain order*. Nous analyserons plus tard le dessein des deux éditions, anglaise et américaine, à des fins historiques et scientifiques, renouvelant pour notre époque la connaissance des pratiques oraculaires du sanctuaire de Delphes, non seulement par l'histoire (*history*, dit le premier volume de Parke et Wormell), mais surtout par la production textuelle qui lui était inhérente, ce qui explique le recensement des oracles dans une intention d'exhaustivité.

Les publications anglaise et américaine citées plus haut ont le mérite de proposer une somme d'informations et de textes (*responses*, disent les titres) dont l'intérêt est d'orienter la réflexion vers des hypothèses de production et de réception des énoncés oraculaires ; ces travaux sont peut-être réalisés dans une perspective d'analyse littéraire et linguistique, mais ne l'envisagent pas de façon réelle et aboutie. C'est donc cette absence qui peut être palliée par notre propre contribution. Les traductions des oracles répertoriés ne sont pas systématiquement proposées dans ces travaux précédemment cités, ou bien se contentent parfois d'une version qui vise plus le sens général que le respect du texte intégral. Il est clair que les démarches anglaise et américaine ne visent pas la production textuelle et que leur intérêt est avant tout de parvenir à traiter les oracles par l'histoire des événements et des mentalités, plus que par la constitution d'une langue spécifique à ces textes.

Savignac publie en 1989, puis en 2002 un bref recueil²²¹, *Oracles de Delphes*, où il traduit un petit nombre d'oracles sélectionnés par ses soins, sans justifier toutefois son choix.

Enfin, même si cela reste très incomplet, nous devons rendre hommage à une anthologie poétique conçue par Marguerite Yourcenar²²², dont un chapitre est consacré à la poésie des oracles (pp. 102-108). Nous considérons cette publication comme un hommage à la langue grecque et à la civilisation que représente la parole d'Apollon.

2.1.1.1 Le recueil de Parke et Wormell comme fondement de cette étude

Parke et Wormell ont constitué leur *catalogue* en recueillant les textes dans la littérature et parfois dans les catalogues d'inscriptions grecques et latines²²³ : en tout 615 occurrences (qui ne sont pas toutes des réponses) réparties entre le VIII^{ème} siècle avant J.C. et le IV^{ème} siècle après J.C. Ce corpus, facilement accessible et d'une exploitation aisée, classe les oracles versifiés ou non en neuf périodes historiques, des origines à la fin de l'histoire du sanctuaire ; à ces entrées s'ajoutent une section intitulée « *Uncertain date* » (oracles numérotés de 520 à 590), et une section appelée « *Appendix ; Dubious and Pseudonymous oracles : i.e. texts wrongly cited as oracles in our authorities or wrongly assigned to Delphi* » (oracles numérotés de 591 à 615).

Voici un tableau qui résume la situation et donne un aperçu de l'organisation interne du catalogue : est faite exception des derniers oracles jugés incertains et douteux.

Période historique désignée	Numéros des oracles cités
First period. To the end of the first sacred war	Oracles de 1 à 22
Second period. To the burning of the temple in 548 B.C.	Oracles de 23 à 62
Third period. To the end of the Persian wars (479 B.C.)	Oracles de 63 à 111
Fourth period. To the beginning of the Peloponnesian war (431 B.C.)	Oracles de 112 à 157

²²¹ Les deux éditions ont paru aux éditions de la Différence (Paris), la seconde étant une édition revue et augmentée de la première version.

²²² Yourcenar (1979).

²²³ Müller, *Fragmenta historicorum graecorum* ; Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGH ou FGrHist).

Fifth period. To the destruction of the temple in 373 B.C.	Oracles de 158 à 252
Sixth period. To the Aetolian occupation of Delphi, c. 300 B.C.	Oracles de 253 à 328
Seventh period. 300 B.C. to 190 B.C.	Oracles de 329 à 425
Eighth period. 190 B.C. to 30 B.C.	Oracles de 426 à 456
Ninth period. 30 B.C. to the end	Oracles de 457 à 519

On comprend par ce tableau que le choix des périodes se fait en fonction de l'histoire même du temple et du sanctuaire, de certaines grandes dates de l'histoire grecque (Guerres Médiennes, guerre du Péloponnèse, mainmise de Rome sur tout le bassin méditerranéen). Pour chaque période, les chercheurs répartissent les oracles en deux groupes, « historical and fictitious », *fictitious* s'entendant comme supposés authentiques, mais en réalité inventés pendant les périodes dans lesquelles ils sont répertoriés. L'adjectif *historical* ne signifie pas que ces oracles sont forcément authentiques, et la catégorie des *fictitious responses* comprend des oracles « *legendary, pseudo-historical, and invented* », *invented* se comprenant au sens de composés pour des œuvres littéraires.

L'analyse du second volume correspond aux attentes de cette recherche ; sa préface (Prolegomena, pp. VII – XXXVI) explique les procédés de la démarche, en déterminant trois centres d'intérêt :

- l'insertion des oracles connus dans la grande tradition littéraire qui les rapporte en les citant,
- les sources indirectes dues aux archives et aux inscriptions,
- enfin une réflexion rapide sur le style des oracles et leur versification.

Parke et Wormell insistent longuement sur les sources exclusivement littéraires : sont concernés Hérodote, Diodore de Sicile, Strabon, Plutarque, Pausanias, Oenomaos de Gadara (par l'entremise d'Eusèbe de Césarée), avec de l'un à l'autre des recoupements, des reprises, des modifications. Certes, si la tradition littéraire est bien établie, les autres sources nous livrant des oracles sont moins connues et beaucoup moins bien sûres : archives des villes, informations données par les prêtres, guides pour les visiteurs (qui ont tendance à embellir et à déformer les réponses par le recours à des légendes populaires, collectionneurs professionnels comme les chresmologues ou les amateurs d'oracles, ce que résume cette assertion en considérant comme sources possibles « delphic records, tales told by periegetai, state archives, and collections made by chresmologoi ... [with] their special tendencies in inventions and distortions » (1956, Prolegomena : XVIII).

Il ne faut pas oublier que seule une petite partie des oracles nous est parvenue : la question est de savoir s'ils sont suffisamment représentatifs de ce qu'était la réalité de l'oracle delphique. Quand une recherche s'intéresse à l'oracle delphique, il faut toujours avoir à l'esprit cette difficulté liée au nombre restreint de témoignages ; on doit aussi tenir compte des falsifications, des remodelages, des censures qui avaient pour objectif d'étayer la croyance en l'omniscience d'Apollon, ou encore d'illustrer l'infaillibilité de sa parole, et plus tard, notamment à l'époque chrétienne, de saper cette foi. Cette remarque n'est pas sans conséquence, puisqu'elle soulève la question de l'authenticité oraculaire : « There are thus practically no oracles to which we can point with complete confidence in their

authenticity. Nor can we expect to establish any general criteria of genuineness. » (1956, Prologemena: XXII) Comment alors distinguer entre ce qui était la réelle prophétie d'Apollon, transmise par la Pythie et ce qui ne l'était pas ? Histoire incroyable, fabrication *post eventum*, inadaptation de la langue, autant de raisons qui nous poussent personnellement à favoriser non pas un classement en fonction d'une authenticité historique irréprochable, mais plutôt en fonction d'un esprit, d'un état d'esprit, d'une atmosphère relevant de l'oracle.

Le catalogue présente de façon invariable les oracles retenus et recueillis, numérotés et accompagnés de longs appareils critiques ; il en faut analyser les principes et les démarches pour comprendre les intentions profondes de ce corpus. Voici la reproduction de la présentation détaillée du premier oracle, qui prend l'allure d'une fiche signalétique de portée littéraire :

1.

ENQUIRER. The Men of Aegium. ENQUIRY. **Τίνες κρείττους εἶεν τῶν Ἑλλήνων**
REPLY

γαίης ἐν πάσης τὸ Πελασγικὸν Ἄργος ἄμεινον,
ἵπποι Θεσσαλικάι, Λακεδαιμονίαί τε γυναῖκες,
ἄνδρες δ' οἱ πίνουσιν ὕδωρ καλῆς Ἀρεθούσης.
ἀλλ' ἔτι καὶ τῶν εἰσὶν ἀμείνονες, οἳ τε μεσηγύ
Τίρυνθος ναίουσι καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου
Ἄργεῖοι λινοθώρηκες, κέντρα πτολέμοιο.
ὕμεις δ' Αἰγίεες, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι
οὔτε δωδέκατοι, οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ.

EVIDENCE. Ion Hist. (FHGII, 51) fr. 17, and Mnaseas (FHGIII, 157) fr. 50 = Suid. And Photius, s.v. Ὑμεῖς, ὃ Μεγαρεῖς ... χρησμοῦ κομμάτιόν ἐστι παροιμιαζόμενον οὕτως...

Line 1 omitted. Line 2 ἵππον Θεσσαλικὴν Λακεδαιμονίαν τε γυναῖκα Line 3 ἄνδρες 3 GVM, ἄνδρας cet. (Suid.)

ἱστορεῖ δὲ Μνασέας ὅτι Αἰγίεις οἱ ἐν Ἀχαΐα καταναυμαχῆσαντες Αἰτωλοὺς καὶ λαβόντες πεντηκόντορον αὐτῶν δεκάτην Πυθοῖ ἀνατιθέντες ἠρώτων **τίνες κρείττους εἶεν τῶν Ἑλλήνων**. ἡ δὲ Πυθία ἔχρησεν αὐτοῖς τὰ προκειμένα. καὶ Ἴων δὲ Αἰγιεῦσι δοθῆναι τὸν χρησμὸν ἱστορεῖ τινὲς δὲ οἴονται Μεγαρεῦσιν εἰρηῆσθαι αὐτὸν καὶ προφέρονται –

Ὑμεῖς δ', ὃ Μεγαρεῖς, οὔτε τρίτοι κτλ

ὡς καὶ Καλλίμαχος ἐπὶ τοῖς Ἐπιγραμματίοις

AP. 14, 73 χρησμὸς δοθεὶς τοῖς Μεγαρεῦσι (as above exc. Line 7. ὃ Μεγαρεῖς)

Oenom. ap. Eus. PE. 5, 29. Lines 1-3

Line 1 οὐδας ἄμεινον Line 2 Θρηκίαι A, Θρηκίαι cet. Line 3 ἄνδρας θ'

Str. 10, 1, 13 περιφέρεται δὲ καὶ χρησμὸς ἐκδοθεὶς Αἰγιεῦσιν,

ἵππον Θεσσαλικόν, Λακεδαιμονίαν δὲ γυναῖκα,
ἄνδρας θ', οἱ πίνουσιν ὕδωρ ἱερῆς Ἀρεθούσης,

τοὺς Χαλκιδέας λέγων ὡς ἀρίστους. ἐκεῖ γὰρ ἡ Ἀρέθουσα. Cf Eust. ad D.P. 472.

Ath. 7, 278e ... ὥσπερ ὑποτιθέμενος αὐτοῖς κατὰ τὴν Πυθίαν ζητεῖν

ἵππον Θεσσαλικὴν, Λακεδαιμονίην τε γυναῖκα,
ἄνδρας δ' οἱ πίνουσιν ὕδωρ καλῆς Ἀρεθούσης.

Dinias, Sch. Theoc. 14, 48 (F. Gr. Hist. 306 f 6) ἱστορεῖ γὰρ Δεινίας, ὅτι οἱ Μεγαρεῖς φρονηματισθέντες ποτέ ὅτι κράτιστοι τῶν Ἑλλήνων εἰσίν, ἐπύθοντο τοῦ θεοῦ κρείττονες τυγχάνουσιν, ὁ δὲ ἔφη ...

As above, but Line 2 ἵπποι Θρηῆκιοι Λακεδαιμόνιοι δὲ. Line 4 οἱ τὰ μεσσηγὺ. Line 7 ὃ Μεγαρεῖς

Clem. Al. *Strom.* 7,18,110. Lines 7 and 8, with ὃ Μεγαρεῖς, cited from Theognis.

Suid., s.v. Αἰγιεῖς οὔτε τρεῖς οὔτε τέσσαρες. οἱ γὰρ ἐν Ἄργει Αἰγιεῖς νικήσαντες Αἰτωλοὺς ἠρώτων τὴν Πυθίαν τίνες εἶεν, ἀνεῖλε δὲ αὐτοῖς ...

Line 7, and for Line 8 simply ἀλλ' οὐδὲ δεκαταῖοι

Cf. Zen. 1, 48. Diogenian. 1, 47. Apostol. 1, 59.

St. Byz., s.v. Αἴγιον Line 7 only.

Theodoret. Gr. Aff. Cur. 141, 14. Lines 1-3

Line 1 Ἄργος (contrast Oenomaus). Line 2 Θρηῆκιοι and δὲ Cf. Tz. H. 10, 382 and 9, 863.

Other references to this oracle. – Pl. Hp. Ma. 288b. θήλεια δὲ ἵππος καλὴ οὐ καλόν, ἦν ὁ θεὸς ἐν τῷ χρησμῷ ἐπήνεσεν;

Theoc. 14, 49. δύστηνοι Μεγαρήες ἀτιμοτάτη ἐνὶ μοίρῃ

AP. (Call.) 5, 6, 6 . ὡς Μεγαρέων οὐ λόγος οὐδ' ἀριθμός.

Plu. 4, 682f. τῶν δὲ Δημοκρίτου ... εἰδώλων, ὥσπερ Αἰγιέων ἢ Μεγαρέων, ἀριθμός οὐδεὶς οὐδὲ λόγος. 4, 730d. τῶν δ' ἐμῶν ... πολιτῶν ὥσπερ Μεγαρέων οὐδεὶς λόγος.

Jul. *Or.* 249c ... οὐκ ἄδοξοί τινες οὐδ' ἐν τῇ Μεγαρέων ἄξιοι τάττεσθαι μερίδι.

And there may be an echo in D. 18, 310... ἐνοῖς οὐδαμοῦ σὺ φανήσῃ γεγονώς, οὐ πρῶτος, οὐ δεύτερος, οὐ τρίτος, οὐ τέταρτος, οὐ πέμπτος, οὐχ ἕκτος, οὐχ ὀποστοσοῦν ...

Remarquons dans un premier temps le souci des sources qui, dans chaque présentation d'un oracle, offre la même proportion, augmentée parfois d'un commentaire plus personnel, comportant une explication ou une note historiques : sont ainsi envisagées les références (dans un souci d'exhaustivité), les variations du texte oraculaire, présentes chez tel ou tel écrivain. Le souci du contexte historique, du contexte philologique est aussi au nombre des intentions des chercheurs, qui cependant ne produisent aucune traduction du texte²²⁴. En entrant dans le détail, nous remarquons que sont prises en compte les conditions de la question : identité du consultant (quand c'est possible²²⁵), formule de la question (qui est le plus souvent empruntée à un texte littéraire ou non, qui fait mention de l'anecdote de l'oracle, comme c'est le cas ici²²⁶). Il est nécessaire cependant de rappeler l'incertitude des recherches sur la forme exacte de la question, contrairement aux découvertes faites à Dodone. C'est

²²⁴ On peut trouver parfois une traduction, plus ou moins complète, de tel ou tel oracle dans le volume I qui étudie l'histoire de l'oracle delphique.

²²⁵ Le corpus mentionne *Not stated*, quand ce n'est pas possible.

²²⁶ Le texte est mis en caractères gras.

pourquoi, en toute objectivité, Parke et Wormell ne se prononcent pas sur cette étape de la consultation. Vient ensuite la réponse telle qu'elle est connue, extraite d'une référence littéraire (la première référence donnée, comme ici les historiens et lexicographes Ion et Mnaséas, est toujours celle qui est choisie comme source de la réponse retenue) ; d'autres sources sont citées, constituant dans certains cas une longue liste (tout dépend de la portée de l'oracle en question et de l'exploitation qui en est faite, certains oracles étant plus célèbres que d'autres, ou bien les aléas de l'histoire des textes faisant que l'on perd trace de certains témoignages). Retenons que la majorité des sources citées sont littéraires, et très rares sont les oracles conservés par l'épigraphie. Sont mentionnées aussi avec soin et esprit d'exhaustivité les variantes : elles consistent soit en des oublis (*omitted*, par exemple), soit en des citations incomplètes (texte incomplet), soit en des différences lexicales (par exemple, ici, ἵπποι Θρηίκιοι, qui remplace ἵπποι Θεσσαλικαί) ou morphologiques (un accusatif à la place d'un nominatif, par exemple : ἵππον Θεσσαλικήν au lieu de ἵπποι Θεσσαλικαί). Il est notoire par ces observations faites que l'intérêt de ce corpus rejoint diverses préoccupations : philologiques, linguistiques, textuelles, faisant comprendre l'état d'une langue, ou celui d'un texte qui n'est presque jamais fixé.

Rappelons que sur les 615 citations²²⁷, seules 252 correspondent dans le recueil de Parke et Wormell à des « replis », soit 41% de l'ensemble du catalogue. Nous rétablissons comme oracle à part entière l'occurrence PW14 qu'ils ne considèrent pas comme une réponse, parce qu'il est un pastiche d'Epiménide (mais dans ce cas, il faudrait aussi exclure les oracles fictifs du roman d'Héliodore). Sur les 252 occurrences considérées comme des réponses et non comme des paraphrases,

- 10 sont réduites à un mot (soit environ 4%),
- 16 sont visibles et repérables dans un texte littéraire ou dans des inscriptions (soit environ 6%),
- 5 sont rapportées par des textes latins en langue latine (soit environ 2%),
- 15 sont en prose, soit énoncés directement en prose, soit paraphrasés et rapportés en prose (soit environ 6%).

Les 363 occurrences qui restent correspondent à des témoignages recueillis dans la littérature ou dans les inscriptions qui rapportent qu'un oracle a été prononcé, sans que le texte ait été conservé ou cité. Seul est pris en compte le témoignage. Voici alors comme se présente l'élément du corpus, quand il est dépourvu de texte :

10

ENQUIRER. The Epidaurians. ENQUIRY. For a remedy for a famine.

EVIDENCE. Hdt. 5, 82, 1. Ἐπιδαυριοῖσι ἡ γῆ καρπὸν οὐδένα ἀνεδίδου περι ταύτης ὧν τῆς συμφορῆς οἱ Ἐπιδαυριοὶ ἐχρέωντο ἐν Δελφοῖσι. ἡ δὲ Πυθίη σφέας ἐκέλευε Δαμίης τε καὶ Αὐξησης ἀγάλματα ἰδρύσασθαι καὶ σφι ἰδρυσάμενοι ἄμεινον συνοίσεσθαι.

Cf. Paus .2, 30, 4.Sch. Aristid. 216 and 598.

Herodotus appears to indicate the latter half of the seventh century B.C. as the supposed date of this response.

²²⁷ Sur les 615 attestations retenues, 40 sont rapportées en latin, la plupart sous la forme de paraphrases ou de simples allusions à un oracle rendu à Delphes (soit environ 6, 5%).

ENQUIRER. The Epidaurians. ENQUIRY. **κότερα χαλκοῦ ποιέονται τὰ ἀγάλματα ἢ λίθου**

EVIDENCE. Hdt.5, 82, 2. ἐπειρώτεον ὧν οἱ Ἐπιδαύριοι **κότερα χαλκοῦ ποιέονται τὰ ἀγάλματα ἢ λίθου**. ἡ δὲ Πυθίη οὐδέτερα τούτων ἔα, ἀλλὰ ξύλου ἐλαίης.

Sont ici présentés deux cas d'oracles paraphrasés, rapportés dans un discours narrativisé : ils se suivent dans le même chapitre du livre 5 des *Histoires* d'Hérodote ; tous les éléments sont présents qui constituent les piliers de l'énonciation oraculaire : les consultants sont nommés, la Pythie est présentée dans sa fonction de porte-parole du dieu, et les recommandations faites aux consultants sont clairement définies : mais reste à se demander pourquoi le texte est absent. Est-ce par manque de preuve tangible, ou bien comme le confesse Hérodote lui-même la preuve qu'il a entendu dire, par les guides ou le personnel du temple, en quoi consiste l'oracle, comme une sorte de passation des textes de bouche à oreille, mais sans pouvoir le confirmer de visu, par une lecture d'un texte écrit. Cependant il est à constater que les conseils donnés sont présents : ce sont des recommandations qui touchent la vie religieuse et le culte des dieux ; ériger des statues en l'honneur de telle ou telle divinité, et surtout choisir le matériau dans lequel doit être taillée la statue (bronze, pierre, bois d'olivier). Ces deux exemples sont intéressants pour montrer que dans l'esprit de Parke et Wormell sont considérés comme oracles, même ceux dont on ne connaît pas le texte originel : seul compte alors le fond, la forme étant jugée superfétatoire. Cette remarque induit d'une part que la question est parfois réinterprétée, puisqu'elle n'apparaît absolument pas dans le texte littéraire (c'est le cas de l'oracle 10), d'autre part que l'on n'attache pas une importance capitale à la forme de la parole oraculaire, car ce qui compte, ce ne sont pas les mots qui disent l'oracle, mais ce que ces mots, quels qu'ils soient et de quelque manière qu'ils soient rapportés, contiennent. Ces oracles donnent une leçon de sagesse par la façon qu'ils sont rapportés, en nous apprenant qu'il faut tenir compte de l'esprit et non de la lettre. C'est d'ailleurs un fait général, qui pousse à la conclusion que l'oracle n'est pas un texte sacré, immuable et révélateur de la seule pensée du dieu. Remarquons enfin que les sources sont parfois très réduites, à un seul écrivain qui a cité l'oracle textuellement ou n'y a fait qu'une allusion, par une paraphrase.

Il arrive aussi que Parke et Wormell n'indiquent aucun texte *verbatim*, mais considèrent que le texte existe sous forme d'*oratio obliqua*, comme c'est le cas de l'oracle 260 :

260.

ENQUIRER. The Chalcidians and Philip II of Macedon. ENQUIRY. Not precisely stated : apparently on their alliance.

REPLY. No verbatim texte, but a close paraphrase in oratio obliqua.

EVIDENCE. Inscription from Olynthus (apparent date 356 B.C.). Tod, Greek Historical Inscriptions, Vol. 2, N° 158, ll. 12ff.

[ἔχρησεν ὁ θεὸς Χαλκιδεῦσι καὶ Φιλίππῳ λῶ[ι]όν τε καὶ ἄμεινον εἴμεμ φίλους τε καὶ [συμμάχους γίνεσθαι κατὰ τὰ ὁμολογημένα· θῦσαι δὲ καὶ [καλ]λιερῆσαι Διὶ Τελέοι καὶ [Υπάτωι, Ἀπόλλωνι Προστατηρίωι], Ἄρτεμίδι {{{[ο]}}ρ} Ὀρθ[ω]σίαι,

Ἐρμ[ῆι], καὶ κατὰ τύχην ἀγαθὰν [ἐπεύχεσθαι τὰν συμμαχίαν] ἐσσεῖσθαι καὶ
Πυθ[ῶδ]ε τῶ[ι Ἄ]πόλλωνι χαριστήρια [ἀποδιδόναι καὶ μνασιδωρ]εῖν.

Il semble que les inscriptions, à de rares exceptions près, rapportent le plus souvent l'oracle sous une forme indirecte, qui retient seulement l'esprit de la consultation ; il est toutefois remarquable que même dans ces circonstances le vocabulaire de base du langage oraculaire, notamment les formules spécifiques (comme λῶ[ι]όν τε κα[ὶ] ἄμει[νον]) est repris, le groupe sujet introducteur ἔχρησεν ὁ θεὸς marquant que l'oracle a bien eu lieu et qu'une consultation a été donnée aux habitants de Chalcis.

L'observation des textes retenus par Parke et Wormell permet une classification qui repose sur les manières d'introduire la parole prophétique : la réponse est donnée, mais paraphrasée. Les formules impersonnelles les plus fréquentes sont représentées dans soixante-quatorze occurrences : κατὰ χρῆσμον, χρῆσμον δοῦναι, χρῆσμος, χρηστήριον, μαντεία, μάντευμα, λόγιον, θεοπροπία. Les verbes sont plus fréquents avec pour sujets tantôt le dieu, tantôt Apollon, tantôt la Pythie : soixante cas emploient χρᾶν, vingt-neuf ἀναιρεῖν, vingt-deux κελεύειν, vingt-et-un λέγειν et ses composés, six προστάττειν, cinq φᾶναι, quatre ἀποκρίνειν, trois ἔᾶν, ou θεσπίζειν, deux κρίνειν ou προφέρειν, et très rarement (une seule fois chaque fois), ὑποκρίνεσθαι, προσαγορεύειν, ἐλέγγειν, μυθεῖσθαι. Ces emplois portent sur la façon dont est considéré l'acte oraculaire ; ainsi se distinguent trois orientations possibles en fonction du verbe utilisé : l'acte de prophétiser est rendu dans 64 textes par χρᾶν, θεσπίζειν, μυθεῖσθαι ; 63 textes sont marqués par l'ordre, la prescription (προστάττειν, κελεύειν, ἔᾶν, ἀναιρεῖν, κρίνειν, ἐλέγγειν), l'oracle est aussi une parole simplement prononcée, c'est-à-dire le simple fait de dire les choses ou de donner une réponse à une question : λέγειν et ses composés, φᾶναι, ὑποκρίνεσθαι, προσαγορεύειν, προφέρειν, ἀποκρίνειν sont alors employés dans 34 textes.

Parfois c'est un texte latin, et seulement ce texte latin, qui donne la référence à un oracle prononcé à Delphes, mais dont l'original grec a disparu ; c'est le cas de d'un oracle (PW59), dont voici la présentation :

59.

ENQUIRER. Aesop. ENQUIRY. Not stated.

EVIDENCE. Aelianus, Fab., epistula ad Theodosium.

Huius ergo materiae ducem nobis Aesopum noueris, qui response Delphici Apollinis monitus ridicula orsus est, ut legenda firmaret.

Il existe aussi des cas particuliers, qui ne citent pas de texte connu, mais qui retrouvent des traces de l'oracle dans un texte paraphrasé, notamment par l'intermédiaire de la versification, comme c'est le cas d'un oracle adressé aux Thébains (PW81) :

81.

ENQUIRER. The Thebans. ENQUIRY. For vengeance on the Athenians.

REPLY. No verbatim text, but traces of a response in hexameters.

EVIDENCE. Hdt. 5, 79, 1Θηβαῖοι δὲ μετὰ ταῦτα (after their defeat by the Athenians in the battle of the Euripus) ἐς θεὸν ἔπεμπον, βουλόμενοι τίσασθαι Ἀθηναίους. Ἡ δὲ Πυθίη ἀπὸ σφέων μὲν αὐτῶν οὐκ ἔφη αὐτοῖσι εἶναι τίσιν, ἐς

πολύφημον δὲ ἐξενείκοντας ἐκέλευε τῶν ἄγχιστα δέεσθαι· ἀπελθόντων ὧν τῶν θεοπρόπων, ἐξέφερον τὸ χρηστήριον ἀλίην ποιησάμενοι· (They decide to interpret the ἄγχιστα not geographically of Tanagra, Coronea, and Thespieae, but by mythical genealogy of Aegina, the sister of Thebe.)

La remarque porte sur la formule ἄγχιστα δέεσθαι où l'on peut reconnaître en effet une clause de vers si l'on rythme ainsi : ἄγ/ χιστα δέ/ εσθαι, avec deux pieds complets :

– / – ~ ~ / – ~

Reste enfin le cas des oracles réduits à un seul terme, recueillis sous le titre général de *Fragments* et dont il est, semble-t-il, inutile de donner l'identité du consultant et la question posée, tant l'information que l'on en a est très restreinte : c'est le cas de 9 oracles répertoriés entre le numéro 582 et le numéro 590 et présentés tantôt avec un témoignage à l'appui :

582.

REPLY. Ἰαονίαν

EVIDENCE. Plu. Sol. 10 τῷ μὲν τοι Σόλωνι καὶ Πυθικούς τινας βοηθῆσαι λέγουσι χρησμοὺς μὲν οἷς ὁ θεὸς Ἰαονίαν τὴν Σαλαμίνα προσηγόρευσε.

tantôt sans autre indication que la réponse :

583.

REPLY. πυρικάους

Ce travail jugé très complet explique pourquoi le corpus Parke et Wormell est souvent considéré comme abouti dans la recherche et l'étude sur l'oracle de Delphes ; d'ailleurs, aucun autre corpus comparable n'a été établi, avec les mêmes ambitions et les mêmes exigences (sauf, en 1978, le catalogue de J. Fontenrose, qui cependant repose en grande partie sur le corpus anglais, sans rajouter de textes, mais en refondant les principes de l'organisation). Il s'agit cependant d'établir les limites de ce corpus en fonction des recherches actuelles : si l'étude des oracles sur le plan historique est et a été nécessaire, il semble que ce dernier n'est plus le seul à prévaloir. Authenticité, historicité, liens entre l'oracle et l'événement historique, fiction et réalité, rapports entre oracles et personnages de l'Histoire ou de la légende sont autant de questions qui font oublier les textes eux-mêmes et qui laissent de côté leur lien avec la langue, le style et la poésie (au sens de démarche productive des textes). Sans doute une nouvelle typologie, plus proche des préoccupations textuelles, s'imposera²²⁸. Ces remarques nous invitent à reconsidérer ce que l'on appelle l'authenticité des oracles.

²²⁸ C'est le but de la troisième partie de la recherche et de l'annexe 1 qui proposera une traduction des oracles.

2.1.1.2 Le recueil de Fontenrose

Nous étudierons ce recueil, mis en perspective avec le précédent, sur trois points : en quoi il est différent du corpus de Parke et Wormell, comment il s'organise, et quels sont ses apports nouveaux.

Fontenrose reprend, en 1978, les travaux de Parke et Wormell, mais propose un autre classement, dont la perspective historique est plus importante, et qu'il veut ainsi plus objectif (1978 : 7) : « In this study I attempt a more objective division of the responses. It is a fourfold division into Historical, Quasi-Historical, Legendary, and Fictional responses. » Ce choix explique les sigles utilisés dans son classement : H comme *Historical*, Q comme *Quasi-Historical*, L comme *Legendary*, F comme *Fictional*. Les textes qu'il utilise sont en grande majorité ceux du recueil Parke et Wormell, avec une numérotation différente²²⁹.

Explications du classement (1978 : 7-9)	Numérotation des oracles concernés
<i>HISTORICAL (H)</i> « By Historical responses I mean those which appear in contemporary records; that is, the accepted probable date of the response fell within the lifetime of the writer who attests it, or of the earliest writer when several attest it, or not long before the date of the inscription which records it. Obviously, most of these responses are genuine. »	Numérotés de H1 à H75
<i>QUASI-HISTORICAL (Q)</i> « By Quasi-Historical responses I mean those which were allegedly spoken within historical times, i.e., after the legendary period, but which are, to our knowledge, first attested by a writer whose lifetime was later than the accepted or supposed date of the response. »	Numérotés de Q1 à Q268
<i>LEGENDARY (L)</i> « By Legendary responses I mean those which belong to admittedly legendary narratives, i.e., the traditional tales of events which were supposed to have taken place in the dim past, sometime before the eighth century B.C., and those which belong to timeless folktales and fables. »	Numérotés de L1 à L176
<i>FICTIONAL (F)</i> « By Fictional responses I mean those invented by poets, dramatists, and romancers to serve their creative purposes. »	Numérotés de F1 à F16

²²⁹ Un appendice est prévu à cet effet, intitulé « Correspondence of PW numbers with the catalogue » (p. 430-435). Les oracles PW151, PW167, PW184-186, PW196, PW213, PW257, PW263, PW320, PW394 et 395, PW398, PW400, PW407, PW413, PW478, PW528, PW558, PW577, PW582-599, PW604-606, PW608-615 ne sont pas inclus dans le corpus ; deux oracles considérés comme delphiques sont rendus par Fontenrose à Didymes, ce qui semble indiquer une porosité et une fluctuation entre les deux centres de production oraculaire : PW130, PW475.

Ainsi Fontenrose définit-il ce que d'aucuns appelleront des oracles historiquement authentiques (au nombre de 75) : tout dépendrait de la façon dont l'oracle est donné comme support d'une citation, ce qui signifie que tout oracle correspondant à un événement contemporain de l'écrivain citant est jugé comme garanti d'origine ; des écrivains qui citent un oracle correspondant à une période qui ne leur est pas contemporaine risquent de ne pas présenter des oracles entièrement authentiques (ils sont au nombre de 268) ; viennent ensuite des oracles qui appartiennent à la fable et aux légendes et qui se reconnaissent par leurs allusions à un passé très ancien, ou qui se réfèrent aux récits de la mythologie (au nombre de 176). Enfin, existent des oracles qui sont de véritables fictions littéraires, pastiches, créations, imitations et que l'on reconnaît dans les pièces de théâtre, les romans ou les poèmes (au nombre de 16). Le catalogue proposé s'étend de la page 244 à la page 416.

Voyons comment Fontenrose présente chaque fois les oracles. La classification de Fontenrose repose sur ce qu'il appelle des *modes* et des *topics*.

- Les *modes* correspondent aux intentions des oracles et se subdivisent en six ensembles principaux déterminés par les objectifs de la réponse, les *simple commands* (A), les *conditioned commands* (B), les *prohibitions and warnings* (C), les *statements on past or present* (D), les *simple future statements* (E) et les *conditioned predictions* (F).
- Les *topics* correspondent aux champs d'action des oracles et se subdivisent en trois catégories essentielles, les *res divinae* (1), les *res publicae* (2) et les *res domesticae et profanae* (3). Ces grandes catégories (A, B, C, D, E, F, et 1, 2, 3) sont elles-mêmes divisées en sous-catégories selon les principes et les critères suivants :

Tableau complet des *modes*

A. Simple commands	A1 Clear commands
	A2 Sanctions
	A3 Ambiguous commands
B. Conditioned commands	
C. Prohibitions and Warnings	C1 Clear Prohibitions
	C2 Ambiguous Prohibitions
D. Statements on Past or Present	D1 Commonplace statements
	D2 Extraordinary statements
E. Simple Future Statements	E1 Non-Predictive statements
	E2 Clear predictions
	E3 Ambiguous predictions
F. Conditioned Predictions	

Quelques remarques sont possibles sur cette organisation qui définit de manière explicite et objective le statut des oracles. Ceux-ci sont considérés avant tout comme des ordres (*commands* par deux fois), des constats (*statements* par deux fois), des avertissements et des interdictions, et enfin, ce qu'ils n'étaient effectivement pas dans leur emploi pragmatique, des prédictions. L'organisation détermine aussi des spécificités propres à la réception qu'en ont les fidèles ou tout autre destinataire, ce qui explique l'emploi récurrent des adjectifs *clear*,

quand ils sont très explicites et sans ambiguïté, *ambiguous* quand ils sont soumis à une interprétation nécessaire, l'adjectif *extraordinary* renvoyant lui aussi à des révélations peut-être obscures sur des savoirs que seul un être aussi puissant que le dieu Apollon possède, opposé ainsi à *commonplace* qui traduit la banalité des connaissances révélées.

Tableau complet des *topics*

1. Res divinae	1a Cult foundations
	1b Sacrifices, offerings
	1c Human sacrifice
	1d Religious laws, customs
2. Res publicae	2a Rulership
	2b Legislation
	2c City / Colony foundations
	2d Interstate relations
	2e War
3. Res domesticae et profanae	3a Birth, origin
	3b Marriage, etc.
	3c Death, burial
	3d Careers, professions
	3e Actions, events
	3f Rewards, punishments
	3g Persons, agents
	3h Means, signs
	3i Places, lands
	3j Gnostic utterances

Fontenrose entend par *res divinae* tout ce qui concerne les oracles portant sur l'organisation, le respect, l'établissement et le fonctionnement des cultes et de la religion en général. Les *res publicae*, qui concernent aussi les *res militares*, ont comme préoccupations la vie politique en général et surtout la fondation des colonies, à laquelle Delphes est un sanctuaire particulièrement attentif ; enfin les *res domesticae et profanae* regardent tout ce qui est de l'ordre des affaires privées, essentiellement familiales et individuelles, mariages, naissances, carrières, etc. Cette classification, méthodique, donne un panorama du fonctionnement oraculaire delphique, en déterminant, pour reprendre la formule de Fernández-Delgado, la présence de « tipos fijos » (1985 : 156). Les critères de compréhension en sont essentiellement sémantiques et concernent le degré de signification de l'oracle, mais aussi syntaxiques, puisqu'ils sont soumis à l'emploi de moyens grammaticaux spécifiques pour exprimer tel ou tel énoncé.

- Certains oracles donnent plus ou moins explicitement des ordres ou des instructions, et se caractérisent grammaticalement par l'emploi de l'impératif (ou de ses équivalents, futur impératif ou présent général) ou l'expression de l'hypothétique. Par exemple, l'oracle adressé aux Amphictyons donne un ordre directement et sans détour :

Κιρραίοις πολεμεῖν καὶ Κραγαλίδαισι κελεύω
ἐνδυκέως πάσας νύκτας τε καὶ ἡμέματα πάντα.
(PW17/Q70)

Aux habitants de Cyrrha et aux descendants de Kragalée
j'ordonne de combattre ardemment toutes les nuits et tous les
jours.

- Il existe aussi des oracles qui énoncent des interdictions et des avertissements ; par exemple un oracle (Élien, *Histoires diverses*, 3.44) renvoie avec force le consultant, un jeune homme qui a déserté et abandonné ses compagnons d'armes :

ἀνδρὶ φίλῳ θνήσκοντι παρὼν πέλας οὐκ ἐπαμόνας.
ἦλυθες οὐ καθαρὸς· περικαλλέος ἔξιθι νηοῦ.
(PW575/L141)

Alors que tu étais présent, près d'un ami mourant, tu ne l'as
pas secouru. Tu es venu non sans souillure ; sors du très beau
temple.

- Apollon peut de plus proférer des oracles qui rapportent une vérité seule connue de lui ; l'un des exemples le plus fameux est la réponse donnée à la question de Chaéréphon, qui veut savoir si Socrate est le plus sage des hommes :

σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,
ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος. (PW420/H3))
Sophocle est sage, Euripide est plus sage, Socrate est le plus
sage de tous les hommes.

- Apollon peut promettre un événement et annoncer ce qui va se passer : « Some are promises or statements of intention or the like expressed in the future tense... » (Fontenrose, 1978 : 19) ; par exemple, un oracle adresse à Solon un conseil qui prépare la future constitution que ce grand homme politique donnera à Athènes²³⁰ :

ἦσο μέσην κατὰ νῆα κυβερνητήριον ἔργον
εὐθύνων· πολλοὶ τοὶ Ἀθηναίων ἐπίκουροι.
(PW15/Q67)
Reste assis au milieu du navire à diriger le gouvernail ;
beaucoup d'Athéniens seront tes auxiliaires.

Impératif, futur, métaphore autant de moyens pour annoncer une bonne nouvelle aux Athéniens.

²³⁰ Nous proposons pour le plaisir de la langue la traduction d'Amyot de la 4^{ème} édition (1977), nrf, La Pléiade, Tome 1, page 187, *Vies Parallèles, Solon* : Sieds toi en poupe au milieu droit / Et prends en main le timon hardiment / Pour gouverner : plusieurs Athéniens / Tu trouveras à ce faire des tiens.

- Certains oracles donnent des ordres que seules certaines conditions permettent de réaliser : « The oracular command is made contingent upon a future event : the enquirer must act when such and such happens or is met or is seen – often something surprising or seemingly impossible ... », selon le commentaire de Fontenrose (1978 : 15). Citons comme exemple les deux premiers vers de l’oracle rapporté par Plutarque (*Moralia*, 3.399C), qui donnent le ton et illustrent cette structure de la condition préalable à l’accomplissement d’un événement :

ἀλλ’ ὅποτε Τρώων γενεὰ καθύπερθε γένηται
 Φοινίκων ἐν ἀγῶνι, τότ’ ἔσσεται ἔργα ἄπιστα. (PW357/Q238)
 Mais lorsque la descendance des Troyens se trouvera
 supérieure aux Phéniciens dans la bataille, alors il y aura des
 événements incroyables [...]

Ainsi se comprend le fonctionnement original de ce catalogue ; rendant un hommage à ses prédécesseurs anglais, Fontenrose n’oublie pas de consacrer (comme nous l’avons déjà fait remarquer en note 229) un glossaire aux correspondances entre le classement PW et son propre classement. S’il tient compte des éléments qui structurent historiquement l’oracle : consultants, questions, événements associés à la consultation, réponses, sources, il ajoute des remarques sur les *modes* et les *topics* et un commentaire, *comment*. Le seul inconvénient de cette recherche est l’absence totale du texte en grec : seule une traduction anglaise apparaît, parfois incomplète ou du moins transposée et interprétée. Son catalogue faisant référence à celui des deux chercheurs anglais, les deux semblent fonctionner de pair et sont complémentaires ; le texte grec n’a donc pas besoin d’apparaître, puisqu’on le retrouve fidèlement rapporté dans l’édition anglaise de Parke et Wormell.

Les traductions proposées sont pratiquement toujours des interprétations qui nous éloignent parfois du texte grec, dont elles ne conservent que l’esprit de l’oracle rendu : le travail de Fontenrose ne vise donc pas une étude linguistique, stylistique et philologique, comme le laisse entendre cet exemple significatif de l’ensemble des présentations faites ; il s’agit dans la section *Quasi-Historical Responses* du quatrième oracle :

Q4 (PW488). [776 B.C.] Not genuine
 C. Peloponnesians
 Occ. Distrust of Q3
 Q. On the content of Q3
 R. Make sacrifice at Zeus’ altar and believe what seers tell you.
 Mode A1, Topic 1b
 Delphi. Direct, Verse – Phleg. Ol. 1, 7 Eus. Chron.1, 192 Schoene = Synk. 196b.
 Comment: According to this response Delphi founded the oracle at Olympia.

Or si l’on se réfère à l’oracle correspondant de la collection PW, et si l’on lit le texte, on ne trouve qu’une traduction éloignée et indifférente à l’énoncé.

ὦ Πελοποννήσου ναέται, περὶ βωμῶν ἰόντες
 θύετε καὶ πείθεσθε τὰ κεν μάντις ἐνέπωσιν.

Cet oracle aurait donné, en traduction anglaise, non pas la version ci-dessus proposée par Fontenrose, mais celle-ci plus fidèle :

O inhabitants of Peloponnese, when approaching the altar,
make a sacrifice and believe what seers tell you.

Il est alors possible de comprendre pourquoi Fontenrose ne travaille pas l'appareil critique complet des sources, ni les variantes lexicales, syntaxiques, mais fait uniquement porter son attention sur les origines et les travaux modernes concernant le texte cité.

Un autre exemple permet de concevoir que les intentions de Fontenrose sont avant tout celles d'un commentateur des circonstances qui ont produit et rendu exploitable l'oracle ; dans la section *Historical responses* se trouve cet oracle:

H1 (PW123). C. 440-430.

C. Athenians

Occ. and Q. not stated

R. The persons specified shall receive public maintenance in the prytaneion.

Mode A2, Topic 2b

Delphi. Testimony – Inscription of Athens, IG 1².77 = Oliver 1950: 13, lines 7-11.

Comment: The text is mutilated and the exact sense unclear. On the inscription see Oliver 1950: 139-141; Wesley E. Thompson, "The Prytaneion Decree," *AJPh* 92 (1971) 226-237. There can be little doubt that the inscription means the Delphic Apollo, who, if not definitely mentioned in a missing part of the inscription, is surely meant in lines 9-10 as the interpreter of nomina for Athens. The reference seems to be to an oracle that approved public maintenance for certain categories of persons, and I have therefore classified the mode as A2; if not that, it was a simple command (A1). We cannot be sure that this was a recent response.

Une comparaison entre le corpus de Parke et Wormell et celui de Fontenrose laisse apparaître de toute évidence des objectifs différents. Ci-dessous est donné le même oracle présenté par Parke et Wormell :

123

ENQUIRER. The Athenians. ENQUIRY. Not precisely stated. Apparently on the right of the kin of Harmodius and Aristogeiton to banquet in the Prytaneion.

EVIDENCE. IG. I², 77, 11, 3ff. ...ης [εἶπε. εἶναι τὴν σίτησιν τὴν ἐ]μ Πρυτανείωι πρῶτον [μ]ὲν τοῖσιν ἱερεῦσι τοῖν θεοῖν κ]ατὰ τὰ π[ά]τρια. ἔπειτα τοῖσι Ἀρμ[οδίου καὶ τοῖσι Ἀριστογεί]τονος, ὅς ἂν ἢ ἐγγυτάτω γένος [υἰῶν γνησίων μὴ ὄντων, εἶν]αι αὐτοῖσι τὴν σίτησι[ν κ]αὶ ἐ[ς τὸ λοιπὸν ὑπάρχειν δωρεῖα]ν παρὰ Ἀθηναίων κατὰ τὰ [δ]εδομ[έ]να κατὰ τὴν μαντείαν ἢ]ν ὁ Ἀπόλλων ἀνεῖλ[εν ἐχ[σ]ηγούμε[νος τὰ πάτρια λαβεῖν τούτου]ς σίτησιν, καὶ τ[ὸ λοιπὸν ὅς ἂν [γένηται, τὴν σίτησιν εἶναι] αὐτοῖσι κατὰ ταῦτά, κτλ. If we accept Wade-Gery's restoration, *BSA*. XXXIII. Pp. 123ff, the inscription does not record a particular enquiry, but refers to the general institution of the Exegetai Pythochrestoi as a class entitled to banquet.

Parke et Wormell sont soucieux de donner la source grecque dans son intégralité, Fontenrose extrayant simplement le contenu substantiel qui structure cet oracle, dont on remarque qu'il n'a pas de texte connu, mais seulement une référence historique repérée dans une inscription, contenant la formule significative *κατὰ τὴν μαντείαν ἧ]ν ὁ Ἀπόλλων ἀνεῖλ[εν*.

2.1.1.3 La question des variations textuelles

Une différence notable apparaît entre d'un côté Fontenrose, de l'autre Parke et Wormell, différence qui justifie le mieux leurs objectifs divergents : la question des variations et des variantes, présente dans le corpus anglais, qui s'en préoccupe avec soin, absente dans le corpus américain. Or, les oracles qui nous sont connus par la voie manuscrite ont été, avant de se fixer dans telle ou telle œuvre, flexibles et soumis à des variations. Et il est important de les signaler, pour la connaissance linguistique des textes eux-mêmes, et leur statut dans le contexte diachronique et synchronique de leur histoire. Maurizio (1997) relève deux voies possibles qui expliquent ces variations : les textes oraculaires peuvent avoir été altérés durant leur réalisation par celui ou celle qui les a prononcés ou par l'auditoire qui les a reçus. Ils peuvent aussi avoir été donnés en même temps à différents consultants, avec peu ou pas de changement dans leur forme. Nous introduisons une troisième voie, celle de l'altération par la lecture que les auteurs-citateurs font de ces oracles archivés, ou lus dans des collections, ou modifiés par leur propre volonté. Ce serait une sorte d'usure naturelle, due à une lecture rapide, à une lecture rendue difficile par la calligraphie du texte écrit, à des défaillances de la mémoire, qui, privée de notes, ne retient pas tout du texte lu. Il est possible aussi de compter sur la diffusion orale des oracles : le texte écrit s'empare d'un texte connu de bouche à oreille ; ainsi des éléments apparaissent différents d'une transcription à l'autre.

Or cette question des variantes textuelles est à l'origine de certains problèmes liés aux oracles qui sont passés par tant d'étapes divergentes de diffusion et de connaissance, de citation et de maintien dans le circuit des textes que des modifications se sont imposées, pour ainsi dire d'elles-mêmes. Les textes définitivement choisis par Parke et Wormell le sont en fonction de trois critères²³¹.

- Certaines citations sont incomplètes à cause d'oublis ou d'omissions (volontaires ou non) : ainsi des vers entiers ne sont pas cités ; des vers sont incomplètement cités ; parfois un mot seul manque, ce qui entraîne une métrique faussée.
- Les différences lexicales sont prises en compte.
- Les différences morphologiques apparaissent aussi.

Sur les 252 réponses attestées, 121 ne sont pas concernées par des variations (ce qui représente environ un peu plus de 47%)²³² ; c'est parce qu'elles sont citées une seule fois dans

²³¹ Nous nous proposons de faire plus tard, dans cette partie, une analyse de ces remarques, appuyée sur des exemples précis.

²³² Il s'agit des oracles répertoriés ainsi : PW4, PW9, PW15, PW17, PW24, PW25, PW33, PW39, PW43, PW48, PW53, PW65, PW68, PW69, PW70, PW81, PW92, PW96, PW106, PW109, PW122, PW129, PW131, PW135, PW154, PW169, PW170, PW173, PW198, PW202, PW222, PW225, PW226, PW229, PW230, PW232, PW233, PW235, PW236, PW242, PW243, PW245, PW250, PW256, PW257, PW259, PW260, PW262, PW266, PW270, PW273, PW279, PW280, PW283, PW291, PW292, PW302, PW310, PW311, PW316, PW326, PW329, PW339, PW341, PW361, PW366, PW372, PW375, PW377, PW378, PW379, PW380, PW381, PW382, PW383, PW388, PW389, PW390, PW404, PW408, PW409, PW414, PW418, PW420, PW421, PW422, PW423, PW424,

une œuvre littéraire, ou une inscription ; elles peuvent aussi avoir été citées seulement deux fois, et dans ce cas, il est sûr que la source première, la plus ancienne, a été lue par l'écrivain qui cite en deuxième position.

Restent les 53% environ qui se lisent avec des variations. Ces variations s'expliquent (mais il n'est pas possible de le prouver constamment) par les choix de l'écrivain qui recense ou cite les oracles, choix qui, le plus souvent, ne compromettent pas le texte en tant que tel ; il existe cependant des variations qui déforment ou dénaturent, et vont jusqu'à une nouvelle version du texte. Ce sont les plus intéressantes qui font réfléchir sur la vie des textes et leur évolution dans l'histoire littéraire.

Prenons l'exemple de l'oracle adressé à Égée (PW110) ; si l'on restitue l'oracle avec ses variantes, on arrive à quatre versions :

Première version : celle qui est retenue par PW, issue de l'œuvre d'Apollodore (3, 15, 6).

ἀσκοῦ τὸν προύχοντα ποδάονα, φέρτατε λαῶν
μὴ λύσης, πρὶν ἐς ἄκρον Ἀθηναίων ἀφίκηαι.

Deuxième version : celle que l'on trouve dans le *Thésée* de Plutarque (3, 5).

ἀσκοῦ τὸν προύχοντα πόδα, μέγα φέρτατε λαῶν
μὴ λύσης, πρὶν ἐς ἄκρον Ἀθηναίων ἀφίκηαι.

Troisième version : celle que l'on lit dans l'*Anthologie Palatine*, 14, 150.

ἀσκοῦ τὸν προύχοντα πόδα, μέγα φέρτατε λαῶν
μὴ λῦσαι πρὶν δῆμον (Ἀθηναίων οὐ Ἀθηνῶν) εἰσαφικέσθαι.

Quatrième version : celle qui figure dans le commentaire du vers 11 de l'*Hippolyte* d'Euripide (Schol. Euripide, *Hipp.* 11).

ἀσκοῦ τὸν προύχοντα ποδέωνα, φίλτατε λαῶν
μὴ λύσης, πρὶν γοῦνον Ἀθηναίων ἀφικέσθαι.

Les textes se ressemblent beaucoup et peuvent se regrouper deux par deux: Apollodore et Plutarque ont sans doute eu les mêmes sources, vu la grande similitude de leurs citations, notamment pour le vers 2 ; l'*Anthologie Palatine* cite le premier vers employé chez Plutarque, et il se trouve dans la scholie rattachée au vers euripidien des éléments présents dans les précédentes versions. Les changements s'opèrent au niveau du lexique dans le premier vers : pour décrire la partie resserrée de l'outre, ποδάονα ou ποδέωνα qui en désigne métaphoriquement le cou, est remplacé par l'image du pied πόδα ; or ce sont des mots de la même famille lexicale et sémantique ; la qualité que représente le superlatif (φέρτατε, le plus brave ou φίλτατε, le plus aimé) est renforcé par un adverbe intensif, μέγα : mais ces variations lexicales n'apportent aucune modification en profondeur au texte et au contexte. Le

PW428, PW429, PW432, PW434, PW464, PW466, PW467, PW469, PW471, PW473, PW474, PW475, PW488, PW490, PW501, PW507, PW514, PW515, PW517, PW539, PW577, PW579, PW580, PW581, PW597, PW598, PW607, PW608, PW610, PW611, PW612, PW613, PW614.

vers 2 est celui qui a le plus de variations : apparaît une variante morphosyntaxique pour le verbe que l'on lit tantôt λύσης, tantôt λύσαι : subjonctif aoriste, ou infinitif aoriste, pour exprimer une défense ; peu importe, puisque le sens ne se modifie que très peu, l'infinitif connotant davantage une prescription officielle ; le seul élément qui disparaît dans la version à l'infinitif est la désignation de la personne, mais la valeur impérative demeure. Une variante syntaxique occupe la construction de la subordonnée temporelle qui se présente tantôt au subjonctif (comme c'est la règle pour l'emploi de πρῖν précédé d'un verbe négatif), tantôt à l'infinitif (également possible dans les mêmes conditions, mais de façon plus rare). Le vers 2 est aussi marqué par une variation lexicale : tantôt le verbe ἀφικέσθαι, tantôt le verbe dérivé εἰσαφικέσθαι, ce qui n'entraîne aucune modification sémantique importante. La désignation d'Athènes est rendue par l'image de l'acropole ἄρκον ou son synonyme γοῦνον, ou bien par la référence au peuple athénien δῆμον (Ἀθηναίων ou Ἀθηῶν). Les modifications n'entraînent aucune évolution du sens du texte. Le message est le même, même si le cotexte est modifié.

Voici un autre cas, l'oracle rendu aux Ioniens et aux habitants de Cos dont la version retenue par l'édition PW est empruntée à Diodore de Sicile (9.3.2) :

οὐ ποτε μὴ λήξει πόλεμος Μερόπων καὶ Ἰώνων
 πρὶν τρίποδα χρύσειον, ὃν Ἥφαιστος κάμε τεύχων,
 ἐκ μέσσου πέμψετε, καὶ ἐς δόμον ἀνδρὸς ἵκηται
 ὃς σοφία τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσσόμενα προδέδορκεν. (PW248)

Que jamais ne cesse la guerre des Méropes et des Ioniens,
 avant que le trépied d'or, qu'Héphaïstos se fatigue à façonner,
 vous ne l'envoyiez du milieu (de la mer) et qu'il n'arrive dans
 la maison de celui qui, par sa sagesse, prévoit ce qui est et ce
 qui sera.

On trouve les variantes suivantes chez Diogène Laërce (1.32) :

οὐ πρότερον λήξει νεῖκος Μερόπων καὶ Ἰώνων
 πρὶν τρίποδα χρύσειον, ὃν Ἥφαιστος βάλει πόντῳ,
 ἐκ πόλιος πέμψετε, καὶ ἐς δόμον ἀνδρὸς ἵκηται
 ὃς σοφὸς ἢ τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσσόμενα πρό τ'έοντα.

Jamais ne cessera la querelle entre les Méropes et les Ioniens,
 avant que le trépied d'or, qu'Héphaïstos a jeté à la mer, vous
 ne l'envoyiez hors de votre ville, et qu'il n'arrive dans la
 maison de celui qui est un sage par sa connaissance du présent,
 de l'avenir et du passé.

Le vers 1 offre un futur au lieu de subjonctif injonctif ; le vers 2 change de sens, puisqu'on passe de l'art de façonner le trépied à un geste indélicat, le trépied étant jeté à l'eau ; le vers 3 opère un changement lexical, le nom du milieu, μέσσου étant remplacé par celui de la ville, πόλιος ; enfin le vers 4 est modifié dans sa structure, faisant apparaître un accusatif adverbial complément de l'adjectif σοφός et les trois dimensions du savoir divinatoire sont prises en compte, présent, passé et futur.

2.1.1.4 Le recueil de Savignac et l'anthologie de Yourcenar

Un premier constat est qu'il n'existe pas de catalogue d'oracles delphiques qui soit édité en langue française, mis à part le petit ouvrage de Savignac intitulé simplement *Les oracles de Delphes* et constitué d'un ensemble de textes choisis, traduits et commentés : l'origine en est la lecture de l'œuvre de Parke et Wormell, dont la numérotation des oracles et la division en périodes historiques ont été conservées. Cependant les choix sont réducteurs, même dans l'édition la plus récente de 2002, puisque des 615 références faites par la publication anglaise, seules 131 sont citées dans la première édition et 250 dans la seconde²³³. La seconde édition est augmentée d'un chapitre consacré aux « récréations », c'est-à-dire aux diverses pratiques oraculaires qui vont de la Bible à Nostradamus, ce qui dénature la portée strictement scientifique de l'ouvrage, s'il dit s'intéresser, comme le suggère le titre général, aux oracles de Delphes. Isolés dans un ensemble dépourvu de commentaires, les oracles semblent être considérés comme des textes étranges, sans contexte historique ou culturel, car ils ne sont éclairés, à la différence des publications anglaise ou américaine, d'aucun appareil critique complet. Ainsi on confond facilement oracle conservé sous une forme versifiée ou non et oracle paraphrasé. Lorsque Parke et Wormell citent l'oracle adressé aux habitants d'Épidaure (PW10), ils précisent qu'on le retrouve sous une forme rapportée indirectement chez Hérodote (5.82.1), et que le texte originel est inconnu ; comparons ainsi le corpus PW et le corpus Savignac.

Parke et Wormell, oracle 10	Savignac, oracle 10
<p>10</p> <p>ENQUIRER. The Epidaurians. ENQUIRY. For a remedy for a famine.</p> <p>EVIDENCE. Hdt. 5, 82, 1. Ἐπιδαυρίοισι ἡ γῆ καρπὸν οὐδένα ἀνεδίδου περὶ ταύτης ὧν τῆς συμφορῆς οἱ Ἐπιδαύριοι ἐχρέωντο ἐν Δελφοῖσι. ἡ δὲ Πυθίη σφέας ἐκέλευε Δαμίης τε καὶ Αὐξησίης ἀγάλματα ἰδρύσασθαι καὶ σφι ἰδρυσαμένοι ἄμεινον συνοίσεσθαι.</p> <p>Cf. Paus. 2, 30, 4. Sch. Aristid. 216 and 598.</p> <p>Herodotus appears to indicate the latter half of the seventh century B.C. as the supposed date of this response.</p>	<p>10. Les Épidauriens. Pour un remède à la famine.</p> <p>Δαμίης τε καὶ Αὐξησίης ἀγάλματα ἰδρύσασθαι καὶ σφι ἰδρυσαμένοι ἄμεινον συνοίσεσθαι.</p> <p>D'élever des statues à Damia et à Auxésia et qu'après les avoir élevées les choses iraient mieux.</p> <p style="text-align: right;">HÉRODOTE 5, 82, 1.</p>

²³³ La seconde édition correspondrait donc à l'état réel de conservation des textes oraculaires, puisque nous avons déjà noté que sur les 615 références, seules 252 sont des oracles conservés en tant que tels, et non paraphrasés. Cependant, Savignac insère aussi dans cet ensemble des paraphrases.

La présentation de Savignac, qui oublie de mentionner le texte complet d'Hérodote, laisse penser, à sa façon de présenter l'oracle, qu'il est conservé dans cette forme, alors qu'il n'est qu'une transposition dans un récit, sous la forme d'une proposition infinitive dépendant du verbe ἐκέλευε. Le recueil semble alors artificiel, comme si les textes oraculaires avaient été créés facticement, alors qu'ils font partie d'une histoire et d'une culture. On ne comprend donc pas suffisamment bien le but de cette publication partielle : faire connaître des textes rares ? Choisir pour des raisons indéterminées des textes classés abusivement sous la rubrique de « lyrique oraculaire » ? Traduire des textes en fonction de l'originalité des énoncés ? Les deux recueils, l'ancien comme le plus récent, se terminent par le fameux oracle de Julien (PW476), celui qui déclare en quelque sorte la mort du dieu Apollon : Savignac a-t-il voulu jouer sur une théâtralisation, comme si, en désespoir de cause et par un effet singulier de déterminisme, tout était alors fini ? Or la collection anglaise de Parke et Wormell nous apprend que cet oracle n'est pas le dernier d'une longue liste, puisqu'il est classé au numéro 476 sur les 615 références. Il est alors permis de douter du bien-fondé scientifique du recueil de Savignac, bien qu'il respecte l'intégralité des énoncés oraculaires empruntés à l'œuvre des deux chercheurs anglais.

Il semble cependant que les traductions, même si elles sont approximatives, épousent et traduisent, à leur manière, la langue mystérieuse, voire simplement poétique des textes oraculaires : ainsi des effets de style sont voulus, rendus par des expressions qui rappellent les constructions poétiques : les βαλανηφάγοι ἄνδρες de l'oracle 31 sont rendus par « les hommes mange-glands » ; dans le même oracle Τεγέην ποσσίκροτον devient en français « Tégée frappée-des-pieds », avec l'utilisation des traits d'union qui créent un néologisme ; la Λιβύην μηλοτρόφον de l'oracle 41 se traduit par la « Libye éleveuse d'ouailles », où le terme de l'ancien français reprend sa valeur originelle de moutons ; « Myscellos courte-échine », Μύσκελλε βραχύνωτε de l'oracle 45, reçoit une épithète à connotation médiévale, de même que Crésus se transforme dans l'oracle 54 en un « Lydien pieds-déliçats », Λυδὲ ποδαβρέ.

Dans une anthologie consacrée à la poésie grecque, *La couronne et la lyre*, Yourcenar s'intéresse aussi aux textes oraculaires, dans deux chapitres intitulés « La poésie des oracles (delphiques) » et « Hymnes orphiques, chants dits sibyllins et derniers oracles ». Yourcenar ne fait pas œuvre de compilation. Elle dit clairement son intention, proche de celle des peintres d'autrefois, qui dessinant de façon fragmentaire selon l'antique, le faisaient pour mieux s'imprégner des « secrets de [cet] art ». Un désir de se faire plaisir, « une traduction faite pour soi seul » (1979 : 9), expliquent sans doute le choix très restreint des oracles retenus, cinq en tout pour Delphes et cinq aussi pour les autres types d'oracles en vogue dans l'Antiquité. Yourcenar retient donc très peu de textes - dans l'esprit des florilèges - qu'elle dit emprunter à la tradition littéraire, sans présenter le caractère prophétique de ce genre : les oracles de Crésus, célèbres dès l'Antiquité pour leur formulation proche de l'énigme (PW52 et PW53), l'oracle du parjure (PW35) et une admonition (PW591), tout imprégnés de moralisme, comme c'est souvent le cas dans les oracles. Chacun est accompagné d'un titre choisi qui accentue cette impression du « morceau choisi » et de la composition littéraire : « Réponse à Crésus », « Avis à Crésus sur son entrée en campagne », « Remontrances du dieu à un dépositaire infidèle », « Admonition aux pèlerins ». Sans doute cela rappelle-t-il certaines pratiques de l'époque alexandrine, qui, sans toujours faire œuvre de science, apporte des textes variés à la connaissance et au plaisir des élites intellectuelles, comme l'étaient les

αἴτια de Callimaque. « Des quatre oracles traduits ci-dessous, dit-elle, ... on notera qu'aucun n'est à proprement prophétique. Le premier tient du folklore plus que de la vie réelle ; si une faculté humaine s'y est exercée, c'est en tout cas celle de la clairvoyance télépathique et non du regard sur l'avenir ; Crésus, doutant de l'efficacité de l'Oracle, se serait arrangé pour qu'un ambassadeur se présentât à jour et à heure fixés devant la Pythie chargé de lui demander ce que le roi faisait à cet instant précis dans son lointain royaume ; la Pythie devina que le monarque s'adonnait dans ses appartements à la confection d'un ragoût insolite. Le second, également destiné à Crésus, lui annonce, s'il fait la guerre, la destruction d'un empire, c'est-à-dire, comme l'événement le prouva, du sien. Cette formule ambivalente renferme une leçon de prudence ; elle n'est à aucun degré véritablement prémonitoire. Dans le troisième oracle, Apollon rabroue un consultant, qui, décidé peut-être à tenter le dieu, demandait s'il ne risquait rien à se parjurer pour s'approprier un dépôt. Le quatrième n'est qu'une admonition, probablement influencée par l'idéalisme pythagoricien ; qu'il ait été ou non proféré à Delphes, il témoigne du moralisme éclairé qu'on prêtait désormais au dieu. » (1979 : 103) Yourcenar insiste à la fois sur le caractère dépourvu de sacralité de l'oracle, et sur son énonciation mystérieuse et énigmatique, le rapprochant ainsi davantage de la sentence, de l'aphorisme moraliste, ce qui ne semble cependant pas lui enlever ses qualités de texte poétique, car tout repose sur une langue ramassée, toute intériorisée²³⁴. La traduction qu'elle donne rejoint cette intention de rendre à l'oracle une pureté poétique : ainsi en est-il, par exemple, de la première réponse à Crésus : sans aller jusqu'à un quatrain versifié avec un mètre unique, Yourcenar rend le texte poétiquement plausible par les rimes embrassées qu'elle introduit dans une traduction qui nous éloigne cependant du texte originel, dont elle n'est qu'une interprétation. Cela ne contredit pas d'ailleurs la relation que les Anciens avaient avec l'oracle, car peu importe s'il varie d'une citation à une autre, à partir du moment où le caractère divinatoire est conservé.

J'ai dénombré les grains de sable et les flots ;
 J'entends ce qui se tait au fond des bouches closes.
 Je sens très loin d'ici cuire d'étranges choses,
 Tortue et jeune agneau, au fond du bronze enclos.

Ces deux exemples de Savignac et de Yourcenar ne nous donnent pas satisfaction, quand il s'agit de s'intéresser de façon exhaustive aux textes de l'oracle.

2.1.1.5 Proposition d'un classement personnel

Le classement et la présentation des oracles delphiques par Parke et Wormell ont été revus, nous l'avons constaté, par Fontenrose. Récemment, le travail de Fontenrose a été remis en cause par un article de Suárez de la Torre (2009 : 114-116) au nom d'une difficulté, liée à la mentalité et à la façon d'agir des anciens Grecs, à bien distinguer les *res divinae*, les *res publicae* et les *res domesticae et profanae* : en effet, classer, par exemple, les oracles de colonisation exclusivement dans les affaires politiques ne tient pas compte de l'étroite relation

²³⁴ Cela n'est pas sans rappeler la définition que donne de la poésie Octavio Paz : « La poésie est synthétique et demande une concentration... Le poète comprime et doit tout dire en quelques lignes. » (*Œuvres complètes*, vol. 13, 1998).

entre colonisation d'une part, organisation religieuse d'autre part ; la religion est omniprésente, même dans les affaires privées²³⁵. Suárez de la Torre propose alors une nouvelle classification en 8 entrées, qui fait de la religion et des rituels religieux le critère essentiel : oracles de colonisation, oracles des rites et des cultes des dieux et des héros, oracles du dieu guérisseur, oracles du dieu qui punit et purifie, oracles des fondements religieux de la norme politique, 1) à Sparte, 2) à Athènes, 3) à Cyrène, oracles de l'*asylie* des cités.

Si nous partons nous-mêmes des 252 oracles retenus, desquels sont ôtés les textes en latin²³⁶, nous obtenons un corpus de 221 oracles²³⁷ sur lesquels il est possible de proposer, en tenant compte des récentes réflexions de Suárez de la Torre, d'autres perspectives que le classement purement historique de Parke et Wormell, ou encore celui de Fontenrose dont l'intention est à la fois historique et sociale; ces entrées se justifient à la fois par la visée des oracles et par les outils grammaticaux employés ; elles permettent de jouer sur des associations binaires, qui opposent ou rapprochent les énoncés en fonction des intentions proférées par le dieu ; le dernier groupe du classement renvoie à une facture générique qui rappelle le goût des énoncés brefs et le rôle de Delphes dans l'éducation morale des Grecs.

- Il existe des *oracles de persuasion*, ceux qui invitent le consultant à prendre une décision, politique quand il s'agit de colonies à fonder ou de constitutions à établir, morale quand il s'agit d'appliquer des principes de vertu individuelle ou sociale, religieuse quand il s'agit de préserver ou de rétablir un culte.
- Ces oracles sont à mettre en perspective avec les *oracles de dissuasion*, qui donnent des avertissements ou formulent des interdits.
- Les *oracles de malédiction*, parfois très brefs, expriment avec force la haine du dieu pour les meurtriers, les parjures, les impies.
- Ils côtoient les *oracles de protection*, qui apportent un soutien du dieu, confirmant que le consultant est l'ami du sanctuaire et que le dieu a le pouvoir de l'aider.
- Enfin, les *oracles moralisateurs*, de morale individuelle ou collective, abondent sous forme d'aphorismes et de proverbes.

Les critères concernent essentiellement des faits pragmatiques et culturels ou parfois historiques ; le classement a l'avantage de mettre l'accent sur certains faits linguistiques et aboutit à la présence d'*oracles personnels à la première et à la deuxième personnes*, d'*oracles impersonnels*, sans le « je », à la troisième personne, d'*oracles se référant à un lexique sacré* où l'autorité mantique est explicitement annoncée ; cela permet de rappeler à quel point la parole du dieu et de la Pythie joue un rôle essentiel dans la transmission du message : s'il y a oracle, il y a avant tout expression du verbe divin.

²³⁵ « Au final, l'oracle s'imisce dans tous les aspects de la vie collective (et, bien que dans une mesure plus réduite, privée) [...] Dans une culture où la religion a une présence constante, on peut facilement imaginer à quel point il a pu devenir un instrument doté de possibilités extraordinaires pour maints aspects de la vie des gens, surtout de la vie *politique*. » (Suárez de la Torre, 2009 : 114).

²³⁶ Ils ne constituent pas en effet un objet d'étude dans les limites que nous nous sommes fixées dans cette recherche. Tous sont des « evidences », des témoignages, sauf ceux que l'*Histoire Auguste (Pescennius Niger, 8)* nous rapporte traduits en latin (PW510, PW511, PW512, PW513). Parke et Wormell les considèrent comme des créations artificielles : « They were probably simply invented as literary ornaments long after the events concerned. » (1956, II : 206).

²³⁷ Voir annexe 1.

Sans distinguer comme le fait Fontenrose les *res publicae* et les *res privatae*, puisque souvent les unes empiètent sur les autres et se superposent, mais en mettant l'accent sur les enjeux religieux de la parole d'Apollon, une typologie reste à fonder sur le contenu des oracles et à les classer en fonction des indications prescrites ; il existe ainsi

- soixante-quatorze oracles religieux concernant le respect des règles, le respect des dieux, les purifications, l'installation d'un culte²³⁸,
- quarante-sept oracles politiques, qui se préoccupent des guerres, des successions, de l'accès au pouvoir, des rivalités²³⁹,
- trente-cinq oracles de colonisation²⁴⁰,
- trente-neuf oracles prescriptifs, qui donnent des leçons de morale, de sagesse²⁴¹,
- vingt-six oracles traitant de thèmes très variés, liés à des préoccupations certes privées, mais démontrant la supériorité d'un dieu qui peut et sait tout: sur la descendance à assurer, sur la mort, sur les hommes célèbres qui sont presque héroïsés (Hésiode, Laïos, Plotin, Homère), sur la guérison, sur les origines de tel ou tel individu²⁴².

Cependant, pour montrer la multiplicité des points de vue, nous proposons aussi une typologie²⁴³, qui fonctionnerait mieux en relation avec l'acte d'énonciation que constitue un oracle, et se réfère ainsi aux personnages qui consultent et échangent avec le dieu²⁴⁴ : il existe des oracles adressés à quelqu'un qui est nommé.

- *quarante-deux oracles s'adressent, en employant la deuxième personne, à un personnage en particulier* : Entimos (3), Étion (6), Cypsélos (8, 9), Lycurgue (29, 216), Glaucos (35), Battos (39, 41, 71, 416), Myscellos (43, 45), Crésus (54, 55, 250), Erginos (111), Thésée (154), Hésiode (206), Caranos (225), Carystos (228), Télésiclès (230, 231), Archiloque (232), Ancaeus (233), Myson (245), Callistrate (259), mon

²³⁸ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW4, PW14, PW63, PW74, PW88, PW91, PW99, PW106, PW122, PW130, PW133, PW163, PW210, PW220, PW235, PW236, PW248, PW257, PW266, PW273, PW276, PW282, PW283, PW292, PW311, PW326, PW329, PW337, PW338, PW339, PW358, PW361, PW362, PW374, PW376, PW388, PW389, PW390, PW391, PW408, PW409, PW414, PW429, PW443, PW447, PW466, PW467, PW469, PW470, PW471, PW472, PW475, PW487, PW488, PW489, PW490, PW493, PW514, PW517, PW518, PW537, PW538, PW539, PW575, PW576, PW577, PW581, PW591, PW592, PW607, PW610, PW611, PW612, PW615.

²³⁹ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW1, PW6, PW7, PW8, PW9, PW16, PW18, PW24, PW29, PW48, PW53, PW54, PW65, PW68, PW70, PW84, PW92, PW93, PW94, PW95, PW96, PW100, PW112, PW121, PW154, PW169, PW173, PW181, PW214, PW216, PW222, PW254, PW259, PW301, PW327, PW357, PW363, PW364, PW365, PW366, PW428, PW431, PW476, PW507, PW508, PW509.

²⁴⁰ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW2, PW3, PW31, PW33, PW41, PW42, PW43, PW44, PW45, PW46, PW47, PW69, PW71, PW225, PW226, PW228, PW229, PW230, PW232, PW233, PW280, PW302, PW310, PW314, PW321, PW371, PW379, PW380, PW381, PW382, PW416, PW433, PW497, PW498, PW501.

²⁴¹ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW15, PW17, PW25, PW35, PW52, PW73, PW109, PW127, PW131, PW135, PW170, PW198, PW218, PW245, PW247, PW250, PW268, PW270, PW289, PW291, PW312, PW373, PW375, PW420, PW421, PW422, PW423, PW424, PW464, PW474, PW492, PW579, PW580, PW595, PW597, PW598, PW608, PW613, PW614.

²⁴² Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW55, PW89, PW110, PW111, PW129, PW202, PW206, PW231, PW242, PW243, PW316, PW317, PW318, PW319, PW372, PW377, PW383, PW406, PW407, PW418, PW446, PW465, PW468, PW473, PW515.

²⁴³ Le nombre s'élève à 236, car certains mêmes oracles apparaissent en plusieurs endroits.

²⁴⁴ Parmi ces oracles, se distinguent ceux qui nomment les consultants et ceux qui ne les nomment pas. Il existe ainsi des personnes à qui s'adresse directement et officiellement l'oracle, qu'elles soient présentes ou non au moment de la consultation. Le consultant peut en effet être directement présent, ou être représenté par un intermédiaire : ainsi Battos est présent physiquement; Crésus ne se déplace pas, mais se fait représenter.

enfant – Alexandre - (270), Asclépios (276), Néléus (301), Laïos (372), Cadmos (374, 501), Leucippe (382), Célyx (383), Agamemnon (408), Mnésarchidès (418), Iphitos (490), Philippe de Macédoine (507), un étranger anonyme (592), un descendant d'Ajax (595), les Muses (473)

- *trente-sept oracles s'adressent à des personnages indéterminés (peuples, cités) : les Argiens (1), les Corinthiens (7, 424), les habitants de Cyrrha (17), un Sybarite (73), Milet (84, 247), les Delphiens (96, 515), un Perse (99), les Spartiates (100, 112), Athènes (121, 133, 282, 283, 466, 470), un Locrien (169), les habitants de l'Oeta (170), les habitants de l'Achaïe (181), un Thessalien (257), les Piériens (376), les Magnésiens (338, 379, 380), les habitants de Phaestos, Tarrha et Dios (339), les Thébains (409, 508), les habitants de Méthymne (337), Sicyone (358), un Romain (428, 433), les Péloponnésiens (487, 488), les Éléens (489), les Arcadiens (493)*
- *soixante-dix-huit oracles s'adressent aux consultants sans les nommer (par les pronoms Sg2 ou Pl2) :*
 - *cinquante-huit oracles emploient le pronom σὺ²⁴⁵.*
 - *vingt oracles emploient le pronom ὑμεῖς²⁴⁶.*
- *cinquante-neuf oracles ne s'adressent pas à une personne en particulier, mais profèrent une parole (comme certains sont très mutilés, il est impossible de savoir si, dans ce qui a disparu, n'apparaissait pas un nom, ou un pronom)²⁴⁷.*

Ces typologies sont toutes justifiées, parfois indépendantes les unes des autres, et prouvent à quel point la production oraculaire de Delphes est riche d'identités diverses, pourvoyeuse de perspectives d'analyse (historiques, linguistiques, thématiques), qui se recoupent ou convergent : on ne peut, comme le voit, vraiment comprendre le fonctionnement du texte oraculaire qu'en conjuguant ces entrées et ces classements vus ci-dessus.

2.1.2 Les recueils du XIX^{ème} siècle

Le XIX^{ème} siècle, dans sa découverte de la Grèce²⁴⁸ en tant qu'entité non plus simplement littéraire, mais géographique et politique, est galvanisé par la guerre d'indépendance, puis par l'indépendance grecque en 1830, stimulé par les nombreuses campagnes de fouilles :

²⁴⁵ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW4, PW15, PW24, PW31, PW33, PW41, PW44, PW46, PW69, PW74, PW92, PW95, PW106, PW110, PW127, PW129, PW163, PW173, PW202, PW206, PW226, PW235, PW236, PW268, PW289, PW291, PW292, PW302, PW318, PW319, PW321, PW326, PW363, PW364, PW365, PW371, PW373, PW388, PW389, PW407, PW423, PW431, PW443, PW465, PW467, PW468, PW471, PW514, PW518, PW537, PW575, PW576, PW579, PW580, PW581, PW591, PW608, PW614.

²⁴⁶ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW18, PW63, PW70, PW88, PW94, PW95, PW133, PW210, PW218, PW220, PW248, PW362, PW390, PW391, PW406, PW476, PW487, PW497, PW509, PW517.

²⁴⁷ Il s'agit des oracles connus dans le corpus comme PW2, PW16, PW42, PW47, PW52, PW53, PW65, PW68, PW91, PW122, PW130, PW131, PW135, PW198, PW214, PW222, PW242, PW243, PW254, PW266, PW273, PW280, PW310, PW311, PW312, PW314, PW316, PW327, PW329, PW357, PW361, PW366, PW375, PW377, PW381, PW414, PW420, PW421, PW422, PW429, PW446, PW447, PW464, PW469, PW474, PW475, PW492, PW508, PW538, PW539, PW577, PW597, PW598, PW607, PW610, PW611, PW612, PW613, PW615.

²⁴⁸ Cette découverte est en grande partie idéalisée et comme fantasmagique, liée à des aventures et à tout un ensemble d'images que diffusent, par exemple, le poète Lord Byron, ou son ami Cam Hobhouse, ou encore en France Lamartine (*Méditations poétiques*, 1820, « L'Homme », poème dédié à Byron), Hugo (*Les Orientales*, 1828).

rappelons brièvement les premières expéditions en 1840 (Müller), en 1860 (Wischer et Foucart), en 1880 (Haussoullier), en 1887 (Pomtow), puis la grande fouille confiée à l'Ecole française d'Athènes de 1892 à 1903²⁴⁹ sous la direction de Homolle. De nombreux universitaires entreprennent alors de travailler sur les oracles de Delphes, d'abord et avant tout dans un esprit d'historiens, plus que de philologues, posant la question, comme si c'était la seule et la première à se poser, de l'authenticité historique des oracles et de leur présence officielle ou non dans l'histoire de grands événements de la Grèce antique. Un réel investissement dans la recherche des textes a conduit certains à faire ressurgir l'idée des compilations et à redonner vie à des textes, devenus à la fois objets de curiosité scientifique et témoignages d'une culture religieuse et sociale qu'il fallait comprendre de l'intérieur, par les textes eux-mêmes.

Ainsi, se distinguent des études, suivies ou non d'un catalogue, plutôt centrées sur tel ou tel auteur qui a rapporté des oracles soit en les citant comme Hérodote (Benedict) soit en les compilant comme Porphyre (Wolff), des études axées sur la forme poétique que revêt l'oracle (Pomtow), enfin une vraie tentative de catalogue expliqué par une théorie (Hendess).

2.1.2.1 Un essai de reconstitution de catalogues à partir de citations : le recueil de Benedict (1871)

Le professeur Friedrich Benedict soutient à Bonn en 1871 une dissertation en latin, dont le titre exact est *De oraculis ab Herodoto commemoratis quaestionum pars prior*, la seconde partie étant consacrée au recueil des oracles hérodotéens. Deux orientations bien perceptibles le guident dans ses recherches : la question de l'authenticité des oracles et celle des sources et de leur diffusion.

2.1.2.1.1 Les sources littéraires et la transmission des oracles

Benedict s'interroge en premier, comme le fait l'exégèse, sur la question des sources, et notamment de l'existence ou non de recueils d'oracles dans l'Antiquité la plus ancienne ; rien ne prouve qu'à l'époque d'Hérodote des recueils d'oracles delphiques existaient, alors qu'il en existait d'autres constitués à partir d'oracles non delphiques, comme le recueil constitué par Onomacrite des oracles de Musée (7.6)²⁵⁰ et de Bacis (8.20, 77, 96 et 9.43). « De Delphicis oraculis nullum extat testimonium, ex quo cogere possimus, ea pariter atque illas uaticinationes iam Herodoti tempore collecta fuisse ». Mais il est connu que les Athéniens et les Spartiates avaient constitué leurs réserves d'oracles pouvant servir aux intérêts de l'État : « Hoc tantum scimus et Athenienses et Lacedaemonios aliasque ciuitates sua quamque oracula conscribere in memoriisque publicis simul cum ceteris, quae ad rempublicam pertinebant, adseruare solitas esse. » Benedict, dans un souci du détail et des précisions, se réfère alors à Photius et Plutarque (*Vie de Lysandre*, 26) qui rappellent l'existence à Delphes d'un lieu d'archivage des oracles; à Sparte aussi existait un archivage dont parlent Hérodote en 6.57 et Plutarque dans le *Contre Colotès* (111 - 117) ; à Athènes, les exégètes étaient

²⁴⁹ Pour un rapport plus complet, voir Homolle, *comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 38, n°6, p. 580-592.

²⁵⁰ Ces références placées entre parenthèses renvoient à l'œuvre d'Hérodote (livres et chapitres).

chargés d'interpréter les oracles venus de Delphes. Les Pisistratides y conservaient un recueil d'oracles (Hérodote, 5.90), ce que rappelle Dinarque aussi dans le *Contre Demosthène* (9). Benedict retrouve deux vers du poète Euripide dans la tragédie *Plisthène* (Fragment 629²⁵¹) qui atteste la conservation des oracles :

εἰσὶν γὰρ εἰσὶ διφθέραι μελλαγγραφεῖς
πολλῶν γέμουσαι Λοξίου κηρυγμάτων.
Il existe, oui, il existe des parchemins couverts de noires
écritures et pleins des nombreuses proclamations de Loxias.

Le premier qui, apparemment, a recueilli des oracles est l'Athénien Philochore, au III^{ème} siècle avant J.C. Le philologue Friedrich Schoell (1766 -1833) a soutenu qu'Hérodote disposait, notamment grâce à son ami le poète Panyasis d'Halicarnasse, de recueils oraculaires pour pouvoir en citer autant dans son œuvre. Cependant la question reste posée : d'où les écrivains antiques puisaient-ils les oracles qu'ils citent ? Peut-être utilisaient-ils les œuvres de logographes. Hécatée de Milet serait alors une source possible, comme Charon de Lampsaque, Hellanicos de Mytilène ou Xanthos de Lydie. Hérodote avoue lui-même (2.99), on le sait, avoir fait des recherches personnelles, auxquelles sont attribués les oracles et les récits qui les accompagnent. Recueils d'oracles, écrits des logographes, recherches personnelles sont des sources possibles et Benedict opte pour la troisième solution : « Tertio huic fonti attribuenda sunt oracula narrationesque cum iis conexae ».

2.1.2.1.2 L'authenticité des oracles

Une autre question se pose, celle de l'authenticité oraculaire, démarche qui se comprend, à une époque où l'on redécouvre la divination chresmologique et où l'on analyse les oracles en fonction non pas de leur production dans le contexte énonciatif, mais en fonction de l'histoire qu'ils sont censés porter en eux ; Benedict relève ainsi des passages de l'œuvre hérodotéenne qui montrent combien l'historien a dû profiter des sources prises sur Delphes même : Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὔτω ἀκούσας γενέσθαι, ou encore chez les Lydiens eux-mêmes²⁵². Mais il reste toujours plus ou moins évasif sur l'origine des oracles présents dans les *Histoires*. « Unde petiuerit Herodotus, est diiudicandum ».

2.1.2.1.3 Conclusions

L'œuvre de Benedict est donc avant tout un mémoire sur les oracles rapportés dans l'œuvre d'Hérodote, dont il fait un relevé précis, quelle que soit l'origine, ce qui rappelle ce que feront plus tard Parke et Wormell, et Fontenrose. On peut contester l'esprit de Benedict

²⁵¹ Euripide, *Tragédies*, Volume 8, 2^{ème} partie, *Fragments, de Bellérophon à Protésilas*, texte grec et traduction française de François Jouan et Herman Van Looy, Paris, Les Belles lettres, 2000-2003.

²⁵² Il ne distingue pas les oracles delphiques des autres oracles : ainsi en est-il de l'histoire des rois de Lydie, de Gygès à Crésus : sept oracles, paraphrasés ou non, sont répartis sur les chapitres 6 - 22, 25 - 56, 69 - 94 du livre 1. Il s'intéresse ensuite aux huit oracles qu'Hérodote rapporte de l'histoire de Cyrène dans le livre 4. L'historien aurait puisé dans les archives des habitants de Thérae et de Cyrène comme l'attestent les passages suivants : 4.150, 4.154, 4.155.

dans le sens où Hérodote n'est pas un compilateur et n'a pas l'intention de constituer un recueil d'oracles ; l'intérêt d'Hérodote est de s'appuyer sur les textes oraculaires pour exemplifier ou affirmer tel ou tel événement historique, en quelque sorte sous le regard approbateur d'Apollon. Benedict n'apporte pas de contribution à la connaissance ou à la compréhension de la langue oraculaire : rien n'est dit sur ses caractéristiques ou ses éléments linguistiques de production, son seul intérêt étant de placer l'oracle dans la perspective de l'histoire et dans la création de l'œuvre historique d'Hérodote, comme ce sera le cas de l'œuvre de Crahay sur Hérodote et les oracles delphiques (1956).

2.1.2.2 Etude spécifique sur la forme poétique : Pomtow (1881) ou les oracles écrits en trimètres iambiques

Johann-Rudolf Pomtow soutient en 1881 à Berlin une dissertation en latin sur la question des oracles, intitulée *De oraculis quae exstant Graecis trimetro iambico compositis*. D'emblée il introduit son thème et son angle d'attaque par la versification : « Inde a mythica aetate usque ad diadochorum tempora oracula edita traduntur hexametris, trimetris iambicis, oratione soluta. Postea uarietas formae metricae augeri coepit ita, ut distichon, distichon inuersum, trochaici et anapaestici uersus haud raro adhiberentur. » Si l'on se fonde sur l'héritage littéraire, sont d'abord nommés les trois principaux styles oraculaires : l'hexamètre dactylique qui est le plus fréquent, le trimètre iambique et la prose, sans doute la moins fréquemment employée. Sans plus de détails et sans vouloir en faire une étude, synthétisée en un adverbe temporel *postea*, une remarque sur la variété d'autres styles métriques donne un aperçu de la complexité de la question, quand est abordée la production textuelle des oracles. Pomtow veut démontrer dans cet essai que les oracles en trimètres iambiques ne sont pas authentiques, mais forgés de toute pièce, seuls les hexamètres étant considérés comme les vers oraculaires par excellence²⁵³. Il recense donc tous les oracles, ou du moins ceux qui étaient repérables à son époque, écrits en trimètres, ce qui fait en tout vingt et un oracles, sans considération de leurs origines (Delphes, Didymes, ou autres sanctuaires). Nous ne nous intéresserons qu'aux seuls cas delphiques, pour rester dans le sujet de la recherche.

L'analyse que nous proposons de cet essai²⁵⁴ repose sur trois sujets de réflexion : les sources littéraires dont disposait Pomtow, le choix d'un classement des oracles retenus par ses soins, enfin la question de l'authenticité des textes en trimètres.

2.1.2.2.1 D'abondantes sources littéraires

Pomtow s'appuie sur des sources exclusivement littéraires pour citer les oracles qu'il étudie, ce qui pose deux types de problèmes : la transmission des textes et leur sélection. Voici un exemple typique (et qui se reproduit pour les vingt et un oracles retenus) de la façon dont il renseigne les lecteurs des références littéraires dont il disposait à son époque (1881 : 11-12) :

²⁵³ Une étude plus poussée de la question, sous le seul angle de la facture, sera faite dans la troisième partie de cette recherche.

²⁵⁴ Le numéro des oracles cités est celui de la collection Pomtow ; nous renvoyons en même temps à la numérotation Parke et Wormell.

2. Oraculum de Milesiis editum :

πάλαι ποτ' ἦσαν ἄλκιμοι Μιλήσιοι

Primum inuenimus apud Anacreontem (Bergk. Fr. 85), testibus Zenobio (prov. 5, 80) et schol. Aristophan. Plut. 1002 (Schol. III) ; dein apud Aristophanem ad uerbum bis in Pluto 1002 et 1075, postquam antea iam in *Vespis* 1060 ea significauit, tum apud Aristotelem qui suis uerbis testatur hoc prouerbium fuisse. Exstitisse eiusmodi oraculum primus tradit Demon (ap. schol. Aristophan. Plut. 1002, Schol. II) qui concedit postea propter ueritatem id uenisse in prouerbium. Oraculum id fuisse commemorat Diodorus (X 25) cuius uerba tam breuiter ab excerptore reddita sunt, ut nesciamus an scriptor fusius de eo disserens in prouerbii consuetudinem id abiisse adiecerit. Ceterorum farraginem G. Wolffius l. l. affert, quorum postremus Zenobius hoc Didymaei fuisse Apollinis oraculum addit.

Nous remarquons la précision avec laquelle il travaille, indiquant, comme un compte rendu de sa recherche empirique et érudite, les étapes de la mise en contexte de l'oracle dans la littérature; l'abondance des sources permet de recouvrir, et recouvrer, l'histoire du texte, avec le souci de statuer sur son genre (comme ici le proverbe) ou ses origines (comme ici Didymes).

Il s'intéresse aussi à l'histoire de l'oracle, se posant la question de sa diffusion et de la connaissance que nous en avons par le biais de la littérature. Ainsi en est-il d'un oracle connu comme une sorte de maxime, rapportée par le grammairien Zénobius (*Proverbes*, 5, 74, compilés dans *Corpus paroemiographorum graecorum*, Leutsch et Schneidewin, I, 1839, p. 1-175)

πᾶσα γῆς πατρίς. (4/PW375)

Pomtow essaie de reconstituer l'historique de cette maxime : c'est d'abord une sentence devenue proverbe et rapportée dans la littérature par Lysias, Ménandre et Aristophane, puis transformée en oracle et notamment recueillie par Mnaséas. Se pose alors la question de la brièveté de ce prétendu oracle et des conditions de sa conservation. Rien n'est résolu. L'oracle adressé aux habitants de Delphes et que l'on connaît surtout par Diodore de Sicile (22.9.5) est d'abord situé historiquement, puis par rapport à ceux qui l'ont transmis :

ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις. (5/PW329)

Il se trouve que des tournures présentes dans l'oracle sont en réalité des expressions littéraires qui ont servi à le bâtir : « Verbis ἐμοὶ μελήσει ταῦτα cum iam Aristophanes (*Thesmophoriaz.* 1207) utatur, dubito an totus uersus primum in comoedia quadam uel tragoedia expressus post pro oraculo uenditus sit, siue ad Gallicam inuasionem siue ad Iasonem ut paroemiographus uult, siue ad "alios quosdam ut scholiasta pertinens". »

Quand plusieurs versions d'un même oracle se présentent, avec les confusions et les malentendus que cela peut entraîner, la sélection qu'il fait n'est pas toujours définitive. L'oracle dit de Chaerephon est rapporté par Apollonius Molon²⁵⁵:

σοφὸς Σοφοκλῆς σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,
ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.
(3/PW420)

Pomtow rappelle que cet oracle est connu de trois manières, sous une forme paraphrasée en prose chez Platon²⁵⁶, sous la forme d'un seul vers iambique chez Porphyre et sous la forme la plus connue de deux vers iambiques dans la *Souda* (s.v. σοφός). Il suppose que la version monostique est la seule authentique, mais ne le démontre pas, se laissant aller, comme souvent, à une intuition.

Il semble que pour lui la provenance littéraire, ou encore l'analyse faite d'un prédécesseur suffisent à assurer ou non l'authenticité de l'oracle : un oracle rapporté par Plutarque est pour cela considéré comme vrai sans plus de commentaire, Pomtow donnant sa confiance à celui qui fut prêtre d'Apollon à Delphes : « neque habeo quare fidem huius oraculi in dubitationem uocem. » (1881 : 21)

ἅπαντα τ' ἀναγκαῖα συγχωρεῖ θεός. (10/PW464)

Il procède de la même manière avec l'oracle rendu à Néron qu'il considère comme faux, en reprenant simplement la conclusion de Wolff²⁵⁷, mais sans citer Suétone :

Νέρων, Ὀρέστης, Ἀλκμέων, μητροκτόνοι. (8/PW597)

Ce dernier exemple peut se compléter d'un autre oracle qui s'adresse à Zénon de Citium, et semble provenir d'une comédie, dont l'un des vers serait devenu le texte oraculaire en question :

εἰ συγχρώζοιτο τοῖς νεκροῖς. (6/PW421)

Enfin il essaie de reconstituer des textes en se fondant sur des repérages : ainsi en est-il de l'oracle numéroté 19²⁵⁸ rapporté en prose (Hérodote, 7.169) ; il rappelle que Stein a retrouvé,

²⁵⁵ *Scholia Graeca in Aristophanem*, Dübner, Paris, 1843, p. 88, à propos du vers 144 de la comédie *Les Nuées*.

²⁵⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 21a : ἤρετο γὰρ δὴ (ὁ Χαιρεφῶν) εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. Ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.

²⁵⁷ (1881 : 21) « Oraculum Neroni datum spurium esse Wolffius demonstravit : cui prorsus adsentior (Wolff. *de novissima oraculorum aetate* p. 4 sq., Porhyr. *rell.* p. 76) ». Sans doute la lecture de Suétone (*Vie des douze Césars*, Néron, 39) permet-elle de mieux accrédiiter cette thèse si l'on replace l'oracle dans un contexte politique : « Multa Graece latineque proscripita aut uulgata, sicut illa - Νέρων, Ὀρέστης, Ἀλκμέων, μητροκτόνοι. [...] »

²⁵⁸ Parke et Wormell (1956, Vol II : 41) n'en font pas mention, comme d'une réponse reconstituée, mais s'en tiennent à l'observation d'une présence iambique : « Considerable traces of iambic verse response are preserved in Herodotus' prose paraphrase. » (PW93). Il est à signaler que l'*Anthologie Palatine* répertorie ce passage sous le numéro 95, comme une réponse de la Pythie.

semble-t-il, le rythme iambique et donc les vers iambiques à l'intérieur du texte paraphrasé, ce qui est un intéressant essai de reconstitution :

Ἡ δὲ Πυθίη ὑπεκρίνατο « ὦ νήπιοι, ἐπιμέμφεσθε ὅσα ὑμῖν ἐκ τῶν Μενελάου τιμωρημάτων Μίνως ἔπεμψε μηνίων δακρύματα, [...] »

La Pythie leur répondit : « Ô insensés! vous vous plaignez des larmes de colère que Minos vous a envoyées à cause des secours que vous donnâtes à Ménélas, [...] »

Les vers seraient les suivants :

[...] τιμωρημάτων
Μίνως ἔπεμψε μηνίων δακρύματα²⁵⁹

2.1.2.2.2 Le choix d'un classement

La question est plus difficile à trancher, car le classement est rudimentaire : il concerne d'abord une série d'oracles regroupés de 1 à 11 parce qu'ils paraissent historiques, attestés dans la vie politique ou dans la littérature épидictique (sous forme de proverbes et de maximes), mais rien n'est dit de leur choix et de leur agencement en un groupe homogène. Une formule de transition, « *Iam ad oracula mythica aggrediamur.* » (1881 : 22), permet de passer à un autre groupe, très réduit, d'oracles issus d'œuvres parémiographiques (12-17). Deux oracles en trimètres rapportés par Hérodote (18-19), et des oracles que l'on trouve uniquement sous forme d'inscriptions (20-21) closent le corpus de Pomtow. Ce classement rejoint le souci de se limiter aux seuls oracles iambiques, ne cherche pas à élaborer un répertoire par sanctuaire, mais obéit à des critères divers : citations, genres proches de l'oracle, autorité de l'auteur qui cite.

2.1.2.2.3 Les oracles en trimètres sont des faux

La cohérence de l'essai de Pomtow, et son objectif premier c'est de montrer que les oracles qui sortent du cadre traditionnel de l'hexamètre sont susceptibles d'être considérés comme faux et fabriqués artificiellement. Il utilise à cet effet la démarche comparative, quand il a affaire à un oracle connu sous plusieurs versions textuelles.

Il rapporte ainsi le cas d'un même oracle cité de trois manières différentes et, comme Benedict, pose la question des sources pour l'auteur qui cite ; il s'agit de l'oracle adressé aux Messéniens que Parke et Wormell rapportent comme un oracle mythique ; Diodore de Sicile le cite en prose, sous forme d'un discours paraphrasé (8.8) :

ἡ δὲ Πυθία ἀνεῖλε οὕτως· ἐκ τοῦ Αἰγυπτίδων γένους θῦσαι
κόρην τὴν τυχοῦσαν· ἐὰν δὲ ἡ λαχοῦσα ἀδυναθῆ

²⁵⁹ Parke et Wormell reprennent cette idée et l'exploitent comme un oracle possible qu'ils recensent (1956, II : 40-41 PW93) en affirmant ainsi : « Considerable traces of iambic verse response are preserved in Herodotus' prose paraphrase. »

καθοσιωθῆναι, θῦσαι τότε παρθένον τὴν τοῦ διδόντος
έκουσίως ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους· καὶ ταῦτα πράξαντες ἔξετε
νίκην τοῦ πολέμου καὶ κράτος.

Voici ce que la Pythie répondit : sacrifier une jeune fille issue
de la race des Aipyrides ; s'il n'est pas possible d'offrir en
sacrifice la fille désignée, sacrifier alors une vierge de la même
race que l'on donnera volontairement ; et si vous faites cela,
vous aurez la victoire à la guerre et le pouvoir.

Eusèbe rapporte la version d'Oenomaos et le cite en hexamètres (*PE*, 5, 27) :

παρθένον Αἰπυτίδα κλῆρος καλεῖ, ἦντινα δοίης
δαίμοσι νερτερίοις καὶ κεν σώσειας Ἰθώμην.
(PW361)

La destinée appelle une vierge, fille d'Aipyros, celle que tu
donnes aux divinités infernales, et tu pourras alors sauver
Ithomé.

Quant à Pausanias (4.9.3), il le cite en trimètres iambiques :

κόρην ἄχραντον νερτέροισι δαίμοσι,
κλήρω λαχοῦσαν Αἰπυτιδῶν ἀφ' αἵματος,
θυηπολεῖτε νυκτέροισιν ἐν σφαγαῖς.
ἦν δὲ σφαλῆτε, καὶ παρ' ἀλλοίου τότε
θύειν, διδόντος ἐς σφαγὴν ἐκουσίως.
(PW362)

Une jeune fille pure aux divinités des enfers, tirée au sort dans
la famille des enfants d'Aipyros, offrez-la en sacrifice dans un
égorgement nocturne. Mais si vous échouez, il vous faut en
sacrifier une autre d'une autre famille qui la donnera
volontairement à égorger.

Pomtow pose à ce propos plusieurs questions: tout d'abord, οὕτως employé par Diodore
comme si les propos de la Pythie étaient fidèlement rapportés, indique sans doute que le texte
exact qui a dû exister a été transcrit et paraphrasé. Les deux oracles rapportés par Diodore et
Pausanias semblent provenir d'une seule et même source. « Quare consentaneum est, haec
duo oracula ex uno eodemque fonte esse deprompta. » Parke et Wormell ne diront pas autre
chose. Pomtow ne prend pas en compte le fait que les Anciens ne considéraient pas important
de respecter la forme. Que le texte soit en hexamètres ou en trimètres n'a pas d'importance,
c'est alors une affaire d'habillement, de parure ou de mode poétique, donc pour compléter sa
démarche, une affaire de réception du texte oraculaire auprès d'un public attentif et averti. Les
vers iambiques seraient sans doute postérieurs aux hexamètres ; et cet oracle a peut-être
appartenu à un « drama in quo actum sit de Messeniorum rebus », ce qui pousse à apparenter
l'oracle à un produit littéraire, notamment par le biais du pastiche, ou du moins à révéler la

porosité entre oracle et texte littéraire : le texte de Pausanias, fait-il remarquer, est plus long, plus complet, ce qui pour Pomtow est un signe d'ornementation littéraire²⁶⁰.

2.1.2.2.4 Conclusions

Pour comprendre la langue oraculaire, Pomtow nous livre quelques remarques, quelques outils de réflexion orientés essentiellement sur la versification : en effet, l'emploi du mètre est un critère de sélection, quand Pomtow s'interroge sur l'authenticité de l'oracle. Authenticité ici s'entend non pas historiquement, mais linguistiquement : a-t-on affaire à un vrai oracle, produit dans les conditions de la consultation oraculaire, ou à un oracle fabriqué de toutes pièces, comme un objet que l'on copie ? Dans ce cas, avoir recours, par exemple, au trimètre iambique est un moyen de signifier que l'oracle n'est pas le produit de la parole prophétique, mais le fruit d'une production arrangée, plus ou moins falsifiée. C'est sans doute vrai pour des oracles dont on sait pertinemment qu'ils n'ont jamais été produits dans une intention oraculaire, parce qu'ils appartiennent soit à la tragédie, soit au roman, qui imitent leur facture, mais ce ne peut être une loi générale qui exclut une catégorie d'oracles versifiés au profit d'une autre, même si elle est davantage reconnue et certifiée. Il est donc possible d'admettre que les oracles en trimètres iambiques sont, tout autant que les oracles en hexamètres dactyliques, authentiques et ont pu être produits en tant que tels ; mais comme ils sont moins nombreux, que la forte tradition de l'hexamètre s'est imposée, ils constituent une exception, sans doute soumise à une mode littéraire ; ils sortent de l'ordinaire, se singularisent, mais ont le même esprit que les autres oracles.

2.1.2.3 Un vrai catalogue : Hendess (1877) ou études variées sur les oracles et leurs productions

Richard Hendess soutient en 1877 à Hals en Saxe une dissertation sur les oracles, intitulée *Observationes in oraculorum fragmenta*, en posant comme principe évident, par ce titre, que les oracles ne sont que des fragments de textes plus longs, plus nombreux, mais perdus ; il souligne que cet essai est philologique (*dissertatio philologica*), le terme de philologique permettant de souligner que l'étude sera non pas exclusivement historique, mais tournée plus particulièrement vers les caractères linguistiques propres à ce genre de texte. Son œuvre est divisée en deux parties : d'abord une dissertation rhétorique sur le fonctionnement des oracles en Grèce antique, puis un recueil de deux cent douze oracles sans traduction, accompagnés d'un appareil critique philologique sur leurs origines, les sources, les variations lexicales ou morphologiques. Il s'agit d'un catalogue constitué par intuition, au fil des découvertes dues au hasard des recherches et des lectures savantes, négligeant cependant les extraits issus de la collection de Porphyre. Ainsi justifie-t-il sa démarche, en précisant les données suivantes : « Collegi in hoc libello ea oracula quae apud scriptores graecos latinisque exstant quot quidem inueni ; consulto ea omisi, quae iam edita sunt a Gustauo Wolffio in libro illo qui inscribitur "Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae". » C'est dans

²⁶⁰ C'est du style tragique, et déjà le confrère de Pomtow, Kurt Wachsmuth (*hellenische Alterthumskunde*, II, 2) avait proposé comme source une tragédie d'Aristodème. La conclusion de sa recherche est que seule est fidèle la version d'Eusèbe qui cite Oenomaos, version en hexamètres.

une recherche essentiellement littéraire (*apud scriptores graecos latinosque*, dit-il) que s'inscrit sa démarche empirique (*quot quidem inueni*, écrit-il). Cette publication se rapproche beaucoup des futurs catalogues du XX^{ème} siècle.

2.1.2.3.1 L'essai introductif

Une première partie porte sur la relation entre fabrication d'oracles et proverbes (pp. 1-10). Hendess s'intéresse à la fabrication *post eventum* des oracles, en se fondant sur un témoignage de Thucydide, et en partant de l'anecdote de Leotychidès et de Glaucos²⁶¹, sur le serment que l'on souhaiterait trahir, concernant le retour d'un emprunt d'argent à ses propriétaires : cet oracle célèbre touche un sujet sensible, le parjure ; son écriture en vers ramassés est originale et pour Hendess, cet oracle n'en est pas un : « ...hoc uidetur demonstrari posse iis uerbis, quae nobis seruata sunt, Pythiam tum non esse usam. » Il affirme même que les vers sont faux, influencé qu'il est par l'esprit positiviste de son époque, et rejetant de ce fait un élément, jugé invraisemblable, comme la prédiction et la révélation du futur ; des mots bien tranchés lui permettent, comme suit, de confirmer sa thèse des oracles fabriqués de toutes pièces après coup : l'argument qui suit peut paraître surprenant, fondé sur la nature humaine et le statut d'êtres mortels des principaux intervenants de l'oracle, Pythie, prêtres et devins. « Etenim hoc ante omnia tenendum est et Pythiam et sacerdotes Delphicos ceterosque uates homines mortales fuisse neque plus e rebus futuris prouidere aut praedicere potuisse quam unumquemque nostrum, qui quidem sanae callidaeque mentis est. Itaque si apertis uerbis res aliqua, quae postea euenit, oraculo praedicitur, si non semper at certe plerumque concludendum uidetur, uersus post factum compositos esse. » On pourrait presque en conclure que nous sommes tous capables de produire des oracles, à la seule condition paradoxale d'avoir une intelligence rusée qui fonctionne bien : *mens sana et callida* ! Une réflexion intéressante s'impose alors, qui rejoint les préoccupations actuelles de la production textuelle : la parole oraculaire se nourrit de textes littéraires, d'emprunts faits à des écrivains, poètes surtout, mais aux formulations proverbiales : « Multo saepius uero hoc factum est, ut ad oracula fingenda prouerbia usurparentur, idque ita quidem ut origo prouerbiorum, quae apud Graecos in omni ore uersabantur, ab ipso Apolline deriuarentur. »

La suite et la justification de sa thèse sont corroborées par des exemples qu'il veut convaincants, et qu'il emprunte à tous les sites oraculaires apolliniens (nous ne retiendrons pour notre étude que les delphiques) : le plus célèbre est le très bref

πᾶσα γῆς πατρίς. (PW375)

Un autre oracle transmis par Pausanias (10.13.8)

ἄλλος ἄρ' Ἡρακλέης Τιρύνθιος, οὐχὶ κανωβεύς. (PW446)

est analysé en fonction d'un proverbe, d'une maxime bien connue de l'Antiquité : οὔτος ἄλλος Ἡρακλέης²⁶². Il conclut par l'affirmation qui suit, donnant comme exemple et preuve

²⁶¹ L'oracle dit de Glaucos est connu sous le classement PW35.

²⁶² Il est notamment rapporté par Aristote (*La Grande morale*, 1213 a, 12, *Morale à Eudème*, 1245 a, 13)

formels le fameux PW1, l'oracle des Argiens (ou des Mégariens selon la version), dont une partie est devenue proverbiale²⁶³: « Persuasum est, opinor, omnibus ad fingenda oracula saepe prouberbia adhibita esse ; sed ne hoc quidem negandum est oracula uel oraculorum partes in prouerbiorum consuetudinem abiisse. » Pour ce faire, il s'appuie sur les remarques des scholiastes ou grammairiens alexandrins ou byzantins et se pose la question du moment où tout bascule : « Apparet aut prouerbium prius fuisse oraculumque postea fictum aut oraculum antiquius esse et ex eo prouerbium ortum. » Ainsi la démonstration repose sur deux points essentiels :

- la prédominance d'un style sentential et proverbial en Grèce antique, que corrobore le nombre important d'oracles conservés prouvant ces hypothèses²⁶⁴,
- les transformations textuelles possibles, qui fonctionnent dans un sens comme dans l'autre, le proverbe donnant l'oracle, ou l'oracle donnant le proverbe. C'est sans doute l'affirmation la plus convaincante qui illustre cette double tension : tantôt les proverbes sont reformulés et deviennent par leur forme proche des oracles, tantôt le modèle proverbial investit la parole oraculaire sans que le proverbe existe au préalable.

Une deuxième partie de son œuvre (pp. 10-15) est consacrée à la facture versifiée des oracles, autre raison qui fait douter de l'authenticité des oracles : les oracles en trimètres iambiques semblent plus suspects que les oracles en hexamètres ; son seul argument est celui d'un scholiaste²⁶⁵ qui affirme de façon catégorique que la Pythie s'exprimait en hexamètres exclusivement :

[...] τοὺς γὰρ Πυθικοὺς χρησμοὺς ἑξαμέτρους εἶναι.

[On dit] que les oracles de la Pythie sont des hexamètres.

Des chercheurs (comme Wolff ou Bergk) ont déjà démontré que les oracles peuvent être écrits en hexamètres, en prose ou en trimètres, puis plus tard en tétramètres trochaïques (sauf pour les oracles delphiques qui n'en présentent pas de cas) ou en distiques élégiaques. Il ne peut être certifié que les oracles ont été dès l'origine écrits en trimètres. Hendess pense cependant que la prosodie hexamétrique est la plus probable, étant donné les liens étroits entre oracles et poésie épique²⁶⁶ ; Pomtow saura reprendre quelques années plus tard cette théorie et la développer comme nous l'avons vu plus haut²⁶⁷.

Une troisième partie (pp. 15-29) s'intéresse à la langue des oracles, en gros aux dialectes utilisés. Hendess y observe une prédominance des formes épiques ou attiques, mais deux oracles chez Hérodote (4.157 = PW41 et 4.159 = PW42) utilisent en partie le dialecte dorien ; à ceux-là s'ajoute l'oracle du livre 4.155 = PW39 : l'hypothèse proposée et qui peut

²⁶³ Un autre oracle (PW131) est également cité.

²⁶⁴ On peut relever cependant l'ambiguïté de Hendess quand il emploie l'alternative « aut prius...aut antiquius... » sans se prononcer, en définitive.

²⁶⁵ Dübner, *Scholia Graeca in Aristophanem*, Paris, 1843, "Scholia in Nubes", v. 144, p. 88.

²⁶⁶ Cette thèse soutenue par tous les chercheurs des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles n'est pas contestée.

²⁶⁷ Comme chez Pomtow, l'argumentation repose sur une forte tradition liant oracles et hexamètres ; et l'on peut contester l'exclusivité de l'hexamètre. Le même scholiaste cité en note 250 le proclame ouvertement (Dübner, 1843 : 88) : ὅτι δὲ καὶ ἄλλοι διὰ τριμέτρων πλείους εἰσι χρησμοί, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πεζῷ λόγῳ λεχθέντες τῇ Πυθίᾳ, δῆλον. Il est évident qu'il existe aussi, dits par la Pythie, d'autres oracles en assez grand nombre en trimètres, et néanmoins aussi en prose.

fonctionner est que vu leur origine, ces oracles ont été d'abord composés en dorien, puis forgés avec de l'ionien, mais plus tard, dans un souci de reformulation ou d'adaptation. Une idée intéressante vient confirmer la complexité de la réflexion qui touche l'emploi de la langue grecque et de ses variantes dialectales²⁶⁸ : « Facile ... hoc quidem fieri potuit ut formae insolentiores a librariis in usitatas mutarentur. » En effet, cela peut expliquer les nombreuses versions de certains oracles, et soutenir l'idée que l'oracle est un texte non figé, qui se transforme au gré des transmissions, comme à l'intérieur d'un réseau qui, de son origine première religieuse, le pousse à appartenir à d'autres catégories que les prêtres ou les consultants : les *librarii*, par exemple. Nous pensons qu'il est possible d'aller plus loin dans cette réflexion et de formuler l'hypothèse que les oracles s'adaptent à la langue des consultants, qui sont, rappelons-le, d'origines diverses, grecques ou non. Il faut aussi songer aux nombreux arrangements faits par ceux qui citent (lesquels utilisent un dialecte particulier) et dans sa logique, Hendess fait alors remarquer les variantes : PW92 (v. 3 : κάρη ou κάρα), PW233 (εἰναλίαν ou εἰναλίην), PW409 (v.2 : πάτραν ou πάτρην).

2.1.2.3.2 Le catalogue

La deuxième grande partie de l'œuvre de Hendess est consacrée au catalogue proprement dit des oracles : nous présentons dans un premier temps son organisation, puis la façon dont les textes sont commentés par un appareil critique sérieux. Les oracles non attestés dans la collection Parke et Wormell le sont en grande majorité parce qu'ils ne correspondent pas au choix delphique de ce recueil : oracles d'Apollon à Didymes, à Claros, ou dans d'autres sanctuaires moins connus (Rhodes, Séleucie), oracles d'autres dieux prophètes (Zeus de Dodone, Sarapis), oracles de devins comme Trophonios. Certains oracles non attestés ne sont connus que dans des textes littéraires dont la mention ne porte pas toujours l'origine exacte. Le tableau des correspondances, qui suit, mentionne les quelques variantes morphologiques d'un recueil à l'autre, ce qui intéresse la question de la transmission et interroge la source du collectionneur²⁶⁹. Sur les 212 oracles de la collection Hendess, 150 sont delphiques et repris dans le catalogue de Parke et Wormell, soit 70%. Les oracles delphiques sont donc les plus nombreux et répartis selon des critères de classement non élucidés certes, regroupés par origine ou par grands événements, mais la plupart du temps dépourvus de choix particuliers. Ils coexistent avec des oracles qui ne sont pas attestés chez Parke et Wormell, des oracles originaires d'autres sanctuaires apolliniens ou non, ou encore des oracles rapportés comme légendaires et dus à des devins de légendes. Nous ne faisons figurer dans ce tableau que les cas qui proposent des variantes²⁷⁰.

²⁶⁸ Nous renvoyons à la troisième partie de notre recherche (3.2.2).

²⁶⁹ Quand n'apparaissent pas certains oracles, c'est qu'ils ne sont pas delphiques et n'intéressent pas notre recherche.

²⁷⁰ Les autres correspondances se trouvent dans le tableau synoptique en annexe.

Textes numérotés par Hendess (1877)	Équivalences dans le catalogue de Parke et Wormell (1956)
11 L'oracle est attesté avec une variante, que seul Wolff présente, en rétablissant un génitif féminin singulier στενυγρῆς ²⁷¹ à la place du génitif pluriel connu par les citations.	PW289 : Parke et Wormell retiennent la version transmise avec στενυγρῶν.
15	Vers 1 in PW319 Vers 2-4 in PW317
16	Vers 1 in PW319 Vers 2-6 in PW318 Vers 7-10 in PW319
24 Il est emprunté à une version contestée de l'orateur Polyen (II ^{ème} siècle après J. C.) qui dit : ὁ θεὸς ἔχρησε τῷ Ξάνθῳ τάδε. Ξάνθ' ἀπάτην ὁ μέλας φρονέει σχήσει τε Μελαινάς.	PW214 : Il existe une autre version de Polyen qui dit : ὁ θεὸς ἔχρησε τῷ Ξάνθῳ σοὶ τεύξαν ἀπάτην κτλ Parke et Wormell ont proposé alors cette correction de l'oracle : Σοὶ τεύξας ἀπάτη ὁ μέλας φόνον ἔσχε Μελαινάς.
104	PW84 pour les vers 6-9
105	PW84 pour les vers 1-5
106	PW127 pour le vers 1
179 Wolff emploie la variante κυανοχαίτην	PW407 Parke et Wormell préfèrent κυανοχαίτου.

Hendess fait un travail de critique remarquable, comme l'atteste cet exemple, qui est significatif du travail effectué pour l'ensemble des oracles rapportés ; chez lui, les remarques lexicologiques sont renvoyées chaque fois en notes de bas de page :

84.

Ἄρκαδὴν μ' αἰτεῖς· μέγα μ' αἰτεῖς, οὔτοι δώσω.
πολλοὶ ἐν Ἄρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν.
οἷς' ἀποκωλύσουσιν· ἐγὼ δέ τοι οὔτι μεγαίρω.
δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι
καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι.

Her. 1, 66 : ... οἱ Σπαρτιῆται ἐχρηστηριάζοντο ἐν Δελφοῖσι ἐπὶ πάσῃ τῇ Ἀρκάδων χώρῃ· ἡ δὲ Πυθίη σφι χρᾶ τάδε· Ἄρκαδὴν κτλ.

Adde Diod. IX 36, 2 : Schol. Aristid. P.213 Fr. [561 Dind.] Anth. Pal. XIV 76.

vv. 1 – 4 : Steph. Byz.s.v.Τεγέα – v. 1 : Dio Chrys. XVII 469 R. Tzetz.ad Lyc. 478. 482. – v. 2: Schol.Aesch.Prom. 450. – vv. 2 – 3 : Paus ; VIII 1, 6 – v. 4 : Polyæn. I, 8.

²⁷¹ Νίκην σοὶ φαίνουσι θεοὶ δι' ὁδοῖο στενυγρῆς (Wolff) στενυγρῶν (PW).

Cf. Müll. hist. fr. IV p. 439.Eust.ad Il. 301. Alexand.
Περὶ σχημάτων P. 446.

Prima uerba Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς in prouerbii usum uenisse ἐπὶ
τῶν μεγάλα ἢ ἀσύμφορα αἰτούντων Arsenius s.v. Ἀρκαδίην
tradidit.

v. 1 : Ἀρκαδίαν et in 2 Ἀρκαδία et i 4 Τεγέαν Dido. // v. 3 οἶγ'
schol. Arist. // 4 σοι Diod. //

Hendess retient la principale source qui est citée en premier lieu, ici Hérodote, puis des suppléments (*adde*), qui vérifient et certifient l'authenticité, non pas historique, mais littéraire ou documentaire, de l'oracle conservé. Des informations sur l'origine ou l'utilisation de l'oracle, ici dans le domaine de la sentence proverbiale, sont données pour compléter le tableau de présentation du texte.

2.1.2.3.3 Conclusions

Dans cet essai, des questions fondamentales se sont posées pour comprendre la langue oraculaire : on en retient des pistes de réflexion qui sont utiles pour déterminer certaines de ses spécificités. Trois d'entre elles sont encore l'objet de recherches aujourd'hui et concernent des caractéristiques de la production des oracles :

- c'est le rapport textuel entre l'oracle et le proverbe, ce qui s'était révélé très tôt, dès l'Antiquité, comme l'un des aspects de l'écriture oraculaire, et l'un des arguments sur la fabrication artificielle, et artisanale, de la parole issue d'un dieu prophète.
- Les oracles étant en grande majorité des textes versifiés, la question se pose de l'identité des mètres utilisés : certains travaux ont montré la primauté d'un mètre, l'hexamètre dactylique, comme base de la production oraculaire, ce qui a mis dans le doute l'emploi d'autres mètres comme le trimètre, le distique (ou le trochaïque, pour d'autres sanctuaires que Delphes). Il faut être plus réservé sur ce point et interroger les goûts, les questions de mode, ou encore les clins d'œil de ceux qui ont, notamment dans la littérature, copié et pastiché les oracles.
- La réflexion sur la langue, et notamment les dialectes employés, intéresse le linguiste et l'historien des langues, mais oriente aussi l'hypothèse d'une sorte de service, mis à la disposition des consultants, dont les habitudes linguistiques sont respectées, avec cependant une primauté accordée au dialecte ionien, imité de la langue d'Homère.

2.2 La tradition antique des archives et des catalogues

Nous abordons maintenant la période de l'Antiquité : il est difficile de travailler sur du matériel qui n'est pas toujours disponible pour des raisons historiques ou techniques ; les aléas de l'Histoire ont fait disparaître bon nombre de documents et leur support matériel n'a pas toujours assuré leur conservation. Des hypothèses peuvent cependant être formulées sur

les recueils antiques qui ne nous sont pas parvenus. Nous verrons que, dès l'époque classique, une tradition s'est forgée de constituer pour des raisons variées, politiques ou intellectuelles, philosophiques ou de simple curiosité, des catalogues oraculaires, dont la source principale était le sanctuaire le plus renommé, Delphes. L'époque alexandrine, marquée par le renouveau et l'essor des quêtes intellectuelles, a fourni des œuvres, perdues pour la plupart, mais dont on a des preuves de l'existence : les catalogues oraculaires d'Héraclide du Pont et de Mnaséas en seront deux exemples. Enfin, l'époque romaine, puis l'Antiquité tardive nous ont transmis soit indirectement (Porphyre) soit directement (*L'Anthologie Palatine*) des œuvres apparentées au recueil et catalogue.

2.2.1 Hypothèses sur des recueils qui ne nous sont pas parvenus

Nous pouvons distinguer deux types de méthodes, ou plutôt de régimes, permettant de transmettre à des fins différentes les oracles. Il existe ainsi le régime archivé, qui est le moins bien connu, car il a pratiquement disparu, sauf si l'on considère les inscriptions comme en faisant partie²⁷² ; il consiste à retenir dans le cadre d'archives officielles des textes, et la démarche est très ancienne, relevant de préoccupations d'intendances à finalités diverses²⁷³. La question est d'en comprendre la conception : ces recueils d'archives sont-ils de l'autorité et du ressort des sanctuaires qui en font la commande et promeuvent ainsi leur influence ? Rehm cite ainsi les nombreux secrétaires de Didymes chargés de constituer des archives facilement accessibles²⁷⁴. Le régime catalogué, quant à lui, est peut-être plus connu, car on en a des exemples dus à la littérature qui a conservé des catalogues ou des corpus. Il existerait donc pour reprendre une note de Suárez de la Torre (1994 : 202) des oracles dits « de collection » ou « littéraires », quand ils sont enregistrés par un auteur qui les cite.

2.2.1.1 Les recueils des sanctuaires²⁷⁵

Malgré les recherches et les suppositions faites à ce sujet, on reste frustré de l'absence de réponses fermes et suffisamment crédibles, en ce qui concerne des archives qui ont dû exister dans les sanctuaires ; elles ne sont restituées par l'histoire des textes qu'à la faveur de quelques rares témoignages : s'il en est peu de témoignages, est-ce parce que ces archives n'avaient aucune importance ? Elles devaient pourtant constituer une preuve de la fréquentation du sanctuaire ; elles pouvaient aussi servir de lieu de consultations ultérieures et de recherches²⁷⁶, comme le sont nos propres archives et une fois qu'elles étaient utilisées,

²⁷² Voir l'annexe 3.

²⁷³ On peut penser notamment aux archives des palais minoens qui, retrouvées sous forme de tablettes d'argile et correspondant à l'intendance des palais, ont permis de reconstituer la langue grecque écrite sous forme syllabique (Minoen A et Minoen B).

²⁷⁴ Rehm, *Abh. München NF* (22), 1944, 48 p. *Die großen Bauberichte von Didyma*.

²⁷⁵ Pour les bibliothèques des temples, voir Reifferscheid, *Annali dell'Istituto*, 1862, p. 112.

²⁷⁶ Nous induisons ce type de consultation des démarches que nous pouvons avoir, nous-mêmes, en consultant des archives, toute réserve faite des intentions qui peuvent varier d'une époque à l'autre, et d'un individu à l'autre. Rien ne prouve cependant qu'elles étaient ouvertes à tous.

était-il besoin de signaler leur présence, dans une civilisation qui n'accordait pas d'importance aux sources des citations ?

Ces archives sont avant tout un lieu de mémoire pour la vie du sanctuaire, un lieu de conservation des consultations. L'archéologie, pourtant bien avancée du site delphique, ne nous a pas permis de découvrir une salle, un emplacement qui aurait pu être celui des archives ; il faut donc se fier aux hypothèses et faire confiance à l'esprit de méthode des anciens Grecs. Là se pose la question de ce qui est conservé ou eût pu être conservé : toutes les consultations, une partie des consultations, les réponses données aux particuliers, quel que soit le sujet de la question, les réponses données aux officiels (cités-États, ambassadeurs des colonies ou des puissances étrangères), réponses et questions ?

Or Delphes²⁷⁷ et son administration possédaient suffisamment de fonctionnaires adaptés à de tels travaux d'archivages pour que cela fût rendu possible : les prytanes ou πρυτάνεις, chargés des questions financières dans le conseil de Delphes et les hieromnémons ou ἱερομνήμονες, membres du conseil de l'Amphictyonie, les nombreux secrétaires chargés de la surveillance du coffre des archives, le ζύγαστρον. Si l'on y conservait les documents de la gestion du sanctuaire, on peut penser que les consultations, soigneusement recueillies, figuraient comme un témoignage de cette même gestion et de l'administration d'un dieu puissant.

L'emploi du cuivre²⁷⁸ et du plomb est connu comme un support de transcription, mais l'usage des peaux, adoptées notamment par les Ioniens, est significatif : à l'origine, on prenait les peaux des victimes sacrifiées pour transcrire les sentences sacrées et les traités ; les réponses de l'oracle pythique furent notées et recueillies, selon Diels (1890), sur des peaux de moutons, travaillées comme du parchemin. C'est sans doute sous cette forme que l'on peut se figurer les collections des archives delphiques ou celle d'Onomacrite²⁷⁹.

2.2.1.2 Les textes recueillis et emportés par les consultants

De même, nous n'avons pas de traces de ces recueils, de ces traces emportés par les consultants quand ils quittent le sanctuaire : seules des informations données indirectement par tel ou tel écrivain nous permettent d'en avoir quelques idées, sans que rien ne soit définitif. Une trace est encore visible de l'existence d'oracles écrits et accessibles à la lecture dans un fragment des inscriptions grecques (*IG II²*, 1096), sans que l'on sache si c'est une version officielle :

²⁷⁷ Selon Busine, le recueil des oracles commence dans le sanctuaire lui-même : on en est sûr pour celui de Didymes, dès le III^{ème} siècle avant J.C. ; deux inscriptions mentionnent un χρησιμογράφειον, qui selon toute probabilité était « the record office of oracular responses » : consultations et reproductions étaient ainsi possibles. Mais on n'a pas de fait semblable à Delphes et à Claros, où la procédure de consultation n'incluait pas le recueil des oracles sur de la matière pérenne (comme les tablettes de plomb de Dodone ou les inscriptions sur pierre de Didymes). On sait que les oracles de Delphes et de Claros étaient plutôt conservés et inscrits dans la cité d'origine des consultants. Mais il est possible que les oracles aient été archivés sur de la matière périssable. Il devait être plus commode pour les compilateurs de se rendre dans les sanctuaires plutôt que de parcourir toutes les cités, pour rassembler leurs recherches.

²⁷⁸ On trouve des διφθέραι χαλκαῖ (Plutarque, *Questions Grecques*, 25).

²⁷⁹ Sur l'emploi des peaux de bêtes, voir Hérodote, 5.58. Diodore de Sicile, 2.32. La matière employée avait également un caractère sacré, cf. la peau d'Épiménide (Nitzsch, *De Historia Homeri*, 1830 (réédition en 2011, Nabu Press, 352 p.) : 161).

χρησιμοῦ μὲν γὰρ ἐκ Δελφῶν ἀναγνωσθέντος ...
un jour qu'on lisait un oracle venu de Delphes ...

Dans les tragédies, quand un messenger est envoyé à Delphes, il en revient porteur de la réponse du dieu, sous une forme qui peut être la mémoire et le par-cœur, ou encore le document écrit. Le poète Théognis (*Œuvres*, vers 805-810) adresse des recommandations à un jeune homme, Cynos, son interlocuteur privilégié au cas où il serait chargé de rapporter de Delphes la réponse divine ; les termes sont à la fois pleins de prudence mesurée et de menace assurée.

τόρνου καὶ στάθμος καὶ γνώμονος ἄνδρα θεωρόν
εὐθύτερον χρή ἔμεν, Κύρνε, φυλασσόμενον
ᾧ τινί κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσασ' ἰέρεια
ὀμφὴν σημήνην πίονος ἐξ ἀδύτου.
οὔτε τι γὰρ προσθεῖς οὐδέν κ' ἔτι φάρμακον εὔροις
οὔδ' ἀφελὼν πρὸς θεῶν ἀμπλακίην προφύγοις.
Il faut, Cynos, qu'il ait plus de rectitude que la règle,
l'équerre et le compas, le jugement du théore à qui, dans
Pythô, la prêtresse du dieu, en rendant un oracle, aura fait
s'exprimer sa voix du fond du riche sanctuaire. Si tu y
ajoutais, tu ne trouverais plus aucun remède à tes maux, si tu
retranchais quoi que ce soit, tu n'échapperais pas non plus à ta
faute envers les dieux.

Le théore est d'ordinaire un envoyé officiel qui représente sa cité²⁸⁰ ; ici Cynos endosse cette charge honorifique et très importante, comme semblent l'indiquer les formes verbales à la deuxième personne, εὔροις et προφύγοις, employées négativement pour prévenir les conséquences désastreuses d'une mission qui aurait mal tourné. Le consultant recevait les réponses sous forme de documents scellés et on l'informait des sanctions encourues s'il venait à les ouvrir ; la *Souda* nous renseigne sur ce que pouvait subir un théore maladroit ou indélicat : la mort par le glaive, la pendaison ou le poison²⁸¹. Les réponses oraculaires pouvaient être données oralement, surtout quand il s'agissait de consultations privées et libre était le consultant d'emporter sous une forme écrite la réponse rendue. On peut supposer que les consultations officielles se doublaient d'une forme écrite (du moins parce qu'elles étaient officielles, donc importantes) ; si l'on se reporte à la théorie défendue par Goody (2000/2007 :

²⁸⁰ Il la représente soit lors des fêtes panhelléniques soit pour accomplir des tâches religieuses, comme une consultation oraculaire.

²⁸¹ τὰ τρία τῶν εἰς θάνατον. ὅτι τοῖς εἰς θάνατον κατα κριθεῖσι τρία παρετίθουν, ξίφος, βρόχον, κώνειον. τρία τὰ εἰς τὸν θάνατον. οἰδὲ τὰ τρία τὰ παρὰ τῆ ἀλλῆ. τοῖς ἐπὶ θάνατον ἀγομένοις μετῆν παρρησίας, ὥστε τροφῆς καὶ οἴνου πληρωθεῖσι τρία λέγειν ἃ βούλονται. μεθ' ὃ ἐφιμοῦντο. τὸ δὲ νῦν ἀρχεῖον καλούμενον ἀλλῆ ἐλέγετο καὶ οἱ ὑπηρετικοὶ ἀλικκοί. Les trois choses qui conduisent les hommes à la mort. Aux hommes condamnés à mort on offrait trois possibilités : le glaive, le nœud coulant, la ciguë, les trois voies vers la mort. D'aucuns mettent les trois choses en rapport avec la cour des exécutions : aux hommes que l'on conduisait à la mort était accordée une liberté de parole, le droit, une fois gorgés de nourriture et de vin, de dire trois choses qu'ils voulaient dire, après quoi on les bâillonnait. C'est ce qui s'appelle maintenant Arkheion que l'on dénommait cour des exécutions et gens de la cour ceux qui étaient à son service.

chap. VII), l'écriture apporte aux textes une transformation telle qu'ils acquièrent non seulement le statut de l'oeuvre à lire et lue, mais aussi celui de l'oeuvre à analyser et à commenter : sont dès lors à distinguer des textes sur lesquels exercer une démarche métalinguistique. Or, ce qui entrave une recherche approfondie, on ne trouve dans les oracles aucune trace linguistique qui puisse justifier de la tradition d'emporter les oracles. Ainsi, la tradition des bibliothèques privées et publiques est sans doute une preuve suffisante pour émettre l'hypothèse, acceptable même si elle n'est pas démontrable, faute de preuves matérielles, que les textes emportés par les consultants étaient entreposés dans des endroits abrités, coffres personnels dans les maisons particulières ou bâtiments plus importants dans les cités, comme le μητροῶν de l'agora d'Athènes²⁸².

2.2.2 La vogue des livres de divination

Qui dit recueils, catalogues, collections d'oracles ne dit pas forcément livres de divination, puisqu'une collection a des fonctions de conservation, d'archivage, ou simplement de curiosité intellectuelle et répond à des préoccupations historiques ou littéraires. Or on ne peut pas faire abstraction de la vogue des livres de divination qui, dans le même souci de recueillir des textes oraculaires, se chargent en plus d'une mission éducative : ces recueils appartiennent à des professions bien définies ou bien rejoignent la catégorie des livres didactiques, censés donner des recettes, des techniques, en tout cas aider à prévoir, anticiper, prédire. Et cette vogue remonte au moins au VI^{ème} siècle avant J.C.

Dans l'Athènes de l'époque classique, existent des collectionneurs professionnels d'oracles, les chresmologues²⁸³, comme Lampon, Hiéroclès d'Oreus, Diopeithès ; on n'est pas sûr qu'ils aient publié des recueils, mais leur travail consistait en un « oral performance only » (Parke-Wormell, II : XV). Les plus connus nous sont parvenus sous forme de témoignages historiques : la cour des Pisistratides, à Athènes, au VI^{ème} siècle avant J.C. entretient cette tradition, en confiant au devin Onomacrite le soin de réunir et d'éditer les oracles du poète Musée, personnage mythique qui côtoie les autres grands noms de la divination, Tirésias, son petit-fils Mopsos, Orphée, ou le sage Abaris. À ce propos, il existe deux sortes de traditions, l'une comparable à la recherche d'Onomacrite et l'autre qui rejoint le métier des colporteurs d'oracles, tant décriés par Aristophane dans ses comédies, et plus tard par Lucien dans son pamphlet *Alexandre ou le faux devin*. Laissons parler Clément d'Alexandrie qui, dans ses *Stromates* (1.21e) décrit la tradition grecque des chresmologues de tous bords :

Ἦδη δὲ καὶ παρ' Ἑλλησι χρῆσμολόγοι συχνοὶ γεγονέναι φέρονται, ὡς οἱ Βάκιδες (ὁ μὲν Βοιώτιος, ὁ δὲ Ἀρκάς), πολλὰ πολλοῖς προαγορεύσαντες. Τῇ δὲ τοῦ Ἀθηναίου Ἀμφίλυτου συμβουλῇ καὶ Πεισίστρατος ἐκράτυνε τὴν τυραννίδα τὸν καιρὸν τῆς ἐπιθέσεως δηλώσαντος. Σιγάσθω γὰρ Κομήτης ὁ Κρής, Κινύρας ὁ Κύπριος, Ἄδμητος ὁ Θετταλός, Ἀρισταῖος ὁ

²⁸² On a des traces de l'existence de ces bibliothèques privées chez Xénophon (*Mémoires*, 4.2.10) ou encore dans un passage d'une comédie du poète Alexis, *Linos*, qui y restitue sa bibliothèque imaginaire.

²⁸³ Nous verrons qu'ils sont aussi conseillers et interprètes.

Κυρηναῖος, Ἀμφιάραιος ὁ Ἀθηναῖος, Τιμόξενος ὁ Κερκυραῖος, Δημαίνετος ὁ Φωκαεὺς, Ἐπιγένης ὁ Θεσπιεύς, Νικίας ὁ Καρύστιος, Ἀρίστων ὁ Θετταλός, Διονύσιος ὁ Καρχηδόνιος, Κλεοφῶν ὁ Κορίνθιος, Ἴππῳ τε ἢ Χείρωνος καὶ Βοιῶ καὶ Μαντῶ καὶ τῶν Σιβυλλῶν τὸ πλῆθος, ἢ Σαμία ἢ Κολοφωνία ἢ Κυμαία ἢ Ἐρυθραία ἢ Φυτῶ ἢ Ταραξάνδρα ἢ Μακέτις ἢ Θετταλὴ ἢ Θεσπρωτίς, Κάλχας τε αὖ καὶ Μόψος, οἱ κατὰ τὰ Τρωϊκὰ γεγονῶσι, πρεσβύτερος δὲ ὁ Μόψος, ὡς ἂν συμπλεύσας τοῖς Ἄργοναύταις.

On rapporte que les Grecs aussi ont eu de nombreux devins; les Bacides, par exemple, l'un béotien, l'autre arcadien, ont rendu, dit-on, une foule d'oracles. Ce fut par le conseil de l'athénien Amphilyte que Pisistrate consolida son œuvre tyrannique ; ce fut Amphilyte qui lui indiqua le moment favorable pour s'emparer du pouvoir. Je passe sous silence Comète de Crète, Cinyras de Chypre, Admète de Thessalie, Aristée de Cyrène, Amphiaraüs d'Athènes, Timoxène de Corcyre, Démænète de Phocée, Épigènes de Thespies, Nicias de Carystie, Ariston de Thessalie, Denys de Carthage, Cléophon de Corinthe, Hippo, la fille de Chiron, et Beo, et Manto, et la foule des sibylles, la sibylle de Samos, celle de Colophon, celle de Cumes, celle d'Érythrée, celle de Pytho, celle de Taraxandre, celle de Macétis, celle de Thessalie, celle de Thesprotis; et Calchas et Mopsus, tous deux contemporains du siège de Troie. Mais Mopsus était plus âgé, puisqu'il avait été l'un des Argonautes²⁸⁴.

Par l'effet d'énumération et d'accumulation, Clément traite avec mépris l'histoire des devins, les renvoyant soit à un passé historique décrié par les impostures politiques que ces mêmes devins ont rendues possibles (le cas de Pisistrate est cité comme un exemple flagrant) soit à un passé mythique, plus ou moins faux et contestable. L'emploi du terme chresmologue est révélateur de l'influence que ces devins ont eue au cours des siècles : les diseurs d'oracles sont aussi des faiseurs et des colporteurs d'oracles.

2.2.2.1 Onomacrite et la tradition des recueils

Onomacrite, qui a dû travailler comme éditeur aux alentours des années 520 avant J.C., n'était pas à proprement parler un chresmologue, mais seulement un compilateur et un éditeur, et selon Martínez (2011 : 217) « not only a notorious forger, but perhaps indeed a professional » ; il est d'ailleurs très remarquable que le même homme ait édité les poèmes d'Homère²⁸⁵ et fabriqué les prophéties de Musée, comme si la poésie épique et la poésie

²⁸⁴ La traduction est de Genoude, in *Les Pères de l'Église*, tome 5, paris, 1839.

²⁸⁵ Onomacrite est connu pour avoir édité les œuvres d'Homère comme l'attestent ces références : une scholie concernant *Odyssée*, 11. 604-606 rappelle : παῖδα Διὸς μεγάλιοι· τούτων ὑπὸ Ὀνομακρίτου ἐμπεποιήθησθαι φασιν· ἠθέτηται δέ. Tzetzes in *Prolegomena de Comoedia Aristophanis* (30. 147 ff) écrit : καίτοι τεσσάρων ἀνδρῶν ἐπὶ Πεισιστράτου συνθέντων τὸν Ὅμηρον, οἳτινές εἰσιν οὗτοι· Ἐπικόγκυλος, Ὀνομάκριτος Ἀθηναῖος, Ζώπυρος Ἡρακλεώτης καὶ Ὀρφεὺς Κροτωνιάτης. Enfin, rappelons le passage de Pausanias (8.37.5) : παρὰ δὲ Ὀμήρου

oraculaire se combinaient naturellement ou du moins se retrouvaient dans leur dimension formelle et leur portée culturelle. Onomacrite travaillait ainsi sur des textes voisins qui devaient lui rappeler des origines communes. Deux historiens ont parlé du chresmologue athénien, Hérodote et Pausanias. Hérodote dans *Histoires* (7.6) décrit l'exil des tyrans Pisistratides, partis en Perse, et emmenant avec eux leur devin officiel, leur protégé, avec lequel ils ont entretenu une relation privilégiée, Onomacrite leur servant de conseiller politique, éminence grise avant la lettre :

ἔχοντες Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου, ἀναβεβήκεσαν, τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι. Ἐξηλάσθη γὰρ ὑπὸ Ἰππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων, ἐπ' αὐτοφώρῳ ἁλοῦς ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἑρμιονέος ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησμόν, ὡς αἰ ἐπὶ Λήμῳ ἐπικείμεναι νῆσοι ἀφανίζοιαιτο κατὰ τῆς θαλάσσης. Διὸ ἐξήλασέ μιν ὁ Ἰππαρχος, πρότερον χρεώμενος τὰ μάλιστα. Τότε δὲ συναναβὰς ὄκως ἀπίκοιτο ἐς ὄψιν τὴν βασιλέως, λεγόντων τῶν Πεισιστρατιδέων περὶ αὐτοῦ σεμονὺς λόγους κατέλεγε τῶν χρησμῶν· εἰ μὲν τι ἐνέοι σφάλμα φέρον τῷ βαρβάρῳ, τῶν μὲν ἔλεγε οὐδέν, ὁ δὲ τὰ εὐτυχέστατα ἐκλεγόμενος ἔλεγε τόν τε Ἑλλήσποντον ὡς ζευχθῆναι χρεὸν εἶη ὑπ' ἀνδρὸς Πέρσεω, τὴν τε ἔλασιν ἐξηγεόμενος. Οὗτός τε δὴ χρησμοδέων προσεφέρετο καὶ οἱ τε Πεισιστρατίδαι καὶ οἱ Ἀλευάδαι γνώμας ἀποδεικνύμενοι. ayant avec eux Onomacrite d'Athènes, un devin qui avait mis en ordre les oracles de Musée, une fois réconciliés, ils s'en allèrent [à Suse]. Car il avait été chassé d'Athènes par Hipparque, fils de Pisistrate, parce que Lasos d'Hermione l'avait pris sur le fait, comme il insérait parmi les vers de Musée un oracle qui prédisait que les îles voisines de Lemnos disparaîtraient de la mer. Hipparque l'avait, dis-je, chassé par cette raison, quoiqu' auparavant il eût été lié avec lui de la plus étroite amitié. Mais étant allé en ce temps-là à Suse avec les Pisistratides, comme ceux-ci en parlaient au roi d'une manière honorable, toutes les fois qu'il se présentait devant ce prince, il lui récitait des oracles. S'il y en avait qui annonçassent un malheur au barbare, il les passait sous silence; mais, faisant choix de ceux qui prédisaient d'heureux événements, il lui disait, en parlant du passage de son armée en Grèce, qu'il était écrit dans les destinées qu'un Perse joindrait les deux bords de l'Hellespont par un pont. Ainsi Onomacrite, en prononçant ses oracles, et les Pisistratides et les Aleuades, en lui manifestant leurs avis, se portaient auprès de lui.

Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσω τε συνέθηκεν ὄργια [...], le verbe συνέθηκεν renvoyant à l'art d'assembler et de recomposer des textes.

Dans ce texte, Hérodote insiste sur deux points essentiels : l'amitié que la dynastie des tyrans d'Athènes porte à Onomacrite, le jeu politique que mène Onomacrite dans les origines des guerres médiques. L'emploi du terme διαθέτης souligne le métier de ce devin, qui organise et ordonne le traitement des textes, pour pouvoir les diffuser : une mise en place des oracles de Musée. C'est aussi un récitant, qui connaît par cœur des textes oraculaires, pour les avoir rassemblés et exploités de diverses manières : le verbe κατέλεγε définit cette démarche qui à la fois fait passer de l'oral à l'écrit en collectionnant, en inscrivant, en enregistrant et permet par cette collection de réciter et de nommer à haute voix. C'est cependant aussi un falsificateur, « a byword for forgery » (Martínez, 2011 : 218), un manipulateur capable d'inventer un oracle, capable de choisir, de taire et donc de trafiquer la vérité. Pausanias, à ce sujet, met en doute l'existence même des oracles de Musée, rendant Onomacrite responsable de la rédaction falsifiée de ces prétendues prophéties : ainsi il dénonce une légende en des termes brefs mais catégoriques (1.22.7) :

Ἐγὼ δὲ ἔπη μὲν ἐπελεξάμην, ἐν οἷς ἔστι πέτεσθαι Μουσαῖον
 ὑπὸ Βορέου δῶρον, δοκεῖν δέ μοι, πεποίηκεν αὐτὰ
 Ὀνομάκριτος, καὶ ἔστιν οὐδὲν Μουσαίου βεβαίως, ὅτι μὴ
 μόνον ἐς Δήμητρα ὕμνος Λυκομίδαις.

J'ai lu des vers où il est dit que Musée avait reçu comme cadeau de Borée de voler dans les airs ; mais, à ce que je crois, ces vers sont d'Onomacrite, car je ne connais rien qui soit incontestablement de Musée, excepté l'hymne en l'honneur de Déméter pour les Lycomèdes.

Rappelons²⁸⁶ que très tôt des puissants (familles ou individus) ont eu assez de pouvoir pour influencer à des fins essentiellement politiques la composition des oracles ; d'autres cas de manipulation sont le fait de professionnels qui agissent à la demande d'un tiers et Onomacrite est l'un d'eux. On ne sait cependant pas en quoi pouvaient consister réellement les falsifications, sans doute des modifications mineures, « changes of intepretation or alterations to offer support for a particular interpretation » (Martínez, 2011 : 222). En effet, les oracles rendus sont diffusés et connus de beaucoup, difficiles donc à manipuler et à recomposer. On peut supposer qu'il est plus facile de travailler sur un mot rajouté ou ôté, un vers remanié ou rajouté.

2.2.2.2 Les colporteurs d'oracles et les livres de divination

Il est possible de rapprocher la tradition de l'édition et de la collection d'une autre tradition, plus contestable et contestée par ses pratiques hasardeuses et sujettes à des manipulations diverses. Crahay cite cette littérature en affirmant d'une part le caractère historique du fait, d'autre part la raison de son succès (1956 : 339) : « La littérature pseudo-prophétique sévit à toutes les époques troublées parce qu'elle satisfait un penchant populaire. Les recueils étaient certainement nombreux et se complétaient sans cesse. » À la lecture de l'expression « littérature pseudo-prophétique », s'entend une démarche à la fois superstitieuse

²⁸⁶ Voir Speyer (1971 : 142).

et falsificatrice qui s’empare des esprits faibles ou désireux de connaître des réponses, dans l’impossibilité de se rendre dans un sanctuaire : les livres de divination mis à leur disposition font alors recette, même s’ils sont critiqués. Rappelons la fable satirique d’Ésope qui fustige les devins incapables d’appliquer à eux-mêmes les recettes prophétiques qu’ils emploient pour les autres²⁸⁷. Deux passages mettent le doigt sur ce que l’on peut reprocher à ces devins de pacotille, faisant commerce de leurs prétendues facultés divinatoires :

Μάντις ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καθεζόμενος ἠργυρολόγει. [...]
 ὦ οὔτος, σὺ τὰ ἀλλότρια οὐ πράγματα προειδέναι
 ἐπαγγελλόμενος τὰ σαυτοῦ οὐ προεμαντεύου ;
 Un devin, installé sur la place publique, se faisait de l’argent.
 [Il est interpellé par un citoyen, qui lui fait un reproche
 violent.] Ô l’homme, alors que tu fais profession de prévoir les
 affaires des autres, tu ne prédis pas les tiennes propres ?

Or, malgré ces reproches et ce mépris dont ils faisaient l’objet, les prophéties de ces devins privés n’étaient pas moins prisées que les prophéties des sanctuaires officiels. C’est pourquoi, ces colporteurs d’oracles, pourvus de livres de recettes, passaient de ville en ville proposer leurs services et faisaient ainsi de la concurrence aux sanctuaires officiels, lesquels d’ailleurs, comme le rapporte Hérodote, se vengaient de cette divination privée en discréditant les chresmologues²⁸⁸. Ainsi en est-il de l’histoire de Tisamène (rapportée par Hérodote en 9.33-35) : le devin est incapable de comprendre les prophéties qu’il a reçues de la Pythie pour son propre compte, seulement intéressé par l’argent qu’il peut soutirer aux Spartiates en échange de ses services ; il est finalement discrédité, parce que ce sont ses employeurs spartiates, plus futés ou plus perspicaces que lui, qui lui donnent des leçons d’interprétation oraculaire. C’est là le moyen de rétablir une vérité : seul le dieu de Delphes, et par son intermédiaire, le sanctuaire représenté par la Pythie, détient le savoir des choses et ceux qui se targuent d’en savoir plus ou de recevoir une réponse qu’ils prétendent expliquer de manière évidente, se trompent. Une autre légende conforte cette propagande que seul l’oracle de Delphes est capable de donner le vrai oracle : il s’agit de la consultation de Crésus. En effet, pour être sûr de l’efficacité de Delphes, Crésus décide de consulter tous les oracles avec la même question ; un seul répond et c’est Delphes qui donne la vérité, seul crédible et performant²⁸⁹.

Un autre contempteur des devins charlatans est Lucien de Samosate, qui dans une œuvre fortement satirique, *Ἀλέξανδρος ἢ ψευδομάντις*, fustige un devin escroc, faisant commerce de supercherie divinatoire, le fameux Alexandre d’Abonotique : dans un livre à charge, qui est pourtant, selon Dauzat²⁹⁰, un simple constat des pratiques divinatoires de la fin du II^{ème} siècle après J.C., il dénonce

²⁸⁷ Ésope, *Fables*, édition Les Belles Lettres, n° 233.

²⁸⁸ Crahay (1956 : 102 – 103) rappelle et décrit les rivalités qui opposaient les marchands d’oracles.

²⁸⁹ Il s’agit de l’oracle numéroté PW52, déjà cité dans ce travail.

²⁹⁰ Dauzat (introduction à l’édition Classiques en poche, les Belles Lettres, 2002, p. XX) écrit : « Loin d’avoir fantasmé des « oracles florissants » en s’en remettant à des sources anciennes, Lucien s’est contenté d’observer. »

τὸν Ἀλεξάνδρου [...] τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος βίον καὶ
ἐπινοίας αὐτοῦ καὶ τολμήματα καὶ μαγγανείας [...]
la vie d'Alexandre d'Abonotique, ses inventions, ses audaces
et ses pratiques de passe-passe [...]

Se dessine de lui un portrait très chargé, dont le lexique de la tromperie domine les traits de caractère : les qualificatifs les plus péjoratifs s'accumulent tout au long du récit, des plus traditionnels dans la satire comme charlatan, olibrius, coquin aux plus méprisants comme crapule, fieffé gredin, maître chanteur (que semble résumer le violent adjectif du chapitre 2 τρισκατάρατος, « digne d'être trois fois maudit »); c'est un astucieux manipulateur qui fait partie d'une mafia d'aigrefins, une troupe de conjurés et de charlatans, συνωμοτῶν... καὶ γοήτων ; il est aussi une sorte de mirobolant manitou dont les tours et les trucs de son talent de prestidigitateur et de simulateur enchantent les consciences naïves et impressionnent celles de tous les sots²⁹¹, amputés de leur cœur et de leur cerveau, [...], ἀπάντων τοὺς ἐγκεφάλους καὶ τὰς καρδίας προεξηρημένων [...]. La critique s'oriente en même temps vers les sanctuaires officiels dont le faux devin essaie de se gagner les bonnes grâces et qui, selon Lucien, utilisent les mêmes subterfuges que le plus abject des devins. Arrêtons-nous un instant sur ce passage du chapitre 29 :

Εἰδὼς δὲ τοὺς ἐν Κλάρῳ καὶ Διδύμοις καὶ Μαλλῶ καὶ αὐτοὺς
εὐδοκιμοῦντας ἐπὶ τῇ ὁμοίᾳ μαντικῇ ταύτῃ, φίλους αὐτοὺς
ἐποεῖτο [...]
Sachant que les (prêtres) de Claros, de Didymes et de Mallos
étaient, eux aussi, réputés dans ce même art divinatoire, il s'en
faisait des amis [...]

Il manque ici Delphes, sans doute parce que le faux devin pense en priorité aux sanctuaires de l'Asie Mineure grecque, le lieu où il officie ; apparenter ces sanctuaires officiels et les fumisteries d'Alexandre, c'est jeter le discrédit sur l'ensemble. La critique est d'ailleurs reprise à propos du style oraculaire, emberlificoté, obscur, écrit, comme il était prévu et selon la tradition, en hexamètres pour imiter celui des sanctuaires apolliniens les plus célèbres, ce qui permet au critique de caricaturer l'ambivalence des oracles delphiques, pour la plupart dépourvus de clarté, οὐ μέντοι σαφεῖς ..., ἀλλ' ἀμφιβόλους καὶ τεταραγμένους ... (chapitre 49). Bien sûr, c'est une profession rémunérée (... ὁ μισθὸς ἐφ' ἐκάστῳ χρησμῶ, dit le chapitre 23), un vrai commerce, une industrie, une entreprise qui se gère à coups de publicité : on assiste donc à une aberrante mystification qui conduit à un art du subterfuge. La mise en scène est le principal atout de cette supercherie : ἡ πᾶσα μαγγανεία καὶ συσκευὴ τοῦ δράματος (chapitre 25)²⁹². Lucien épingle au passage le style oraculaire d'Alexandre. Comble du ridicule et de l'esbroufe, Alexandre est incapable de soutenir l'incohérence et l'incongruence des prédictions, alors qu'il se réclame d'Apollon, dont il se dit le descendant : il fait de son art une « question d'intuition et de calcul ».

²⁹¹ Le modèle récurrent dans le récit de Lucien en est le Romain Rutilien. La critique va plus loin puisque Lucien en fait un gourou exploiteur de femmes et d'enfants (41), qui ne recule pas devant le meurtre pour se protéger contre les cabales, qui se forment à son encontre.

²⁹² Les chapitres 26 et 38 décrivent de façon amusante et amusée ces mises en scène.

ἔχρη οὖν καὶ ἐθέσπιζε πολλῇ τῇ συνέσει ἐνταῦθα χρώμενος καὶ τὸ εἰκαστικὸν τῇ ἐπινοίᾳ προσάπτων, τοῖς μὲν λοξὰ καὶ ἀμφίβολα πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἀποκρινόμενος, τοῖς δὲ καὶ πάνυ ἀσαφῆ.

Il vaticinait donc et prophétisait, montrant dans ce métier la plus grande intelligence, combinant le hasard de la conjecture et la réflexion logique. Ses réponses étaient tantôt obliques et équivoques, tantôt franchement inintelligibles.

Un autre passage du chapitre 23 présente implicitement une indication précieuse sur le personnel dont le devin s'entoure, sans doute à l'instar des administrations complexes des sanctuaires ; les collaborateurs sont nombreux :

[...] πολλοὺς ... περὶ αὐτὸν ἔχων συνεργοὺς καὶ ὑπηρέτας καὶ πευθῆνας καὶ χρησιμοποιοὺς καὶ χρησιμοφύλακας καὶ ὑπογραφέας καὶ ἐπισφραγιστὰς καὶ ἐξηγητάς, [...]

[...] ayant autour de lui de nombreux collaborateurs, domestiques, informateurs, rédacteurs d'oracles, archivistes, scribes, scelleurs et interprètes [...]

Le thème des interprètes est repris plus loin au chapitre 49 :

[...] ἦσαν τινες ἐξηγηταὶ ἐπὶ τοῦτο καθήμενοι καὶ μισθοὺς οὐκ ὀλίγους ἐκλέγοντες παρὰ τῶν τοῦς ... χρησμοὺς λαμβανόντων ἐπὶ τῇ ἐξηγήσει καὶ διαλύσει αὐτῶν.

[...] il existait des interprètes préposés à cet effet et qui recevaient des destinataires des oracles des honoraires considérables pour leur explication et leur traduction.

Le faux devin constitue alors un recueil d'oracles, soigneusement entretenu et expurgé des textes qui font polémique, qu'il remplace par des oracles *post eventum*, dits μεταχρονίοι χρησμοί ; il organise même, comme dans les sanctuaires dont il s'inspire des archives, ὑπομνήματα (chapitre 27) ; il existe alors des versions de rechanges, qui constituent un moyen de contourner le mensonge de la prédiction²⁹³.

Falsifications, manipulations et réécritures d'oracles sont, semble-t-il, monnaie courante²⁹⁴ et appartiennent à un mode de diffusion qui, spécialement dans des moments de crise politique, satisfait les demandes de ceux qui veulent se rassurer ou connaître un avenir²⁹⁵.

²⁹³ Son anti-modèle est Épicure dont les bienfaits et les mérites sont chaleureusement rappelés par deux fois en 47 et en conclusion.

²⁹⁴ Voir Shapiro, 1990 : 345.

²⁹⁵ Rappelons le passage où Thucydide (2.8.2) évoque la diffusion d'oracles au moment où se préparent les hostilités entre Athènes et Sparte : καὶ πολλὰ μὲν λογία ἐλέγοντο, πολλὰ δὲ χρησμολόγοι ἦδον ἔν τε τοῖς μέλλουσι πολεμήσειν καὶ ἐμ ταῖς ἄλλαις πόλεσιν. « On colportait maintes prédictions : les devins multipliaient les oracles dans les cités qui se préparaient à la guerre, comme dans les autres. » (traduction de Voilquin,

2.2.2.3 Les traditions jusqu'à l'époque byzantine

Si les cités commencent assez tôt (sans doute dès le VI^{ème} siècle avant J.C.) à tenir des collections officielles d'oracles, elles ne s'opposent pas non plus à la circulation de livres d'oracles qui passent pour efficaces, dont les auteurs sont le plus souvent anonymes, et qui, surtout à l'époque impériale romaine, imitent les recueils d'oracles traditionnels : la question est de savoir jusqu'à quel point ils les imitent.

Il existe ainsi des recueils que l'on peut qualifier d'officiels, si l'on considère qu'ils ont eu une influence non seulement sur la société, mais aussi sur la vie intellectuelle et spirituelle de l'époque antique ; ils peuvent être estimés comme représentants d'une pensée qui s'organise autour de l'oracle et de la prophétie : en ce sens ils ne sont pas simplement des réservoirs de textes, mais constituent par leur organisation une façon de concevoir le monde et les rapports entre les hommes et les dieux : Roessli (2007) a étudié ces textes et notamment les *Libri Sibyllini*, qu'il considère comme un genre entre les *oracula* et les *remedia*, en ce sens qu'ils peuvent servir d'expédients à des problèmes à régler : ils ont alors une fonction politique et religieuse évidente qui les rattache à une mantique inductive, voire artificielle, et à un corpus fermé et intouchable, ce que ne sont pas les recueils d'oracles delphiques, plus ouverts et non fixés.

Les *Oracula Chaldaica* constituent un texte poétique d'inspiration néo-platonicienne, sans doute du II^{ème} siècle après J.C., sous le règne de Marc-Aurèle ; Cazalais les définit ainsi (2005 : 276) : « Les *Oracles Chaldaïques* sont à juste titre l'un des ensembles pseudépigraphiques les plus mystérieux qui aient circulé dans l'Empire romain et pour lesquels nous avons des témoignages littéraires ». Seuls quelques fragments nous sont parvenus, édités en 1894 par le philologue et érudit Kroll, dans un essai en latin²⁹⁶. Ce titre *Χαλδαικὰ λόγια* apparaît chez Proclus dans le *Contre Parménide* (800, 19C) ; ce recueil d'essence philosophique, qui ne se réfère à aucun dieu, a influencé Porphyre, Jamblique, Proclus, comme une « source d'inspiration valable pour la philosophie et la spiritualité » (Cazalais, 2005 : 274). Le titre est en lui-même révélateur : la tradition de leur édition ne les a jamais désignés sous le nom de *χρησμοί*, mais les connaît sous le vocable de *λόγια*, mot qui au pluriel signifie « discours, paroles », ou encore plus spécifiquement « enseignements » ; à ces significations on peut ajouter une connotation sacrée d'inspiration oraculaire, en référence aux oracles païens, mais aussi aux oracles prophétiques bibliques de la *Septante*. Le nom de Chaldaïques ne fait bien entendu aucune référence à l'origine géographique de ces oracles, censés provenir d'Orient ou du moins censés transmettre une sagesse orientale : il s'interprète plutôt, selon Cazalais, au sens de « magiques, divinatoires, astrologiques », car, dans le monde gréco-romain impérial, le terme « chaldéen » sert à désigner un mage, ou un astrologue. Ces oracles ne sont donc pas des réponses à caractère privé comme les *χρησμοί* de l'Apollon delphien, mais la révélation d'un enseignement divin, comme le sont en règle

Garnier-Flammarion, 1966, p. 119). L'emploi des verbes *ἐλέγοντο* et *ἤδον* correspond bien aux habitudes de ces chresmologues qui colportent de bouche à oreille leurs oracles fabriqués et les débitent en les récitant.

²⁹⁶ Kroll, *De oraculis chaldaicis*, mit einem Nachtrag, Breslau, 1894, Hildesheim, réimpression 1962.

générale les λόγια : ce sont les « techniques théurgiques »²⁹⁷, c'est-à-dire révélées par les dieux, qui auraient figuré dans ce recueil, après une partie consacrée à une interprétation ésotérique de la philosophie de Platon.

Les *Oracula Sibyllina* sont des réécritures juives d'oracles païens, vaste recueil de textes poétiques dont la composition s'étend du II^{ème} siècle avant J.C. au VII^{ème} siècle après J.C. Nous n'avons conservé de ce corpus qu'un peu plus de 4000 vers écrits en hexamètres dactyliques et distribués sur 12 livres de longueur inégale, numérotés de 1 à 14 en raison d'erreurs et de confusion dans la tradition manuscrite (les livres 9 et 10 n'existent en réalité pas) ; c'est un recueil à vocation religieuse, prédicative, composé par des auteurs juifs et chrétiens, sous l'autorité d'une Sibylle et qui expriment ainsi leurs convictions, faisant valoir les espérances messianiques et eschatologiques de leur communauté ; en ce sens ils imitaient les Païens sur leur propre terrain oraculaire. Oracles nés dans un but politique, ils deviennent un instrument de propagande juive et chrétienne. Le prologue de la collection A des *Oracula Sibyllina* explique la démarche du compilateur de rassembler en un texte continu des oracles jusque-là dispersés et d'accès difficile, de manière à faciliter leur interprétation et à promouvoir la diffusion des avantages spirituels que l'on peut tirer de leur lecture. Cette démarche peut s'appliquer à d'autres recueils, surtout ceux de l'époque romaine, où la visée didactique et philosophique est prioritaire (pensons notamment à Porphyre).

Les *Sortes Astrampsychi*²⁹⁸ sont un recueil d'oracles grecs du III^{ème} siècle après J.C., attribués au mage égyptien Astrampsychus : actuellement ils se présentent sous la forme d'une introduction, qui explique les motivations de leur édition et de 920 oracles. L'introduction est un mode d'emploi sous forme d'une lettre adressée au roi Ptolémée ; il y est dit que les oracles ont été inventés par le philosophe grec Pythagore ; les *sortes* sont une méthode de divination par les nombres et l'auteur de l'introduction donne des instructions pour consulter les oracles du recueil. Dans le recueil, 92 questions de base (à choisir par le consultant) donnent chacune accès à 10 réponses qui se présentent sous forme de textes rédigés. Le consultant choisit une question, puis un chiffre de 1 à 10 et obtient ainsi la réponse souhaitée. Chaque réponse est ensuite adaptée à l'individu qui a consulté et donc elle varie en fonction des attentes et des personnalités diverses.

Enfin La *Théosophie* de Tübingen (fin du V^{ème} siècle) dont les restes sont disponibles grâce à un épitomé du VIII^{ème} siècle, est formée de 4 livres qui citent des oracles païens (livre I), des maximes de philosophes et de poètes grecs (livre II), des prophéties sibyllines (livre III) et des citations du livre d'Hystaspès (livre IV), suivis d'un chronicon universel et millénaire depuis Adam jusqu'au règne de l'empereur Zénon (fin V^{ème} siècle); il s'agit de démontrer que les prophéties païennes avaient prédit les principales doctrines du christianisme comme l'existence de Dieu et de la Sainte Trinité²⁹⁹.

²⁹⁷ « Ces techniques fournissaient à chaque individu qui les utilisait des outils afin de faire intervenir un ou des dieux en sa faveur. Étant alors devenu propice, le dieu révèle ensuite au théurge des moyens devant permettre à son âme de se libérer de la matière. » (Cazelais, 2055 : 279).

²⁹⁸ Voir Naether (2010).

²⁹⁹ Le livre I est notamment dédié aux oracles des dieux grecs : 22 oracles d'Apollon, mais aussi 4 de Sarapis, Hermès et Artémis ; 5 d'Égypte et 3 non attribués ; sans doute Porphyre a été le principale source de la *Théosophie*.

Si l'on applique une méthode comparative avec les recueils d'oracles delphiques, quelques conclusions sont à formuler sur leur existence et leur mode de fonctionnement. Admettons que ces recueils cités ci-dessus aient fonctionné sur le modèle des recueils oraculaires delphiques, il est alors possible de reporter sur les recueils delphiques des méthodes de classement, une démarche peut-être comparable, mais seulement la démarche de constitution, puisque les fonctions sont divergentes. Des hypothèses permettent de comprendre certaines modalités de production des recueils, que nous ne pouvons pas expliquer, faute de preuves suffisantes.

- *Les textes eux-mêmes* : ils sont versifiés et surtout en hexamètres. Ils sont brefs (quelques vers seulement).
- *Les questions posées* : elles sont simples, concernent des préoccupations privées et courantes, ressemblent à celles qui sont posées à Dodone, et sans doute à Delphes.
- *L'introduction du recueil* : y a-t-il pour chaque recueil une introduction, perdue aujourd'hui, qui soit explicative de la démarche de l'œuvre? C'est le cas pour le recueil des *Sortes Astrampsychi*, ce qui s'explique par un double besoin : rendre officiel le texte en le dédiant à un monarque, dont on s'attire ainsi les bonnes grâces ; rendre explicite la façon d'utiliser le corpus, comme si on avait affaire à un mode d'emploi.
- *Le rattachement à une école ou à une vocation particulières* : on peut distinguer, parmi ces recueils connus et plus ou moins bien conservés, plusieurs types selon leurs fonctions et missions : recueils à des fins divinatoires et prophétiques dans la continuité des livres des chresmologues (ce sont les *Sortes Astrampsychi*) ; recueils à des fins philosophiques (ce sont les *Oracles Chaldaïques*) ; recueils à des fins politiques et religieuses (ce sont les *Livres Sibyllins*³⁰⁰, les *Oracula Sibyllina*, les *Oracula Leonis*). Il est également important de signaler que les recueils d'oracles de l'époque classique et alexandrine ne sont pas considérés comme des livres sacrés, porteurs d'un dogme, d'une morale, d'une théologie : toute la différence se fait donc entre les oracles de la tradition judéo-chrétienne (*Oracles sibyllins* et *Oracula Leonis*) et les recueils de la tradition grecque non chrétienne, qui étaient liés essentiellement à des problèmes de contrefaçon ou à des questions relatives à l'édition des textes littéraires. Le recueil qui circule est un moyen de connaître l'oracle, quand on n'a pas accès aux collections publiques ou privées, ou quand les collections ont été perdues.
- *L'auteur* : la plupart des recueils sont soit anonymes, soit attribués faussement à un auteur plus ou moins illustre (textes pseudépigraphiques), soit connus par le véritable auteur.

2.2.3 Les collections de l'époque classique

Existe-t-il une tradition classique des collections d'oracles ? Il semble d'après les précédentes pages que la réponse est « oui ». La transcription remonterait, selon Burkert

³⁰⁰ Propres à la culture latine et romaine, ces recueils célèbres ne feront pas l'objet d'une recherche dans ce travail.

(2011 : 168), à une tradition ancienne, même si l'archéologie n'a découvert que des traces datant du dernier quart du VI^{ème} siècle avant J.C. : « La conservation des instructions oraculaires fut sans doute l'une des plus anciennes applications de l'art d'écrire en Grèce, qui se répand au VIII^{ème} siècle avant J.C. La prédiction s'en trouve dès lors libérée du contexte original de la question et de la réponse, de l'accomplissement du rituel, et peut se retrouver d'actualité en d'autres temps et lieux. L'ancienneté confère la noblesse. Les "anciennes" prophéties sont ainsi transcrites en recueils, et demeurent disponibles à tout moment. Il va sans dire que les forgeries naissent en même temps que la mise en recueil. » Tout est dit dans ce bref passage : l'importance de l'écriture comme moyen de mémoriser ce qui est de l'ordre de la communication verbale, l'importance accordée à des prophéties qui remontent loin dans le temps, comme si l'ancienneté était un gage et une preuve de valeur et d'authenticité, la mise en recueil des oracles écrits qui se détachent ainsi de leur contexte culturel et prennent une dimension intemporelle, enfin la supercherie possible due à des réécritures ou tout simplement à des inventions. Il devait exister des compilations à prétention littéraire, nous rappelle Koch-Piettre (conférence, 2008), si l'on s'en réfère à une épigramme funéraire retrouvée à Claros³⁰¹ et rapportée par Peek :

Τὸν πάσης πολύβυβλον / ἀφ' ἱστορίας μελεδωνόν /
 πρέσβυν αἰδοπόλων δρε / ψάμενον σελίδα,
 τὸν σοφίην / στέρξα(ν)τα νόῳ μεγαλόφρο / να Γόργον,
 τὸν Κλαρίου τρι / πόδων Λητοΐδεω θέρα / πα,
 Κεκροπὶς ἐν κόλποις / κρύπτει κόνις· εὐσεβίης / δέ
 εἶνεκεν εὐσεβέων / χῶρον ἔβη φθίμενος.
 La poussière de Cécrops cache en son sein le magnanime
 Gorgos, qui composa un livre fait d'une multitude de savoirs,
 Gorgos le savant, Gorgos le gardien des poésies, Gorgos le
 maître des poètes, celui qui en son esprit aima la sagesse, le
 serviteur des trépieds d'Apollon Clarien, fils de Latone.

Cette épigramme nous apprend qu'il existait à Claros une corporation de poètes, qui travaillaient apparemment dans le sanctuaire, dont Gorgos était un chef, en même temps qu'un serviteur du temple d'Apollon. Ce Gorgos³⁰² a composé au moins un recueil très savant, peut-être à partir d'oracles (mais en est-on sûr ?), des textes composés par ses condisciples (mais c'est encore une conjecture) : on peut cependant facilement en déduire qu'il existait des catalogues prouvant l'existence de textes qui pourraient avoir un rapport avec les activités du sanctuaire apollinien. Nous proposons d'aller jusqu'à penser qu'il en était de même à Delphes.

Une tradition rapporte que l'on conservait à Sparte, à côté des ῥήτραι³⁰³ du semi-légendaire Lycurgue, la « peau » d'Épiménide, un parchemin inscrit. Burkert (2011 : 168)

³⁰¹ Peek, *Band I Grab-Epigramme* 1955 Akademie Verlag Berlin, *GVI (Griechische Vers-Inschriften)* I, 764, P. 203.

³⁰² Contoléon (1886 : 515) confirme l'existence de Gorgos d'après cette inscription : « Ο Γόργος ἦν, ὡς φαίνεται ἐκ τῆς ἐπιγραφῆς ταύτης, εἷς τῶν ἐπισημῶν σοφῶν τῆς πόλεως Κλάρου καὶ ἐξόχων ποιητῶν, πρὸς δὲ καὶ θεράπων τοῦ ναοῦ τῆς Κλάρου. »

³⁰³ À Sparte existait une collection de lois censée se rapporter au législateur Lycurgue, qui aurait été inspiré par le sanctuaire de Delphes et qu'on appelle les ῥήτραι ou conventions, avec le sens originel et étymologique de

écrit à son propos que « [...], probablement vers 600, apparaissent les oracles d'Épiménide le Crétois, rapidement oblitérés par ceux du vieux barde Orphée, de son disciple Musée ». Intéressante est la légende du philosophe et poète semi-légendaire Épiménide³⁰⁴, qui selon Schibli (1990 : 7, n.15) aurait vécu au VI^{ème} siècle avant J.C., et serait « another famous visitor to Sparta whose skin was preserved (with writing thereon) [...] Il est la figure du « mage inspiré », considéré comme l'un des sept sages selon Diogène Laërce³⁰⁵ et Plutarque qui le cite dans son *Banquet des sept sages* (157 D-E). On sait qu'il fut enseveli dans le bâtiment officiel des éphores, mais il n'existe aucune tradition qui certifie qu'il fut dépecé avant ses funérailles, pour en conserver sa peau tatouée de prophéties diverses³⁰⁶. Selon Bremmer (1993 : 235), l'expression « la peau d'Épiménide », que la *Souda* et une collection de proverbes rattachent à Sparte, suggère que les éphores faisaient usage d'un rouleau de cuir recouvert de textes oraculaires, que l'on appelle les διφθέραι, le terme désignant à l'origine toute peau de bête servant de support pour écrire. Sosibios prétend que les Spartiates conservaient sur l'ordre d'un oracle le corps d'Épiménide ; mais les Argiens prétendaient qu'ils le leur avaient enlevé et que le tombeau d'Épiménide se trouvait à Argos devant le temple d'Athéna. La *Souda* rapporte que la peau d'Épiménide fut couverte de lettres, γράμμασι κατάστικτον, longtemps après sa mort ; il est donc probable, d'après tous ces témoignages, que l'on conservait à Sparte un manuscrit sur peau où l'on avait noté des prophéties de ce sage. L'expression τὸ Ἐπιμενίδειον δέρμα, qui désigne ce document, a été alors prise à la lettre par les Spartiates qui prétendaient ainsi détenir le corps d'Épiménide, en d'autres termes le corps d'un devin. Quelques fragments attribués à Épiménide ont été retrouvés. Selon Diels³⁰⁷, les fragments d'Épiménide « proviendraient d'un recueil poétique d'oracles composé dans un contexte d'inspiration orphique, entre la fin du VI^{ème} et le début du V^{ème} siècles avant J.C., et attribué dès cette époque à Épiménide, un devin qui avait vécu en réalité environ un siècle plus tôt. Cette opinion dérive de la tentative d'accorder entre eux les renseignements biographiques, contradictoires et même extravagants, concernant Épiménide. Ces fragments poétiques sont anciens, en raison justement de leur affinité avec la poésie orphique primitive. L'entreprise d'unification et d'ordonnance canonique de la tradition orphique par *Onomacrite* date de la fin du VI^{ème} siècle avant J.C. ». Lupi (2001 : 179) s'interroge sur la peau d'Épiménide et sur les diverses conclusions données par la recherche à son propos : peau de cuir utilisée comme support d'écriture en conformité avec l'usage

paroles : c'est Tyrtée et Plutarque qui rapportent cette tradition. Il semblerait que l'on puisse faire une analogie entre ces documents politiques (d'inspiration apollinienne) et des documents d'archives oraculaires qui ont pu exister en parallèle. Rien ne le prouve, mais rien ne le conteste non plus.

³⁰⁴ « La figure d'Épiménide le Crétois appartient à une catégorie connue et familière, celle du "mage inspiré", dont il est "le type même", doté de tous les attributs du prophète, purificateur et sage ... ». (Leclerc, 1992 : 221)

³⁰⁵ τὸ σῶμα αὐτοῦ φυλάττουσι Λακεδαιμόνιοι παρ'ἑαυτοῖς κατὰ τι λόγιον, ὡς φησι Σωζῖβιος ὁ Λάκων. (1.115) Comme le dit Sosibios de Laconie, les Lacédémoniens, conformément à un oracle, conservent son corps chez eux. Voir aussi Pausanias 2.21.3(4) + 3.11.11(7) ; Paul dans l'*épître à Titus* (1.12), Maxime de Tyr, Dissertation XVI, *Si nos connaissances sont des réminiscences*.

³⁰⁶ *Epimenides*: FGrH 457. 5 (and Addendum) ; Sosibius, FGH 595 F 15; Pausanias 3.11.11; *Souda* s.v. *Epimenides*; Diogenianus 8.28. *Rouleaux oraculaires*: Euripide fr. 627; Diogenianus 3.2; Zénobius 4.11; W. BURKERT, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (Heidelberg 1984), 33-5. *Diphtherai*: O. PANAGL, "Griechisch diphtheria", in Meid et Schmeja (ed.), *Philologie und Sprachwissenschaft* (Innsbruck 1983), 185-94. Curieusement, le mot survit encore dans la langue turque comme *defter* qui signifie « document ».

³⁰⁷ Voir Diels (1891).

archaïque de se servir de peau (διφθέραι) de chèvre ou de mouton (Hérodote, 5.58) ; de là on serait passé à la légende d'une peau tatouée, ayant appartenu à un personnage de haute envergure, proche des pratiques magiques, peut-être chamaniques : « Si è pensato, [...], ai suoi Oracoli, ed a confortare questa ipotesi, c'è la considerazione che a circolare incise su pelli di animali dovevano essere soprattutto le raccolte oracolari, giacché l'utilizzo di un supporto scrittorio giudicato antiquato offriva una patina di arcaicità a tali raccolti ; indicativo, a questo proposito, è un frammento euripideo che accenna alla presenza di pelli sulle quali erano scritti le molti voci dell'Apollo Delfico. »³⁰⁸ Ce qui conforte l'idée d'inscriptions oraculaires est le caractère particulièrement secret de ces textes qu'on dit *ἀπόθετα*, mis en réserve et conservés comme des objets précieux. On aurait ainsi par la légende de la peau d'Épiménide une preuve de l'existence de rouleaux d'écritures qui conservent la mémoire d'oracles : la tradition des recueils est donc en grande partie confirmée, certes par des détours et des recoupements, faute de preuves matérielles indéniables, mais avec suffisamment de confiance en une civilisation qui, méticuleuse, a su employer à bon escient l'écriture et l'archivage.

2.2.4 Les collections de l'époque alexandrine

La plus ancienne collection connue apparaît sans doute dans l'œuvre fragmentaire d'Héraclide du Pont, un élève de Platon : d'après les fragments, il semble avoir eu affaire avec les principaux centres oraculaires et leurs prophètes de son temps. Aux III^{ème} ou II^{ème} siècles avant J.C., correspond la collection du philologue Mnaséas de Patras, élève d'Ératosthène. L'état très fragmentaire de ces collections est une difficulté pour la recherche, si nous nous en tenons exclusivement à l'œuvre en tant que telle, mais il nous permet de connaître dans quelle mesure et selon quelles modalités et visées les auteurs ont rassemblé, compilé et catalogué du matériel oraculaire. C'est ainsi que seront envisagées les entrées dans les deux œuvres retenues.

2.2.4.1 Le recueil perdu d'Héraclide du Pont

Busine (« Gathering sacred words », 2005: 40) cite Héraclide du Pont comme l'un des grands collectionneurs de l'époque alexandrine : « The oldest collection of oracles known to us probably appears in the fragmentary work entitled *περὶ χρησμῶν* or *περὶ χρηστηρίων* by Heraclides Ponticus, a pupil of Plato. Judging from the fragments, it seems to have dealt with all prominent oracular centres and prophets at the time. » Pourquoi envisager une étude d'un recueil qui n'existe plus, perdu et seulement attesté au hasard des lectures de certains lexicographes et à la faveur d'un catalogue de titres d'œuvres, dû à Diogène Laërce ? Deux raisons nous poussent à y consacrer un chapitre, qui vont dans le sens d'une meilleure compréhension de la poétique des traités, recueils et catalogues oraculaires ; ces derniers ont foisonné à une certaine époque, entre le IV^{ème} siècle et le I^{er} siècle avant J.C., au moment où la recherche des savants alexandrins a atteint son paroxysme et donné des quantités d'œuvres, sous forme de traités ou d'anthologies, portant sur des sujets très variés.

³⁰⁸ Euripide, *fr.* 627 Nauck : εἰσὶν γὰρ διφθέραι μελεγγραφεῖς πολλῶν γέμουσαι Λοξίου γηρυμάτων.

La première raison est donc que ce recueil représente pour l'ensemble des traités perdus un témoignage précieux, comme un modèle de ce qui se faisait en matière de catalogues ou d'essais. La seconde raison est qu'Héraclide n'est pas isolé : des citations nombreuses le font apparaître et des fragments de son œuvre ont été conservés³⁰⁹, qui portent à notre connaissance son travail sur les oracles, la mantique en général, ou les pratiques oraculaires, tous sanctuaires confondus. Originaire des bords du Pont Euxin, la mer intérieure à laquelle il doit son surnom de Pontique, Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός, installé à Athènes, il devient un disciple de Platon, qu'il remplace un moment à la tête de l'Académie, ami de Speusippe ; travaillant dans le cercle des études et des enquêtes platoniciennes, puis aristotéliennes, il est le représentant d'une élite intellectuelle, qui domine le monde grec du IV^{ème} siècle avant J.C. Cicéron dans un chapitre du *De Divinatione* l'appelle d'ailleurs « doctus vir, auditor et discipulus Platonis ». Diogène Laërce nous a laissé une vie de cet homme, insérée dans son traité sur les *Vitae philosophorum* (5.86-94), avec une liste sans doute incomplète ou du moins très imparfaite de ses œuvres ; n'y figure pas son œuvre sur les oracles ; l'édition Schütrumpf de 2008 établit une *tabula inscriptionum* d'après les références recueillies dans l'ensemble de la littérature latine et grecque. On y trouve alors deux titres évocateurs de notre recherche :

54 a Περὶ Χρηστηρίων] CLEMENS Alexandrinus, Stromata 1.21 108.3 (t.1, p.69-25 Stählin-Früchtel) = (ἐν τῷ Περὶ Χρηστηρίων) ; Scholion in Hesiodi Scutum 70 (p.26-7 Ranke) = (ἐν τῷ Περὶ Χρηστηρίων) ; Etymologicum Magnum s.v. Παγασαῖος (646.39-41 Gaiford) cum addimento codicis Laurentiani 304 B St. Marci (E. Miller, Mélanges de Littérature Grecque, Paris 1868, p.233) = (ἐν τῷ Περὶ Χρηστηρίων)
 54 b Περὶ Χρησμῶν] Scholion in Pindari Olympionicas 6.119 (t.1, p.180.6 Drachmann) = (ἐν τῷ Περὶ Χρησμῶν) ; Aelius Herodianus et Ps. Herodianus, De Declinatione nominum (GG pars 3, t.2, fasc. Post. P.690.8) = (ἐν τοῖς Περὶ Χρησμῶν)

Le premier problème est de savoir s'il s'agit de deux œuvres différentes ou de la même œuvre : donner un titre dans l'Antiquité ne revient pas à lui donner définitivement le titre exclusif et les manuscrits ou les copistes ont pu enregistrer l'œuvre sous deux titres différents en employant un synonyme pour le terme d'oracle χρηστήριον ou χρησμός. Si nous parvenons à cette hypothèse que le philosophe Héraclide n'a composé qu'un seul traité sur l'art des oracles, il reste à satisfaire la curiosité du contenu : or rien ne nous renseigne à ce propos. Ceux qui ont mentionné le titre ne se préoccupent pas de donner un résumé de l'œuvre ou de la commenter. Les allusions sont extrêmement brèves, laconiques et à la limite ne méritent pas qu'on s'y attache.

³⁰⁹ La principale source contemporaine concernant les fragments d'Héraclide provient de Schütrumpf (2008) ; elle est elle-même issue de deux œuvres plus anciennes : Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, 1896 ; Wherli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft VII, Hērakleides Pontikos, Basel, 1969. Un recueil d'articles sur Héraclide a été récemment publié : *Heraclides of Pontus. Discussion*, (ed. Fortenbaugh / Pender, New Brunswick, N.J. : Transaction Publishers, 2009).

Cependant à y regarder de près, nous pouvons tirer des conclusions de l'ensemble des bribes d'informations recueillies au gré de ces lectures et de cette quête. Pour étayer cette analyse, nous nous servirons de deux études qui, mises en perspective, nous apportent des renseignements éclairants : l'édition récente d'Eckart Schütrumpf, *Heraclides of Pontus, Texts and translation* (2008), et l'édition plus ancienne de Parke et Wormell, *The Delphic oracle, the oracular responses* (1956). Ces deux éditions se complètent et nous invitent à une réflexion sur la démarche d'Héraclide.

Schütrumpf passe en revue toutes les références au traité sur les oracles, même les plus anodines et qui ne font que citer un titre : Cicéron et Tertullien se contentent de signaler par un verbe qu'Héraclide a rapporté tel ou tel événement. Ainsi Cicéron (*Div.*, 1.23.46) fait allusion à un rêve :

Matrem Phalaridis scribit Heraclides Ponticus ... uisam esse
uidere in somniis simulacra deorum ...

Tertullien s'exprime ainsi :

Heraclides prodidit (*De anima* 46.6)
ut Heraclides scribit... (*De anima* 57.10)

Chaque fois, il s'agit de rappeler qu'Héraclide s'est intéressé à une pratique divinatoire : le songe qui prédit des événements ou renseigne sur tel ou tel acte. Il ne s'agit donc pas ici d'une collection de textes oraculaires, mais d'une réflexion que le philosophe aurait menée sur l'importance des rêves. Clément d'Alexandrie (*Stromates*, 1.21B) rappelle qu'Héraclide dans son traité sur les oracles a nommé une sibylle :

ἔστι δὲ καὶ ἄλλη Ἐρυθραία Ἡροφίλη καλουμένη· μέμνηται
τούτων Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῷ Περὶ χρηστηρίων.
Il existe aussi une autre Érythréenne appelée Hérophile ;
Héraclide du Pont s'en souvient dans le traité sur les oracles.

Deux textes, *Scholion in Platonis Phaedrum* 244B et *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, fr. 1 nous apprennent qu'Héraclide a écrit à propos de la huitième sibylle, celle de l'Hellespont :

ὡς ἔγραψεν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός.

2.2.4.1.1 Le contenu de l'œuvre d'Héraclide

Qu'en déduire sur le contenu de l'œuvre d'Héraclide ? Nous avons déjà vu à quel point le titre *Traité sur les oracles* est bien vague et ne signifie pas qu'il s'agit d'une συναγωγή ou d'une συλλογή. D'après ce qu'en rapportent succinctement les textes conservés et analysés ci-dessus, nous pouvons conjecturer diverses solutions.

Le philosophe s'est intéressé à la mantique et à la mode des oracles, comme d'autres écrivains de son temps, qui ont également écrit sur les oracles, sans que l'on sache grand-

chose sur leurs textes perdus : Philochorus au III^{ème} siècle avant J.C., connu aussi pour une collections d'inscriptions attiques, le stoïcien Chrysippe, son contemporain, Sphaerus dont on connaît la liste des œuvres par le catalogue de Diogène Laërce, Diogène de Séleucie (dit le Babylonien) et son disciple Antipater de Tarse, philosophes du II^{ème} siècle, Posidonius d'Apamée au I^{er} siècle. Il est indéniable que l'on est dans le cycle des grandes expériences de l'époque alexandrine : recherches, enquêtes, archivages, collections diverses, études lexicologiques, recueils d'histoire.

Dans ce qu'en rapportent les textes qui mentionnent Héraclide, rien n'est dit sur le contenu ; Diogène Laërce se contente dans son catalogue de répertorier parfois de façon incomplète ou inexacte des titres, sans aucun commentaire, ce qui laisse le champ libre à l'interprétation. Que peuvent contenir des oeuvres portant sur la divination, les oracles ? Commentaires, anecdotes, textes recueillis d'oracles ? Malheureusement la plupart des œuvres qui citent Héraclide ne rapportent aucun texte de lui, mais le paraphrasent, comme c'est souvent le cas quand on cite quelqu'un dans les textes antiques.

Les conclusions à tirer des quelques mentions faites concernent des champs divers et donnent ainsi une vague idée du contenu de l'œuvre d'Héraclide sur les oracles : est-il dans l'optique de Mnaséas, qui compile au III^{ème} siècle des oracles ? Cela se verra dans le chapitre suivant quand se fera l'analyse de son œuvre très mutilée, mais en partie reconstituée. Dans ce cas, des oracles seraient recueillis qui n'ont pas été préservés dans les citations faites de son œuvre. On peut l'imaginer, notamment quand il s'intéresse à telle ou telle anecdote concernant les songes, certaines méthodes de prophétie, ou encore le cas de la divination en cas de guerre. Mnaséas le fait et aussi d'autres œuvres connues, consacrées aux oracles, qu'elles soient complètes ou non. Cicéron, qui connaît cette œuvre d'Héraclide, l'a lue et la cite ; il écrit lui-même un traité sur la divination, dans lequel il cite des oracles à l'appui de ses arguments : dans une démarche comparatiste et analogique, réfléchissant sur le fonctionnement des traités du même genre, nous pouvons conclure et affirmer qu'il en est de même pour Héraclide. Le problème qui se pose alors est de savoir quels oracles il aurait pu citer : les passages qui le mentionnent ne renvoient pas à des textes connus et nous ne savons rien de leur provenance possible, sauf par ce qu'en disent Parke et Wormell; dans le volume II de leur longue étude sur l'oracle de Delphes, Héraclide est référencé huit fois.

2.2.4.1.2 Les références à l'œuvre et les fragments conservés

Il est possible de travailler sur le très petit nombre de simples références à ses productions, parfois très brèves et allusives, et d'oracles conservés dans l'œuvre d'Héraclide. L'un d'eux concerne un oracle sur Archiloque ; or Diogène Laërce mentionne comme une œuvre d'Héraclide un *Περὶ Αρχιλόχου καὶ Ὀμήρου* : on trouve dans le fragment conservé (Heraclides Ponticus, 8³¹⁰) que rapportent Parke et Wormell (1956 : 3) le texte suivant :

Ἀρχίλοχον τὸν ποιήτην Κόραξ ὄνομα ἔκτεινε, πρὸς ὃν φασιν
εἶπεῖν τὴν Πυθίαν· ἔξιθι νηοῦ. τοῦτον δὲ εἶπεῖν· ἀλλὰ
καθαρός εἰμι, ἄναξ· ἐν χειρῶν γὰρ νόμῳ ἔκτεινα.

³¹⁰ Toutes les références à Héraclide proviennent de Parke et Wormell, qui s'inspirent de l'édition de Voss : *De Heraclidis Pontici vita et scriptis* (1896).

Le poète Archiloque fut tué par un certain Korax, auquel, dit-on, la Pythie s'adressa : sors du temple ; et il répliqua : mais je suis pur, seigneur ; je l'ai tué par la force des choses³¹¹.

Ce texte correspond à cet oracle :

Μουσάων θεράποντα κατέκτανες· ἔξιθι νηοῦ.
(PW4)

Un autre oracle célèbre, rendu à Battos à propos de sa voix, serait mentionné par Héraclide (4.1).

Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἦλθες· ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστῆρα. (PW39)
Battos, tu es venu pour ta voix ; le seigneur Apollon t'envoie
en Libye, nourricière des troupeaux, comme colon.

Un autre oracle (PW99) serait mentionné par Héraclide du Pont d'après un texte de Choeroboscus (*Scholia in Theodosium*, 1,163³¹²) : ce dernier commente un oracle qu'Héraclide aurait rapporté dans son œuvre sur les oracles.

Τὸ γὰρ κύριον ὄνομα τὸ Πέρσης εἰς ἣ ἔχει τὴν κλητικὴν ...
σημειούμεθα παρ' Ἡρακλείδῃ ἐν τοῖς περὶ χρησμῶν ὅτι περ
καὶ λέγουσιν τινες πεπλανημένον εἶναι τὸ ὦ Πέρση
ποικιλόδιφρ', ἱερῶν ἀπὸ χειρᾶς ἔχουσιν· ἔστι γὰρ ἐνταῦθα
ἔθνικόν καὶ εἰς ἣ καταλήγει ἡ κλητικὴ.

Le nom propre Persès fait son vocatif en ê (êta)... Nous notons
chez Héraclide dans son traité sur les oracles que certains
disent en réalité que le vers « Ô Perse au char bariolé, tiens tes
mains éloignées de ce qui est sacré » s'est trompé. En effet ici
c'est un nom de peuple et le vocatif se termine en ê³¹³.

Athénée (12.524A) a rapporté de l'œuvre d'Héraclide *Sur la Justice* (FGH II, p. 109) un oracle sur le meurtre :

... ὁ θεὸς ἐπὶ πολὺν χρόνον ἀπήλαυνεν αὐτοὺς τοῦ μαντείου
καὶ ἐπερωτῶντων διὰ τίνα αἰτίαν ἀπελαύνονται εἶπεν.

καὶ μοι Γεργίθων τε φόνος μέλει ἀπτολεμίστων
πισσῆρων τε μόρος καὶ δένδρεον αἰεὶ ἀθαλλές. (PW130)

... Le dieu les chassa pour longtemps du sanctuaire et comme
ils demandaient pour quelle raison ils étaient chassés, il
répondit : Et me préoccupent le massacre des Gergithes qui ne

³¹¹ Calondas de Naxos, dit Korax, voulait ainsi signifier qu'il n'était pas responsable de la mort du poète, car il l'avait tué au cours d'un combat, lors de la guerre entre Chalcis et Érétrie.

³¹² On retrouve le texte chez Hérodien (ou Pseudo-Hérodien), *De declinatione nominum Περί τῶν εἰς ἧς*.

³¹³ On attendrait en effet un vocatif en α bref, Πέρσα.

font pas la guerre, le sort des enduits de poix et l'arbre toujours sans feuillage.

Ce que l'on connaît comme PW224 n'est pas un oracle conservé mais seulement référencé, et notamment par Héraclide à propos des Lacédémoniens (2.6) ; un seul terme retiendrait l'attention : χρησμοφδουμένοις

Λακεδαιμόνιοι τὸν Λέσβιον ᾠδὸν ἐτίμησαν· τούτου γὰρ ἀκούειν ὁ θεὸς χρησμοφδουμένοις ἐκέλευεν.

Les Lacédémoniens célébraient le chanteur de Lesbos ; en effet le dieu ordonnait aux consultants de l'oracle de l'écouter.

Un autre oracle semble aussi correspondre à une simple et unique référence (Héraclide 38.1), comme l'indiquent Pake et Wormell (PW322):

Ἴθακησίων. Κεφάλῳ μαντευσαμένῳ περὶ παίδων ὁ θεὸς εἶπεν, ᾧ ἂν ἐντύχη <θήλει> πρῶτον συγγενέσθαι.

(Oracle) des habitants d'Ithaque : le dieu dit à Céphalos qui le consultait pour avoir des enfants, qu'il lui faudrait d'abord rencontrer une femme pour avoir des rapports avec elle.

Un oracle cité par Diodore de Sicile (8, 23, 2), qui rappelle la fondation de Rhégion³¹⁴, en Italie, aurait été mentionné par Héraclide (25.3) :

Ἀψία ἢ ποτάμων ἱερώτατος εἰς ἄλλα πίπτει, ἔνθ' εἴσω βάλλοντι τὸν ἄρσενά θήλυς ὀπιεῖ ἐνθα πόλιν οἴκιζε, διδοῖ δέ σοι Αὔσονα χώραν. (PW371)

Là où l'Apsias, le plus sacré des fleuves, se verse dans la mer, là où tu jettes l'ancre, une femelle épouse le mâle, là fonde une cité, il te donne le pays d'Ausonie.

Enfin Zénobius³¹⁵ (*Centuria*, 2.84) cite le passage d'une œuvre d'Héraclide qui rapporte un oracle rendu aux Thébains:

[...] Ἡρακλείδης γὰρ φησί, μαντευομένοις τοῖς Θηβαίοις περὶ πολέμου ἀπεκρίνατο ἢ προφητὴς ἢ ἐν Δωδώνῃ, νίκην αὐτοῖς ἀσεβήσασιν ἔσεσθαι.

Voici ce que dit Héraclide : la prophétesse de Dodone répondit aux Thébains venus le consulter qu'ils seraient victorieux, alors qu'ils avaient commis un sacrilège.

³¹⁴ L'Apsias est un fleuve côtier (l'actuel Calopinace) ; l'Ausonie est le nom poétique de l'Italie ; Virgile (7.39) évoque les rivages ausoniens : *cum primum exercitus Ausoniis appulit oris*. La future colonie est l'actuelle Reggio di Calabria.

³¹⁵ Parke et Wormell (1956: 234) signalent d'abord une référence de Plutarque (*Proverbes*, 1, 9), mais ce dernier ne cite pas Héraclide, alors qu'il renvoie l'oracle à la Pythie : τοῖς Θηβαίοις περὶ πολέμου ἀνεῖλεν ἡ Πυθία νίκην αὐτοῖς ἀσεβήσασιν ἔσεσθαι (PW605). Seul Zénobius le nomme, en renvoyant la consultation non pas à Delphes, mais à Dodone.

Il semblerait donc qu'Héraclide ait mentionné des oracles ailleurs que dans son traité sur les oracles. Son intérêt pour cette forme d'art, de civilisation, de mode est présent dans son œuvre et cette constatation, à savoir que des oracles paraphrasés ou non ont été rapportés ailleurs que dans le traité spécifique, confirme l'idée que le traité sur les oracles devait bien évidemment lui aussi contenir des oracles. Le hasard a fait qu'on ait conservé des traces de citation autre part que dans le traité oraculaire.

Tout sujet concernant les oracles de près ou de loin allant de l'onomastique à la mantique pure intéresse le penseur : son œuvre est ainsi œuvre de compilation et de réflexion sur une démarche qui appelle un jugement, œuvre d'érudition, œuvre de narration aussi ; on pourrait imaginer que le traité sur les oracles classe les sujets en catégories diverses, dont on a une idée à partir des quelques références vues ci-dessus ; ainsi, divisé en sections, ou prenant l'allure d'un texte « à sauts et à gambades », il proposerait des chapitres ainsi disposés :

- Une section consacrée aux songes
- Une section consacrée aux présages
- Une section consacrée aux sites oraculaires
- Une section consacrée aux prêtresses comme les Sibylles.

2.2.4.2 Le recueil de Mnaséas

L'étude du recueil de Mnaséas permet de comprendre la façon dont les oracles sont repris par des écrivains de l'époque alexandrine, à des fins diverses dont la plus importante est de diffuser un savoir sur des faits culturels propres à la civilisation grecque. Ce recueil, perdu, a sans aucun doute fait partie d'une collection vaste, abondamment citée par les intellectuels de l'époque alexandrine, impériale romaine ou byzantine. Il est peu connu des chercheurs, à l'exception de la recherche de Cappelletto sur les fragments de l'œuvre (2003). Des hypothèses sont possibles grâce à ses conclusions et aux recoupements avec les traces de Mnaséas conservés dans la littérature.

- L'œuvre de Mnaséas sur les oracles delphiques s'inscrit dans la tradition des compilations de tout genre issues de la recherche des savants alexandrins.
- Elle est plus spécifiquement inscrite dans la tradition des historiens, des grammairiens, des scholiastes.
- Elle prend le relais de tous ces recueils d'oracles qui, dès le V^{ème} siècle avant J.C., abondent dans la littérature, et perpétue le rôle d'un genre spécifique, déjà inscrit dans la littérature historique de l'époque classique : le genre oraculaire³¹⁶.

Parmi les nombreux écrivains du nom de Mnaséas, l'un est cité par des scholiastes de l'époque hellénistique, avec le surnom dû à son origine ethnique : Mnaséas de Patras ou de Patara, en Lycie, sans doute un élève de l'école d'Ératosthène. Auteur de deux œuvres que l'on n'a pas conservées intactes, mais sous la forme de citations, un *Περίπλους* *sive* *Περίηγησις* et un *Περί χρησμών sive* *Συναγωγή τῶν Δελφικῶν χρησμών*, il appartient à la tradition de l'exégèse grecque, et de ce point de vue fait partie de ces écrivains qui, à

³¹⁶ Nous avons déjà effleuré la question du genre oraculaire; nous la traiterons de façon plus précise en troisième partie.

l'époque alexandrine, ont recueilli et compilé de nombreux savoirs, du domaine géographique ou du domaine religieux, comme l'indiquent les titres des œuvres ci-dessus citées. Son œuvre daterait du III^{ème} siècle avant J.C. Il aurait ainsi mis à la mode le genre de la périégèse, sorte de guide à l'usage des voyageurs, où se mêlent relevés topographiques, allusions mythologiques, références à des documents épigraphiques et rappels de coutumes ou légendes locales. Serait-ce dans le même état d'esprit qu'il aurait conçu le recueil des réponses oraculaires, sorte de guide des traditions liées aux consultations des oracles, dans la continuité des recueils dus aux chresmologues, ou encore dans le désir de concurrencer les livres sibyllins.

2.2.4.2.1 L'existence attestée d'un recueil d'oracles

Crahay, à la recherche de témoignages authentiques sur la conservation des oracles dans des recueils ou des catalogues, cite la tradition ancienne de l'inventaire et de la compilation (1956 : 12) : « Si nous devons renoncer à trouver trace de véritables documents d'archives où le personnel d'un sanctuaire inscrivait au jour le jour des réponses plus ou moins notables, peut-être pouvons-nous espérer trouver des pièces authentiques dans des recueils spéciaux composés par des historiens. Malheureusement, les plus anciens qui soient attestés remontent à l'époque alexandrine : il nous reste le titre et quelques fragments de celui de Mnaséas de Patras *Δελφικῶν χρησμῶν συναγωγή*. » L'écriture de l'histoire aurait pu conserver le mieux le souvenir textuel des oracles, comme sujets de méditation ou de simple curiosité intellectuelle. Parke et Wormell ont, quant à eux, certes validé l'existence de l'œuvre de Mnaséas qu'ils considèrent comme un successeur des *χρησμολογοί*, écrivain renommé, mais ils le soupçonnent d'avoir composé une partie des oracles recueillis ou prétendument recueillis³¹⁷. Ils ne se prononcent pas sur l'authenticité de tous les oracles conservés de sa collection, et se disent incompetents pour citer les sources, sans aucun doute pourtant littéraires, que Mnaséas a consultées pour construire son catalogue (1956, II : XVI-XVII) : « The wealth of the literary tradition on which Mnaseas might have drawn we can only conjecture from a few allusions, since the bulk of it is lost. » Mnaséas s'inscrit donc aussi dans cette tradition des historiens, qui, comme Hérodote, font appel dans leurs écrits aux oracles, à la fois par goût d'un certain pittoresque, mais aussi par référence à une réalité historique indéniable de la culture grecque, celle des consultations oraculaires.

2.2.4.2.2 Les éditions de Mnaséas

Nous est parvenue une œuvre très mutilée, sous l'état de bribes et de citations. Cependant, à la faveur des témoignages rapportés par des grammairiens ou historiens de l'Antiquité, il est possible de la reconstituer. La synthèse des principales marques et traces de cette œuvre nous invite à travailler sur les textes suivants : l'édition de l'Allemand Mehler en 1847, les *FGH* dus à l'Allemand Müller en 1849, l'étude menée par Parke et Wormell en 1956, suivie de celle de Fontenrose en 1978, pour enfin en arriver à une étude plus spécifique et plus complète opérée par l'Italien Cappelletto en 2003, qui a pour objectif de reconstruire l'œuvre

³¹⁷ « ...one may have a suspicion that Mnaseas composed the screed (*il s'agit de l'oracle dit de Cadmus*) himself to fill a gap in his collection. » (Parke et Wormell, II: XVI).

de Mnaséas, ou du moins son état d'esprit. Le philologue Mehler consacre une partie de ses recherches à Mnaséas et publie en 1847 une thèse de doctorat, *Mnaseae Patarensis fragmenta*, qui sert de base de travail pour son condisciple Müller. Ce dernier publie en 1849 le volume III de ses *Fragmente der Griechischen Historiker*, dans lequel il consacre une section intitulée *Mnaseas Patrensis* (pp. 149-158). Parke et Wormell (vol II : 150-152), qui ont consacré un volume entier de leurs recherches aux textes des réponses oraculaires de Delphes, ne citent dans la section intitulée : (b) *Oracles from the collection of Mnaseas (FGH. III, 157)*, que quatre oracles numérotés 372, 373, 374, 375, auxquels s'ajoutent passim trois autres références (1, 290, 321). Ils se fient, comme on le voit par leurs références, au travail de Müller. D'autres oracles sont censés appartenir à Mnaséas, mais ne sont pas cités comme provenant de sa collection. Fontenrose, à partir des travaux de Parke et Wormell, consacre aux collections et catalogues divers un chapitre de son ouvrage sur les oracles de Delphes (1978 : 145-165), mais sans citer Mnaséas, qui, dans son propre catalogue, est mentionné comme simplement rapporté par les *FGH*, III. Cappolletto, enfin, en 2003 consacre à Mnaséas et à son œuvre un essai complet avec le recueil de tous les textes retrouvés, qui lui sont attribués dans les différentes études des scholiastes de l'Antiquité. Il reprend les travaux précédents, mais se consacre à la totalité de l'œuvre de Mnaséas, et pas uniquement aux oracles.

2.2.4.2.3 Les fragments et leur classement

Pour clarifier la situation et le contexte, nous partons du classement de Cappolletto, qui va en ordre croissant du numéro 54 au numéro 61, puis nous reprenons la chronologie traditionnelle de Mehler (1847) à Fontenrose (1978). Sont conservés de l'œuvre de Mnaséas huit fragments correspondant à la citation d'oracles delphiques ou à des commentaires sur le rôle de Delphes (avec cependant un doute pour l'un des fragments). Mette (1978 : 39-40) cite un seul fragment ayant appartenu à l'œuvre de Mnaséas sur les oracles delphiques ; les différentes approches et méthodologies des précédents chercheurs ne concernent pas l'objet de cette étude ; l'état fragmentaire de l'œuvre de Mnaséas ne permet pas toujours d'être exhaustif et catégorique, quant au nombre et à l'authenticité des oracles que cet écrivain aurait rapportés dans son œuvre.

Tableau comparatif et récapitulatif

Cappolletto	Mehler 1847	<i>FGH</i> Müller 1849	Parke et Wormell 1956	Fontenrose 1978	Mette (1978), d'après le <i>POxy.</i> 1611 fr.2, I, 121
fr.54	Non répertorié	Non répertorié	Non répertorié	Non répertorié	51
fr.55	51	46	290	L63	Non répertorié
fr.56	50	47	372	L17	Non répertorié
fr.57	49	48	373	L27	Non répertorié
fr.58	48	50	1	Q26	Non répertorié
fr.59	52	49	375	L87	Non répertorié

fr.60	53	III, p. 158	321	L81	Non répertorié
fr.61	Non répertorié	47	374	L11	Non répertorié

2.2.4.2.3.1 Les variations textuelles d'un classement à l'autre et ce que l'on en déduit

Voyons tout d'abord le statut du fragment 54 : Cappelletto le considère comme ayant appartenu au recueil de Mnaséas sur les oracles ; il ne s'agit cependant pas d'un oracle, mais d'un commentaire érudit sur un événement de la vie d'Héraclès, qui, après l'assassinat d'Iphitos, reçoit de la Pythie un oracle d'expiation. Ce commentaire porte sur la scène initiale d'une comédie d'Ion de Chios, *Omphale*. Mnaséas commenterait le nom du cheval d'Héraclès, Boréios, qui proviendrait du voyage vers Delphes, accompli par le héros en compagnie d'Hermès, sur une monture que leur aurait prêtée le dieu des vents Borée. Pour Cappelletto, Mnaséas aurait rattaché cet épisode de la vie d'Héraclès à la sentence delphique, qui lui enjoignait de se purifier du meurtre en devenant esclave pendant trois ans : c'est la scène bien connue de l'esclavage chez Omphale, la reine des Lydiens. Cappelletto répertorie ce fragment, puisque l'auteur d'un des *POxy.* cite Mnaséas dans son travail d'érudit exégète. Le verbe διαλέλυκε, qui se comprend comme la résolution d'une difficulté lexicale indique que l'œuvre de Mnaséas avait pour but, entre autres, de recueillir toutes les informations, textuelles ou non, sur les oracles rendus à Delphes :

διαλέλυκε δ'αὐτὸ Μνα[σέας ὁ] Παταρ[εὺς ἐ]ν τῶ[ι Περὶ
χ]ρησμῶν
c'est la supposition de Mnaséas de Patras dans son œuvre dite
Sur les oracles.

Il faut maintenant réfléchir à l'état des oracles conservés et notamment aux écarts (ou non) entre les différents textes qui les citent. Le fragment 55 porte sur le commentaire d'un terme rare que Mnaséas pourrait attribuer à un culte delphique :

Γαῖ' εὐρύστερνος· Μνασέας ὁ Παταρεὺς ἐν τῇ τῶν Δελφικῶν
χρησμῶν συναγωγῇ +Εὐρυστέρνας ἱερὸν φησιν ἀναστῆσαι+
La terre aux amples seins. Mnaséas de Patras dit, dans le
recueil des oracles de Delphes, qu'on a bâti un sanctuaire
d'Eurysternê.

La forme Εὐρυστέρνας serait-elle un génitif d'un terme utilisé en hapax, Εὐρυστέρνη, citée par Parke et Wormell comme synonyme de la Terre³¹⁸ ? Cappelletto soutient que cette épithète, à connotation très féminine, sous le prétexte qu'elle est citée dans le recueil sur les oracles, ferait référence à un sanctuaire de la déesse Terre, fondé à Delphes, mais, ajoute-t-il, c'est contestable dans la mesure où l'on n'a pas de preuve de ce sanctuaire ; ce qui serait préférable, c'est de concevoir l'existence d'un oracle delphique sur la fondation d'un

³¹⁸ (1956, II: 119): « ... where Εὐρυστέρνη apparently = Γῆ ».

sanctuaire dédié à la Terre, ailleurs, sans doute près d'Egire.³¹⁹ Le fragment 56 est une réponse que la Pythie aurait donnée à Laïos, sans doute sur une question de descendance :

Λαΐε Λαβδακίδη, ἀνδρῶν περιώνυμε πάντων.
Laïos fils de Labdacos, renommé entre tous les hommes.

Le fragment 57 constitue l'unique version de l'oracle que le dieu de Delphes aurait adressé à Adraste, d'unir ses filles à un lion et un sanglier, qui lui apparaîtraient devant sa porte à la sortie du temple d'Apollon : en effet, deux guerriers, Tydée et Polynice, vêtus de peaux de ces mêmes bêtes, ou portant des boucliers aux effigies animalières adéquates, parurent aux portes du temple.

κουράων δὲ γάμους ζευξὼν κάπρω ἠδὲ λέοντι,
οὓς κεν ἴδης προθύροισι τεοῦ δόμου ἐξ ἱεροῖο
ἀμοῦ στείχοντας, μηδὲ φρεσὶ σῆσι πλανηθῆς.
Marie tes filles à un sanglier et à un lion que tu verras, aux
portes de ta maison, sortir de mon sanctuaire, et n'hésite pas.

Deux versions du fragment 58 semblent avoir circulé, dont l'origine aurait été la question posée à l'oracle de Delphes sur la suprématie de telle ou telle cité, Aegion ou Mégare ; l'une est attestée par Mnaséas dans sa collection et porte la mention des habitants d'Aegion, l'autre par Callimaque³²⁰ qui choisit les Mégariens et l'on trouve ainsi selon les versions : ὑμεῖς δ' Αἰγίεες, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι ou bien ὑμεῖς δ', ὃ Μεγαρεῖς, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι.

Le fragment 59 est signalé aussi bien chez Cappelletto que chez Parke et Wormell comme douteux : il a l'apparence d'un oracle formellement delphique. Il est rapporté comme un oracle de Delphes, que Mnaséas aurait conservé dans sa collection : de forme très brève et proche du proverbe, il traduit la morale et la pensée universaliste du sanctuaire.

πᾶσα γῆ πάτρις.
La terre tout entière est une patrie.³²¹

Le fragment 60 est attribué dans les *Plutarchi aetia graeca* (19.295E) à un certain Μνασιγείτων, ce qui pousse Parke et Wormell à ne pas considérer le texte comme appartenant au recueil de Mnaséas. Mehler pense que derrière la référence à Μνασιγείτων se cache une allusion au *Περὶ χρησμῶν* de Mnaséas.

πῖν' οἶνον τρυγίαν, ἐπεὶ οὐκ Ἀνθηδόνα ναίεις
οὐδ' ἱερὰν Ὑπέραν, ὅθι κ' ἄτρυγον οἶνον ἔπινες.
Bois du vin avec un dépôt de lie, puisque tu n'habites ni
Anthédon, ni la sainte Hypérie, où tu buvais du vin sans lie.

³¹⁹ Cappelletto (2003 : 336) reprend un argument de Parke et Wormell (1956, II : 119).

³²⁰ Voir *Souda* et Photius, s.v. ὑμεῖς ὃ Μεγαρεῖς : ... ὡς καὶ Καλλιμάχος ἐπὶ τοῖς Ἐπιγραμματοῖς.

³²¹ Parke et Wormell (page 152) affirment : « It is not stated that the oracle is Pythian in origin, but it seems preferable to group it here with Mnaseas' oracles, which are undoubtedly Pythian in attribution. »

Le long fragment 61 conservé dans une scholie d'Euripide (qui accompagne le v. 638 des *Phéniennes*,) est attribué au recueil de Mnaséas par Müller, ce que soutiennent aussi Parke et Wormell (1956, I : 310) : « The oracle itself is extant in two hexameter versions, both very long-winded. One probably comes from Mnaseas, the other is found in Nonnus. »

φράζεο δὴ μοι μῦθον, Ἀγήνορος ἔκγονε Κάδμε·
 ἠοῦς ἐγρόμενος προλιπὼν ἴθι Πυθῶ δῖαν,
 ἦθαδ' ἔχων ἐσθῆτα καὶ αἰγανέην μετὰ χερσὶ
 τὴν διὰ τε Φλεγύων καὶ Φωκίδος, ἔστ' ἂν ἴκηαι
 βουκόλον ἠδὲ βόας κηριτρεφέος Πελάγοντος.
 ἔνθα δὲ προσπελάσας συλλάμβανε βοῦν ἐρίμυκον
 ἢ κεν δὴ νῶτοισιν ἐπ' ἀμφοτέροισιν ἔχησι
 λευκὸν σῆμ' ἐκάτερθε περίτροχον ἠύτε μήνης·
 τήνδε σὺ ἡγεμόνα σχεῖ περιτρίπτοιο κελεύθου.
 σῆμα δέ τοι ἐρέω μαλ' ἀριφραδῆς οὐδέ σε λήσει·
 ἔνθα κέ τοι πρῶτιστα βοῶς κέρας ἀγραύλοιο
 ἴζηται κλίνῃ τε πέδῳ γόνυ ποιήεντι,
 καὶ τότε τὴν μὲν ἔπειτα μελαμφύλλῳ χθονὶ ῥέζειν
 ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, γαίῃ δ' ὅταν ἱερὰ ῥέξης
 ὄχθῳ ἐπ' ἀκροτάτῳ κτίζειν πόλιν εὐρυάγυιαν
 δεινὸν Ἐνυαλίου πέμψας φύλακ' Ἄιδος εἴσω.
 καὶ σὺ γ' ἐπ' ἀνθρώπους ὀνομάκλυτος ἔσσει αὖθις
 ἀθανάτων λεχέων ἀντήσας, ὄλβιε Κάδμε.
 Médite ma parole, Cadmos, fils d'Agénor. Levé à l'aube,
 laisse tout et va dans la divine Pythô, en portant ton vêtement
 familial, un javelot en mains, à travers le pays des Phlégyes et
 la Phocide, jusqu'à ce que tu rencontres le bouvier et les bœufs
 de l'infortuné Pélagon. Une fois que tu t'en es approché,
 emmène une vache aux meuglements sonores, celle qui porte
 sur les deux côtés de son dos une marque blanche, de chaque
 côté, ronde comme l'est la forme de la lune. Toi, tiens-la pour
 guide sur le chemin usé d'allées et venues. Je te dirai un signe
 tout à fait reconnaissable et il ne t'échappera pas. Lorsque se
 poseront tout d'abord la corne de la vache des champs sur la
 litière et son genou sur le sol verdoyant d'herbe, alors même
 offre-la ensuite en sacrifice au sol aux feuillages sombres,
 saintement et purement, et lorsque tu auras offert ton sacrifice
 à la terre, fonde sur la colline la plus élevée une cité aux larges
 rues, une fois que tu auras envoyé à l'intérieur le terrible
 gardien d'Hadès Enyalios. Et toi chez les hommes tu auras ton
 nom célébré à l'avenir, après avoir approché des couches
 immortelles, heureux Cadmos.

Il est à remarquer que toutes ces versions des mêmes textes oraculaires ne varient pas, ce qui semble vérifier et confirmer une présence claire et largement connue de ces textes, sans doute dans des recueils dont Mnaséas a pu connaître l'existence, mais que nous ne possédons pas. De toute façon, les scholiastes qui citent Mnaséas et son œuvre ont eu entre leurs mains

une seule et même œuvre, étant donné que, quel que soit celui qui cite Mnaséas, le texte cité est le même, mis à part le fragment 58. Cela pourrait attester, dans les milieux intellectuels, de la présence de recueils qui circulaient et étaient consultés comme références à des études, des travaux et des recherches lexicographiques. La richesse de cette tradition fait de Mnaséas l'un des collectionneurs les plus remarquables, dont on regrette de n'avoir pu conserver que le titre des œuvres et quelques fragments.

2.2.4.2.3.2 La fonction du fragment : peut-il être représentatif d'une œuvre intégrale ?

Nous avons vu à quel point travailler sur des fragments représente un inconvénient pour mettre au point la définition d'une œuvre complète. Pourtant, les témoignages sont clairs : l'œuvre de Mnaséas sur les oracles a existé et les quelques restes qui nous sont parvenus constituent un souvenir de sa valeur. Cependant, il est impossible de ne pas se poser la question de la légitimité d'une œuvre qui n'est connue que par des fragments, recueillis au gré des lectures de tel ou tel scholiaste. Le fragment peut-il être représentatif d'une œuvre? Il se conçoit ici comme un morcellement subi par une œuvre dont la totalité a disparu : il faut donc faire un effort pour revenir à cette œuvre, le fragment supposant l'existence préalable d'un tout. Cette tension entre l'un et le multiple, entre le fragment et l'unité originelle perdue invite à se poser la question sur les effets de lecture : morceau autonome, le fragment incite à spéculer sur des possibles du texte premier. Pour cela une mise en contexte est nécessaire, car selon Escola (1996 : 108) « tel est le pouvoir du fragment que de nous renvoyer toujours à notre position herméneutique et de nous faire ainsi mesurer que notre lecture elle-même [...] n'est jamais, peut-être, qu'un possible du texte. » La difficulté, ici, vient des découvertes de ces fragments de l'œuvre de Mnaséas, dues au hasard des textes antiques conservés et redécouverts. En effet, cet état fragmentaire de l'œuvre n'est pas volontaire, et l'idée que l'on s'en peut faire est donc faussée par un double obstacle : le trop petit nombre de fragments conservés, leur absence d'unité thématique. La seule unité provient de leur origine textuelle, car ce sont tous des textes oraculaires, qui seraient originaires de Delphes, même si, là encore, on se trouve en difficulté pour authentifier tel ou tel énoncé. Quoi qu'il en soit, ils nous donnent une façon de concevoir l'œuvre et le travail de cet érudit de l'époque hellénistique. On peut enfin à la manière de Pachet (1976) considérer le fragment comme une forme nouvelle de l'œuvre intégrale, puisqu'il permet une interprétation de celle-ci.

2.2.4.2.4 Une œuvre au titre significatif

Comme nous l'avons vu précédemment, les seules traces que l'on a de l'œuvre d'Héraclide sont les travaux des scholiastes de l'Antiquité et les tentatives de reconstitution par les recherches plus ou moins récentes. Nous pouvons nourrir cette connaissance d'une réflexion sur le titre qui nous est parvenu, ce qui permettrait de définir le genre littéraire de cette œuvre.

2.2.4.2.4.1 Le sens grec de συναγωγή

Mot formé par dérivation affixale sur un radical $-αγ-$ auquel est adjoind le suffixe $συν-$, $συναγωγή$ se rattache à un vaste champ sémantique, dont le sens concerne la notion de

conduite et de guidage. Le préfixe d'origine prépositionnelle introduit l'idée de réunion, d'accompagnement et de recueil.

Dans un premier temps, par opposition à διαίρεσις, se détache la signification d'assemblée, de récolte, de collection : la συναγωγή, c'est donc l'action de rassembler. Dans un second temps, le terme peut se comprendre comme une réunion et la συναγωγή, c'est alors l'action de rapprocher, d'apparier.

On peut jouer sur les deux orientations du champ sémantique, le recueil étant à la fois un lieu où un écrivain rassemble des textes dont il fait une collection et un moyen de rapprocher ces mêmes textes pour les mettre en perspective les uns avec les autres, afin de pouvoir les étudier ou les éclairer sur leur signification intrinsèque. Dans le vocabulaire de l'analyse littéraire ou grammaticale, le mot a le sens de catalogue. On retrouve ici la tradition alexandrine des recueils : d'après Cappelletto (2003 : 31), « la forma συναγωγή potrebbe essere il frutto di una facile titolazione di epoca tardo-imperiale o bizantina. » En effet ne manquent pas les exemples de cet emploi du terme : Callimaque est l'auteur d'une *Συναγωγή τῶν ποταμῶν*, citée par Strabon. On connaît aussi des œuvres de compilation, *Συναγωγή τῶν Αἰθίδων* (sur les événements de l'histoire athénienne) ou *Συναγωγή τῶν Κρητικῶν θυσίων* (sur les sacrifices dans la religion crétoise) dues à l'historien alexandrin Ister de Cyrène³²².

2.2.4.2.4.2 Valeur de Δελφικῶν

Cette œuvre de Mnaséas s'insère dans la tradition de l'oracle delphique, bien implanté dans l'esprit de tous ceux qui s'intéressent aux oracles : Delphes avait réussi à supplanter tous les autres oracles, du moins dans le cadre d'une production quasi littéraire, qui remonte à Hérodote. A l'époque de Mnaséas, Delphes était devenu la référence oraculaire par excellence. Par ailleurs il est impossible de savoir si le terme « delphique » s'appliquait à l'ensemble de l'œuvre ou s'il était l'intitulé d'un chapitre de cette œuvre. En effet, aucune précision ne nous est apportée par les scholiastes, de ce qui correspondrait à une « sezione del trattato » (Cappelletto, 2003 : 31), mais ce serait plutôt une sorte de titre secondaire qui refléterait le contenu de l'œuvre entière. Les sources sont dues essentiellement à quelques textes issus des commentaires des scholiastes comme *Scholia ad Hesiodi Theogoniam (schol. Hes.)*, 117, *Scholia ad Pindari Olympicas (schol. Pind.)*, 2.70D ou *Scholia ad Euripidis Phoenissas (schol. Eurip. Ph.)*, 409 et 638.

Numéro du fragment (fr.) selon la classification de Cappelletto	Texte grec qui cite Mnaséas
Fr.54 (Selon <i>POxy.</i> 1611 fr. 2, I, 121)	διαλ]έλυκε δ'αὐτὸ Μνα[σέας ὁ] Παταρ[ε]ῦς ἐ]ν τῶ[ι Περι χ]ρησμῶν
Fr.55 (Schol. Hes.)	Μνασέας ὁ Παταρεὺς ἐν τῇ τῶν Δελφικῶν χρησμῶν συναγωγῇ +Εὐρυστέρνας ἱερόν φησιν ἀναστῆσαι+

³²² Voir *FHG Müller* 1841 : appelé aussi Istros Callimachios, car il est dit avoir été un élève de Callimaque.

Fr.56 (Schol. Pind.)	καθὰ καὶ Μναςέας ἐν τῷ περὶ χρησμῶν γράφει
Fr.57 (Schol. Eurip. <i>Ph.</i> 409)	ὁ χρησμὸς ὑπὸ Μναςέου οὕτως ἀναγράφεται
Fr.58 / on a conservé trois manuscrits citant Mnaséas.	a) (selon <i>Zenobii Athoi Proverbia</i> , 2.35) Μναςέας ὁ Πατρὺς ἐξηγούμενος τοῦ ἔπους τούτου τὸν νοῦν λέγει ὅτι [...] b) (selon Photius (Porson, p. 617.23) ἱστορεῖ δὲ Μναςέας ὅτι [...] c) (selon Tzétzès, <i>Chiliades</i> , 9.864-887 L) Μναςέας δὲ ὁ Παταρεὺς ἐν τοῖς αὐτοῦ βιβλίοις [...] φησι
Fr.59 (<i>Zenobii Athoi Proverbia</i> , 2. 75)	μémνηται δὲ τοῦ χρησμοῦ καὶ Μναςέας [...]
Fr.60 (Plutarque, <i>Questions Grecques</i> , 19.295e)	ὁ δὲ Μναςιγείτων φησιν [...]
Fr.61 (schol. Eurip. <i>Ph.</i> 638)	Aucune indication ne permet de renvoyer à Mnaséas.

Mis à part le cas des deux derniers oracles cités (60 et 61) dont nous avons vu la difficulté d'attribution explicite, il est à constater que les informations sont claires, la plupart du temps, en ce qui concerne l'auteur Mnaséas, dont le nom revient plusieurs fois, soit seul (56, 57, 58 b) soit accompagné de son surnom d'origine ethnique (54, 55, 58 a et c). Quant au titre, il varie d'un scholiaste à l'autre : on trouve une seule fois le titre qui paraît complet (55), et de façon plus fréquente un titre abrégé (54, 56), ou simplement une référence à l'œuvre écrite et diffusée (58 c), mais encore plus souvent sans référence au titre. Cela s'explique par plusieurs raisons : absence de la reconnaissance de l'œuvre et de son propriétaire, tradition de la citation non référencée, priorité donnée non à la source mais au contenu de ce qui est cité ou recueilli, attribution d'un titre posthume. On sait que les scholiastes travaillent, dans un esprit d'érudition et de commentaire, sur des extraits d'une œuvre dont il est nécessaire de rendre explicites soit l'emploi d'un mot soit l'allusion culturelle, laissant ainsi peu de place à l'œuvre en elle-même. On comprend pourquoi les oracles delphiques, cités ailleurs, ne peuvent plus être attribués à telle ou telle source, et que l'on ait perdu trace de tout archivage antérieur.

Il est cependant quasiment sûr qu'a existé une œuvre portant sur les oracles, qu'ils soient delphiques ou non. Sans doute, si la pensée suit la logique du travail d'un collectionneur de l'époque hellénistique, on en conçoit que l'ensemble des oracles recueillis devaient appartenir à des origines très diverses, l'idée que l'ouvrage eût été divisé en sections correspondant à des sanctuaires déterminés étant volontiers retenue. La nature de ces oracles serait donc pour reprendre une expression de Cappelletto (2003 : 31) « la più varia ».

2.2.4.2.4.3 Définir le genre littéraire

Il est difficile de préciser le genre littéraire de cette œuvre ; nous manquent les moyens de vérifier l'exactitude des hypothèses avancées, puisque l'œuvre n'est maintenue que dans les

citations des scholiastes, sans aucun commentaire sur l'intégralité du texte. Il est au mieux possible de se fonder sur ce qui est connu par ailleurs des catalogues et compilations de l'époque de Mnaséas ; d'après les fragments, l'œuvre, semble-t-il, devait fonctionner comme une sorte de recueil savant, ce que résume Cappelletto (2003 : 31), quand il décrit « [una] sorta di catalogo di vaticini accompagnati da un commento, talvolta forse anche dalla presentazione di diverse posizioni esegetiche, secondo un'organizzazione tipica dei commentatori grammatici ». Cette organisation typique est fondée sur deux critères : la citation du passage concerné par le commentaire et l'explication qui en est donnée par un éclairage lexical, ou analytique. Mnaséas a sans doute travaillé dans le même état d'esprit et selon cette démarche méthodique, conférant ainsi au texte oraculaire une valeur indépendante de son origine religieuse, mais rattachée à la création sinon littéraire, du moins culturelle. Il est regrettable que l'on ait perdu la trace de l'un de ces critères, qui cite plus ou moins complètement la source. Se serait conservée ainsi une marque des recueils d'oracles originels. Cappelletto d'ailleurs modalise son propos, en employant deux termes du vocabulaire littéraire critique « catalogo » et « commento », qu'il ne définit pas entièrement et définitivement : on aurait probablement un ouvrage descriptif d'un philologue érudit, comme cela se faisait dans les textes des grammairiens de l'époque alexandrine.

2.2.4.2.5 Hypothèses sur sa structure

Comment était structurée cette oeuvre? Était-ce une simple juxtaposition de textes, comme on peut le penser au regard d'autres recueils mieux connus, soumis à une présentation « lemmatizzata » ? Mnaséas a été considéré par Parke et Wormell comme un « antiquarian », un amateur d'antiquités, un écrivain curieux du passé grec et spécialisé dans les textes anciens, comme l'étaient à son époque les oracles delphiques³²³. Il est facile alors d'imaginer un répertoire à la manière du livre XIV de l'*Anthologie Palatine*, composé d'un ensemble d'oracles accompagnés de lemmes, soit pour en éclairer le sens, soit pour mettre en valeur tel ou tel terme, telle ou telle allusion : ce serait le travail méthodique d'un commentateur de la langue des oracles et de leur portée significative, le recueil d'un collectionneur curieux et éclectique ; dans ce cas, Mnaséas eût été un simple collectionneur, et non un écrivain reconnu et utilisé comme source de citations par d'autres grammairiens ou scholiastes. Une autre possibilité se présente, celle d'envisager une insertion de textes dans un discours continu de présentation, comme un long commentaire illustré d'exemples. Le matériel aurait été alors « inserito all'interno di un discorso unitario, articolato per argomenti o impostato secondo collegamenti a cascata », énoncé explicatif, voire argumentatif, qui ferait la synthèse de la recherche des oracles, un peu à la manière du discours de Plutarque sur les oracles de la Pythie. Or si l'on a affaire à une œuvre construite, ce qui paraît être le cas selon de nombreux critiques et chercheurs, une autre question se pose : comment ces textes choisis et retenus par Mnaséas étaient-ils reliés entre eux ? Rien ne permet de prendre une décision sur la structure de cette œuvre, ni sur les choix faits par Mnaséas pour élaborer son plan. Le mieux serait donc de conclure que l'on est en présence des vestiges d'un recueil de réponses oraculaires avec commentaires lexicographiques, ou grammaticaux, sans pour autant indiquer la façon

³²³ Hérodote a participé au V^{ème} siècle avant J.C. à la diffusion de ces oracles par les nombreuses citations qu'il en fait dans ses *Histoires*.

dont ces commentaires se présentaient. Quoi qu'il en soit, au regard d'autres recueils conservés, même s'il s'agit d'autres thématiques que les oracles, on peut être sûr que l'œuvre s'inscrivait dans la tradition intellectuelle des grammairiens commentateurs, travail qui non seulement est un acte de préservation de textes anciens, mais aussi un premier pas vers une réflexion métalinguistique sur la langue grecque.

2.2.4.2.6 Encyclopédie, manuel d'historien, œuvre savante de grammairien, catalogue d'un spécialiste des textes anciens ?

Pourquoi ne pas envisager les quatre possibilités ci-dessus citées, tout en sachant que cette classification générique dépend de notre point de vue actuel et ne correspond pas forcément aux critères de la catégorisation antique ? L'époque de Mnaséas est riche en érudits et en savants capables d'œuvres de qualité scientifique, qui cherchent à expliquer les choses et à diffuser le savoir. Une telle œuvre, en fonction de son titre, pourrait en effet être un dictionnaire encyclopédique, Mnaséas étant connu aussi pour un autre type d'œuvre sur les voyages et les descriptions géographiques. On retrouve alors l'idée de la recherche et de la quête du savoir universel, typique de la mentalité grecque et de la vie intellectuelle alexandrine, des III^{ème} et II^{ème} siècles avant J.C. Cependant, nous maintenons l'hypothèse que cette œuvre fut aussi un outil de travail pour les grammairiens, voire les historiens : on y apprend non seulement des faits sur des pratiques encore vivantes à l'époque de Mnaséas, sur les consultations oraculaires, mais aussi tout une série d'anecdotes se référant aux réponses oraculaires retenues, et de commentaires sur les événements concernés. C'est un travail comparable à celui de l'historien Hérodote, mais plus élaboré dans le sens de l'exégèse. Crahay d'ailleurs concevait l'œuvre de Mnaséas dans le contexte des recueils « spéciaux » composés par des historiens.

2.2.4.2.6.1 Une œuvre littéraire

L'œuvre de Mnaséas sur les oracles s'inscrit dans le goût de l'époque hellénistique pour une littérature hautement intellectuelle. « Plus que jamais le Grec cherche à comprendre... », nous dit Lévêque (1969 : 115), donnant à l'érudition le pas sur la science elle-même, car de cette façon, les commentateurs peuvent percer les secrets des grands classiques. La valeur culturelle et historique du recueil de Mnaséas est ainsi fortement attestée.

2.2.4.2.6.2 Une œuvre d'archivage

Les écrivains de cette époque créent une œuvre utile en faisant la collecte et la critique des textes anciens, devenues de plus en plus nécessaires « au fur et à mesure que se constituent de vastes bibliothèques » (Lévêque, 1969 : 123). Le nom de Mnaséas mérite ainsi d'être connu et reconnu, puisque, grâce à lui, fut diffusé un savoir sur l'écriture des oracles ; il y a dans son intention une volonté de faire perdurer ces textes et de leur donner un statut spécifique. Ainsi dotés d'un cadre littéraire, celui du recueil et de la compilation commentée, les oracles acquièrent droit de cité dans la littérature, plus que par le biais de la citation. Ils diffèrent de l'intention des chresmologues, qui pratiquent par le recueil des oracles un vrai métier. Cette

œuvre correspond bien à un besoin de curiosité intellectuelle : archiver, conserver, témoigner et commenter et appartient aux grandes collections de l'époque alexandrine.³²⁴

2.2.4.2.6.3 La tradition de la curiosité et du goût pour les textes énigmatiques

Il y a aussi dans l'intention de Mnaséas, au-delà de l'intention parfois critique (voir le fr. 58), la volonté de recueillir tout ce qui dans la création textuelle peut être non seulement objet d'étude, mais aussi source de plaisir. Quoi de plus agréable que de lire des énigmes, d'en analyser et comprendre les clés et de jouer avec les mots.

2.2.5 Les recueils de l'époque tardive

C'est à partir du II^{ème} siècle de notre ère que les collections deviennent florissantes ; ainsi Oenomaos de Gadara, philosophe cynique, compose-t-il une œuvre intitulée : *γοήτων φώρα*, pamphlet polémique conservé par Eusèbe de Césarée essentiellement dans le livre 5 de la *Préparation Évangélique* où il remet en cause la religion et ses conventions, en rejetant toute vision providentielle du monde ; en rassemblant des oracles de Delphes et de Claros, il essaie de prouver l'injustice des dieux, l'ignorance des devins et l'incompétence des oracles. La deuxième moitié du III^{ème} siècle est marquée par l'œuvre de Porphyre, qui collectionne les oracles en vue de prouver comment la philosophie peut s'en servir pour arriver à une vérité infaillible. La dernière collection païenne d'oracles que nous connaissons est le traité de Cornélius Labéo, *De oraculo Apollinis Clari*, de la dernière partie du III^{ème} siècle : un seul fragment en est conservé chez Macrobie (*Saturnales*, 1.18)³²⁵. À partir du début du IV^{ème} siècle de notre ère, les recueils se réalisent dans le contexte de la rivalité entre les deux religions, l'ancienne et la chrétienne : Eusèbe utilise les recueils de Porphyre et d'Oenomaos dans la *Préparation Évangélique*, pour justifier le non-sens et le barbarisme des pratiques païennes, mais aussi l'absence d'exactitude d'Oenomaos, voire l'impiété, la stupidité de Porphyre. Augustin dans *De Ciuitate Dei* cite en latin des oracles d'Apollon et d'Hécate. Au V^{ème} siècle, Théodoret travaille la *Graecarum affectionum curatio* à partir d'Eusèbe. Lactance emploie six oracles dans *Diuinae Institutiones* et un seul dans *De Ira Dei* pour

³²⁴ Strootmann (2007: 214) : « Collecting books was yet another means of accumulating and controlling knowledge, a form of symbolic attainment. »

³²⁵ *Huius uersus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque nomen soli adicitur, qui in isdem sacris versibus inter cetera uocatur Iaô: nam consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit qui uocatur Iaô, ita effatus est : ὄργια μὲν δε δαῶτας ἐχρῆν νηπευθεῖα κεύθεν, / εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός, / φράζεο τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαῶ, / χεῖματι μὲν τ' αἴδην, Δία δ' εἶαρος ἀρχομένοιο, / Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπόρου δ' ἄβρον Ἰαῶ. Huius oraculi uim, numeris nominisque interpretationem, qua Liber pater et sol Iaô significatur, executus est Cornelius Labeo in libro cui titulus est: De oraculo Apollinis Clarii. Le prestige de ce vers est fondé sur un oracle d'Apollon de Claros, pour lequel on adjoint aussi un autre nom à celui de soleil ; dans les mêmes vers sacrés, il est appelé entre autres Iaô : en effet Apollon de Claros, consulté pour savoir lequel des dieux on doit considérer avec le nom d'Iaô, s'est ainsi exprimé : *Ceux qui font l'expérience des mystères doivent les tenir cachés, et si toutefois l'intelligence est étroite, et l'esprit faible, songe que le plus grand de tous les dieux est Iaô, Hadès en hiver, Zeus au début du printemps, Hélios en été et en automne le délicat Iaô.* L'autorité de cet oracle, l'explication de sa fonction et de son nom, par laquelle on le désigne comme Liber Pater et soleil Iaô, Cornélius Labéo les a exposées dans un livre intitulé : De l'oracle d'Apollon de Claros.*

démontrer des vérités théologiques chrétiennes. Didymus l'Aveugle dans *De Trinitate* utilise des prophéties païennes qui confirmeraient des passages des *Écritures*.

2.2.5.1 Le catalogue de Porphyre

La philosophie des oracles est une œuvre perdue du philosophe néoplatonicien Porphyre de Tyr, que nous fait connaître Eusèbe de Césarée dans la *Préparation Évangélique* aux livres 5 (18 – 36) et 6 (7) ; ce recueil a été reconstitué par le linguiste et philologue allemand du XIX^{ème} siècle Wolff, dans une publication de 1856, rééditée en 1962. Il est parfois difficile de se faire une idée exacte de l'état de ce recueil, étant donné le caractère fragmentaire des données (c'est à peu près le même problème que pour l'œuvre de Mnaséas) ; ce qui rend parfois la tâche plus compliquée, c'est que ces fragments proviennent de citations employées chez les détracteurs du philosophe. Des chercheurs ont repris depuis cette étude et ont mené des hypothèses sur l'œuvre de Porphyre³²⁶. Nous avons décidé de présenter d'abord le travail de Wolff, même s'il appartient au XIX^{ème} siècle et semble déplacé dans cette section de notre étude, mais il est si soigné et précis qu'il donne une idée très explicite de l'œuvre du philosophe tyrien ; cela nous permet de rendre compte de l'évolution des recherches et des essais de reconstruction d'une œuvre que nous ne possédons plus que par le biais des citations et des emprunts.

2.2.5.1.1 Le recueil de Wolff (1856) : Porphyre ou la reconstitution d'une œuvre, d'après les exploitations antiques

Gustav Wolff publie en 1856 à Berlin un essai intitulé : *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, réédité à Hildesheim en 1962 et resté comme un ouvrage de référence; c'est un vrai travail de recueil et de catalogue qui s'intéresse à un auteur particulier, et essaie de faire le point sur les tentatives antiques de compilation des oracles. Écrit en latin, le travail de Wolff est composé de deux grandes parties : un ensemble de chapitres sur le philosophe néoplatonicien Porphyre et le travail des écrivains antiques dans la récupération ou la transmission des oracles, suivi d'un catalogue correspondant aux livres de Porphyre et à des ajouts concernant les oracles. Les trois premiers chapitres concernent la vie de Porphyre, quelques remarques sur l'époque de la publication des livres, les principes de la philosophie tirée des oracles, et une étude de la structure et de l'origine des livres sur les oracles.

Sa première hypothèse est que Porphyre a consulté et lu de nombreux recueils d'oracles pour constituer sa propre collection. Le chapitre 4 est une étude détaillée des écrivains qui ont écrit sur les oracles, permettant à Wolff (dans une même démarche de recherche que celle de Benedict) de placer Porphyre dans la continuité et la tradition des compilateurs

³²⁶ Beatrice (« Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question », *Kernos* 4, 1991, p. 119-138) pense que le *Contra Christianos* et le *De philosophia ex oraculis haurienda* sont un seul et même traité. Contre cette opinion s'insurge Goulet, « Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les chrétiens », dans M. Narcy et É. Rebillard (éd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq ; Le septentrion, 2004, coll. « Mythes, imaginaires, religions », p. 61-109.

d'oracles³²⁷. Sa seconde hypothèse est que Porphyre a pu inventer des oracles : il se fonde notamment sur la métrique des textes oraculaires et le chapitre 5 fait un recensement des oracles qui ne sont pas en hexamètres : peut-être sont-ils inventés par Porphyre. C'est une hypothèse déjà rencontrée dans l'œuvre de Pomtow.

Ce que veut démontrer Wolff est simple : « Oracula non ex philosophia, sed philosophia ex oraculis explicatur. » Comme l'ouvrage de Porphyre est aujourd'hui perdu, Wolff a dû réunir les informations et les citations que lui fournissaient en priorité Eusèbe dans la *Préparation Évangélique*, Augustin dans la *Cité de Dieu* et Jean Philocon. De ces données se dégage un plan en trois livres, dont le premier aurait traité des dieux et de leur culte, le second des démons, le troisième des héros. Dans ce dernier, Porphyre aurait expliqué pourquoi les oracles nous trompent parfois et aurait rangé le Christ parmi les héros. Bien sûr, cette reconstitution est conjecturale, mais on ne peut lui reprocher cette tentative qui s'appuie sur une copieuse érudition, laquelle constitue ainsi un document d'importance en histoire des religions et un premier témoignage des reconstitutions d'œuvres perdues³²⁸.

Pour comprendre la langue oraculaire et son fonctionnement, nous n'avons pas beaucoup de pistes dans l'œuvre de Wolff. Le seul chapitre 5 sur la versification pose la question du choix métrique et semble donner la voie à toute une série de thèses portant sur ce sujet précis : Hendess en 1877, Pomtow en 1881, notamment, mais aussi les réponses données à ces conjectures au XX^{ème} siècle par Parke, notamment. La question est certes d'importance, puisque la majorité des textes oraculaires connus d'inspiration apollinienne sont en vers. Cependant elle est influencée et comme dénaturée par une assertion admise de longue date, que l'oracle est produit sur le modèle de la langue homérique, en gros sur le canevas du style et du mètre épiques, l'hexamètre, ce qui, dans un souci d'uniformiser ou de reconnaître une origine commune à tous les oracles, exclurait les autres formes versifiées comme autant de preuves qu'elles sont artificielles et factices dans l'esprit exclusif de la parole apollinienne. Mais ce n'est là qu'une hypothèse contestable.

2.2.5.1.2 L'état actuel de la question

La recherche actuelle s'accorde plus ou moins pour réaffirmer, d'après Wolff, que l'œuvre de Porphyre se divisait en trois livres. Elle donne plus d'importance à la question de l'organisation de l'œuvre. Une fois que les textes oraculaires étaient entre les mains du collectionneur, il lui fallait choisir et réorganiser son travail de collecte selon des critères variés : le site d'origine de l'oracle, les thèmes des oracles ou encore leur spécificité verbale. Selon Busine, Porphyre aurait sélectionné et réorganisé les oracles choisis en fonction des différents chapitres thématiques ; seuls les trois premiers livres de cette œuvre perdue sont reconstitués (grâce aux témoignages des auteurs anciens qui les citent). Voici par exemple ce que proposent Feye et Thuysbaert en annexe de leur étude sur les oracles et la prophétie :

³²⁷ Il cite notamment Denys de Chalcédoine qui publie des livres sur des oracles, *περὶ κτίσεων*, Polémon, Ménétor, le devin Polémaenétos, Apollonios de Lacédémone, Héraclide du Pont, Philochorus, auteur d'un *περὶ μαντικῆς* (selon la *Souda*), Istros de Cyrène, Nicandre, Théopompe, Mnaséas de Patras. Nous laisserons de côté ses remarques sur la conservation des oracles de Dodone rapportés par Andron, Alexander Pleuronius, Thrasybule, Acestodorus ou encore de l'oracle de Claros que cite Cornelius Labeo.

³²⁸ Busine reprend ce travail de Wolff sur Porphyre dans sa recherche de 2005 sur les pratiques oraculaires de l'Antiquité tardive (deuxième partie, chap. IV, Des oracles pour la philosophie, p. 232 - 360).

LIVRE PREMIER : Les dieux (monde de l'éther)

I. Prologue

II. La piété

III. Le culte des dieux

IV. L'évocation et la représentation des dieux

V. Prédications faites par les dieux

LIVRE DEUXIÈME : Les démons (monde de l'air)

I. Les bons démons

II. Les mauvais démons

III. Comment attirer le dieu ?

IV. Comment libérer le dieu ?

V. L'astrologie

VI. Le destin des temples, des statues et des oracles

VII. La disparition des oracles

LIVRE TROISIÈME : Les héros (monde terrestre)

I. Pourquoi les dieux mentent parfois

II. Les héros

III. Le Christ

IV. Causes de l'erreur concernant le Christ

Cette reconstitution est une reprise partielle de la proposition faite par Wolff dès 1856, aux pages 42 et 43 de sa dissertation sur Porphyre :

Βιβλίον α'. Περί θεῶν
 Προοίμιον
 Περί εὐσεβείας
 Περί θρησκείας θεῶν
 Περί πολιτείας θεῶν
 Οἷστίσι χαίρουσι
 Περί ἀγαλμάτων
 Ποίοις σχήμασι φαίνονται
 Ποίοις διατρίβουσι τόποις
 Περί θυσιῶν []
 Quibus diebus singula numina invocanda sint [et ἐκ ποίας ἡμέρας δεῖ
 ἐκτρέπεσθαι]
 Quae gentes rerum divinarum sint peritissimae.
 Βιβλίον β'. Περί δαιμόνων
 Περί δαιμόνων ἀγαθῶν
 Περί δαιμόνων πονηρῶν
 Περί τῆς πρακτικῆς θεοσοφίας καὶ τῶν ἐπανάγκων
 Περί τῆς ἀστρολογίας
 Περί τῆς εἰμαρμένης
 Βιβλίον γ'. περὶ ἡρώων
 Διὰ τί ψεύδονται ἐνίοτε οἱ θεοί
 Qui sint heroes
 Περί Χριστοῦ

La récente édition de Porphyre par Smith (2011) reprend cette reconstitution tout en modifiant l'ordre. Cependant O'Meara (1959) avait renouvelé la théorie en s'appuyant sur les citations d'Augustin et proposé une nouvelle composition : trois sections y seraient décelées dont l'une explore à travers les *Daemonia* les rites théurgiques, l'autre par les *Principia* explique comment la philosophie purge l'âme en accord avec les oracles, la dernière intitulée *Christus, uia uniuersalis* refuse le Christ comme apparition du renouveau. On voit à quel point les recherches ont été vainement obnubilées par ces tentatives infructueuses qui n'ont pas abouti à éclairer davantage l'œuvre complexe de Porphyre, mais qui ont sans doute oublié les textes eux-mêmes. Si l'on s'en tient à la seule remarque d'Eusèbe, on retient de cette œuvre que Porphyre a eu, comme ses prédécesseurs alexandrins, la tâche et le plaisir de constituer une collection d'oracles, συναγωγή ... χρησμῶν, et plus spécifiquement de l'Apollon de Delphes (*PE*, 4.6.3) :

οὗτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν Περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων
φιλοσοφίας συναγωγὴν ἐποίησατο χρησμῶν τοῦ τε
Ἀπόλλωνος καὶ τῶν λοιπῶν θεῶν τε καὶ ἀγαθῶν δαιμόνων...
Ainsi donc, dans l'ouvrage qu'il a rédigé sur la philosophie
tirée des oracles, il a recueilli les réponses oraculaires
d'Apollon, des autres dieux et des bons démons...

Est défini, dans ce bref passage qui contextualise l'œuvre, le statut d'une composition encyclopédique réunissant des oracles divers tirés de la tradition apollinienne, mais aussi d'autres types de révélation (Hécate, Pan, Sarapis ou Asclépios³²⁹), et faisant le point sur des questions métaphysiques et rituelles, propres aux pratiques religieuses du paganisme. L'inconvénient est que cette composition ne nous est connue qu'indirectement par le biais de reconstructions. Seuls une trentaine d'extraits nous sont parvenus des œuvres des Chrétiens : Eusèbe en priorité, Augustin, Théodoret, Firminus Maternus, Jean Philopon et la *Théosophie*. Eusèbe emploie plus de 80 extraits de textes oraculaires attribués à Apollon. Busine (*Paroles d'Apollon*, 2005 : 233) souligne la transformation des oracles apolliniens en des termes catégoriques ; après avoir rappelé que Porphyre a constitué un recueil d'oracles, elle dit que « ces textes vont devenir le prétexte à une exégèse symbolique ; dans ce cadre, les oracles vont être extraits du contexte civique de la pratique oraculaire qui leur avait donné jour pour être élevés au rang de livres sacrés de référence et mis au service d'un savoir d'un genre nouveau, fondé sur la révélation divine ». Le titre nous est assuré malgré la censure chrétienne, car il a été conservé même dans les écrits latins ; ainsi Firminus Maternus³³⁰ et Saint Augustin³³¹ citent l'œuvre du philosophe :

[...] in libris enim quos Περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας
appellat [...] (Firminus)

³²⁹ Ces oracles ne seront pas étudiés dans cette recherche consacrée à la mantique apollinienne.

³³⁰ *L'erreur des religions païennes*, 13.4-5.

³³¹ *De ciuitate Dei*, 19.23.1.

[...] dans les livres qu'il appelle De la philosophie tirée des oracles [...]

[...] in libris quos ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας appellat, in quibus exequitur atque conscribit rerum ad philosophiam pertinentium uelut diuina responsa [...] (Augustin)

[...] dans les livres qu'il appelle De la philosophie tirée des oracles, où il recherche et consigne des réponses pour ainsi dire divines sur des questions qui intéressent la philosophie [...]

Ce titre peut expliquer le projet du pieux philosophe de soutenir certains initiés³³² à parvenir au salut de leur âme par le recours aux doctrines philosophiques que les dieux ont transmises grâce à leurs oracles. Cette collection aurait donc pour visée essentielle de mettre en place ce que Porphyre lui-même nomme une théosophie, θεοσοφία, c'est-à-dire la sagesse qui vient des dieux, un complément indispensable à la philosophie, φιλοσοφία. L'oracle des dieux païens est alors considéré comme une révélation divine, moyen de parvenir à la vérité. Deux thèses s'affrontent aujourd'hui, celle de Beatrice (1991) qui soutient que le traité de Porphyre est avant tout une œuvre polémique complexe, composée contre les Chrétiens, et celle de Goulet (1992) qui y voit plutôt un traité réservé aux philosophes païens en quête de sagesse et de vérité. Quoi qu'il en soit, cette œuvre, par sa lecture et sa portée, peut être considérée comme un double défi, qui, d'une part définit le statut encore inédit de l'oracle qu'il faudrait lire désormais comme révélateur des principales doctrines philosophiques, qui, d'autre part présente la démarche de Porphyre comme une alternative païenne à la recherche de la vérité en dehors des λόγια bibliques. En effet le terme de λόγια qui apparaît dans le titre est aussitôt remplacé par son équivalent χρησμοί, Porphyre donnant aux deux mots à peu près le même sens. Cependant il a été vu précédemment que le premier terme désigne plutôt une révélation qui transmet une théologie, et le second un produit oraculaire concernant des préoccupations traditionnelles liées à des sujets occasionnels, matériels ou privés. Cette distinction remonte plus particulièrement à Proclus (*Commentaire sur le Timée*, 1.408.12 et 3.89.22). On sait que le terme λόγια désigne alors plus régulièrement des oracles confiés à l'écriture, à la mémoire des livres (comme les paroles christiques ou bibliques en général). Pour introduire l'œuvre de Porphyre, Eusèbe emploie d'ailleurs sept fois le verbe ἐπιγράφω³³³ : le sens de ce verbe est très technique et peut se rendre par « intituler, inscrire un titre ».

L'étude menée par Busine rend compte du contenu de la collection (*Paroles d'Apollon*, 2005 : 246-252) : comme l'état actuel des fragments nous permet d'accéder à un corpus peu homogène de 28 textes oraculaires, elle se propose, mais avec beaucoup de prudence et de réserves³³⁴, d'augmenter l'attribution à Porphyre de quelques autres textes oubliés ou

³³² Porphyre rappelle le caractère mystique des oracles : οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερῶς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων. Car les dieux à ce sujet n'ont pas rendu leurs oracles clairement, mais par le biais d'énigmes. (Eusèbe, *PE*, 4.8.2). Cela signifie qu'il ne faut pas les confier à des profanes, qui ne connaissent pas les moyens de les comprendre.

³³³ *PE*, 3.14.4 ; 4.1.1 ; 4.6.3 ; 4.8.4 ; 4.19.8 ; 5.5.7 ; 6.1.1. Le verbe *appellare* employé par Firminus et Augustin signifie aussi « donner un nom », donc « intituler ».

³³⁴ (*Paroles d'Apollon*, 2005 : 251) : « Pour conclure, l'état actuel de nos connaissances sur la collection d'oracles d'Apollon de Porphyre est insuffisant pour qu'il soit possible de proposer une recension exhaustive

inconnus des recherches antérieures, notamment de Wolff. La question est de savoir comment Porphyre a pu constituer sa collection et de quelles sources il s'est servi. On peut être sûr de l'origine réelle des oracles, en écartant l'hypothèse de falsifications ou de créations par le philosophe lui-même, même s'il avoue avoir complété parfois un vers défectueux ; ainsi déclare-t-il avoir conservé pure la pensée des oracles³³⁵ :

Ἐπει κἀγῶ τοὺς θεοὺς μαρτύρομαι ὡς οὐδὲν οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφείλον τῶν χρησθέντων νοημάτων, εἰ μὴ που λέξιν ἡμαρτημένην διώρθωσα ἢ πρὸς τὸ σαφέστερον μεταβέβληκα ἢ τὸ μέτρον ἐλλείπον ἀνεπλήρωσα ἢ τι τῶν μὴ πρὸς τὴν πρόθεσιν συντεινόντων διέγραψα, ὡς τὸν γε νοῦν ἀκραιφνῆ τῶν ῥηθέντων διετήρησα, εὐλαβούμενος τὴν ἐκ τούτων ἀσέβειαν μᾶλλον ἢ τὴν ἐκ τῆς ἱεροσυλίας τιμωρὸν ἐπομένην δίκην.

Car, pour moi, je prends à témoin les dieux que je n'ai rien ajouté ni rien retranché aux réponses des oracles, si ce n'est que, quelquefois, j'ai rectifié un mot corrompu, ou je l'ai remplacé par un terme plus clair, ou j'ai complété la mesure d'un vers tronqué, ou j'ai supprimé quelque chose qui ne touchait en rien l'intention de la réponse, de sorte que j'ai maintenu scrupuleusement le sens exact des termes, en considérant avec soin plutôt l'impiété qu'il y a à le déformer que le châtement vengeur subi à la suite de sacrilèges.

Porphyre n'a pas eu recours aux oracles delphiques célébrés par la tradition des époques archaïque et classique et livrés par la tradition littéraire. Il a sans doute rassemblé des oracles produits dans le contexte de son époque, essentiellement parce que les enjeux philosophiques n'étaient pas les mêmes qu'auparavant³³⁶. Il a été vu précédemment que la circulation de recueils divers était assurée par la vogue des pratiques divinatoires, à la fois dans le cadre privé des chresmologues et dans le cadre officiel des nouveaux textes de révélation (comme les *Oracles Chaldaïques*) et de la montée en puissance des sanctuaires apolliniens de la côte asiatique (Claros, Didymes). Il est certain que bon nombre des oracles recueillis par Porphyre proviennent des sanctuaires apolliniens : Busine pense que Porphyre s'est largement approvisionné auprès de Didymes, ce qui retranche bon nombre d'occurrences pour notre recherche. Ce qui nous intéresse en priorité, ce sont les oracles delphiques puisés dans la tradition littéraire. Or, en recoupant les travaux de Parke et Wormell et ceux de Busine³³⁷, nous nous apercevons qu'ils sont en quantité négligeable, répartis non seulement dans *La*

et définitive des divers extraits apolliniens réunis par le philosophe de Tyr. » Elle propose aux pages 445 – 462 un catalogue des oracles apolliniens, tous sanctuaires confondus, recueillis dans l'œuvre de Porphyre.

³³⁵ Extrait du prologue de l'œuvre de Porphyre cité par Eusèbe, *PE*, 4.7.1.

³³⁶ Parke et Wormell ont un autre avis (1956, I: 287) et expliquent que les oracles littéraires sont bien connus du public cultivé et donc accessibles (il était donc inutile de les répéter) ; comme il s'inscrivait dans une situation critique et polémique, il était préférable qu'il puisât dans la production contemporaine.

³³⁷ Selon Levin cependant, la majorité des oracles du traité en question sont d'origine delphique : mais il ne le justifie pas (*The old Greek oracles in decline*, ANRW II, Principat 18.2 (1989) p. 1399-1649, voir les pages 1615-1620).

philosophie des oracles, mais sur l'ensemble de l'œuvre de Porphyre : PW470 et PW475³³⁸. Les autres oracles delphiques rapportés à Porphyre appartiennent au *traité sur l'abstinence*³³⁹, à la *Vie de Plotin*³⁴⁰, à la *Vie de Pythagore*³⁴¹. Se rajoute encore un oracle conservé par les *F. Gr. Hist.* (260 f 5)³⁴², que rapporte aussi Cyrille d'Alexandrie dans son *Contre Julien*, 1.28. Porphyre a-t-il fait le voyage de Delphes (et de Claros, de Didymes) ? A-t-il puisé dans les catalogues en circulation, à son époque, mais perdus aujourd'hui ? A-t-il recouru à sa propre expérience de consultant ? Tout cela est difficile à démontrer et à prouver, mais les questions sont suffisantes pour montrer que les compilateurs de l'époque avaient des moyens divers pour accéder aux textes oraculaires. Porphyre, quant à lui, n'a pas attaché d'importance à la provenance géographique de ses oracles collectés, preuve que le dieu Apollon est le même partout, et que l'ensemble de la production mantique apollinienne renvoie à une sagesse identique et à des modes de pensée et de morale spécifiques à ce dieu : ce qui prime avant tout, c'est la sainteté qui éclaire ces textes.

Cette démarche de collection des oracles n'est pas la même que celle qui a motivé les Alexandrins. Porphyre entre dans la tradition épistémologique et théologique du recours à un Livre, qui justifie une sagesse et cherche une vérité, et dans ce contexte le philosophe donne aux oracles un statut nouveau, comparable à celui des *λόγια* de la Bible que les Chrétiens mettent à l'honneur dans leurs traités de propagande ; il rapproche ainsi les oracles païens des dieux traditionnels et notamment d'Apollon de la tradition des oracles chaldaïques.

2.2.5.1.3 La présence des oracles delphiques dans l'œuvre de Porphyre

Qu'est-ce qui pousse Porphyre à faire des choix parmi les oracles de l'Apollon de Delphes, alors qu'il n'est pas prolix de cette source oraculaire ? Même si tous les oracles delphiques n'appartiennent pas à son traité sur la philosophie mantique, il semble bon de les envisager au regard des choix retenus. Observons d'abord les deux oracles de Delphes que rapporte Eusèbe. Il faut préciser que nous sommes dans une impasse quand nous nous posons la question de l'origine des oracles, d'une part parce que Porphyre lui-même n'y attache pas d'importance, d'autre part parce que l'évêque Eusèbe n'a sans doute pas cité tous les textes du catalogue ; nous faisons l'hypothèse que d'autres textes delphiques y apparaissent. Parke et Wormell les répertorient en deux temps : un oracle destiné aux Athéniens (PW470), un autre oracle rendu aux habitants de Nicée (PW475)³⁴³. Ces deux oracles ont comme point commun qu'Apollon lui-même prédit la chute de son sanctuaire.

Le premier oracle se lit ainsi dans Eusèbe (*PE* 6.3) :

³³⁸ Busine (2005 : 254) est plus réservée sur l'attribution de cet oracle à Delphes et se range de l'avis de Robinson, in *Theological oracles*, p. 341 – 342.

³³⁹ PW238, PW239, PW240, PW241, PW536, PW537, PW559, PW586.

³⁴⁰ PW52, PW420, PW473, PW525.

³⁴¹ PW581.

³⁴² PW247.

³⁴³ Busine (2005 : 254) relève le manque de preuves et s'oppose à une attribution delphique trop rapide: « [...], H.W. Parke et D.E.W. Wormell incluent, sans justification, parmi les oracles pythiques un oracle porphyrien rendu par Apollon aux Nicéens, qui préconise des sacrifices pour remédier à un silence prophétique. [...] Pour S. Levin, la plupart des oracles de la *Philosophie tirée des oracles* proviennent de Delphes, sans que l'auteur ne prenne le temps de justifier son assertion. »

[Οὕτω καὶ ναῶν μοῖραι καὶ ἱερῶν, καὶ αὐτοῦ γε τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερὸν μεμοῖρατο κεραυνωθῆναι, ὡς φησιν·]
 ὦ ζαθέης γεγαῶτες Ἐριχθονίῳ γενέθλης,
 ἔτλητ' ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρεινέμεν ὀμφήν,
 ὀππόθι δηωθῆ ῥεπικαλλέος ἔδρανα σηκοῦ.
 κλυτε δαφνηρεφέων μυχάτων ἄπο θέσκελον ὀμφήν.
 εὔτ' ἂν ἄνω πνεῖοντες ὑπὲριοι κελάδοντες
 τρίβωνται πατάγοισιν ἐναντία δηριῶντες
 (κρυμὸς δ' αὖ περὶ κόσμον ἀπείρονα νήνεμος ἔσται)
 μηδὲ διεξερύγησιν ἔχη κεκακωμένος αἰθήρ,
 αἰθαλόεις περὶ γαῖαν, ὅπη τύχην, ἔκπεσε πυρσός·
 τὸν μὲν δὴ θῆρες τε κατ' οὔρεα δειμαίνοντες
 φεῦγουσιν πυμάτοις ὑπὸ κεύθεσιν οὐδὲ μένουσιν
 εἰσιδέειν ὄσσοισι καταβάσιον Διὸς ἔγχος.
 τοῦ μὲν καὶ νηοὶ μακάρων καὶ δένδρεα μακρὰ
 ἠλιβάτων τ' ὀρέων κορυφαὶ νῆές τ' ἐνὶ πόντῳ
 δάμινανται ζαπύροις ποτήμασιν ἐμπελάοντος·
 καὶ δ' αὐτὴ πληγεῖσα Ποσειδάωνος ἑταίρη
 πολλάκις ἠχῆσσε ἀναχάζεται Ἀμφιτρίτη.
 ὑμεῖς οὖν καὶ ἄτλητον ἐνὶ φρεσὶν ἄλγος ἔχοντες,
 τέτλατε Μοιράων ἀμετάτροπα δῆνεα θυμῶ·
 ταῖσι γὰρ Οὐρανίδαο Διὸς κατένευσε κάρηνον,
 ὅττι κε δὴ νήσωσι μένειν ἀσάλευτον ἀτράκτοις.
 αἴσα γὰρ ἦν δολιχοῖσι χρόνοις ῥεπικαλλέα σηκὸν
 πυρσῶν αἰώρησι διπετέεσσι δαμῆναι.

[Ainsi sont les destins des temples et des sanctuaires, et c'était un arrêt du destin que le sanctuaire d'Apollon lui-même périrait par la foudre, comme le dit son oracle:]

Ô vous qui descendez de la race vénérable d'Erichthonios, vous avez fait effort de venir interroger mon oracle, pour savoir comment fut frappé le siège du très beau sanctuaire. Ecoutez l'oracle proféré par le dieu depuis l'ancre souterrain orné de laurier. Chaque fois que les vents qui soufflent, eux qui vivent dans les airs, et retentissent, triturant avec fracas ce qui s'oppose à eux, dans une lutte – un froid calme s'étendra par contre tout autour de l'immense univers – et chaque fois que l'éther malmené n'a pas de moyen pour s'échapper, un feu brûlant est tombé sur la terre au hasard et n'importe où. Alors les bêtes effrayées le fuient dans les montagnes au fond de leurs terriers, et ne restent pas à regarder de leurs yeux le javelot de Zeus qui descend du ciel ; les temples des dieux, les hauts arbres, les sommets des montagnes élevées, les bateaux sur la mer sont domptés par les envols enflammés de la foudre qui s'approche. Et la compagne de Poséidon elle-même frappée, Amphitrite, souvent, se retire, en se lamentant. Donc vous, même si vous avez dans votre âme une douleur intolérable, supportez dans votre cœur les desseins immuables des Moires. En effet la tête de Zeus céleste leur accorda de

faire tourner calmement leurs fuseaux. Car c'était le destin qu'après un long temps le très beau sanctuaire soit dompté par la foudre de feu, qui se balance dans les airs et s'élanche du haut des cieux.

Le second oracle est rapporté ainsi par Eusèbe (*PE*, 5.16) :

Νικαεῦσι δὲ χρῶν ἔφη·
Πυθῶν δ' οὐκ ἔστιν ἀναρρῶσαι λάλον ὀμφήν·
ἦδη γὰρ δολιχοῖσιν ἀμαυρωθεῖσα χρόνοισι
βέβληται κληῖδας ἀμαντεύτοιο σιωπῆς.
Ῥέξατε δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοῖβῳ.
Il (Apollon) fit connaître sa réponse aux habitants de Nicée :
« Il n'est pas possible de reconforter l'oracle bavard de Pythô.
En effet déjà détruit depuis longtemps, il a été renversé,
verrouillé par un silence qui ne prédit plus ; faites à Phoibos,
comme c'est la coutume, des sacrifices qui font connaître la
volonté divine ».

La majorité des oracles delphiques que cite Porphyre appartiennent au livre 2 de son traité sur l'abstinence de consommation de la chair animale. L'ensemble de ces oracles touchent la pratique sacrificielle : les animaux ne sont pas à offrir au dieu, sous prétexte qu'il y trouverait un grand plaisir ; les offrandes plus simples faites de libation sont préférables. Porphyre emploie deux techniques pour faire connaître la volonté du dieu : soit il cite directement l'oracle, soit il le paraphrase en l'insérant dans un contexte plus ou moins narratif. Deux oracles apparaissent dans le chapitre 9, le premier sous une forme paraphrasée³⁴⁴, le second apparemment fidèle à la parole divinatoire³⁴⁵.

Τὴν μὲν γὰρ τῶν συῶν σφαγὴν ἀκουσίῳ ἀμαρτίᾳ Κλυμένης προσάπτουσιν, ἀπροαιρέτως μὲν βαλούσης, ἀνελούσης δὲ τὸ ζῶον. Διὸ καὶ εὐλαβηθέντα αὐτῆς τὸν ἄνδρα, ὡς παράνομον διαπεπραγμένης, **Πυθῶδε ἀφικόμενον χρήσασθαι τῷ τοῦ Θεοῦ μαντεῖῳ. Τοῦ δὲ Θεοῦ τῷ συμβάντι ἐπιτρέψαντος, ἀδιάφορον λοιπὸν νομίσει τὸ γινόμενον.** Ἐπισκόπῳ δέ, ὃς ἦν ἔκγονος τῶν Θεοπρόπων, βουλευθέντι προβάτων ἀπάρξασθαι, ἐπιτρέψαι μὲν φασὶ τὸ λόγιον, σὺν πολλῇ δ' εὐλαβείᾳ. Ἔχει γὰρ οὕτως·

**οὐ σε θέμις κτείνειν οἴων γένος ἐστὶ βέβαιον,
ἔγγονε Θειοπρόπων· ὃ δ' ἐκούσιον ἂν κατανεύση
χέρνιβ' ἐπιθύειν τὸ δ', Ἐπίσκοπε, φημὶ δικαίως.**

Ils attribuent le meurtre des cochons à Climène, qui en tua un, sans en avoir le dessein. Son mari appréhendant qu'elle n'eût commis un crime, consulta l'oracle d'Apollon : le dieu ne l'ayant pas repris de ce qui était arrivé, on en conclut que

³⁴⁴ PW536.

³⁴⁵ PW537.

l'action était indifférente. On prétend que l'inspecteur des sacrifices qui était de la famille des prêtres, voulant sacrifier une brebis, consulta l'oracle, qui lui conseilla d'agir avec beaucoup de circonspection. Voici les propres termes de la réponse : Il ne t'est pas permis, de façon certaine, par les dieux de tuer la race des brebis, descendant des Théopropes ; mais si d'elle-même, elle est consentante, par l'eau du sacrifice, je te dis, Épiscopos, de la sacrifier en toute justice³⁴⁶.

Le chapitre 15 contient deux oracles paraphrasés par le philosophe³⁴⁷.

Καὶ μαρτυρεῖ γε ἡ πείρα ὅτι χαίρουσιν τούτῳ οἱ θεοὶ ἢ τῷ πολυδαπάνῳ. Οὐ γὰρ ἂν ποτε τοῦ Θετταλοῦ ἐκείνου τοῦ τοῦ χρυσόκερος βοῦς καὶ τὰς ἐκατόμβας τῷ Πυθίῳ προσάγοντος μᾶλλον ἔφησεν ἡ Πυθία τὸν Ἑρμιονέα κεχαρίσθαι θύσαντα τῶν ψαιστῶν ἐκ τοῦ πηριδίου τοῖς τρισὶ δακτύλοις. Προσεπιβαλόντι δὲ διὰ τὸ ῥηθὲν τὰ λοιπὰ πάντα τῆς πήρας ἐπὶ τὸν βωμόν, εἶπε πάλιν ὅτι δις τόσον ἀπέχθοιτο τοῦτο δράσας ἢ πρότερον ἦν κεχαρισμένος. Οὕτω τὸ εὐδάπανον φίλον θεοῖς, καὶ μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει.

L'expérience nous apprend que les choses simples offertes aux dieux leur plaisent davantage que les sacrifices somptueux. La Pythie prononça que ce Thessalien qui avait fait dorer les cornes de ses bœufs et qui offrait des hécatombes à Apollon lui plaisait moins qu'Hermionée, qui se contentait de sacrifier de la farine pétrie, autant qu'il en pouvait tirer de son sac avec ses trois doigts ; et comme le Thessalien après cette décision fit brûler sur l'autel tout ce qui lui restait, la prêtresse déclara qu'il était depuis ce dernier sacrifice deux fois moins agréable aux dieux, qu'il ne l'était auparavant. Ce qui prouve que ce n'est point par les offrandes chères que l'on plaît aux dieux et qu'ils ont plus d'égard à la disposition de ceux qui sacrifient, qu'à la quantité des victimes.

Trois oracles très proches se suivent aux chapitres 16 et 17. Il s'agit de comprendre comment contenter simplement le dieu, par un grand sacrifice d'animaux ou par des offrandes végétales. Au chapitre 16, on trouve un oracle³⁴⁸ qui se perd dans le récit rapporté par Porphyre de sa lecture de Théopompe : manifestement ici le philosophe nous donne une clé des sources qu'il consulte. Se trouvent dans ce passage presque tous les éléments qui font la particularité de l'oracle : le voyage jusqu'à Delphes d'un consultant pieux et confiant, la

³⁴⁶ Mis à part les oracles cités dont la traduction nous est personnelle, le reste de la traduction est emprunté à Levesque de Burigny, Paris, de Bure l'Ainé, 1747 ; il en est ainsi de l'ensemble des textes issus du traité de l'abstinence.

³⁴⁷ PW239 et PW240.

³⁴⁸ PW238.

question posée, à savoir qui le dieu aime le plus, la réponse attendue, mais contredite par la Pythie, porte-parole d'Apollon:

Τὰ παραπλήσια δὲ καὶ Θεόπομπος ἰστόρηκεν, εἰς Δελφοὺς ἀφικέσθαι ἄνδρα Μάγνητα ἐκ τῆς Ἀσίας φάμενος, πλούσιον σφόδρα, κεκτημένον συχνὰ βοσκήματα. Τοῦτον δ' εἰθίσθαι τοῖς θεοῖς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν θυσίας ποιεῖσθαι πολλὰς καὶ μεγαλοπρεπεῖς, τὰ μὲν δι' εὐπορίαν τῶν ὑπαρχόντων, τὰ δὲ δι' εὐσέβειαν καὶ τὸ βούλεσθαι τοῖς θεοῖς ἀρέσκειν. Οὕτω δὲ διακείμενον πρὸς τὸ δαιμόνιον ἐλθεῖν εἰς Δελφοὺς, πομπεύσαντα δὲ ἑκατόμβην τῷ θεῷ καὶ τιμήσαντα μεγαλοπρεπῶς τὸν Ἀπόλλωνα παρελθεῖν εἰς τὸ μαντεῖον χρηστηριασόμενον· οἴομενον δὲ κάλλιστα πάντων ἀνθρώπων θεραπεύειν τοὺς θεοὺς ἐρέσθαι τὴν Πυθίαν, τὸν ἄριστα καὶ προθυμότερα τὸ δαιμόνιον γεραίροντα θεσπίσαι καὶ τὸν ποιῶντα τὰς θυσίας προσφιλεστάτας, ὑπολαμβάνοντα δοθήσεσθαι αὐτῷ τὸ πρωτεῖον. Τὴν δὲ ἰέρειαν ἀποκρίνασθαι, πάντων ἄριστα θεραπεύειν τοὺς θεοὺς Κλέαρχον κατοικοῦντα ἐν Μεθυδρίῳ τῆς Ἀρκαδίας.

On trouve des histoires semblables dans Théopompe. Il rapporte qu'un Asiatique de Magnésie fort riche et qui possédait plusieurs troupeaux, alla à Delphes. Il était dans l'usage de faire tous les ans de magnifiques sacrifices, non seulement parce qu'il était fort riche, mais aussi parce qu'il était pieux et que par là il voulait plaire aux dieux. Ce fut dans ces dispositions qu'il alla à Delphes, menant avec lui une hécatombe qu'il voulait offrir à Apollon à qui il aimait à faire des offrandes superbes. Il alla consulter l'oracle pour savoir quel était le mortel qui plaisait davantage aux dieux et qui leur offrait les sacrifices les plus agréables. Il s'imaginait être de tous les hommes celui qui servait le mieux les dieux ; et il ne doutait pas que la réponse de la Pythie ne fût en sa faveur. Mais la prêtresse répondit que Cléarque habitant de Méthydrée en Arcadie était celui, dont le culte était le plus agréable à la divinité.

Le même thème est abordé dans le chapitre 17, qui contient en paraphrase un autre oracle³⁴⁹:

Παρ' ἐνίοις δ' ἰστόρηται τῶν συγγραφέων, τῶν Τυρρηγῶν μετὰ τὸ κρατῆσαι Καρχηδονίων ἑκατόμβας κατὰ πολλὴν ἔριν τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐκπρεπεῖς παραστησάντων τῷ Ἀπόλλωνι, εἶτα πυνθανομένων αἷς ἡσθεῖη μάλιστα, παρ' ἐλπίδα πᾶσαν αὐτὸν ἀποκρίνασθαι, διότι τοῖς Δοκίμου ψαιστοῖς. Δελφὸς δὲ ἦν οὗτος, σκληρὰ γεωργῶν πετρίδια· κατιῶν δὲ ἀπὸ τοῦ χωρίου ἐκείνης τῆς ἡμέρας, ἐκ τῆς περικειμένης πύρας τῶν

³⁴⁹ PW241.

ἀλφίτων ὀλίγας δράκας ἐθυλήσατο, πλέον τέρψας τὸν θεὸν τῶν μεγαλοπρεπεῖς θυσίας συντελεσάντων.

Quelques écrivains rapportent qu'après la défaite des Carthaginois, les tyrans de Sicile offrirent avec beaucoup d'émulation des hécatombes à Apollon ; et que l'ayant consulté pour savoir qui était celui dont offrande lui était le plus agréable, il avait répondu à leur grande surprise qu'il donnait la préférence aux gâteaux de Docimus. C'était un homme du pays de Delphes, qui cultivait un terrain difficile et pierreux : il était descendu de sa bourgade ce jour-là et avait offert au dieu quelques poignées de farine, qu'il avait tirées de son havresac, ce qui avait fait plus de plaisir à Apollon que les sacrifices les plus magnifiques.

Enfin le chapitre 29 nous donne une autre clé pour comprendre la sagesse apollinienne : respecter la vie en punissant le meurtre³⁵⁰.

Αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης, ἐπερωτῶσι κοινῇ τὸν θεὸν ἀνεῖλεν ἡ Πυθία τὸν ἐν Κρήτῃ φυγάδα ταῦτα λύσειν, τὸν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ἧπερ ἀπέθανε θυσία λῶον ἔσεσθαι γυυσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν.

Une sécheresse suivie d'une famine étant survenue, on consulta Apollon : la Pythie répondit que le fugitif qui était en Crète apaiserait la colère des dieux ; qu'il fallait punir le meurtrier et ressusciter le mort.

Il est nécessaire de présenter les oracles que Porphyre introduit dans la *Vie de Plotin*, philosophe qui fut son maître : ils sont littérairement très célèbres, et les trois se retrouvent tous, à peu de distance les uns des autres, dans le même chapitre 22. Hérodote cite déjà le premier (PW52) dont Porphyre ne retient que les vers 1 et 2, en attribuant cet oracle à un dieu de sagesse.

τίς ἂν εἶη σοφώτερος θεοῦ, καὶ θεοῦ τοῦ ἀληθῶς εἰρηκότος ;
οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης
καὶ κωφοῦ ξυνήμι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω ;

Qui serait plus sage qu'Apollon, si ce n'est un dieu qui a parlé avec vérité :

Moi je connais le nombre de grains de sable et les mesures de la mer et je comprends le sourd-muet et j'entends celui qui ne parle pas.³⁵¹

³⁵⁰ PW559.

³⁵¹ On peut rapprocher cet oracle du fragment 260 f 5 que cite Cyrille d'Alexandrie dans le *Contre Julien* (1.28) : en effet, on a le même rapport respectueux à l'égard d'un dieu dont on réclame le soutien : ἔκγονε Μιλήτου, τρίποδος πέρι Φοῖβου ἐρευνᾶς ; / τίς σοφία πρῶτος πάντων, τούτῳ τρίποδ' αὐδῶ. Fils de Milet, à propos du trépied, tu cherches Phoibos ? À celui qui par sa sagesse est le premier de tous, je donne par mon oracle le trépied.

Immédiatement après, vient un commentaire qui essaie de justifier l'éloge de Plotin : rattaché à la tradition classique des interrogations sur le sort des grands hommes, l'hymne qui célèbre le maître n'en ressort que grandi et convaincant. Ainsi une partie de l'oracle bien connu sur la sagesse de Socrate³⁵² est inséré dans ce passage :

Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους: **Ἄνδρῶν ἅπαντων Σωκράτης σοφώτατος**, ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἷα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν·

Amélius consulta ce Dieu pour savoir ce qu'était devenue l'âme de Plotin, et voici en quels termes répondit celui qui avait prononcé que Socrate était le plus sage de tous les hommes.

Alors nous est donné un long oracle, le plus long qu'on ait conservé de la tradition delphique, sans équivalent, et qui sera étudié dans la troisième partie de la recherche. On peut douter ainsi de son authenticité, ce que refusent Parke et Wormell³⁵³ quand ils le commentent sous le numéro PW473³⁵⁴.

Ce florilège qui a permis de rendre compte de la présence des oracles delphiques dans l'œuvre de Porphyre nous permet de tirer quelques conclusions : trois œuvres de Porphyre sont concernées, dont l'une est perdue, *La philosophie tirée des oracles*. Les deux autres, *De l'abstinence* et *Vie de Plotin*, sont mieux connues, mais on ne peut parler à leur propos de recueils d'oracles. Deux oracles révèlent la faiblesse de l'institution religieuse, qui ne résiste pas aux bouleversements de civilisation et annoncent la mort de l'oracle même. Porphyre se montre curieux des pratiques cultuelles qui peuvent assurer le bien-être, par la bienveillance que les dieux honorés par les offrandes accordent aux fidèles ; on retrouve ici ce qui fait la spécificité d'un grand nombre d'oracles apolliniens, intéressés par le respect des règles du culte et de la pratique de la religion. Les oracles qui célèbrent la pureté des intentions, la loyauté, ceux qui vantent et définissent la sagesse offrent au philosophe un moyen de réconcilier religion et philosophie.

2.2.5.2 Le livre XIV de l'*Anthologie Palatine*

L'œuvre la plus récente qui équivaut à une collection d'oracles delphiques est le livre XIV de l'*Anthologie Palatine*, collection sans doute fondée sur une plus ancienne (comme d'ailleurs d'autres livres de l'*Anthologie* sont des remaniements de collections plus anciennes). Parke et Wormell (1956, II: XVII) appellent l'*Anthologie Palatine* « the nearest

³⁵² PW420 : il s'agit du vers 2.

³⁵³ « This elaborate composition, in form virtually a hymn, has no exact parallel among Delphic oracles. But as Porphyry was a contemporary and knew the enquirer and the subject of the enquiry, it is presumably authentic. The references in the same context to two other Delphic oracles appear to prove that Apollo consulted was the Pythian. » (1956, II: 193) On peut penser cependant que cet oracle, authentique ou pas, n'est qu'un centon des anciennes poésies grecques, principalement des poésies attribuées à Orphée.

³⁵⁴ Le texte sera étudié dans la troisième partie et sa traduction donnée à ce moment-là.

equivalent to a collection of Delphic oracles which has come down to us... ». Busine (*Gathering sacred words*, 2005) reprend cet argument et l'explique, mais se méprend sur le nombre d'oracles attribués à Delphes, en les considérant tous delphiques : « The nearest equivalent to a collection of Delphic oracles that we know of, is the fourteenth book of the *Anthologia Graeca*. There are gathered forty-five oracular responses attributed to the Delphic Apollo; twenty-six of them were from Herodotus. This late collection is probably based on an earlier one, just as some other books of the *Anthology* are a rehash of earlier collections. » De cette œuvre on a plusieurs versions : une édition du VI^{ème} siècle faite par Agathias de Myrina, une édition du X^{ème} siècle due à Constantin Céphalas, et une autre, la plus connue, du moine érudit Maxime Planude qui date de la fin du XIII^{ème} siècle et qui compile les deux précédentes. La grande édition de l'*Anthologie Grecque* (autre nom de cette œuvre) est cependant l'œuvre du philologue allemand Jacobs, qui y travaille de 1794 à 1814. En cinq volumes que suivent sept autres de commentaires et de critiques, il élève un monument d'érudition qui a fait longtemps date dans le milieu philologique du XIX^{ème} siècle. Non seulement il édite les poèmes du manuscrit palatin, mais il le complète avec un appendice comprenant les 388 épigrammes du recueil de Planude qui ne figuraient pas dans l'*Anthologie Palatine*. En outre, il ajoute 394 pièces tirées d'inscriptions métriques ou de citations d'auteurs anciens. Tout au long du XIX^{ème} siècle, Dübner puis Boissonade polissent en quelque sorte cette prestigieuse édition. En 1863, la première traduction intégrale française de l'*Anthologie* est entreprise par Dehèque. L'ouvrage obtient aussitôt les faveurs de Sainte-Beuve qui lui consacre un brillant article dans les *Lundis littéraires*, dont voici un extrait éloquent : « Le médiocre y abonde mais aussi l'exquis y étincelle, l'or pur brille parmi l'alliage et le clinquant entassés. Il est une série de l'*Anthologie* qu'on pourrait comparer à ces bracelets bizarres que la mode recherche : entre une piastre turque et une monnaie byzantine resplendit l'effigie sublime d'une belle médaille sicilienne. » Il semblerait que l'œuvre d'époque byzantine ait été elle-même le fruit d'un remaniement d'une anthologie plus ancienne dont on ne sait rien ; Parke et Wormell écrivent à ce propos (1956, II : XVII) : « The collection is probably the rehash of some earlier one, just as some of the other books of the *Anthology* are based on earlier florilegia, such as Meleager's *Garland* or the *Musa puerilis* of Strato. » Le propos n'est pas tant de s'intéresser aux éditions et à la redécouverte de l'*Anthologie* dans son intégralité que de se poser la question de l'appartenance du livre XIV, le seul qui nous intéresse, au domaine des recueils : s'agit-il d'un recueil à proprement parler ?

En effet, si l'on s'en tient à la stricte définition du recueil³⁵⁵, on peut affirmer qu'il en fait partie : y ont été réunis des textes, ainsi préservés et mis en mémoire, mais c'est un recueil étrange, puisque coexistent à la fois des problèmes de mathématique³⁵⁶, des devinettes empruntées au folklore ou à des rimeurs anonymes, enfin des oracles proprement dits, de la pure tradition delphique ou non. L'un des principes de l'anthologie, quelle qu'elle soit, est de juxtaposer des morceaux choisis, selon le principe de la ποικιλία, bigarrure littéraire, qui joue sur la variété des formes, des factures et des thèmes, et qui sert ainsi les intérêts des choix

³⁵⁵ Nous définissons le recueil oraculaire comme une structure à part entière qui rassemble de manière certes discontinue, mais avec les mêmes intentions et les mêmes critères, des énoncés généralement brefs, dignes de mémoire, dont la connaissance est supposée guider, aider, divertir, instruire le lecteur dans la conduite de sa vie personnelle.

³⁵⁶ Les problèmes arithmétiques (45 sur 150 textes) sont répartis un peu partout, issus de la collection de Métrodore et de celle de Socrate, un auteur d'épigrammes.

thématiques. Et il semble bien que le rédacteur de cette anthologie a voulu rassembler dans le livre XIV « différentes sortes de jeux d'esprit : tout ce qui fait question et exige, pour avoir la réponse, soit calcul, soit réflexion, soit...qu'on vous la dise ! »³⁵⁷

Les oracles sont au nombre de 45 sur 150 textes, ce qui, comparé à la masse de la littérature oraculaire, est très limité; ils sont plutôt situés au milieu du livre et numérotés ainsi de 65 à 100, excepté, avant cet ensemble, une seule référence, le n° 34, apparenté aux énigmes et, à la suite, le n° 102 ; puis surviennent une courte série numérotée de 112 à 115, et enfin trois derniers oracles en fin de livre, les 148, 149 et 150.

2.2.5.2.1 Le classement des oracles

2.2.5.2.1.1 Des textes recueillis comme oracles

Les commentaires explicatifs qui accompagnent chaque oracle répertorié nous renseignent à la fois sur leur origine, leur contexte, leur cotexte et la façon dont ils sont nommés ; parfois cependant, on n'a aucune indication.

N°	Commentaire du Lemma B ² (nom donné à l'un des deux scribes qui ont travaillé à ce livre, depuis Preisedanz, <i>Praefatio ad Anthol. Palat.</i> Leyden 1911)	Sources et commentaires divers
34	Aucun commentaire	Cet oracle isolé au milieu des problèmes d'arithmétique n'a sans doute pas été perçu comme un oracle. Il n'est pas delphique.
65	χρησμός δοθείς Ὅμηρῳ	Cet oracle est mentionné chez Pausanias (10.24), Proclus, Stéphane de Byzance (s.v. Ἴος) et dans la <i>Vita Homeri</i> .
66	ἕτερος πρὸς τὸν αὐτὸν (schol. Homerum)	Ses sources sont diverses : la <i>Vita Homeri</i> 23, 26 et 36, 52, Stéphane de Byzance (s.v. Ἴος), Pausanias (10.24), Eusèbe (<i>PE</i> , 5.33)
67	χρησμός δοθείς λαίνῳ [Λαίῳ Ep recte] τῷ Θηβαίῳ	Il provient de l'argument des <i>Phéniciennes</i> d'Euripide.
68	χρησμός δοθείς Καρύστῳ	Eusèbe (<i>PE</i> , 6.255)
69	χρησμός δοθείς Λυκούργῳ τῷ φιλοσόφῳ	Hérodote (1.65), Didodore

³⁵⁷ *Anthologie Palatine*, Edition des belles lettres, 1970, introduction, p. 33-34.

		de Sicile (7.12.1), Eusèbe (PE, 5.27)
70	χρησμός δοθείς ἐκ τοῦ Σεράπιδος τῷ διὰ πλήθους ἀτυχημάτων χρωμένῳ καὶ αἰτιωμένῳ τὸν θεόν	L'oracle n'est pas delphique.
71	χρησμός [om. E ^p] τῆς Πυθίας	Un titre accompagne l'oracle ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ ; on ne connaît pas la source.
72	χρησμός [om. E ^p] ἐρωτήσαντι Ῥουφίνῳ πῶς [ἂν E] λάβοι ὄρκον παρὰ τοῦ ἰδίου ναυκλήρου	On ne connaît pas la source.
73	<Οἱ Μεγαρεῖς> ἐφ' ἑαυτοῖς μέγα φρονήσαντες ἐπυθάνοντο τοῦ θεοῦ ἐν ποίᾳ μοίρᾳ αὐτοὺς ἔχει ὃ δ' ἀνεῖλεν (ἀνεῖκεν P)	Théocrite <i>Schol.</i> XIV 48 ou <i>Souda</i> s.v. ὑμεῖς Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
74	χρησμός [om. E ^p] τῆς Πυθίας	Planude IV ^b , 14, 1 Un titre accompagne l'oracle ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ
75	χρησμός δοθείς ἐν Ἡλιουπόλει [Ἰλίουπ. P] ὅτε ἐναυάγησαν οἰκίονες τοῦ ἱεροῦ Διὸς τοῦ ὄντος ἐκεῖσε, οἱ νῦν ἐν Βηρύτῳ	L'oracle n'est pas delphique.
76	χρησμός Πυθίας	Hérodote (1.66) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
77	χρησμός ἐν τοῖς Θησέως βίοις ἀναφερόμενος	Diodore de sicile (7.12.1)
78	χρησμός Πυθίας	Hérodote (1.67) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
79	χρησμός Πυθίας	Hérodote (1.85) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
80	χρησμός Πυθίας	Hérodote (1.91) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
81	χρησμός Πυθίας	Hérodote (1.174) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
82	χρησμός Πυθίας	Hérodote (3.57) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
83	χρησμός Πυθίας	Hérodote (4.155) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
84	χρησμός Πυθίας	Hérodote (4.157) Un titre accompagne

		l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
85	χρησμός Πυθίας	Hérodote (4.159) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
86	χρησμός Πυθίας	Hérodote (5.92) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
87	χρησμός	Hérodote (5.92) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
88	χρησμός	Hérodote (5.92) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
89	χρησμός	Hérodote (6.19) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
90	χρησμός	Hérodote (6.77) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
91	χρησμός	Hérodote (6.86) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
92	χρησμός	Hérodote (7.140) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
93	χρησμός	Hérodote (7.141) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
94	χρησμός Πυθίας	Hérodote (7.148) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ> ΠΥΘΙΑΣ
95	χρησμός	Hérodote (7.169) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
96	χρησμός (en marge : Ἡροδότου)	Hérodote (7.220) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
97	χρησμός Πυθίας (falsum, ut probatur ex Herodoto)	Hérodote (8.20) Un titre accompagne l'oracle <ΒΑΚΙΔΟΣ >
98	χρησμός περι τῆς τῶν Ἑλλήνων νίκης	Hérodote (8.77) Un titre accompagne l'oracle <ΒΑΚΙΔΟΣ >

99	χρησμός	Hérodote (9.43) Un titre accompagne l'oracle <ΒΑΚΙΔΟΣ >
100	χρησμός δοθείς Μενελάω και Αλεξάνδρω	<i>Pap. Achmîm</i> 5, Schol. Hom. <i>Il.</i> 5.64 Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
102	ἐκ τῆς Πυθίας τῷ Βασιλεῖ Ἀδριανῷ	<i>Vita Homeri</i> Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ > Il est isolé avant un nouvel ensemble d'oracles qui commence au 112.
112	χρησμός δοθείς Κροίσω Καρύστω τῷ Λυδῷ	Hérodote (1.55) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
113	χρησμός ἐπ' Ἀρχιλόχῳ λεχθεὶς Πυθίης ὑπ<αἰ> ὀμφῆς	<i>Inscriptions de Mnesiepes</i> (<i>Μνησιέπης</i>), E ¹ II, 50, Eusèbe (<i>PE</i> , 5.33) Un titre accompagne l'oracle <ΤΗΣ ΠΥΘΙΑΣ >
114	χρησμός δοθείς τῇ μητρὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοιο Ὀλυμπιάδι ἐν Κυζίκῳ ἐρωτησάση πῶς ἂν τῆς χώρας Περσῶν κρατήσειεν ὁ ταύτης υἱός	On ne connaît pas la source.
115	Κωνσταντῖνος ἐλθὼν ἐν τῇ Τροίᾳ πλησίον ἠβουλήθη κτίσαι πόλιν βασιλικὴν καὶ λαβὼν τὸν χρησμὸν ἀνεχώρησεν καὶ κτίζεε Κωνσταντινούπολιν	L'oracle n'est pas delphique. Le vers 4 est cité par Stéphane de Byzance, s.v. <i>Βυζάντιον</i>
148	χρησμός δοθείς Ἰουλάνῳ τῷ ἀποστάτῃ ὅτε τὴν γενέθλιον ἡμέραν ἐπιτελῶν ἑαυτοῦ διῆγεν περὶ Κτησιφῶντα ἀγῶνας ἵππικοὺς θεώμενος (θεόμενος Ρ)	<i>Souda</i> , s.v. Ἰουλιανός L'oracle n'est pas delphique.
149	χρησμός δοθείς Τιμοκράτῃ Ἀθηναίῳ ἐρωτήσαντι περὶ ἐπιληψίας	On ne connaît pas la source.
150	χρησμός δοθείς τῷ Αἰγεῖ ἐρωτήσαντι περὶ παιδοποιίας	Plutarque (<i>Vie de Thésée</i> 3), Schol. Euripide <i>Médée</i> 679, Apollodore (3.15.6)

Les 45 textes sont ainsi tous reconnus comme des χρησμοί par le scribe qui a élaboré une version du livre XIV de l'*Anthologie* ; ce terme désigne l'oracle par excellence, rendu par un dieu à un consultant. Les textes oraculaires sont renvoyés par un titre, qui ne varie pas beaucoup, à leur origine delphique ou non, et la Pythie constamment désignée domine ; il y a peu de cas d'oracles qui ne sont pas delphiques (8 sur 45). On remarque de temps en temps la présence du destinataire, reconnu d'après le contexte et nommé par son nom (oracles 65, 66,

67, 68, 69, 72, 100, 102, 114, 148, 149, 150); on remarque aussi la présence du sujet de consultation ou du moins du thème contextuel de l'oracle (c'est le cas des oracles 72, 73, 98, 114, 149, 150); les oracles 115 et 148 sont accompagnés de longs commentaires qui expliquent la situation, sortes d'arguments relatifs à un événement anecdotique de deux empereurs romains, Constantin désireux de fonder une ville nouvelle et Julien à qui, le jour de son anniversaire, on prédit une victoire sur les Parthes. Parfois dans la marge on trouve le nom de la source, Hérodote pour la majeure partie des textes, mais aussi Euripide, et le commentaire de l'oracle 77 révèle la source, rapide référence à un emprunt d'où est extrait le texte, sans que soit nommé l'auteur, ce qu'indique le participe ἀναφερόμενος.

Sont maintenus ainsi de temps en temps les critères spécifiques à l'oracle : la question, ou du moins le sujet, le destinataire, le contexte événementiel. Mais les textes sont largement décontextualisés, pour certains même en passant par plusieurs étapes, qui les ont déjà éloignés de leurs origines. Ainsi en est-il des oracles tirés d'Hérodote, inclus dans un texte littéraire comme citations, sans que l'on sache vraiment s'ils provenaient directement ou indirectement d'archives du temple ou de recueils. Ils sont une deuxième fois tirés de leur contexte littéraire, pour devenir de simples textes : dépouillés de leur cadre historique, extraits des récits qu'Hérodote fait autour d'eux, isolés en tant que textes exceptionnels, ils enrichissent une collection hétéroclite, dont le caractère principal est le mélange. Le fait qu'ils soient insérés dans un livre où abondent les devinettes a une influence sur le sentiment que l'on a de l'oracle et sur sa définition. La notion d'oracle s'en trouve considérablement modifiée. Sorti de son contexte culturel, dépourvu presque totalement de sa question préalable qui seule peut le justifier, il est réduit à un mot général (χρησιμός), rendu à un consultant potentiel, rendu à la Pythie et à son lieu d'origine, comme si c'était le seul moyen de justifier son caractère.

Cette originalité du livre XIV est d'ailleurs explicitement présente dans son titre : ἀριθμητικὰ καὶ γριφοί ; il semble qu'à l'origine, il n'y a pas de titre, mais l'*Index Vetus* sous le numéro XI porte ἀριθμητικὰ καὶ γρήφα (sic) σύμμικτα, ce que Boissonnade a compris comme ἀριθμητικὰ καὶ γριφοί pour le livre XIV et σύμμικτα pour le livre XV. Dübner adopte le titre proposé par Jacobs : ἀριθμητικὰ, αἰνίγματα, χρησιμοί ; γριφοί a une signification plus forte que αἰνίγματα, puisqu'il désigne un langage obscur, enchevêtré, où l'esprit s'empêtre comme dans un « filet » (filet étant le sens propre du mot γριφός). Le γριφός peut alors englober oracles, énigmes ou devinettes, selon ce principe bien connu, mais en partie faux que « [l]es oracles de la Pythie ... se présentent souvent comme des devinettes, et des devinettes pratiquement impossibles à déchiffrer, sauf *a posteriori* ». Buffière (1970 : 33) propose ainsi de conserver ce titre en traduisant γριφοί par deux termes oracles (entre crochets) et énigmes, pour respecter la connotation implicite du mot et rendre compte de la construction évidente du livre : « problèmes, <oracles>, énigmes »³⁵⁸.

³⁵⁸ Berra, dans sa recherche sur l'énigme en Grèce ancienne (2008), reprend la thèse de Buffière en ces termes : « ... il faut sans doute comprendre γριφοί et peut-être interpréter ce mot comme une catégorisation générique des deux types d'énoncés qui s'y entrelacent aux « problèmes arithmétiques », à savoir les oracles et les énigmes. » (p. 632).

2.2.5.2.1.2 Des textes littéraires ?

La première remarque qui s'impose, c'est le caractère littéraire de ces oracles ; les textes anciens de la littérature sont devenus depuis l'époque alexandrine les sources traditionnelles pour citer l'oracle, mais on doit envisager aussi, sans que cela soit mentionné, les catalogues oraculaires aujourd'hui disparus. Certains oracles proviennent selon Buffière de la tradition savante des *Vies* de poètes : les 65, 66, 102 concernent Homère, le 113 aurait pu accompagner les iambes d'Archiloque, le 67 est emprunté à l'argument des *Phéniciennes* d'Euripide, le 150 vient d'une scholie liée au vers 679 de la *Médée* d'Euripide; une autre série est issue des *Vies* d'hommes illustres (on pense à Plutarque pour le 150, *Vie de Thésée*, ou encore au 77, ἐν τοῖς Θησέως βίοις ἀναφερόμενος, selon le lemmiste lui-même). Plus de la moitié des oracles sont tirés des *Histoires* d'Hérodote : c'est sans doute le seul emprunt qui permette de détecter avec netteté l'étude des rencontres entre le livre XIV et le reste de la littérature grecque conservée ; c'est aussi le seul élément qui donne son unité à la collection faite de ces oracles, l'autre élément étant l'origine delphique de la majorité d'entre eux : seuls 8 ne sont pas de la Pythie ; 3 sont attribués à Bacis, le vieux devin de Béotie (97, 98, 99), 1 à Sérapis (70), le 75 fut composé à Héliopolis, et le 114 à Cyzique ; qu'en est-il du 115 rendu à Constantin et qui s'apparente aux oracles traditionnels de fondation de ville, mais qui n'est pas mentionné comme delphique, ou même apollinien? Qu'en est-il de l'oracle 148 rendu à Julien dont on ne connaît pas la provenance?

2.2.5.2.1.3 Quel classement : empirique, logique, ou connoté ?

Un premier point commun existe entre tous ces oracles : ce sont des pièces fugitives, éphémères qui sans la conservation sous la forme de recueils risquent de disparaître, ou du moins d'être oubliées.

Un autre point commun provient du caractère même des textes recueillis : c'est une collection de textes rares, de textes amusants, de textes moralisateurs, de textes qui sortent de l'ordinaire, mais animée par une volonté de suivre une logique (notamment en respectant l'ordre des livres d'Hérodote). Mais il reste un problème : pourquoi tous les oracles rapportés par Hérodote ne figurent-ils pas ici ? Il y a une sélection qui se fait sans doute en fonction de lectures subjectives. Tel ou tel texte plaît davantage qu'un autre, et donc apparaît une répartition comparable à celle de nos almanachs ou de nos annas, recueils de bons mots ou de sentences marquantes.

C'est à peu près tout ce que l'on peut suggérer sur la façon dont ils ont été assemblés.

Qu'en est-il donc de leur emplacement dans le livre XIV ? Le classement dans les recueils antiques n'est pas le même que le nôtre et la technique la plus employée est celle qui se fait par l'initiale, donc un classement alphabétique. Or ce n'est pas le cas ici. Une autre technique de classement s'impose donc, si jamais il y en a une. Les oracles empruntés à Hérodote ont une suite logique par rapport aux livres successifs des *Histoires* : dans le livre XIV de l'*Anthologie*, ces oracles sont cités dans l'ordre où ils apparaissent dans l'œuvre de l'historien :

Livre 1 : AP69 (65), 76 (66), 78 (67), 79 (85), 80 (91), 81 (174), 112 (55)

Livre 3 : AP82 (57)

Livre 4 : AP83 (155, 84 (157), 85 (159)

Livre 5 : AP86 (92), 87 (92), 88 (92)

Livre 6 : AP89 (19), 90 (77), 91 (86)

Livre 7 : AP92 (140), 93 (141), 94 (148), 95 (169), 96 (220)

Livre 8 : AP97 (20), 98 (77)

Livre 9 : AP99 (43)

La même question se pose pour la courte série de 112 à 115, comprise dans un ensemble d'énigmes qui portent sur des enfantements bizarres, des situations extraordinaires, des légendes, des ἀδύνατα. Le livre s'achève sur 3 oracles, dont l'emplacement pose plus de problème ; pas d'unité, pas de continuité par rapport aux énigmes précédentes ; on a l'impression de rajouts faits à la dernière minute, d'ultimes trouvailles. Et s'impose alors à notre esprit, comme pour l'œuvre d'Héraclide (voir p. 197), l'image d'un texte « à sauts et à gambades », propre à l'écriture maniériste d'un Montaigne. Placé au milieu de problèmes mathématiques et de devinettes, l'oracle perd de son essence, sans doute considéré comme tenant de l'un et de l'autre ; on peut le comprendre pour la devinette, puisqu'a été souvent reproché à l'oracle d'être une énigme à traduire, mais qu'en est-il des ἀριθμητικά ?

Le hasard des lectures, des trouvailles, sans doute la fréquentation des bibliothèques, un peu comme quand le lecteur prend des notes d'un livre lu, et qu'il se constitue un répertoire des bons mots, interviennent dans la structure et la composition aléatoire du livre.

2.2.5.2.1.4 Oracles et devinettes

Ce sont pour la plupart des oracles-devinettes, choisis pour leur caractère énigmatique, mais en fait cette théorie n'est valable que pour une dizaine d'entre eux : deux sont de vraies devinettes (le 34 et le 78) ; on découvre souvent un langage imagé, voire très imagé et donc souvent difficile à comprendre. Si l'on n'a pas la clé, comment comprendre le jeu des couleurs blanche et rouge dans le 82³⁵⁹ (πρυτανία λευκά / λεύκοφρυς ἀγορή / κήρυκα ἐρυθρόν) ? Comment savoir que le fameux mur de bois (τεῖχος ξύλινον) du 93 est la flotte athénienne ? Comment interpréter la juxtaposition provocante entre un mulet et un roi (ἡμίονος et βασιλεύς) au vers 1 du 112 ? Quelle relation de cause à effet y a-t-il entre un joug de papyrus jeté à la mer (ζυγόν βύβλινον) et un troupeau de chèvres bêlantes tenu éloigné (πολυμηκάδας αἴγας) dans le 97 ? Quelle est cette outre mystérieuse qu'il ne faut pas ouvrir dans le 150 (ἀσκοῦ ποδαίονα) ? Même s'ils sont des oracles reconnus en tant que tels, les 94, 100, 115 posent la question de leur rattachement à l'énigme. Le 94 fait se poser une question : quelle est cette tête qui sauvera le corps ? Le 100 interroge même Zeus comme le seul qui détient la réponse de l'énigme, les deux cavales étant Hélène et Hermione. Pourquoi dans le 115 un poisson et une biche seraient-ils associés pour paître au même endroit ?

Mais la plupart correspondent à des textes faciles à comprendre, sans qu'il y ait énigme, soit qu'ils obéissent à des choix d'ordre littéraire ou moral, comme l'idéal religieux de Delphes pour les 71 et 74 ou la nécessité de la foi jurée dans le 91, soit qu'ils fassent partie de références historiques : les guerres médiques (de 96 à 99), les fondations de colonies (68, et de 83 à 85), la personne d'un tyran célèbre (de 86 à 90), ou encore la nécessité de rabattre

³⁵⁹ Pour les correspondances entre ces oracles AP et la collection PW, voir annexe 4.

les prétentions des Mégariens (73). Ainsi, selon Buffière (1970 : 43), « nous avons, dans ce livre XIV, un assez riche échantillonnage du genre oraculaire. »

Deux oracles sont isolés, le 34 et le 102, l'un avant la longue série des oracles du milieu du livre, l'autre dans une courte interruption :

L'oracle 34³⁶⁰ est le plus clairement énigmatique de ce groupe : il est d'autant plus légitime de le classer aussi comme une énigme que le compilateur l'a inséré dans une séquence de devinettes, en anticipant sur la séquence d'oracles qui commence véritablement au numéro 65.

νησός τις πόλις ἐστὶ φυτώνυμον αἶμα λαχοῦσα,
ἰσθμὸν ὁμοῦ καὶ πορθμὸν ἐπ' ἠπειροιο φέρουσα,
ἐνθ' ἀπ' ἐμῆς ἔσθ' αἶμα ὁμοῦ καὶ Κέκροπος αἶμα·
ἐνθ' Ἡφαιστος ἔχων χαίρει γλαυκῶπιν Ἀθήνην·
κεῖθι θηηπολίην πέμπειν κελόμην Ἡρακλεῖ.

Il est une île qui est une cité dont le sang a le nom d'une plante et qui occupe sur la terre ferme un isthme en même temps qu'un détroit ; là se trouve un sang issu de mon pays en même temps que le sang de Cécrops ; là, Héphaïstos a la joie d'êtreindre Athéna aux yeux brillants : c'est là même que j'enjoins de dépêcher un sacrifice à Héraclès.

La description d'un lieu se fait par des suggestions allusives et paradoxales ; cet oracle à rapprocher de la tradition des oracles de colonisation énigmatiques est l'une des rares énigmes dont la solution soit un toponyme. La ville de Tyr est identifiée par son nom, sur lequel insiste l'adjectif composé en -ώνυμον : c'est la cité des Phéniciens (Φοίνικες), donc celle du palmier (φοῖνιξ), par son site et sa population. L'énoncé est par ailleurs intégré à l'intrigue du roman d'Achille Tatius *Leucippé et Clitophon* (2.14) où l'on en trouvera une interprétation détaillée.

L'oracle 102 correspond à une question traditionnelle, « topique »³⁶¹ qui n'a rien d'extraordinaire, comme si c'était une étape indispensable dans la consultation oraculaire : d'où est originaire Homère et quels sont ses parents ?

ἄγνωστόν μ' ἐρέεις γενεῆς καὶ πατρίδος αἴης
ἀμβροσίου Σειρήνος· ἔδος δ' Ἰθάκη τις Ὀμήρου.
Τηλέμαχος δὲ πατήρ καὶ Νεστορὴ Πολυκάστη
μήτηρ, ἣ μιν ἔτικτε βροτῶν πολὺ πάνσοφον ἄλλων.
Sur l'inconnu tu m'interroges, celui de la famille et de la terre
ancestrale de la divine Sirène ; Ithaque est le pays d'Homère.
Télémaque fut son père et Polycaste, de la race de Nestor, sa
mère qui l'enfanta, lui, le plus sage des mortels.

Comparativement au précédent, il n'a rien d'énigmatique. Essayons de comprendre alors pourquoi après une brève interruption au numéro 100, un nouvel oracle rendu explicitement à

³⁶⁰ Même s'il n'est pas delphique, cet oracle fictif mérite un commentaire, qui puisse faire comprendre le statut de l'oracle-devinette dans le livre XIV.

³⁶¹ Le terme est emprunté à une étude de Robert sur Lucien : *Lucien et son temps*, p. 416-419.

la Pythie se lit sous le numéro 102 : il est pris entre deux énigmes, le texte 101 qui définit le cycle éternel de l'année avec les mois, les jours et les nuits, le texte 103 qui décrit en le personnifiant le raisin.

Lisons d'abord le texte 101 (énigme de Cléobule).

εἷς ὁ πατήρ, παῖδες δυοκαίδεκα τῶν δὲ ἐκάστῳ
παῖδες <δις> τριάκοντα διάνδιχα εἶδος ἔχουσαι.
αἱ μὲν λευκαὶ ἔασιν ἰδεῖν, αἰδ' αὖτε μέλαιναι.
ἀθάνατοι δὲ τ' ἐοῦσαι ἀποφθινύθουσιν ἅπασαι.

Un père, douze fils ; à chacun de ces fils des filles, deux fois trente, en deux lots dissemblables : les unes au teint clair, d'autres au teint foncé. Toutes meurent : pourtant elles sont immortelles.

Voyons maintenant le texte 103 (énigme anonyme).

εἷ με νέην ἔλαβες, τάχα μου πῖες ἐκχύθην αἷμα.
Νῦν δ' ὅτε γηραλέην μ' ἐξετέλεσσε χρόνος,
ἔσθιε τὴν ῥυσαιομένην, ὑγρὸν οὐδὲν ἔχουσαν,
ὅστέα συνθραύων σαρκὶ σὺν ἡμετέρῃ.

Si tu m'avais cueillie au temps de ma jeunesse, peut-être aurais-tu fait couler et bu mon sang. Maintenant que les ans ont fini de vieillir mon corps, prends-moi ridée et toute desséchée : mange, en broyant ensemble et mes os et ma chair.

Le texte 102 interroge le dieu sur l'origine d'Homère, ses père et mère, son lieu de naissance. Or le texte 101 porte un lexique à peu près semblable à celui du 102: ainsi se constitue un champ lexical de la génération πατρίδος, πατήρ, μήτηρ, ἔτικτε pour le 102 et ὁ πατήρ, παῖδες pour le 101. Y aurait-il eu comme une association d'idées, le compilateur ayant pensé à ce moment de l'écriture à un oracle (même si ce n'est pas une énigme) qui fait penser au précédent texte ? Le texte 103 porte aussi en lui des éléments qui se réfèrent à l'âge, au temps, à l'engendrement : νέην, γηραλέην, χρόνος ; ainsi naît une série qui de mot en mot, de thème en thème, se constitue au gré de la fantaisie, de la découverte, du hasard ; on saute peut-être du coq à l'âne, mais c'est aussi une manière de voyager dans une anthologie dont le principal attrait est la collection des textes qui font réfléchir.

2.2.5.2.2 Comprendre la répartition des oracles dans le livre XIV de l'*Anthologie Palatine*

En nous en tenant strictement aux remarques faites précédemment, nous aurions affaire à un classement aléatoire, dû à des erreurs de jugement et d'appréciation. Mais pouvons-nous parler d'erreur ? Ce serait plutôt une approche personnelle, celle du compilateur, soumise à des choix personnels, variable en fonction des époques et des modes : témoignage vivant d'un recueil subjectif.

Des hypothèses peuvent se formuler, d'abord sur un classement approximatif si l'on considère les suites : 111, 112, 113, 114, 115 ; ces textes abordent des problèmes de filiation et d'hérédité, même quand ils ne sont pas tous des oracles ; sont donc suggérées des suites logiques thématiques qui ne tiennent pas compte des textes en tant que genres, mais du contenu seulement. Et dans ce cas, les textes oraculaires se regroupent par grands thèmes politiques, religieux, moraux. Le tableau ci-dessous renvoie à cette classification interne ; se regroupent ensemble les thèmes 4 et 5 qui concernent destin et toute-puissance des dieux, les thèmes 6 et 7 qui abordent la question des relations entre hommes et dieux et celle, apparentée, du respect des lois divines.

	1 Origines : d'où est- on ?	2 Hommes illustres ou gloire et préséance	3 colonies et cités	4 Réflexions sur le destin	5 Toute- puissance des dieux	6 Conseils divers	7 Morale, foi jurée, pureté, respect des rites
34			•				•
65	•	• Homère					
66	•	• Homère					
67	•	• Laïos					
68			•				
69		• Lycurgue					
70				•			
71							•
72							•
73		•					
74							•
75					•	•	
76			•			•	
77							•
78			•				
79		• Crésus					
80				•			
81					•		
82						•	
83		• Battos	•				
84		•	•				
85			•				
86				•			
87	•						
88	•						
89				•			
90				•			
91							•
92				•			
93					•	•	
94						•	

95						•	
96				•			
97						•	
98					•		
99				•	•		
100						•	
102	•						
112		• Crésus					
113	•	• Archiloque					
114						•	
115			•			•	
148				•	•		
149						•	
150						•	

La répartition ne montre aucune logique, compte tenu d'un classement thématique ; quelques îlots cependant apparaissent qui constituent des petits groupes isolés à l'intérieur même du recueil d'ensemble, comme les 65, 66, 67, les 71 à 77 (si l'on excepte 73 et 76), les 81 et 82, 83 et 84, un ensemble qui fait alterner les thèmes 5 et 6 de 89 à 100, puis de 114 à 150. Rien de bien précis et il faut parfois jouer de subtilité pour arriver à ses fins, ce qui semble démontrer l'impossibilité d'un classement réel. D'ailleurs aucune suggestion n'a été faite à ce propos par les grandes études menées sur ce livre. On aurait donc plutôt non pas un classement général, impossible à justifier et à soutenir, mais de petits regroupements internes à la réunion des oracles.

2.2.6 Conclusions

Le panorama dressé ci-dessus a permis de donner un aperçu de ce que furent les traditions de collections oraculaires, aussi bien dans le contexte où les oracles ont été créés qu'en dehors, sans que le lien avec le sanctuaire d'origine soit maintenu. On peut faire le point sur les divers aspects étudiés.

2.2.6.1 La nature des oracles conservés

On a affaire à des oracles d'origine essentiellement littéraire ; les textes sortis de leur contexte religieux semblent être considérés de plus en plus comme des éléments de l'*ornatus* littéraire ; il s'agit donc dans une prochaine étape de la recherche d'analyser la littérarité des oracles.

Les oracles sont des textes polyphoniques, répondant à des genres divers, associés à des visées qui vont toutes dans le même sens (apporter une aide, donner une recommandation, soutenir un projet), mais avec des moyens différents.

Les oracles deviennent un prétexte et disparaît alors fréquemment l'une des composantes, autres que la réponse ; le motif, la question, l'événement peuvent être omis ou oubliés, considérés comme superfétatoires et sans intérêt immédiat.

2.2.6.2 La fonction des recueils constitués

On distingue des recueils à vocation littéraire, à vocation philologique, à vocation historique, à vocation polémique, à vocation de divertissement, le tout dépendant du moment de leur édition, époque classique, époque alexandrine, époque de l'Antiquité tardive, époque moderne.

- Il existe ainsi des recueils de curiosités, proches du cabinet des curiosités : peut-être est-ce le cas de la collection des Pisistratides.
- Les recueils à des fins philosophiques apparaissent plutôt tardivement, comme celui de Porphyre.
- Le recueil peut être aussi un recueil de grammairien, comme celui de Mnaséas.
- Il existe aussi des recueils pour jouer et s'amuser, comme le livre XIV de *l'Anthologie Palatine*.
- Enfin, les recueils modernes du XIX^{ème} siècle ou du XX^{ème} siècle sont davantage des recueils destinés à des fins d'études historiques.

2.2.6.3 La question des textes eux-mêmes

Ils sont souvent oubliés au profit de l'histoire, de l'authenticité, de la thématique. Or d'importantes questions textuelles se posent et doivent être résolues : qu'en est-il de leurs spécificités linguistiques, syntaxiques, stylistiques et lexicales ? Qu'en est-il du statut du vers dans l'oracle ? Qu'en est-il de la langue employée : quels dialectes ? Quelle langue grecque ? Comment répond-on aux consultants étrangers, qui ne parlent pas le grec ? La troisième partie de notre étude essaiera de répondre à ces questions.

2.2.6.4 La question des oracles cités

Un autre phénomène touche l'archivage de l'oracle sous forme de texte cité ; il est alors intégré dans un autre texte, dont il devient une partie et joue avec tous les ressorts de la narratologie. En observant l'écrivain qui nous a donné accès au plus grand nombre d'oracles connus aujourd'hui, Hérodote, nous pouvons nous interroger sur la manière dont l'oracle est conçu, par sa valeur à la fois religieuse (Hérodote a foi en les oracles), littéraire (ils sont traités comme des textes à part entière propres à embellir un récit), linguistique (le respect qu'Hérodote a d'une langue, qui n'est pas forcément la sienne : ionien/attique et dorien/éolien) ; la façon d'intégrer fidèlement et par respect historique un texte issu d'une tradition ancienne et reconnue devient une autre caractéristique des oracles conservés jusqu'à nous.

2.3 Les oracles cités : une œuvre à part ?

La question des recueils et des catalogues oraculaires est inséparable de celle des citations d'oracles : ce sont les citations qui ont fait entrer ces textes dans le domaine de la littérature. Ce sont elles qui peut-être proviennent de recueils aujourd'hui perdus, et dont on ne connaît

l'existence que grâce à elles : rappelons le cas le plus évident de Porphyre cité par Eusèbe, ce qui, par son intermédiaire, a permis de faire des hypothèses de reconstitutions plus ou moins fructueuses et abouties.

De grands écrivains antiques ont cité abondamment les oracles grecs : notre choix s'est porté sur cinq d'entre eux, parmi ceux qui ont le plus cité les oracles ; dans d'autres œuvres³⁶² quelques citations apparaissent, mais pas aussi abondamment que dans les cinq retenues : Hérodote et les *Histoires*, Plutarque et l'ensemble de son oeuvre, Pausanias et la *Périégèse*, Athénée et les *Deipnosophistes*, enfin Oenomaos, l'auteur d'un pamphlet, *Les Charlatans démasqués*³⁶³. Il ne s'agit pas de faire une étude de l'emploi des citations dans l'œuvre de ces écrivains, ce qui a déjà été fait auparavant³⁶⁴, mais de prendre le problème des citations au regard des recueils et des catalogues d'oracles. Il s'agit de travailler en fonction des sources des auteurs : ces derniers n'ont pas constitué de recueils, certes, mais ont largement puisé dans les recueils existants et peuvent être des témoins de ces œuvres disparues.

En parcourant les œuvres des auteurs ci-dessus cités, nous essaierons de répondre à des questions qui concernent leurs méthodes de travail, leurs façons de renvoyer à la source. Nous verrons que, lorsqu'ils citent, ils créent en quelque sorte dans leurs œuvres une nouvelle œuvre. Une question spécifique touche Oenomaos, cité par Eusèbe : n'a-t-on pas affaire à une sorte de recueil destiné à discréditer les oracles et repris pour son compte par le polémiste chrétien ?³⁶⁵

Le constat est fait de l'emploi de nombreux oracles dans les narrations des auteurs cités ci-dessus, auteurs qui ont plutôt, de l'avis de Parke et Wormell, le comportement d'*antiquarians* plus que de collectionneurs, car leur objectif est davantage le plus souvent orienté vers la construction du personnage destinataire de l'oracle³⁶⁶ : c'est par exemple le cas pour Crésus chez Hérodote. On s'en tiendra exclusivement aux oracles delphiques.

Hérodote (V^{ème} siècle avant J.C.), qui accorde une sincère confiance aux oracles (comme il le souligne en 8.77³⁶⁷), utilise les oracles comme un matériau fiable pour ses enquêtes historiques, et a sans doute eu des informations directes auprès des autorités delphiques, en puisant dans les archives du temple³⁶⁸ ; il nous a transmis une vingtaine d'oracles versifiés complets sans compter les innombrables paraphrases en prose ou les divers comptes rendus narrativisés. Pausanias, qui a visité Delphes, en a rapporté 27 complets et paraphrasé deux. Plutarque (fin I^{er} – début II^{ème} siècle après J.C.), en tant que prêtre du sanctuaire delphique, en cite une centaine dans l'ensemble de son œuvre, soit directement soit de façon

³⁶² L'*index locorum* du Vol. II de Parke et Wormell (p. 260-268) est à ce propos particulièrement intéressant.

³⁶³ Certes d'autres auteurs ont aussi cité des oracles delphiques, en plus petite quantité : Diodore de Sicile, Strabon, Thucydide, Dion Chrysostome.

³⁶⁴ Crahay (1956) ; Juul (2010).

³⁶⁵ Si l'on s'en tient à la stricte signification des mots recueil et catalogue, lesquels sont fondés sur une classification numérotée ou du moins agencée en tris et en suites, ce n'est pas possible ; cependant, comme on le verra, il y a de la part d'Oenomaos une volonté de rassembler des textes à peu près tous semblables par leur origine (critère de classement), de les faire connaître selon leurs caractéristiques (critère de tri et critère de choix d'un collectionneur).

³⁶⁶ « Their reference to the oracular material served merely to illustrate and build the story of the character it was addressed to. » (Parke et Wormell, 1956, II: XVI).

³⁶⁷ χρησιμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθεῖς [...] quant aux oracles, je ne puis contester qu'ils ne sont pas porteurs de vérité [...].

³⁶⁸ « The majority of his Delphic oracles ... came from the temple archives or verbal reports of them given by Herodotus' informants ». (Parke et Wormell, 1956, II: VIII).

paraphrasée, mais il semble que la plupart du temps il préfère faire allusion aux oracles les plus populaires, plutôt que de les citer alors qu'il cite entièrement les moins familiers, les moins connus³⁶⁹. Eusèbe qui démontre la stupidité et l'incohérence des oracles païens fait des emprunts à Porphyre et à Oenomaos de Gadara³⁷⁰ (II^{ème} siècle après J.C.). Athénée (fin II^{ème} - début III^{ème} siècle après J.C.) en cite une vingtaine issue de la tradition delphienne.

2.3.1 La présence des citations dans les œuvres des écrivains : reprises littérales ou variantes

Partons du principe qu'Hérodote est le plus ancien écrivain de l'Antiquité qui ait cité les oracles delphiques : on s'interrogera sur ses sources. À partir de lui, les autres écrivains qui ont cité les oracles ont eu comme sources soit son œuvre, soit les archives officielles, soit des recueils constitués, mais perdus. L'observation des variations textuelles nous apprend sans doute beaucoup sur les sources. Si le même oracle n'est pas cité de la même façon, c'est qu'il y a plusieurs raisons : sources orales, sources écrites divergentes, sources approximatives, choix intentionnels de n'en citer qu'une partie. Il est donc possible d'analyser quelques oracles et de voir comment ils apparaissent dans les œuvres qui les citent. Voici un tableau qui regroupe 15 oracles en vers que l'on trouve tous chez Hérodote, parmi lesquels certains ont été repris par d'autres écrivains postérieurs à l'historien³⁷¹.

écrivain	N° PW	6	8	29	31	33	35	41	52	53	54	55	63	84	92	100
Hérodote		•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Diodore de Sicile						•				•	•	•				
Oenomaos		•							•	•	•		•		•	•
Pausanias					•		•						•	•		
Plutarque				•				•	•							
Athénée											•					
Dion Chrysostome			•													
Aristote										•						

2.3.1.1 Les reprises littérales

La reproduction des textes oraculaires cités ci-dessus ne repose certes pas toujours sur une identité parfaite. Cependant on observe que souvent l'oracle est conservé intégralement sans

³⁶⁹ « Generally, it appears that Plutarch preferred to allude to, rather than to quote, the more popular oracles, and usually quotes in extenso the less familiar ones. » (Parke et Wormell, 1956, II: IX).

³⁷⁰ Eusèbe cite Oenomaos dans *Préparation évangélique*, livre 5.19-36 et livre 6.7.

³⁷¹ Nous les avons choisis en raison de leurs occurrences notoires chez les écrivains qui les citent.

aucune variation. L'oracle cité par Hérodote (1.67.3) est repris littéralement par Diodore de Sicile (9.36.3).

ἔστι τις Ἀρκαδῆς Τεγέη λευρῶ ἐνὶ χώρῳ.
ἐνθ' ἄνεμοι πνεῖουσι δὴ κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται.
ἐνθ' Ἀγαμεμνονίδην κατέχει φυσίζοος αἴα.
τὸν σὺ κομισσάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση. (PW33)

Le célèbre oracle dit de Crésus est repris par Diodore en 8.31.1, par Oenomaos (dans l'œuvre d'Eusèbe, *PE*, 5.20) identique à celui que rapporte Hérodote en 1.53.1. Aristote dans la *Rhétorique* (1407a 38) l'utilise comme un exemple, qu'il faut éviter pour contrecarrer les ambiguïtés syntaxiques.

Κροῖσος Ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει. (PW53)³⁷²

L'oracle que rapporte Hérodote (7.148.2) est repris de façon identique par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 6.7).

ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσι,
εἴσω τὸν προβόλαιον ἔχων πεφυλαγμένος ἦσο
καὶ κεφαλὴν πεφύλαξο· κάρα δὲ τὸ σῶμα σώσει. (PW92)

2.3.1.2 Les variantes

Les variantes peuvent être multiples et correspondre à des cas particuliers de variations.

2.3.1.2.1 Le texte incomplet

Le premier cas concerne le texte incomplet. L'oracle qui s'adresse à Éétion et que cite Hérodote (5.92.β2) est repris par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.29) seulement sur ses deux premiers vers, sans variante³⁷³. Reste à savoir pourquoi la fin du vers 2 et le vers 3 ne sont pas pris en compte par Oenomaos : dans le chapitre XXIX, intitulé « Qu'ils (les dieux) ne rendaient pas leurs oracles à propos d'affaires sérieuses », le philosophe cynique fait le relevé des prédictions bien anodines, et de bas étage, à propos du mariage, à propos des enfants et ne retient donc de l'oracle en question que la partie qui l'intéresse pour sa démonstration. Il devait connaître le texte en entier et c'est donc une affaire de choix qui explique l'apparente mutilation.

HÉRODOTE
Ἡετίων, οὕτις σε τίει πολύτιπον ἐόντα.
Λάβδα κύει τέξει δ' ὀλοοίτροχον· ἐν δὲ πεσεῖται

³⁷² Cicéron le traduit (*Div.*, 2.56.115) de la façon suivante : *Croesus Halyn penetrans magnam peruertet opum uim.*

³⁷³ Signalons que *l'Anthologie Palatine* (livre XIV) fidèle à Hérodote l'a repris intégralement.

ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαιοῦσαι δὲ Κόρινθον. (PW6)

OENOMAOS

Ἡετίων, οὔτις σε τίει πολύτιτον ἔοντα.

Λάβδα κύει τέξει δ' ὀλοοίτροχον· [...]

Plutarque cite deux fois l'oracle que rapporte Hérodote en 1.65.2, une fois seulement le vers 2 (6.1103a) et une fois seulement le vers 3 (6.1098a) : on a de nouveau un cas d'intention agumentative ; et rien ne prouve que Plutarque ne connaissait pas le texte intégral, rapporté par Xénophon.

HÉRODOTE

ἦκεις, ὦ Λυκόοργε, ἐμὸν ποτὶ πίονα νηδὺν

Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.

δίξω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον.

ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε. (PW29)

PLUTARQUE

1 – 6.1098a : il fustige les faux plaisirs des sens qui ne sont rien au regard des vertus morales et donne en exemple trois oracles adressés à trois hommes illustres, Épaminondas, Hannibal et Lycurgue, ce dernier étant présent dans le vers 3 de l'oracle en question.

δίξω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον.

2 – 6.1103a : il déclare amis des dieux les hommes vertueux, dont fait partie Lycurgue.

Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι

L'oracle que l'on lit chez Hérodote en 1.66.1 est conservé aussi par Pausanias qui en 8.1.6 ne cite que les vers 2 et 3.

HÉRODOTE

Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς ; μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ τοὶ δώσω.

πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν,

οἳ σ' ἀποκωλύσουσιν· ἐγὼ δὲ τοὶ οὔτι μεγαίρω.

δώσω τοὶ Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι

καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι. (PW31)

PAUSANIAS rapporte la légende de Pélasgos, roi en Arcadie, qui enseigna aux hommes de ces régions l'art de se nourrir de glands.

πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν,

οἳ σ' ἀποκωλύσουσιν· ἐγὼ δὲ τοὶ οὔτι μεγαίρω.

Un autre oracle adressé à Crésus (Hérodote, 1.55.1) est repris intégralement par Diodore en 9.31.2, par Dion Chrysostome en 13.9, mais seulement sous la forme du vers 3 chez Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.24) et chez Athénée (14.630d).

ἀλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,
καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδα παρ' Ἑρμον
φεύγειν, μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι. (PW54)

Oenomaos cite le vers (qui est nominalisé par un τῶ, introducteur), comme un exemple d'énigme à résoudre, preuve de l'habileté de celui qui a écrit « artistiquement »³⁷⁴ l'oracle ; Athénée fait même oublier qu'il s'agit d'un vers extrait d'un oracle, puisque le contexte est celui de la définition de la danse pyrrhique ; aucune mention de l'origine oraculaire de ce vers n'est donnée³⁷⁵. Et ainsi seul le vers 3 est cité :

φεύγειν, μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι.

L'oracle, rendu aux Argiens pour le salut de leur ville, est cité plusieurs fois par Hérodote en 9 vers (6.18 et 6.77.2), ou bien seulement quelques vers (vers 6-9 en 6.19.2 et en 6.89). Pausanias ne reprend que les vers 1-3 en 2.20.9 et nous renseigne sur ses sources, puisqu'il cite explicitement Hérodote, comme celui qui a rapporté l'oracle ; il ne choisit du texte que le passage qui intéresse son récit.

ἀλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρσενα νικήσασα
ἐξέλαση καὶ κῦδος ἐν Ἀργείοισιν ἄρηται,
πολλὰς Ἀργείων ἀμφιδρυφείας τότε θήσει.
ὥς ποτέ τις ἐρέει καὶ ἐπεσσομένων ἀνθρώπων·
δεινὸς ὄφρις τριέλικτος ἀπώλετο δουρὶ δαμασθεῖς.
καὶ τότε δὴ, Μίλητε, κακῶν ἐπιμήχανε ἔργων,
πολλοῖσιν δεῖπνόν τε καὶ ἀγλαὰ δῶρα γενήσῃ,
σαὶ δ' ἄλοχοι πολλοῖσι πόδας νίψουσι.
(PW84)

PAUSANIAS³⁷⁶ (2.20.9) :

Πρότερον δὲ ἔτι τὸν ἀγῶνα τοῦτον προεσήμηνεν ἡ Πυθία, καὶ
τὸ λόγιον εἶτε ἄλλως εἶτε καὶ ὡς συνεῖς ἐδήλωσεν Ἡρόδοτος·
Ἀλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρσενα νικήσασα
ἐξέλαση καὶ κῦδος ἐν Ἀργείοισιν ἄρηται,
πολλὰς Ἀργείων ἀμφιδρυφείας τότε θήσει.
Τὰ μὲν ἐς τὸ ἔργον τῶν γυναικῶν ἔχοντα τοῦ χρησμοῦ ταῦτα
ἦν.

³⁷⁴ τεχνίτης, dit le texte d'Oenomaos.

³⁷⁵ La pyrrhique, dit-il, ressemble à la satyrique ; elle paraît être une danse militaire, puisqu'elle est exécutée par des enfants en armes, qui apprennent à être rapides pour pouvoir fuir sans passer pour des lâches.

³⁷⁶ Voici la traduction du passage en question : « Ce combat avait été prédit par un oracle qu'Hérodote rapporte, soit que le sens lui en ait été connu, soit qu'il l'ait ignoré. Lorsque les femmes victorieuses auront repoussé les hommes, et auront rempli Argos de leur gloire, alors beaucoup d'Argiennes, de douleur, se déchireront les joues. Voilà ce que dit cet oracle, relativement à cet exploit des femmes. » (traduction de Clavier, 1821).

2.3.1.2.2 La variante peut consister en une variation lexicale ou morphosyntaxique.

L'oracle qui célèbre l'arrivée de Cypsélos à Delphes est rapporté par Hérodote (5.92.ε1): on lit chez Dion Chrysostome au vers 1 εἰσαφικάνει au lieu de ἐσκαταβαίνει, et simplement la première partie du vers 3, jusqu'à παῖδες.

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει,
Κύψελος Ἡετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου,
αὐτὸς καὶ παῖδες, παίδων γε μὲν οὐκέτι παῖδες. (PW8)
Heureux, cet homme qui descend dans ma maison, Cypsélos,
fils d'Éétion, roi de l'illustre Corinthe, lui et ses enfants, mais
plus du tout les enfants de ses enfants.

Dion Chrysostome (*Discours Corinthien*, 37.5) rapporte à propos de Solon le prestige dont bénéficiait Périandre, fils de Cypsélos, qu'on n'appelait pas tyran, à la différence de son père:

Ἐγένετο δὲ ὑπὸ αὐτὸν τοῦτον χρόνον καὶ Σόλων μὲν ἐν
Κορίνθῳ, φεύγων τὴν Πεισιστράτου τυραννίδα, οὐ φεύγων δὲ
τὴν Περιάνδρου· οὐ γὰρ ἦν ὅμοιον· ὁ μὲν καταλύσας τὴν
δημοκρατίαν ἐτυράννευε τῶν Ἀθηναίων, Περιάνδρος δὲ παρὰ
τοῦ πατρὸς διαδεξάμενος τὴν βασιλείαν, ὃν οἱ μὲν Ἕλληνας
τύραννον ἐκάλουν, οἱ δὲ θεοὶ βασιλέα. ἦ γὰρ οὐχ οὕτως ὁ
χρησμὸς ἔχει;

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον, εἰσαφικάνει
Κύψελος Ἡετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου,
αὐτὸς καὶ παῖδες ...

A cette époque vivait à Corinthe Solon, qui fuyait la tyrannie de Pisistrate, et non celle de Périandre ; car ce n'était pas la même chose. Le premier qui avait mis fin à la démocratie gouvernait les Athéniens de façon tyrannique ; Périandre, que les Grecs appelaient tyran , mais les dieux roi, avait hérité de son père (Cypsélos) la royauté ; n'est-il pas vrai que l'oracle s'exprime ainsi ? Heureux, cet homme qui se rend³⁷⁷ dans ma maison, Cypsélos, fils d'Éétion, roi de l'illustre Corinthe, lui et ses enfants ...

L'oracle de malédiction lancé contre Glaucos, cité par Hérodote (6.86.γ1) est présent chez Pausanias qui ne cite que le vers 7 en 8.7.8, en utilisant d'ailleurs ἀρείων au lieu de ἀμείνων : on peut penser qu'il s'agit d'une erreur de lecture, sujette à une erreur de transcription dans la version dont disposait Pausanias, quand il a puisé cet exemple oraculaire, les deux formes ἀρείων/ἀμείνων se ressemblant beaucoup.

Γλαῦκ' Ἐπικυδείδη, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὕτω
ὄρκῳ νικῆσαι καὶ χρήματα λήσασσθαι.

³⁷⁷ Nous avons voulu par la traduction marquer cette variante lexicale.

ὄμνυ, ἐπεὶ θάνατός γε καὶ εὖορκον μένει ἄνδρα.
 ἀλλ' Ὀρκου παῖς ἐστὶν ἀνώνυμος, οὐδ' ἐπὶ χεῖρες
 οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν
 συμμάργας ὀλέση γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα.
 ἀνδρὸς δ' εὖορκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων. (PW35)

PAUSANIAS utilise ce vers très moralisateur comme un exemple sur le destin du roi Alexandre de Macédoine, dont le père Philippe n'a pas suffisamment réfléchi à la leçon qu'il comporte³⁷⁸ :

εἰ δὲ τῶν ἐς Γλαῦκον τὸν Σπαρτιάτην ἐποιήσατο ὁ Φίλιππος
 λόγον καὶ τὸ ἔπος ἐφ' ἐκάστου τῶν ἔργων ἀνεμίμησκεν
 αὐτόν,

ἀνδρὸς δ' εὖορκου γενεὴ μετόπισθεν ἀρείων.

οὐκ ἂν οὕτω δίχα λόγου δοκεῖ μοι θεῶν τις Ἀλεξάνδρου τε
 ὁμοῦ τὸν βίον καὶ ἀκμὴν τὴν Μακεδόνων σβέσαι.

Si Philippe avait fait cas de Glaucos le Spartiate et s'il s'était souvenu de ce vers à propos de chacune de ses actions : au contraire, la famille de l'homme fidèle aux serments est par la suite plus prospère, à mon avis (ceci est une digression) aucun n'aurait mis fin à la fois à la vie d'Alexandre et à la puissance des Macédoniens.

L'oracle que cite Hérodote (4.157) est rapporté par Plutarque en 3.408a avec quelques variantes dialectales : les formes ioniennes en -η qu'emploie Hérodote sont remplacées par les formes doriennes en -α, Λιβύαν au lieu de Λιβύην, μαλοτρόφον au lieu de μηλοτρόφον, sauf au vers 2 où est maintenu σοφίην ; la fin du vers 1 est différente : οἷσθας ἄρειον au lieu de οἷδας ἄμεινον. S'agit-il encore soit d'une volonté d'adaptation au dialecte originel (le dorien), soit une source qui a mal transcrit le texte hérodotéen ? Il est possible, comme dans l'exemple précédent, de remarquer le rapprochement paronymique des deux derniers mots du vers 1, proches graphiquement?

αἰ τὸ ἐμεῦ Λιβύην μηλοτρόφον οἷδας ἄμεινον,
 μὴ ἐλθῶν ἐλθόντος, ἄγαν ἄγαμαι σοφίην σευ. (PW41)

PLUTARQUE

αἰ τὸ ἐμεῦ Λιβύαν μαλοτρόφον οἷσθας ἄρειον,
 μὴ ἐλθῶν ἐλθόντος, ἄγαν ἄγαμαι σοφίην σευ.

L'oracle qui fait l'éloge de la toute-puissance divinatoire d'Apollon (Hérodote, 1.47.1) est repris par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.34), mais se réduit aux deux premiers vers, avec les variantes suivantes : ᾧ εἰδῶς au lieu de οἷδα δ' ἐγώ au vers 1 et le vers bien différent lexicalement καὶ κωφοῦ συνήμι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω (que cite Hérodote) qui devient καὶ κωφοῦ ξυνιεῖς καὶ μὴ λαλέοντος ἀκούων (que cite Oenomaos); il faut rappeler que Plutarque

³⁷⁸ Par cette anecdote on a une preuve supplémentaire que les oracles devaient être largement diffusés et circuler, du moins pour les plus réputés d'entre eux.

(3.512e) cite uniquement le vers 2 avec la même formule qu'Oenomaos : καὶ μὴ λαλέοντος, mais avec les autres formules que l'on trouve chez Hérodote : καὶ κωφοῦ συνήμι.

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνήμι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.
ὀδμή μ' ἐς φρένας ἦλθε κραταιρίνιοιο χελώνης
ἐψομένης ἐν χαλκῷ ἅμ' ἀρνείοισι κρέεσσιν,
ἧ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται χαλκὸν δ' ἐπίεσται. (PW52)

PLUTARQUE

καὶ κωφοῦ συνήμι καὶ μὴ λαλέοντος ἀκούω.

Pour les besoins de la structure du texte, il semble qu'il y ait volontairement chez Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.34) une adaptation morphosyntaxique, qui explique l'emploi des participes au lieu des verbes conjugués ; il semble probable qu'Oenomaos ait lu Plutarque plutôt qu'Hérodote.

ᾧ εἰδὼς ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ ξυνεῖς καὶ μὴ λαλέοντος ἀκούων, εἴθε ὄφελος τὰ
μὲν τοιαῦτα πάντα ἀγνοεῖν, ἐκεῖνο δὲ εἰδέναι, ὅτι ἡ πυκτικὴ
τῆς λακτικῆς οὐδὲν διαφέρει...
Ô toi qui connais le nombre des grains de sable et les mesures
de la mer, qui comprends le sourd-muet et qui entends celui
qui ne parle pas, tu devrais ignorer tout cela, et savoir plutôt
que l'art du pugilat ne diffère en rien de celui de donner des
crocs-en-jambe ...

L'oracle adressé à Crésus, présent chez Hérodote (1.85.1), est repris par Diodore (9.33.2) avec seulement cette variante dialectale, la forme dorienne ἰάν au lieu de la forme ionienne ἦν.

Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε,
μὴ βούλευ πολύευκτον ἰάν ἀνὰ δώματ' ἀκούειν
παιδὸς φθεγγομένου· τὸ δέ σοι πολὺ λώιον ἀμφίς
ἔμμεναι· αὐδήσει γὰρ ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω. (PW55)

DIODORE DE SICILE

Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε,
μὴ βούλευ πολύευκτον ἰάν ἀνὰ δώματ' ἀκούειν
παιδὸς φθεγγομένου· τὸ δέ σοι πολὺ λώιον ἀμφίς
ἔμμεναι· αὐδήσει γὰρ ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω.

L'oracle que rapporte Hérodote (1.174.4) est présent chez Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.26) avec cette seule variante, l'omission de δέ au vers 1. Mais Pausanias (2.1.5) le cite comme Hérodote.

ἰσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε.
Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο. (PW63)

OENOMAOS³⁷⁹

ἰσθμὸν [...] μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε.
Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο.

L'oracle que cite Hérodote (7.220.3) n'est repris que dans ses quatre premiers vers par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.25) avec des variantes : omission de δ' au vers 1 et changement du genre d'un mot, masculin ou neutre au vers 4, Hérodote employant οὔρος et Oenomaos οὔρον, les deux signifiant cependant la même notion de « borne, limite ».

ὁμῖν δ', ὦ Σπάρτης οἰκίτορες εὐρυχόροιο
ἢ μέγα ἄστν ἐρικυδὲς ὑπ' ἀνδράσι Περσείδησι
πέρσεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ' Ἡρακλέους δὲ γενέθλης
πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὔρος.
οὐ γὰρ τὸν ταύρων σχήσει μένος οὐδὲ λεόντων
ἀντιβίην· Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος οὐδὲ ἔφημι
σχήσεσθαι, πρὶν τῶνδ' ἕτερον διὰ πάντα δάσσηται. (PW100)

Pour vous, ô habitants de la vaste Sparte, ou bien votre grande ville glorieuse sera détruite par les descendants de Persée, ou bien non, et le territoire de Lacédémone pleurera, mort, un roi de la race d'Héraclès. En effet ni la force des taureaux ni celle des lions n'arrêteront l'ennemi ; car il a la force de Zeus, et je dis qu'il ne sera pas arrêté, avant qu'il ne détruise entièrement l'un des deux.

Oenomaos insiste sur l'emploi d'une conjonction typique de l'oracle qui ne prend pas parti : ἢ ... ἢ qui annonce ainsi un événement et son contraire en même temps.

ὁμῖν..., ὦ Σπάρτης οἰκίτορες εὐρυχόροιο
ἢ μέγα ἄστν ἐρικυδὲς ὑπ' ἀνδράσι Περσείδησι
πέρσεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ' Ἡρακλέους δὲ γενέθλης
πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὔρον.

2.3.2 Conclusions

En fonction des variations plus ou moins importantes, nous pouvons retenir cinq hypothèses :

- L'écrivain n'a pas consulté les mêmes sources : c'est l'hypothèse la plus simple et la plus probable, quand on sait la mode des recueils oraculaires de l'époque et la facilité que les milieux intellectuels ont de lire les manuscrits des écrivains antérieurs, grâce notamment aux bibliothèques qui se sont développées aux III^{ème} et II^{ème} siècles avant notre ère.
- L'écrivain s'est servi d'une transmission plus ou moins aléatoire : parole d'un guide, souvenir imprécis d'un relevé plus ou moins complet. C'est une possibilité qui a son

³⁷⁹ Certaines éditions du texte d'Eusèbe restituent entre crochets le δέ manquant.

importance vu les variations lexicales et morphosyntaxiques, lesquelles n'ont pas d'incidence sur le sens général de l'oracle : le texte en quelque sorte reste à peu près le même dans sa signification globale.

- L'écrivain a mal lu ou mal retranscrit des formes (calligraphie improbable ou difficile à déchiffrer).
- L'écrivain considère l'oracle comme un prétexte, qui lui sert de moyen pour argumenter ou illustrer un propos. Donc peu importe la forme originelle, surtout quand la coutume est de ne pas se préoccuper du respect d'un modèle originel.
- L'écrivain s'empare de l'oracle comme d'un texte qu'il fait sien. Il l'insère dans son propre texte, et il le manipule pour ainsi dire au point de le distordre quelque peu ; en effet, qui dit oracle, dit teneur, sens, destinataire, circonstance et origine, autant de paramètres qui justifient pourquoi il est important de s'intéresser aux interventions des historiens, quand ils citent les oracles dans leur œuvre. Celui qui rapporte en citant évalue d'une manière ou d'une autre l'énoncé cité pour l'intégrer dans son propre énoncé.

Parke et Wormell (1956, II : XI) rappellent qu'Oenomaos a dû utiliser pour citer les oracles delphiques des sources alexandrines ou plus anciennes et affirment : « The discrepancies ... of his versions from those found in Herodotus suggest that they have a different line of transmission. More probably he got hold of some collection of Delphic responses already put together and worked through it for his instances. » Cette observation s'applique facilement aux autres cas cités ci-dessus, puisque nous ne pouvons que nous contenter de simples hypothèses, les renseignements donnés par les écrivains étant peu nombreuses. Quelques certitudes cependant subsistent, si l'on se fie aux dires d'Hérodote, de Pausanias et de Plutarque.

Le sanctuaire de Delphes est mentionné maintes fois chez Hérodote, *μαντήιον τὸ ἐν Δελφοῖσι*, par exemple en 1.48 ou 5.8, comme une référence d'importance. Or Hérodote n'est pas le témoin des oracles qu'il rapporte, il donne très rarement les origines de sa documentation: faut-il le réaffirmer pour rendre compte de l'imprécision qui entoure les sources ? Si celles-ci ne sont pas toujours indiquées, Hérodote mentionne, de façon régulière et répétitive, que des messagers sont envoyés à Delphes comme consultants au nom d'une autorité (1.19, appelés *θεοπρόπους*) ; on peut le lire aussi en 5.82 ; 6.34, 52 ; 7.140. Il décrit aussi parfois comment se déroule une consultation, donne même le nom de la Pythie qui officie : *Περίαλλος ἢ πρόμαντις* (6.66) ou encore *ὄνομα ἦν Ἀριστονίκη* (7.140). Mais la plupart du temps, les sources ne sont pas indiquées : pourtant, selon Crahay, Hérodote se serait renseigné à Delphes ; seraient-ce des informations orales, ou des documents écrits ? Des sources orales sont probables: Hérodote serait tributaire des récits des Delphiens, des traditions locales ou d'élaborations partisans impossibles à vérifier. Il avoue lui-même qu'il a eu ses informations par Delphes même : *Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὕτω ἀκούσας γενεσθαι* (1.20). La présence explicite du sujet *ἐγὼ*, la relation établie implicitement entre le bouche-à-oreille *ἀκούσας* et la connaissance *οἶδα* semblent mettre en valeur la véracité des renseignements obtenus. Nous pouvons tabler aussi sur des sources écrites : Hérodote fait allusion à des archives, quand en 5.90, il raconte comment Cléomène avait ramené d'Athènes des oracles que les Pisistratides avaient archivés

Avec Pausanias, les oracles sont vus non plus comme des énoncés plus ou moins fictifs, d'essence littéraire et inspirés pour la plupart de l'épos homérique, mais comme faisant partie de la tradition orale commune à la poésie grecque. Le périégète a laissé une œuvre originale, qui s'inscrit dans la tradition des carnets de voyage, des notes de voyages, ou des souvenirs de voyage : c'est alors une description qu'il adapte à un public hellénophone et qu'il agrémenté de petites anecdotes, de courts récits et de citations de textes oraculaires empruntés à des sources diverses ; sans doute a-t-il consulté les écrivains antérieurs car il cite Homère, Pindare et Hérodote, ou encore certains historiens comme Rhianos, grammairien crétois du III^{ème} siècle avant J.C. ou Myron de Priène de la même époque sans doute³⁸⁰ ; il aurait consulté aussi des recueils conservés à son époque comme les recueils d'oracles de Bacis, de Musée³⁸¹, certains recueils d'oracles sibyllin : ἐπελεξάμην, affirme-t-il. Il a sans doute lu aussi les inscriptions sur les monuments, quand c'était possible et que peut-être il cite de mémoire, ou par copie : ainsi en est-il de l'oracle concernant Homère et qu'il rapporte dans le livre 10 (24.2).

Οὔτοι μὲν δὴ ἐνταῦθα ἔγραψαν τὰ εἰρημένα, θεάσαιο δ' ἂν καὶ εἰκόνα Ὀμήρου χαλκῆν ἐπὶ στήλῃ καὶ ἐπιλέξει τὸ μάντευμα ὃ γενέσθαι τῷ Ὀμήρῳ λέγουσιν·

Ὅλβιε καὶ δῦσδαιμον - ἔφυς γὰρ ἐπ' ἀμφοτέροισι,

πατρίδα δίζηαι. Μητρὶς δέ τοι, οὐ πατρὶς ἐστίν.

Ἔστιν Ἴος νῆσος μητρὸς πατρὶς, ἣ σε θανόντα

δέξεται. Ἀλλὰ νέων παίδων αἴνιγμα φύλαξαι.

Ils y inscrivent les sentences, et on y verra aussi une statue en bronze d'Homère sur une colonne et l'oracle qui, dit-on, concerne Homère dira en outre: Heureux et malheureux (car tu es né pour l'un et pour l'autre), la vie t'assigna des destinées doubles, l'une sombre, celle des soleils doubles, l'autre qui a une part égale pour les immortels, vivant et mort ; mort tu es encore plus impérissable.

Il a aussi sans doute entendu les récits des guides du sanctuaire, sources orales anonymes, comme en témoigne la fréquente cheville introductrice de l'oracle cité qui ne varie pratiquement pas et s'énonce formellement comme un λέγεται « Il est dit que... » ou un ἐπυνθανόμην « j'ai appris que... » ou un λέγουσι, φασί « on dit que... », pour confirmer qu'il a entendu parler de tel ou tel oracle, en témoin direct. Pour ne donner qu'un exemple, rappelons ce passage du livre 2 (33.2) : les trois chevilles apparaissent en même temps, qui laissent supposer plusieurs façons de se procurer le texte : la lecture d'une tradition écrite, le recueil d'une tradition orale, les échanges avec ceux qui savent et à qui s'est transmise régulièrement une information :

³⁸⁰ Cela concerne surtout le livre 4 consacré aux guerres messéniennes.

³⁸¹ Il le signale au livre 10 (12.11) : Χρησμολόγους δὲ ἄνδρας Κύπριόν τε Εὐκλόν τε Ἀθηναίους Μουσαῖον τὸν Ἀντιφῆμου καὶ Λύκον τὸν Πανδίωνος, τούτους τε γενέσθαι καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν φασὶ κατάσχετον ἄνδρα ἐκ νυμφῶν τούτων πλὴν Λύκου τῶν ἄλλων ἐπελεξάμην τοὺς χρησμούς. On dit que sont chresmologues Euclos de Chypre, les Athéniens Musée, fils d'Antiphémos et Lycos, fils de Pandion, et de Béotie Bakis, un homme inspiré des nymphes ; mis à part ceux de Lycos, j'ai lu leurs oracles.

Λέγεται δὲ καὶ τοῦτο, ἀντιδοῦναι τὰ χωρία σφᾶς ἀλλήλοις·
 φασὶ δὲ ἔτι καὶ λόγιον μνημονεύουσιν·
 Ἴσόν τοι Δῆλόν τε Καλαύρειάν τε νέμεσθα
 Πυθῶ τ' ἠγαθέην καὶ Ταίναρον ἠνεμόεσσαν.
 Voici ce que l'on dit, qu'ils s'échangent entre eux le pays ; ils
 disent encore et rappellent l'oracle suivant : habiter Délos la
 juste, et Calaurie, et Pythô la sainte, et Ténare battu des vents.

Ainsi Pausanias se découvre lui-même impressionné par les oracles qu'il collecte : certes il n'a pas la volonté de faire une œuvre de type catalogue, car il recueille les textes dignes d'être rapportés, au gré de ses informations, un peu à la manière d'un Montaigne, et ce sont des oracles qui lui plaisent et qui, dans la perspective des horizons d'attente des lecteurs de l'époque, pourraient plaire à un public hellénophone.

L'œuvre de Plutarque est comme une sorte de témoignage sur Delphes, témoignage au sens latin de *testimonium* : attestation juridique et preuve philosophique: c'est un témoignage sur une histoire en synchronie et assurant un point de vue, celui du prêtre qui a servi pendant près de vingt ans le dieu de Delphes. En même temps, c'est une sorte de guide, comme une promenade dans un lieu sacré : en effet le groupe d'amis mené par les guides de Delphes, qui aident les visiteurs dans leur découverte du sanctuaire, remonte la Voie Sacrée jusqu'au temple dans un itinéraire réel et en cela l'œuvre est proche de celle de Pausanias, qui voit aussi dans la promenade un moyen de connaissance et de reconnaissance. Il n'est pas facile pour un lecteur non averti d'entrer dans les traités de Plutarque et surtout dans ceux consacrés aux oracles de Delphes³⁸², tant les remarques sont parfois pointues en ce qui concerne la langue, la composition poétique et la question de la création esthétique des oracles cités. Il faut supposer que les informations ont été plus facilement accessibles pour le prêtre qu'il était, si l'on maintient l'existence d'un secrétariat d'archives, et bien sûr la présence incontestable des guides.

Cependant il nous manque l'essentiel, la certitude que les auteurs qui citent ont puisé dans des recueils : c'est pratiquement certain, mais invérifiable, la plupart du temps. On a des traces plus ou moins lexicales sur lesquelles on peut se reposer comme témoignages de démarches heuristiques pleines de bon sens.

Ainsi Athénée³⁸³ cite abondamment, très abondamment, comme si son œuvre devenait une collection, parfois fortement dépareillée, de textes divers, qu'il renvoie pratiquement toujours à leurs auteurs : si l'on observe les verbes introducteurs, on relève ceux qui concernent

- soit les sources approximatives : « il est dit que, on rapporte que », comme au livre 1 (31B), de façon très floue

Χρησμός. Ἐν τῷ χρησμῷ, **φησίν**, ὁ θεὸς ἠὲτομάτισε·

³⁸² Il s'agit de la trilogie des *Oracles Delphiques* : l'E de Delphes, Les oracles de la Pythie et Le déclin des oracles.

³⁸³ Berra Aurélien, « Athénée et le style », in Pierre Chiron et Carlos Lévy (ed.), *Les noms du style dans l'Antiquité gréco-romaine*, Louvain, Peeters, 2010, p. 253-278, et notamment le chapitre 2.C « Les procédures de citation ».

ou de façon plus précise, en renvoyant à l'auteur qui rapporte le texte oraculaire (1.22E)

Φησὶ δὲ καὶ Ἀλκαῖος ὁ Μιτυληναῖος ποιητής·

- soit des sources écrites (serait-ce alors l'allusion faite à des recueils ? des éditions que l'on a perdues ?) du type (1.22E)

... τοῦ Πυθικοῦ χρησμοῦ, ὃν **ἀναγράφει** Χαμαιλέων·

L'introduction du chapitre 18 livre 5 de la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe présente son projet de citer abondamment l'œuvre d'un auteur récent, Oenomaos³⁸⁴:

Τίθησιν γοῦν ὁμοῦ καὶ ἀπελέγχει τὸν χρησμὸν εὖ μάλα τις τῶν νέων ἀνδρικῶ λογισμῶ φώραν ἐν οἰκείῳ συγγράμματι πεπονημένος· οὗ καὶ αὐτοῦ τῶν φωνῶν, ἀλλὰ μὴ τῶν ἐμῶν ἄκουε, πρὸς τὸν χρησμοφδὸν ὃδὲ πως ἀποτεينوμένου·

Nous trouvons cet oracle rapporté textuellement et combattu avec la plus grande vigueur par un moderne, auteur d'un Dévoilement des charlatans. Je substituerai ses paroles aux miennes : voyons donc les coups qu'il porte à l'auteur de cet oracle.

Eusèbe rend pour ainsi dire hommage à cet auteur récent, τις τῶν νέων, dont il cite le titre de l'œuvre³⁸⁵, *Γοήτων φώρα*; la signification en est métaphorique et pleine de jugements axiologiques, Γοήτων renvoyant à l'image de l'imposteur et φώρα connotant par le dévoilement qui en est fait le vol des consciences naïves qui croient en ces inanités. Ce qui est plus intéressant, c'est la façon dont Eusèbe fait référence à l'utilisation des oracles anciens, notamment les oracles delphiques³⁸⁶ :

Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ τοῖς πᾶσι γνώριμα τυγχάνει τὰ εἰρημένα, εὖ μοι δοκεῖ ἐντεῦθεν ἐπὶ τ'ἀπᾶσι πρόδηλατοῖς **φιλολόγοις** μεταβῆναι καὶ τοὺς **παλαιάτους** τῷ χρόνῳ **χρησμοὺς** ἐξετάσαι ἀνὰ στόμα πάντων Ἑλλήνων **ἄδομένους** κὰν ταῖς κατὰ πόλιν διατριβαῖς τοῖς **ἐπιπαιδεία** φοιτῶσι παραδιδόμενους.

Jusqu'ici nous n'avons rapporté que des faits qui sont en général peu connus. Venons donc maintenant à ceux que personne n'ignore, pour peu qu'il connaisse l'antiquité. Parlons de ces anciens oracles tant exaltés par les Grecs, et transmis avec tant de soin aux jeunes gens que l'intérêt de leurs études amenait dans les villes.

³⁸⁴ PE, 5.6.

³⁸⁵ On sait que l'empereur Julien cite aussi cette œuvre (*Discours*, 7.5.209b) sous un autre titre *Κατὰ τῶν χρηστηρίων*.

³⁸⁶ PE, 5.18.

Ce préambule nous apprend que les oracles les plus anciens, παλαίτατοι, sont connus à la fois des gens cultivés, ceux qui aiment les lettres et l'érudition, φιλόλογοι, et des écoles qui les font connaître, pour la culture de leur esprit, διατριβή et παιδεία. Nous en déduisons facilement une preuve de la façon dont sont considérés dans ce chapitre les recueils : conséquence de l'universalisme de la pensée, synthèse littéraire, historiographique, philosophique de ce que l'on peut tirer des oracles, ils proposent une coordination plus ou moins classée des textes rassemblés.

La deuxième partie de cette recherche sur les oracles rassemblés en recueils a permis de faire ressortir deux problèmes, le manque d'informations et le devenir des textes :

1. Le manque d'informations

L'analyse de l'ensemble des recueils constitués dans l'Antiquité est soumise à trois constats, critères de son aboutissement plus ou moins achevé. Tout d'abord nous manquons cruellement d'informations sûres sur la façon dont ces recueils d'oracles ont été constitués : les recueils sont connus de manière indirecte, par le témoignage qu'en font ceux qui les citent, et même si un préambule devait exister qui expliquât les raisons et les procédés de la compilation³⁸⁷, rien n'en subsiste. Ensuite quand les écrivains citent, ils ne donnent que rarement des renseignements sur les sources. C'est donc au bénéfice de recoupements et de confrontations que se reconstitue le mécanisme de la collection et de la compilation. Un autre point concerne la spécificité des oracles. Si nous avons choisi les oracles de Delphes, nous nous trouvons confrontés à un obstacle les concernant : on émet des doutes sur tel ou tel oracle attribué à l'Apollon delphien, et cette attribution s'explique doublement par le succès que connaît le sanctuaire (on a ainsi tendance à tout lui attribuer) et par le manque d'intérêt qu'ont les compilateurs à prouver l'origine exacte de l'oracle cité (Apollon est le même partout, sauf peut-être, comme nous le verrons dans la troisième partie, que sa langue, à Delphes, est d'une assez grande originalité et en quelque sorte reconnaissable à la première lecture faite). Enfin, la perte quasi totale des recueils antiques laisse dans le flou telle ou telle hypothèse. Cependant, des conclusions fiables sont possibles, qui concernent d'une part la volonté de préserver par l'écriture des textes que la parole orale seule caractérise dans leur première production, d'autre part la dimension universelle que revêtent alors ces mêmes textes dans le monde intellectuel (vocation religieuse, vocation éthique, vocation philosophique, vocation philologique).

2. Le devenir des textes

Dans l'ensemble des recueils analysés, un oubli tend à se généraliser, qui touche le texte lui-même. Si sont bien compris les choix de tel ou tel compilateur et de tel ou tel collectionneur, choix historiques, choix culturels, on se trouve la plupart du temps devant l'absence d'interrogations sur les spécificités linguistiques, syntaxiques, stylistiques des textes eux-mêmes. C'est ainsi que s'explique la nécessité de revenir à eux, dans leur singularité et de

³⁸⁷ Cette hypothèse peut se comprendre par l'existence connue d'un préambule aux *Sortes Astrampsychi*.

définir par rapport à leur production et leur réception des critères à la fois grammaticaux, sémantiques et stylistiques qui permettent de justifier et de proposer l'existence d'une langue de l'Apollon delphique.

TROISIÈME PARTIE

La langue d'Apollon: étude linguistique, grammaticale et stylistique des oracles de Delphes

Si des recueils ont été constitués dès l'Antiquité, rassemblant des oracles dont l'origine, incontestée ou supposée, est le sanctuaire de Delphes, cela s'explique non seulement par la raison historique de son succès, mais aussi par la capacité à réunir dans un même espace de diffusion culturelle des textes dont la langue se caractérise par des traits communs, retrouvés dans un grand nombre d'énoncés et se démarquant si bien qu'ils peuvent constituer les critères spécifiques d'une langue. Ainsi se dessine peu à peu dans le contexte de l'oracle un genre particulier, l'oracle delphique, copié dès le V^{ème} siècle non seulement dans le monde des chresmologues, mais aussi dans le théâtre tragique ou comique.

Les oracles ont longtemps été considérés comme un fait historique, qui relève du contexte des événements et des contingences, plus que comme un fait textuel, comme un document, plus que comme un monument³⁸⁸. Les corpus modernes se sont posés des questions jugées fondamentales quand on considère les oracles, questions de leur origine, de leur authenticité, de la date de leur création, de leurs performances, qui justifient ou non tel ou tel événement, ou de leur statut de textes cités, sans se demander toutefois quels critères de production, linguistiques, grammaticaux et stylistiques, peuvent les caractériser. Certes des recherches ont été menées sur la création textuelle des oracles, qui pour la plupart ont balayé les champs d'investigation suivants :

- leur complexité obscure et leur ambiguïté,
- la maladresse de leurs vers,
- l'influence exercée sur eux par l'épos homérique ou la langue pindarique,
- leur origine textuelle et leur fabrication, pour ainsi dire par la Pythie, des poètes, ou les prophètes.

Mais rien n'est développé, même si c'est plus ou moins effleuré, à propos de la structure argumentative du texte oraculaire, des usages lexicaux et stylistiques récurrents qu'on y rencontre, de la prosodie réelle employée par les concepteurs. Un article récent de Gagné (2013) rappelle à juste titre qu'il faut donner au texte oraculaire une valeur qui lui soit spécifique, en tant que texte produit, car l'oracle est bien un objet en soi. Il est donc nécessaire de lui redonner sa place dans le cadre de la création poétique: « La poésie oraculaire des époques archaïque et classique est un vaste corpus de textes unis par les mêmes conventions de langage, par une même famille d'images et d'idées et un registre d'autorité spécifique. » (Gagné, 2013 : 97). Cette remarque sur les oracles en vers s'impose, mais ne peut être systématique, puisque nous avons affaire aussi à des oracles en prose, qu'il ne faut pas rejeter. Elle permet en tout cas de s'intéresser aux pistes suivantes :

- l'analyse des textes en tant que textes vrais et réels,
- leur appartenance à des registres, à un genre *sui generis* ou, comme nous le verrons, à « une poussière de petites formes »³⁸⁹ qui, associées les unes aux autres, dans un réseau de rencontres et de confrontations, vont finir par créer le genre oraculaire delphique,
- leurs usages linguistiques et lexicaux,
- leurs particularités stylistiques,

³⁸⁸ Le terme est à prendre dans sa signification littéraire d'œuvre artistique durable, ce que ne prétendent pas être les oracles dans leur contexte historique et religieux.

³⁸⁹ L'expression est empruntée à Genette (1979).

- leurs spécificités grammaticales.

Ainsi les textes oraculaires sont des énoncés à lire en tant que textes produits par une intention de création plus ou moins littéraire ; sans doute l'écriture a-t-elle permis cette transformation et consacré peu à peu le style oraculaire³⁹⁰.

Des historiens du sanctuaire delphique (Crahay, Defradas, Delcourt, Roux) se sont préoccupés de l'authenticité des oracles par rapport aux événements qu'ils sont censés annoncer, mais ils refusent d'accorder à ces textes une importance, à leurs yeux suspecte, puisqu'ils sont entachés de subjectivité ; d'autres historiens de la littérature (Parke et Wormell, Fontenrose) se sont plutôt intéressés au contexte et à la réalité des consultations : dans tous les cas, ils ne tiennent pas suffisamment compte de ce qu'est vraiment l'authenticité oraculaire, puisqu'ils oublient d'une part leur dimension religieuse, d'autre part les processus qui les ont conduits à devenir des textes à part entière, conservés par l'écriture. Dans un article publié en 1997, Maurizio essaie de définir une nouvelle authenticité pour les oracles en dehors des critères retenus par les deux corpus les plus reconnus, de Parke et Wormell, et de Fontenrose. Elle se fonde sur la valeur religieuse que l'on doit accorder aux oracles, en pensant que seules la foi des consultants et celle des divers destinataires et récepteurs, comme les cités, un public attentif à ces manifestations de la vie religieuse, peuvent garantir ce que l'on appelle communément l'authenticité des oracles : peu importe alors qu'ils soient historiques, quasi-historiques ou légendaires (pour reprendre la terminologie de Fontenrose), pourvu qu'ils répondent par leur structure et leur visée aux attentes de ceux qui les convoquent, qui les entendent ou qui les lisent. Deux critères majeurs ainsi résumés par Maurizio (1997 : 309) constitueraient une évaluation de l'authenticité oraculaire : « Can (the oracles) sufficiently remove all traces of supernatural elements, so that they can interpret that tale as a faithful recording of events ? Are the reported words of the Pythia her *ipsissima verba* ? » Si les conditions sont toutes deux réunies, c'est la preuve d'une authenticité, c'est-à-dire qu'il y a eu une consultation, à une date déterminée, une réponse donnée, le compte rendu des événements. Or cela limite les investigations, et les analyses peuvent être faussées, quand on oublie la réalité textuelle des énoncés oraculaires. Ce sont des croyances bien établies qui poussent tel ou tel consultant à faire graver sur la pierre le souvenir d'une consultation, comme le prouvent les deux inscriptions recueillies, la première près du trésor des Athéniens à Delphes, la seconde à Théra et que rapportent Parke et Wormell. Ce sont des inscriptions en vers, de Delphes³⁹¹ (PW334) et de Théra³⁹² (PW336) :

[~ ~ ~ Φοῖ]βος γενεάμ μαντεύμασι δῶκεν
 εὐχῆς ἐξαίων, τε κομίσαι προσέταξεν.
 (PW334)

Phoibos, à l'écoute de ma prière, m'a donné par son oracle
 une descendance, et m'a prescrit d'en prendre soin.

χρησμὸν ἔπεμψε θεοῦ Δελφοῖσι [προφ]ῆτις ε[...]
 φράζουσ' ἀθάνατον [θε]ῖον (?) ἥρων [Ἀρτ]εμίδωρον.
 (PW336)

³⁹⁰ Nous avons posé cette question dans la première partie (chapitre 1.6.2).

³⁹¹ Recueil des inscriptions delphiques (Delph. 3 (1), 560, II, 1 and 2).

³⁹² *IG.* 12 (3), 863, de Théra, vers 250 avant J.C.

La prophétesse du dieu à Delphes a envoyé un oracle ...
disant qu'immortel, divin (?) est le héros Artémidore ...

Ces deux oracles gravés correspondent à une volonté marquée de rendre authentique la parole d'Apollon en qui on a confiance : vers simples, très clairs dans leur éloge de la puissance apollinienne, ils célèbrent d'une part la foi du consultant, qui est venu présenter une requête au dieu, d'autre part la sollicitude divine, doublement révélée dans le vers 2 du premier texte par l'emploi du participe ἐξαίωv (un composé de αἶωv), du verbe conjugué προσέταξεν. Le dieu a le pouvoir non seulement d'écouter les prières (εὐχῆς), mais aussi de les exaucer et d'honorer les demandes de ses fidèles (μαντεύμασι, κομίσαι). Le second texte évoque la Pythie, par une périphrase qui la désigne comme la prophétesse, la porte-parole du dieu (θεοῦ ... [προφ]ῆτις), chargée de communiquer aux consultants un oracle qui institue le culte d'un héros (ἥρων [Ἄρτ]εμίδωρον)³⁹³.

Attribuer une valeur d'authenticité à un oracle, ce n'est pas forcément réfléchir en termes d'histoire, mais essentiellement en terme d'acceptation : ainsi l'oracle d'Œdipe pourrait être aussi authentique qu'un autre (même si, on le sait, il est contrefait par un mythe) ; l'authenticité oraculaire, c'est entrer dans la conscience collective, faire partie d'une tradition, entre autres la tradition delphique, comme le laisse entendre Maurizio (1997 : 319) : « Such oracular interpretation is conducted only by the pious for whom such a process holds meaning. » Cette dimension religieuse qui assure l'authenticité de l'oracle en tant que texte religieux se double d'une authenticité que Maurizio évoque sans l'approfondir : celle de l'écriture littéraire et de la tradition textuelle. Nous nous proposons donc de définir les marques textuelles de l'oracle, marques linguistiques, grammaticales et stylistiques qui constituent le sceau delphique, permettant de reconnaître, à son écoute, à sa lecture, un oracle de facture delphique et de le distinguer d'un autre oracle, issu d'un autre sanctuaire que Delphes.

Préambule : pastiches et parodies des oracles dans la littérature du V^{ème} siècle

Nous nous proposons de bâtir notre démonstration d'une langue apollinienne delphique au regard des pastiches et des parodies que la littérature a créés assez tôt dans l'histoire. Selon Crahay, au V^{ème} siècle, les oracles delphiques jouissaient d'une autorité religieuse, culturelle et même politique et Delphes constituait une « sorte de conservatoire international des rites » (1956 : 344). La langue oraculaire de Delphes était donc connue, suffisamment connue, pour valoir de référence, quand les besoins d'une intrigue mettaient en scène, au théâtre par exemple, des devins et introduisaient des reconstitutions d'oracles. Deux traditions d'imitation l'emportent : le pastiche et la parodie. Pour réussir ces genres, on a besoin de connaître le fonctionnement du texte à imiter, son lexique, ses habitudes structurelles et syntaxiques. On peut remarquer que dans la tradition littéraire, ont été imitées les deux caractéristiques des oracles. L'oracle, c'est la parole de la μανία : grandeur et solennité ; c'est

³⁹³ Kern et Wilamowitz proposent de restituer en fin du vers 1 l'adjectif ἐ[ναργῆ], épithète liée au nom χρησμὸν, connoté des sens de clarté et d'évidence, qualités de la parole d'Apollon.

aussi la parole de l'ambivalence et de l'obscurité. Deux exemples illustrent ce propos : ils sont assez éloignés dans le temps et dans le genre pour confirmer la thèse d'une connaissance linguistique adéquate et appropriée ; il s'agit du personnage de Cassandre dans la tragédie d'Eschyle *Agamemnon* (458 avant J.C.) et de la scène du devin dans la comédie d'Aristophane *Les Oiseaux* (414 avant J.C.). Cassandre, c'est la parole solennelle du dieu ; Pisthétairos, c'est sa parole obscure.

Lorsque Cassandre³⁹⁴ paraît, elle est aussitôt reconnue comme une prophétesse, dont la réputation est parvenue jusqu'au chœur : (v.1098) τὸ κλέος σου μαντικόν; de sa propre initiative, sous l'influence du dieu Apollon, Cassandre, parfois involontairement, prophétise, en employant un langage élevé, imagé et comparable aux prophéties venues de Delphes. Les références à Apollon sont constantes dans des invocations troublantes et répétitives, soulignant la douleur de Cassandre : ὅτοτοτοῖ πόποι δᾶ· Απόλλων, Ἀπόλλων (v. 1072, 1076, 1080, 1085); le trouble est si fort que Cassandre comme un double de la Pythie tisse un lien de possession avec le dieu de Delphes : Ἀπόλλων ἐμός (v. 1081, 1086). On reconnaît en elle la force de la μανία, cette folie qui est une inspiration et qui explique par l'étymologie la mantique, comme nous l'avons vu dans la première partie. Dans un article sur le langage prophétique de Cassandre, Nuttall (1995 : 516) met en valeur « the realism, sensitiveness and penetration of Cassandra's prophecies ». Ces trois termes renvoient à des dispositifs et des procédés linguistiques qui se traduisent dans l'emploi récurrent du verbe ὄρᾶν, comme si tout ce que voit Cassandre est présent, comme si elle voit les choses telles qu'elles sont, avec intensité. Or une prophétesse voit les choses comme elles sont. Le présent est le temps de la prophétie, « the only tense known to vision and dream » dit Nuttall (1995 : 516). L'oracle dit les choses : φημί. La langue est imagée avec beaucoup de références au monde animal : un lion couard, τινὰ λέοντ' ἄναλκιν (v. 1224), un taureau, ταῦρον (v. 1125), une vache, βοός (v. 1126)³⁹⁵. Elle s'embellit de jeux de mots : Ἀπόλλων ... ἀπόλεσας (v. 1082)³⁹⁶. L'asyndète est une figure syntaxique fréquente comme la juxtaposition lexicale μάντις μάντιν (v. 1275) et la répétition. Enfin cette langue de Cassandre pose des énigmes.

Dans une scène de sa comédie *Les Oiseaux*, Aristophane caricature un devin, qui, débitant un prétendu oracle relatif à la nouvelle cité de « Coucou-ville-les Nuées », réclame à Pisthétairos manteau, chaussures et pitance. Il fait allusion par trois fois à un livre des oracles : Λαβὲ τὸ βιβλίον (v. 974, 986, 989), dit haut et fort le χρησμολόγος. Cette réplique attesterait d'une part de l'existence de recueils d'oracles et de formules oraculaires, d'autre part de l'existence d'un métier, d'une profession, le diseur d'oracles. Se déroule sous nos yeux une scène comique où à coups d'oracles, les deux personnages se livrent une lutte, le diseur d'oracles en brandissant son livre des oracles de Bacis et Pisthétairos en fabriquant, en improvisant et en imitant le style d'Apollon (vers 967-968) :

³⁹⁴ Roig Lanzillotta propose un relevé significatif des interventions delphiques dans la tragédie de l'époque classique (2013 : 2) : « Oracles are ... omnipresent in Greek tragedy, notably the oracle at DELPHI (Vogt 1998) and DODONA (Aesch. *PV 658–66, 829–35; Soph. *Trach.* 169–72, 1164–72; Eur. *Andr.* 883–90; *Phoen.* 979–84; Dieterle 2007). In point of fact, the Delphic oracle is mentioned in 14 of the 33 surviving plays, which include 34 consultations of the PYTHIA, who also appears as a character in plays by AESCHYLUS (*Eum.*) and EURIPIDES (*Ion*). »

³⁹⁵ Voir 3.1.5.3.2 Une langue imagée et métaphorique.

³⁹⁶ Voir 3.1.4.2.1 Répétitions à valeur phonique.

ἄλλ' ὅταν οἰκήσωσι λύκοι πολιαί τε κορῶναι
ἐν ταύτῳ τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος.
Mais lorsque loups et colombes blanches habiteront au même
endroit entre Corinthe et Sicyle.

Cette entrée en matière n'est pas sans rappeler le célèbre oracle delphique, qui commence ainsi : καλόν τοι τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος (PW46). On voit à quel point l'imitation est fidèle : l'expression de l'éventuel, l'image qui paraît fantaisiste et qui associe facilement des contraires, loups et colombes, l'appel à l'imaginaire animalier, les lieux évoqués et souvent cités comme des références à des localisations précises, entre tel et tel lieu, l'importance de la couleur blanche, l'absence évidente de rapport entre la question et la réponse donnée, ce que souligne la réplique de Pisthétairos, mettant en valeur l'inanité et l'absurdité du propos : « Qu'ont de commun avec moi les Corinthiens ? » Ce langage imagé ne donne pas souvent les moyens de le décoder (Nuttall, 1995 : 515) : « elevated language and ...imagery which, with little to latch on to, remained obscure ». Aigle, ramier, grive et pivert se perdent dans une confrontation et une juxtaposition à la fois ironiques et sans logique. Pisthétairos rétorque alors avec un oracle qu'il dit lui avoir été inspiré d'Apollon lui-même : παρὰ τὰπόλλωνος (v. 982); il s'agit bien évidemment d'une parodie burlesque, qui permettrait ainsi de se défaire de l'imposteur. La structure est bien typique de celle que l'on rencontre dans les oracles : αὐτὰρ ἐπὶν ... δὴ τότε ...³⁹⁷ (vers 983-985).

αὐτὰρ ἐπὶν ἄκλητος ἰὼν ἄνθρωπος ἀλαζῶν
λυπῆ θύοντας καὶ σπλαγχνεύειν ἐπιθυμῆ,
δὴ τότε χρὴ τύπτειν αὐτὸν πλευρῶν τὸ μεταξὺ
Mais si un imposteur vient, sans être appelé, troubler les
sacrificateurs et réclamer, pour les manger, les entrailles de la
victime, alors, il faut le frapper en plein milieu des côtes.

On a un descriptif de la situation et la solution toute trouvée constitue une chute qui se veut cette fois-ci très explicite, en dehors de toute ambiguïté : serait-ce une manière détournée de dénoncer le caractère mystérieux et obscur des réponses oraculaires ? Certes cette solution, c'est la bastonnade, élément du comique de geste comme il se doit dans cette scène parodique, mais c'est aussi un fond de morale et de sagesse, car il faut réagir contre l'imposture, contre les profiteurs et contre les parasites ; on retrouve ici l'intention moralisatrice et parfois moralisante des oracles delphiques.

On peut remarquer que la recette pour imiter le style de l'oracle est fondée sur la forme et le registre : structures antithétiques, énumératives, fondées sur le système temporel et hypothétique avec emploi du subjonctif éventuel ou du futur ; emploi de l'impératif comme acte de parole direct ; référence à la toute-puissance de la parole divine ; images empruntées au monde animal, souvent fantaisistes, du moins difficiles à comprendre explicitement ; ton sentencieux et moralisateur qui en impose et rend présente et réelle la vérité de ce qui est dit.

³⁹⁷ Voir 3.1.4.4.4 Balancement et parallélisme ; voir notamment les oracles PW54 (v. 1-2), PW65 (v. 1-2), PW73 (v. 3-4), PW84 (v. 1 et 3), PW357 (v. 1-2), qui offrent ce modèle de construction syntaxique : ἄλλ' ὅτε ... τότε.

Ces caractéristiques, nous allons maintenant les mettre en valeur et les analyser dans les oracles de Delphes eux-mêmes.

3.1 L'unité de langue du corpus oraculaire delphique

Le corpus oraculaire que nous avons constitué (et dont l'ensemble des textes figure en annexe 1) est marqué par une unité faite d'éléments que nous déterminerons dans ce chapitre : ce qui ressort dans un premier temps, c'est l'ambiguïté de l'expression oraculaire, expression complexe ou rendue volontairement complexe, qui joue sur l'illusion de la complexité, sur le va-et-vient entre complexité et clarté. Pour parler de façon imagée, on a affaire à une langue qui porte un masque et tend à se rendre originale, pour pouvoir être méritée par celui qui la reçoit du dieu. Des procédés grammaticaux, lexicaux ou stylistiques l'aident dans ce dessein. Notre démonstration se fonde d'abord sur la tradition d'une langue obscure et habituellement considérée comme obscure, mais nous verrons qu'il est possible de revenir sur cette tradition, sans cependant rejeter totalement les procédés qui la rendent parfois difficile d'accès immédiat. Qu'il soit tactique ou jeu, l'oracle reste un texte sérieux, qui s'adresse à des consultants désireux d'obtenir une réponse : une fois entre leurs mains, cette réponse est de leur responsabilité, le dieu ayant répondu dans sa langue, qu'il s'agit alors, pour ainsi dire, de traduire.

3.1.1 L'illusion de la clarté

3.1.1.1 La tradition de l'obscurité des oracles : constats

Les oracles sont habituellement considérés comme des textes confus, qui ne s'offrent pas à la compréhension immédiate du destinataire. Dans les textes littéraires, le vocabulaire employé pour qualifier les oracles ne contredit pas cette tradition ; chacun des adjectifs retenus κίβδηλος, ὑπουλος, ἀμφίβολος, ἄσημος, λοξός traduit de façon nuancée et imagée une particularité de l'ambiguïté oraculaire. D'une manière générale, on a affaire à trois formes d'ambiguïté : la *forme* elle-même, comme nous le verrons par l'analyse détaillée des oracles retenus, peut revêtir une formulation syntaxique ou lexicale complexe ; la *communication* est alors compromise et l'on aboutit à une *réception* difficilement acceptable dans certains cas. Dans la tragédie *Prométhée enchaîné* (vers 661-662), Eschyle donne de l'oracle apollinien de Delphes une définition dépréciative³⁹⁸.

[...]αἰολοστόμους
χρησμοὺς ἀσήμους δυσκρίτως τ' εἰρημένους. (PW138)
... des oracles aux mots changeants, difficiles à reconnaître et
qui sont dits de manière confuse.

En moins de deux vers, l'accumulation des connotations dépréciatives rend compte d'une langue complexe et difficile à comprendre : le premier adjectif αἰολοστόμους en contre-rejet

³⁹⁸ Les vers sont cités comme un témoignage dans le corpus de Parke et Wormell.

(à la fin du vers 661) donne l'image d'une bouche toujours en mouvements, en va-et-vient changeants, qui ne se fixe sur rien de stable ; le vers 662 accumule tous les reproches que l'on fait à l'ambivalence de la parole apollinienne : par l'adjectif ἀσήμους³⁹⁹ on passe de l'instabilité à la confusion, la difficulté portant sur l'absence de repère et de signe, qui pourraient favoriser l'accès à l'oracle. Le dernier groupe de mots δυσκρίτως τ'εἰρημένους renvoie à la parole difficile à interpréter. Les termes métaphoriques κίβδηλος et ὕπουλος connotent l'idée d'une altération, d'une corruption, qui se masquent d'une apparence saine⁴⁰⁰. Hérodote (1.66) rapporte le récit des Lacédémoniens désireux de s'emparer de l'Arcadie et notamment de soumettre la région de Tégée : incapables de comprendre le sens de l'oracle rendu et, χρησμῶ κιβδήλω πίσυνοι, confiants en un oracle équivoque, c'est-à-dire mensonger, ils se jettent dans une guerre qui, au lieu de les mener à la victoire, les conduit à l'esclavage. Pausanias (3.7.3) fait allusion à un oracle apollinien de Delphes sur la ville de Tégée, qu'il qualifie de trompeur, en employant au sens figuré l'adjectif qui désigne l'état d'une cicatrice mal refermée, ὑπούλω μαντεύματι : l'image même est presque repoussante, et révèle la complexité de la langue oraculaire, que mène la double tension entre simplicité apparente et confusion réelle. Dans la *Dissertation XI* (chapitre 6), Maxime de Tyr constate que les oracles clairs n'existent pas :

εἴθε μοι μαντεῖον ἦν ἐν Διός, ἢ Ἀπόλλωνος, οὐ λοξὰ
 χρησμοδοῦν οὐδὲ ἀμφίβολα·
 Que n'y a-t-il un seul oracle de Zeus, ou d'Apollon, dont les
 réponses ne fussent ni obliques ni ambiguës !

Ces deux adjectifs, λοξὰ et ἀμφίβολα, renvoient à l'image de l'ambivalence : quand la parole apollinienne est émise, elle s'enveloppe d'un double sens, comme l'indique, par dérivation, le préfixe ἀμφι- ; λοξός est plus connu et plus répandu quand il s'agit de qualifier l'art détourné des oracles⁴⁰¹. Il donne par suffixation l'appellatif même attribué à Apollon Λοξίας, « divinité oraculaire aux réponses ambiguës » (Chantraine, 1977 : 646), l'Oblique, c'est-à-dire celui qui passe par des chemins détournés ; Yourcenar (1979 : 105) rend le terme par un néologisme : Apollon est un *Biaiseur*, et elle donne ainsi à ce trait de caractère une valeur métaphorique, qui rejoint les deux processus typiques de la langue oraculaire : d'une part le dieu ne s'adresse pas directement à ses consultants, mais passe par un truchement, la Pythie, d'autre part le message qu'il fait parvenir se transforme, au fur et à mesure de la consultation, pour accéder du statut de parole orale, improvisée ou non, informée ou non, à celui de parole écrite, fixée par la mise en texte des mots divins⁴⁰². Ce qui se nomme λοξότης, c'est-à-dire au sens premier et physique du mot, la direction oblique, serait donc une caractéristique propre à la langue oraculaire, et plus spécialement à celle de Delphes : elle est équivoque, ambiguë, obscure. Selon Chantraine (1977 : 646), l'adjectif λοξός signifie « oblique, incliné, de travers » et s'applique surtout aux yeux et au regard. Nous proposons l'image d'un Apollon

³⁹⁹ Hérodote emploie aussi cet adjectif (1.86) : ... τοῖσι τὸ μὲν πρότερον γενόμενον χρηστήριον ἐς Κόρινθον ἦν ἄσημον...

⁴⁰⁰ ὕπουλος en dénotation sert à exprimer qu'une cicatrice mal refermée suppure encore au-dedans ; κιβδηλία désigne l'altération et la falsification des métaux.

⁴⁰¹ Lucien, *Alexandre*, 10.

⁴⁰² Voir la première partie de cette recherche (1.6).

qui regarde ses consultants par les côtés ; ce serait une façon de reproduire le cérémonial dont presque rien n'est su, mais dont on peut tout imaginer, qui donne au dieu le rôle mystérieux de celui qui se dévoile très discrètement, par la bouche d'une prêtresse, et de ses acolytes. De toute façon, le choix de ce mot est plein de sous-entendus et par ses diverses connotations renvoie parfaitement bien à l'atmosphère des consultations et au tempérament de ce dieu.

Ainsi se forge la légende des oracles obscurs, à double sens : les exemples traditionnels abondent. L'oracle donne en effet des signes aux mortels, signes qu'ils doivent comprendre dans un sens ou dans un autre, l'interprétation étant libre. Or la réponse, du moins en apparence, était claire et sans ambiguïté, surtout quand elle s'adressait à un simple consultant, mais, selon Koutoudia (1991 : 260), « lorsque des tyrans ou de puissantes cités interrogeaient l'oracle sur des affaires importantes, les ministres du dieu, soucieux de leur propre sécurité, évitaient de se compromettre. Un langage équivoque leur était alors d'un précieux secours. » Cette réflexion et les occurrences lexicales vues ci-dessus soulignent que les commentaires se resserrent toujours autour de la même démonstration, faisant des oracles des textes obscurs.

3.1.1.2 Les hypothèses d'une contestation possible

Mais Amandry (1997 : 204) soutient que, mis à part quelques oracles en vers, la plupart des réponses du dieu étaient brèves, claires et sans ambiguïté, comme l'étaient aussi les questions posées. La forme poétique qui l'a emporté, non seulement embellit les oracles, en leur conférant solennité et dignité, mais encore « en les enveloppant d'une certaine obscurité, elle protégeait les serviteurs d'Apollon contre les éventuelles manifestations de mécontentement des consultants, parmi lesquels il en était alors de puissants, cités, rois, tyrans ». C'est aussi la thèse de Plutarque, lorsque, dans son essai sur la Pythie de Delphes (407B-D), il souligne que les oracles étaient en priorité adressés à des consultants de qualité et d'importance, πόλεις μέγα δυνάμεναι καὶ βασιλεῖς καὶ τύραννοι :

[...] οὐς ἀνιᾶν καὶ παροξύνειν ἀπεχθεία πολλὰ τῶν ἀβουλήτων ἀκούοντας οὐκ ἔλυσιτέλει τοῖς περὶ τὸ χρηστήριον.

Il n'était pas avantageux aux serviteurs du temple de les mécontenter et de les provoquer avec hostilité, en leur faisant entendre en grand nombre des paroles contraires à leur désir.

Un passage des *Deipnosophistes* d'Athénée (5.219A-B) nous apprend à propos de l'oracle de Chaeréphon sur Socrate la façon de concevoir et d'interpréter les oracles :

Τίς δ' ἦν χρεία τῷ Χαιρεφῶντι παρενοχλεῖν τὸν θεὸν περὶ Σωκράτους πυνθανόμενον; αὐτὸς γὰρ ἦν ἀξιόπιστος ὑπὲρ αὐτοῦ λέγων ὡς οὐκ ἔστι σοφός. Βλᾶξ γάρ τις ἦν τοιαῦτ' ἐρωτῶν τὸν θεόν, ὡς ἂν εἰ καὶ τοιαῦτα, τίνα τῶν Ἀττικῶν ἐρίων ἄλλ' ἔστι μαλακώτερα, εἰ τῶν ἐν Βάκτροις καμήλων εἰσὶ τινες δυνατώτεροι, ἢ εἰ Σωκράτους ἐστὶ τις σιμότερος; τοὺς γὰρ τὰ τοιαῦτα πυνθανομένους εὐστόχως ἐπιρραπίζει ὁ

θεός, ὡς καὶ τὸν πυθόμενον, εἴτ' Αἴσωπός ἐστιν ὁ λογοποιὸς ἢ ἄλλος τις, Πῶς ἂν πλουτήσῃμι, Διὸς καὶ Λητοῦς υἱέ; γλευάζων ἀπεκρίνατο· εἰ τὸ μέσον κτήσαιο Κορίνθου καὶ Σικυῶνος.

Mais qu'avait besoin Chæréphon d'importuner ce dieu, en l'interrogeant au sujet de Socrate, qui était assez croyable par lui-même, lorsqu'il disait : Je ne suis pas un sage. Il était aussi absurde d'aller faire une telle demande à l'oracle, que de faire celles-ci: «Y a-t-il d'autres laines plus mollettes que celles de l'Attique? y a-t-il des souverains plus puissants que ceux de la Bactriane et des Mèdes? ou s'il y a quelqu'un plus camus que Socrate?» Ce dieu se moque, sans doute avec justice, de ceux qui lui font de semblables questions, comme il fit à l'égard de celui qui lui dit : « Fils de Jupiter et de Latone, comment pourrai-je m'enrichir?» (soit Esope le fabuliste, soit tout autre qui l'ait imaginé.) Le dieu lui répondit en le bernant : « Si tu parviens à posséder tout le terrain qui est entre Corinthe et Sicyone »⁴⁰³.

Ce texte renseigne le lecteur sur trois façons de pratiquer l'oracle :

- Bien sûr, le tout est dit avec ironie et l'on ne peut oublier le caractère amusé et amusant de ce passage, mais l'ensemble repose pourtant sur des pratiques bien connues ; il est inutile d'interroger le dieu sur des évidences et le rappel de la question de Chaeréphon au sujet de la sagesse de Socrate est un exemple de la stupidité humaine qui joue sur deux points : en arriver à tout prix à prouver quelque chose qui n'a pas besoin d'être prouvé et qui plus est, importuner le dieu sur des vérités que tout le monde connaît.
- Il est bon alors de rappeler que la majorité des questions posées au dieu de Delphes étaient toutes proches des seules préoccupations de la vie courante, et loin de ces exemples édifiants que nous ont rapportés les citations littéraires, comme le rappellent les trois exemples probables de questions, imaginées par Athénée : la qualité d'une laine, la puissance d'un politique, la spécificité d'un trait physique. Cela nous rappelle les questions posées à Dodone et, quant à elles, bien conservées⁴⁰⁴. Or seules les réponses jugées dignes d'intérêt ont été diffusées par la littérature et les catalogues, excluant ainsi celles qui se référaient à des réflexions et des pensées ordinaires.
- Le dieu, enfin, s'amuse aux dépens des consultants : les verbes choisis le prouvent, comme ἐπιρραπίζει, γλευάζων et l'on ne peut que lui donner raison.

Ainsi les réponses limpides⁴⁰⁵ abondent, surtout quand il s'agit de messages importants comme les oracles de colonisation, les oracles qui donnent une leçon de morale, les oracles

⁴⁰³ La traduction est de Lefebvre de Villebrune, *Banquet des Savants par Athénée*, tome 2, Paris, Lamy, 1789.

⁴⁰⁴ Voir Lhôte (2006).

⁴⁰⁵ La version d'un Apollon clair et limpide est corroborée par d'autres sources : Pindare dans sa *Pythique* III, (vers 29-30) loue la clairvoyance du dieu qui ne ment jamais : ... /ψευδέων δ' οὐχ ἄπτεται· κλέπτει τέ νιν / οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς. Il ne s'adonne pas aux mensonges ; ni dieu ni mortel, ni en actes ni en pensées, ne le trompe. Un passage de Théognis (I, 759-760) fait l'éloge de la rectitude d'Apollon : αὐτὰρ Ἀπόλλων / ὀρθῶσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον. Et Apollon de former notre langue et rectifier notre esprit.

d'admonestation, ou encore les oracles à vocation religieuse qui prescrivent tel ou tel culte, telle ou telle cérémonie. On rejoint ainsi les propos d'Amandry (1997 : 200) : « La nature et l'objet des questions sont éclairés par les réponses qui ont été attribuées à l'oracle, qu'elles soient authentiques ou apocryphes. D'après l'analyse minutieuse à laquelle Fontenrose a procédé, les questions religieuses et les affaires privées y tenaient la première place, à égalité avec plus de 2/5 pour les unes et pour les autres. Les affaires publiques y étaient représentées pour moins de 1/5 ; encore a-t-on fait figurer sous cette rubrique des questions à connotation religieuse, telles que celles qui concernent la législation. » Une première conclusion s'impose, celle qui met en évidence la catégorie dominante des oracles sans obscurité formelle ou sémantique.

3.1.1.3 Les oracles interprétés

Cependant ne peut totalement être abandonnée l'idée d'une difficulté à comprendre immédiatement les oracles : il s'agit ainsi de s'appuyer sur une étude formelle de l'énoncé qui, par son apparente clarté, ne donne pas de majeure difficulté de compréhension immédiate, mais qui, par son ou ses interprétation(s) possible(s), rend le texte difficile d'accès ou plutôt soumis à des variations de sens. Observons deux séries d'oracles que l'on a regroupés par la figure des consultants auxquels ils sont adressés, le Libyen Battos et le Lydien Crésus. Étudions-les essentiellement sur le plan de la forme. Parmi les oracles conservés, trois concernent directement Battos⁴⁰⁶ :

Βάττ' ἐπὶ φωνὴν ἦλθες· ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
 ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστῆρα. (PW39)
 Battos, tu es venu pour ta voix ; le seigneur Apollon t'envoie
 en Libye, nourricière des troupeaux, comme colon.

Il est d'une structure qui proclame la sagesse et l'autorité du dieu, seul habilité à concevoir le bien-fondé d'une consultation. Deux parties correspondent aux deux vers ; c'est d'abord le rappel de l'objet de la consultation de Battos : gêné par un bégaiement, Battos demande une guérison, mais le dieu voit plus loin. Et au vers 2, qui correspond à la vraie réponse, il n'y a plus aucun rapport avec la question et le déplacement de Battos : l'oracle se transforme en un oracle de colonisation. La structure grammaticale est claire, le message est sans ambiguïté : le contre-rejet du vers 1, mettant en valeur la place et le statut du dieu, fait jouer la surprise qui attend le consultant. C'est là un exemple d'oracle parfaitement compréhensible, même si Battos a du mal à accepter cette charge ; la réponse qu'il aurait faite à la Pythie en est d'ailleurs une preuve, mais la détermination de la Pythie est restée inébranlable⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ L'oracle PW40 n'est attesté que sous forme de discours narrativisé, sans le texte oraculaire (Hérodote, 4.156) : Ἡ δὲ Πυθίη σφὶ ἔχρησε συγκτίζουσι Βάττω Κυρήνην τῆς Λιβύης ἄμεινον πρήξειν. La Pythie leur (les habitants de Théra) répondit qu'ils seraient plus heureux s'ils fondaient, avec Battus, la ville de Cyrène de Libye.

⁴⁰⁷ Hérodote (4.155) : Ὁ δ' ἀμείβετο τοῖσιδε. « Ἵναξ, ἐγὼ μὲν ἦλθον παρὰ σέ χρησάμενος περὶ τῆς φωνῆς, σὺ δέ μοι ἄλλα ἀδύνατα χρᾶς, κελεύων Λιβύην ἀποικίζειν τέω δυνάμι, κοίη χειρὶ ; » ταῦτα λέγων οὐκ ἔπειθε ἄλλα οἱ χρᾶν· ὡς δε κατὰ ταῦτὰ ἐθέσπιζέ οἱ καὶ πρότερον, οἴχεται μεταξὺ ἀπολιπὼν ὁ Βάττος ἐς τὴν Θήρην. Il (Battos) répondit par ces mots: Seigneur, je suis venu te consulter à propos de ma voix ; mais tu m'annonces d'autres choses impossibles, en m'ordonnant d'émigrer en Libye : avec quel moyen, avec quelle troupe ? Malgré ces

αὶ τὸ ἐμεῦ Λιβύην· μηλοτρόφον οἶδας ἄμεινον
 μὴ ἐλθῶν ἐλθόντος, ἄγαν ἄγαμαι σοφίην σευ. (PW41)
 Si, toi, mieux que moi, tu connais sans y être allé la Libye
 nourricière de troupeaux, j'admire trop ton savoir.

Désireux de connaître la décision du dieu à propos de la colonie qu'ils viennent de fonder sur l'île de Platée, et qui ne leur convient pas, Battos et ses compagnons retournent à Delphes interroger Apollon. La réponse est alors cinglante, comme si le dieu était touché du manque de confiance des consultants : en deux vers clairs et parfaitement agencés, le dieu renvoie Battos en Lybie, la vraie, celle qu'il n'a pas encore abordée. Le vers 1 s'adresse à un Battos sûr de lui, mais qu'il faut déstabiliser : c'est pourquoi le rejet du début du vers 2 associe le participe μὴ ἐλθῶν au nominatif qui désigne Battos, τὸ, et l'autre participe ἐλθόντος au génitif qui renvoie au dieu ἐμεῦ. Apollon bafoue Battos le mettant en face de son ignorance : comment ce mortel a-t-il l'audace de se mesurer à lui ? Le savoir, σοφίην, dont il est question, est pratiquement une antiphrase et correspond en réalité à un manque de perspicacité. Le jeu de sonorités ἄγαν ἄγαμαι relève ce trait d'esprit. On a donc encore là un oracle sans ambiguïté qui reproche à Battos son audace et qui le renvoie à sa mission de colonisateur. Une autre version de l'oracle est rapportée par Diodore de Sicile (8.29).

Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἦλθες ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
 ἐς Λιβύην πέμπει καλλιστέφανον Κυρήνης
 εὐρείης ἄρχειν καὶ ἔχειν βασιληίδα τιμὴν. [...]
 (PW71, v.1-3)

Battos, tu es venu pour ta voix. Le seigneur Phoibos Apollon
 t'envoie en Libye bien couronnée pour gouverner la vaste
 Cyrène et détenir l'honneur royal. [...]

L'oracle plus long que celui d'Hérodote a cependant la même source : les trois premiers vers (que nous citons) reprennent l'oracle cité par Hérodote (PW39), presque mot pour mot : la question posée par Battos n'intéresse pas le dieu⁴⁰⁸, qui a une autre mission à lui proposer, fonder une colonie en Libye, et y assurer une dynastie, les futurs Battiades. On peut donc aussi remarquer à quel point la formulation est claire, surtout quand il s'agit de fixer les deux missions de Battos : se rendre en Libye pour y fonder Cyrène (le nom est déjà donné) et une fois installé, obtenir le pouvoir royal, à l'origine d'une future dynastie.

Voyons maintenant les oracles de Crésus. Nous en choisissons trois, ceux qui concernent la destruction de son empire (PW52, PW53 et PW54) ; les autres concernent sa descendance. Hérodote rapporte avec force détails cet épisode de l'histoire lydienne. Inquiet des progrès militaires des Perses, Crésus envisage de leur faire la guerre, mais il veut des garanties solides, et se met dans l'idée de consulter les oracles pour prendre une décision. Avant tout, il

paroles, il ne persuada pas (la Pythie) à lui faire savoir autre chose. Comme, à ce propos, elle lui rendait comme auparavant le même oracle, Battos s'en retourna à Théra en mettant fin (à la consultation).

⁴⁰⁸ On pourrait aussi bien penser qu'il s'agit d'un remède qu'Apollon propose à Battos : le voyage en Libye pourrait-il le guérir de son bégaiement ? On n'a aucune information à ce sujet. Dans ce cas, la réponse d'Apollon serait pertinente. On peut toutefois rappeler le rapprochement entre le nom de Battos et le verbe βατταρίζω « bégayer, bredouiller ». (Vignolo Munson, 2005 : 35 et 82-83).

désire les mettre à l'épreuve et envoie des députés dans les principaux sanctuaires de Grèce, et même en Libye et au sanctuaire d'Ammon. Il donne alors des instructions aux ambassadeurs : à partir du jour de leur départ de Sardes, sa capitale, qu'ils tiennent le compte des jours qui s'écouleraient ensuite ; le centième jour, qu'ils consultent les oracles, et leur demandent ce que leur roi est en train de faire au même moment ; qu'ils consignent par écrit ce que répondrait chacun des oracles, et qu'ils le lui rapportent. À Delphes, aussitôt que les Lydiens ont pénétré dans l'intérieur du temple pour consulter le dieu et qu'ils ont posé la question qu'on leur a prescrite, la Pythie déclare :

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.
ὀδμή μ' ἐς φρένας ἦλθε κραταιρίνοιο χελώνης
ἐψομένης ἐν χαλκῷ ἅμ' ἀρνείοισι κρέεσσιν
ἢ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται, χαλκὸν δ' ἐπίεσται. (PW52)

Moi je connais le nombre de grains de sable et les mesures de la mer et je comprends le sourd-muet et j'entends celui qui ne parle pas. L'odeur d'une tortue à la carapace épaisse m'est venue à l'esprit, qui cuit dans un chaudron de bronze avec des viandes d'agneaux ; sur elle s'étend du bronze, elle est revêtue de bronze.

D'une logique imparable et avec une grande habileté rhétorique, le dieu divise son oracle en deux parties : les vers 1 et 2 soulignent sa supériorité et mettent en évidence les dons de ce dieu omniscient, capable d'exploits impensables, puisqu'il se mesure avec des réalités physiques et naturelles que l'homme ne peut en général pas dompter. Puis en trois vers vient la réponse à la question des envoyés de Crésus : que fait le roi en ce moment précis où la question est posée ? Il faut remarquer l'emploi de la formule ἐς φρένας qui désigne par le pluriel l'intelligence et la perspicacité du dieu ; pour le prouver, les détails sont très nombreux, comme multipliés à souhait, ou comme si le dieu décrivait la scène en y assistant directement. Elle est celle d'une cuisine étrange, imaginée par Crésus pour rendre l'épreuve plus difficile, d'autant plus que cette recette est inimaginable. Tortue et agneau sont cuits dans un chaudron de bronze, et comme si l'épreuve n'était pas assez difficile, le chaudron est fermé de son couvercle. Le texte est très explicite, puisqu'on y voit une tortue entière à la carapace épaisse (fin du vers 3), mêlée à des morceaux d'agneau (fin du vers 4) ; la répétition du mot « bronze » souligne le jugement d'Apollon qui, de plus, a deviné la machination de Crésus. Oui, le dieu a fort bien compris que toutes les précautions les plus subtiles ont été prises pour essayer de le prendre en défaut. La conclusion qui s'impose est que cet oracle est d'une limpidité exemplaire, tant sur le plan morpho-syntaxique que sur le plan sémantique. On peut même affirmer que sur le plan pragmatique, l'énonciation fonctionne parfaitement bien, comme si le dieu discutait directement avec Crésus, pourtant éloigné dans son royaume de Lydie. Sûr à présent de l'oracle de Delphes, Crésus envoie alors une deuxième série d'ambassadeurs chargés de demander au dieu s'il doit faire la guerre aux Perses et le Pythie répond :

Κροῖσος Ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.
(PW53)

Crésus, qui aura franchi l'Halys, détruira un grand empire.

Cet oracle a été l'objet de débats nombreux sur la spécificité obscure des oracles. C'est celui qui est le plus connu et le plus cité quand on veut démontrer la ruse d'Apollon. Cicéron dans le livre 2 du *De diuinatione* (56.115) en a fait un commentaire peu flatteur pour la parole d'Apollon : les adjectifs à connotation péjorative abondent en l'espace de ces quelques lignes, qui dénoncent la fausseté (*falsis*), le hasard (*casu veris*), le double sens (*flexiloquis*), l'obscurité (*obscuris*), l'ambiguïté (*ambiguus*) ; l'image de l'interprète incompetent ou à bout d'arguments, qui a besoin d'un autre interprète pour lui venir en aide, met en place une satire amusante, mais sans appel, de la langue oraculaire, si éloignée de la vérité philosophique ou dialectique :

Tuis enim oraculis Chrysippus⁴⁰⁹ totum uolumen impleuit partim falsis, ut ego opinor, partim casu ueris, ut fit in omni oratione saepissime; partim flexiloquis et obscuris, ut interpretes egeat interprete, et sors ipsa ad sortes referenda sit; partim ambiguus, et quae ad dialecticum deferenda sint. Nam cum illa sors edita est opulentissimo regi Asiae:

Croesus Halyn penetrans magnam peruertet opum uim, hostium uim se peruersurum putauit, peruertit autem suam. Utrum igitur eorum accidisset, uerum oraculum fuisset.

Chrysippe a rempli tout un volume de tes oracles, les uns faux, à mon avis, les autres vrais par hasard, comme il arrive très souvent dans tout ce qui se dit; d'autres vagues et obscurs, au point que l'interprète aurait besoin d'un interprète, et que la prophétie elle-même devrait recourir aux prophéties; d'autres ambigus, et tels qu'ils devraient recourir à un dialecticien. En effet, lorsque fut rendu au plus opulent roi de l'Asie cet oracle:

Crésus, passant l'Halys, détruira un grand empire, il crut qu'il détruirait l'empire de ses ennemis, mais il détruisit le sien. Donc dans l'un et l'autre des cas, l'oracle aurait été vrai.

En effet, Crésus n'a pas compris le message de Delphes et s'est lui-même pris au piège. Mais nous pensons que la réflexion n'a pas été prise à sa juste mesure : jusqu'à nos jours, cet énoncé oraculaire a été analysé en fonction, non pas de son énonciation, mais de sa réalisation et c'est parce que Crésus a été vaincu et a perdu son royaume que l'oracle a été jugé obscur. Or, la formulation a toute l'apparence de la clarté et de l'évidence. Une seule phrase, un seul vers, deux hémistiches que sépare une césure penthémimère : d'un côté l'action envisagée et mise en œuvre (le franchissement du fleuve frontière entre le royaume de Sardes et la Perse : Κροῖσος Ἄλυν διαβάς), de l'autre les conséquences qui en découlent (la destruction d'un grand empire : μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει). Si l'on divise de plus le vers en κῶλα

⁴⁰⁹ Il s'agit du philosophe stoïcien Chrysippe de Soles (III^{ème} siècle avant J.C.), auteur d'essais sur le destin, les dieux, la providence, la divination, dont on n'a que des fragments.

supplémentaires, on obtient une répartition bien spécifique et édifiante. La césure trihémimère après le nom du fleuve Ἄλυν associe étroitement le roi Κροῖσος et le lieu de sa perte et de sa chute ; le participe διαβάς est ainsi isolé dans l'image de ce franchissement tragique et fatal pour le roi ; une césure hephthémimère après μεγάλην isole aussi cet adjectif qui désigne l'objet de la perte. Le futur καταλύσει assure toute la légitimité de cette parole sans ambiguïté. Le nom même de Crésus est sujet de la phrase, pensant entreprendre dans l'avenir une guerre victorieuse, sujet d'un verbe qui, quant à lui, est entièrement rejeté en fin de vers, comme la marque inéluctable de la catastrophe qui s'abattra sur Crésus. Les seuls obstacles qui rendent l'oracle interprétable à souhait consistent donc non pas en des éléments de langue, mais en des critères qui touchent le contexte politique et géographique, la personnalité du roi consultant et, cela ayant été oublié dans toutes les analyses, l'esprit taquin du dieu. Voyons donc ce qu'il en est point par point : Crésus a méjugé des forces colossales de l'empire des Perses et n'a pas tenu compte de la fragilité d'une campagne militaire fondée sur le simple franchissement d'un fleuve. Erreur stratégique et non pas mensonge d'un oracle ! Crésus est doublement aveuglé : il croit fermement, depuis l'oracle de la tortue, à la fiabilité de Delphes, qui dit le vrai et il ne remet nullement en cause ce qui s'y dit, en prenant au pied de la lettre toutes les paroles du dieu. Mais il est aussi trop orgueilleux, car il a une confiance absolue en lui, en ses forces militaires et en sa fortune. Enfin, si l'on observe le déroulement des consultations, il est à remarquer que Crésus questionne le dieu souvent, et même au dire d'Hérodote trop souvent, au risque de mécontenter Apollon. La première consultation (rapportée dans l'oracle PW52) est une mise à l'épreuve de ce dieu, qui, peut-être, par la réponse donnée ici a voulu rendre la pareille à Crésus et le mettre à l'épreuve de sa sagesse. On a donc un oracle de facture explicite, qui doit son obscurité à une interprétation abusive et trop rapide. Seul Crésus est responsable, et nullement la formulation oraculaire.

Enfin Crésus consulte Apollon pour la troisième fois, pour demander si sa monarchie sera de longue durée. La Pythie répond :

ἀλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,
καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδα παρ' Ἑρμιον
φεύγειν, μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι. (PW54)
Mais quand les Mèdes auront comme roi un mulet, alors,
Lydien efféminé, de fuir le long de l'Hermos aux petits
cailloux, sans s'attarder ni avoir scrupule.

À observer la formulation, s'imposent deux remarques importantes que traduit le ton agacé d'Apollon : l'interpellation peu honorable est l'expression d'un dieu mécontent. Le « Lydien efféminé » aurait dû prendre en compte le style peu amène de l'invocation. Les trois injonctions à l'infinitif sont claires : la fuite, le lieu de la fuite, la seule fuite possible sans état d'âme, donc l'annonce d'une déroute inéluctable. Le vers 3 est ainsi agencé de façon équilibrée, en trois temps : le premier verbe φεύγειν marque la débâcle fatale, suivi d'un deuxième verbe μηδὲ μένειν qui reprend la même idée de façon négative. On a donc une surenchère, une répétition qui encourage Crésus à comprendre ce que veut dire le dieu. La fin du vers μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι est comme une consolation : dans les cas les plus terribles, il n'y a aucune honte à préférer la fuite, pour sauvegarder sa vie. On peut dire que ce dernier

vers est le plus important et donne toute sa mesure à la parole du dieu : c'est la conclusion, donc ce qui doit rester à l'esprit et devenir la seule trace de l'oracle. Reste la formule du vers 1, celle qui fait dire souvent que cet oracle est obscur, car l'image est celle d'un mulot devenu roi des Mèdes, événement qui, pris à la lettre, est impossible⁴¹⁰. Et c'est bien parce que c'est impossible qu'il ne faut pas en tenir compte. Le vers 1 est comme une formule qui traduit un acte impossible et improbable⁴¹¹, et est compris ainsi par Crésus, alors que ce n'est pas une formule, mais l'expression d'une réalité⁴¹². Les deux autres vers correspondent à ce qui va se passer : le lien entre les deux n'est pas compris et Crésus interprète mal, pensant qu'il est impossible à un mulot de régner sur les Mèdes à la place d'un homme, et que par conséquent ni lui ni ses descendants ne cesseront jamais d'être les maîtres.

Deux catégories d'oracles se dégagent des précédentes observations et analyses : ceux qui se comprennent d'emblée et ne tergiversent pas (comme les oracles PW39, PW71) et les oracles soumis à une interprétation qui dépend du consultant (comme les oracles PW53, PW54). Certains, et dirions-nous la majorité d'entre eux, sont tout à fait clairs : aucune ambiguïté n'est possible et le sens est celui qui s'impose en premier. Nous distinguons ici encore deux catégories :

- ceux dont les événements ne contredisent pas l'énoncé (PW39, PW41, PW71, PW52),
- ceux dont les événements montrent qu'il aurait fallu les comprendre autrement (PW53, PW54) et qui reposent sur des constructions syntaxiques ambivalentes⁴¹³. Parke et Wormell (1956, II : XXVI) précisent que le but n'est pas forcément de dérouter et de tromper le consultant : « ...the Delphic oracular style was not developed with the conscious purpose of baffling and bewildering the enquirer. »

Le destinataire est donc censé jouer un rôle peut-être aussi important que l'oracle, en investissant dans sa réception réflexion et patience pour décrypter en profondeur le vrai sens du texte. Or, selon Parke et Wormell (1956, II : XXVII), le roi de Lydie est sans doute trop confiant en sa puissance. « Human nature being sanguine, the effect of such vagueness is to encourage the enquirer... »

La réponse reçue en PW53 est ambivalente, puisqu'elle correspond à deux structures distinctes. L'implicite est dû à l'absence de déterminant et de référent ; c'est ce que le consultant comprend, qui en fait l'ambiguïté, puisqu'il établit comme référent certain les Perses et comme déterminant leur empire. Aristote (*Rhétorique*, 3.5) le donne comme un exemple d'oracle ambigu, en précisant que c'est le genre d'énoncé qu'il faut éviter si l'on veut parler une langue correcte et intelligible. En réalité, une leçon de prudence imprègne le texte et l'oracle n'est donc en aucun cas prémonitoire. Cependant, il est possible de relever des marques de l'implicite, dans l'absence d'un déterminant qui contextualiserait mieux le

⁴¹⁰ On atteint ici les limites de la λογότης; ce qui est prédit à Crésus est aussi impossible que, par exemple, la forêt en ordre de marche dans la prophétie des sorcières de *Macbeth*. L'image est une métaphore. Mais n'oublions que la réponse est adressée à un roi naïf et suffisant. Dans ce cas, si l'on prend le point de vue de la réception de l'oracle, l'ambiguïté est bien présente.

⁴¹¹ Cela est à mettre sur le même plan que notre proverbe familier : « quand les poules auront des dents ».

⁴¹² Le futur roi des Mèdes Cyrus est « hybride » mi-mède (par sa mère) mi-perses (par son père), comme le mulot, résultat de l'accouplement d'une jument et d'un âne.

⁴¹³ Ces constructions reposent sur l'ambiguïté structurale, la forme syntaxique retenue pouvant correspondre à deux structures étiquetées distinctes.

terme ἀρχήν ; l'adjectif μεγάλην touche l'orgueil de Crésus et ce sera sa punition que de croire en son interprétation, comme si elle était univoque. Le participe aoriste διαβάς permet de ranger cet oracle dans la catégorie de ceux qui soumettent un événement à des conditions préalables : si ou bien quand un événement A s'est produit, alors l'événement B se produira. L'astuce de la Pythie est de jouer à la fois sur l'explicite d'une syntaxe qui place le futur événement dans un espace défini (le fleuve Halys) et sur l'implicite (qui renvoie à un futur plus ou moins lointain et surtout, par le manque de renseignements, à une issue qu'on ne nomme pas) ; si Crésus l'avait emporté, elle aurait eu raison, de même qu'elle a raison au moment de sa défaite. « *Utrum igitur eorum accidisset, uerum oraculum fuisset* », dit avec perspicacité et concision Cicéron.

3.1.1.4 Les conclusions

Historiquement et traditionnellement, l'oracle est a priori associé à l'ambiguïté ; ainsi Fontenelle réserve le chapitre XVI de sa *Première Dissertation*⁴¹⁴ à la question de l'ambiguïté des oracles qu'il définit comme un moyen de les accommoder à tous les événements qu'on pût prévoir⁴¹⁵, ou bien comme une réponse allégorique et si générale qu'elle ne pouvait manquer d'être vraie, faisant ainsi surgir l'image d'une espèce d'oracle qui s'accommoderait à tout. Or, si l'on acceptait l'oracle comme essentiellement obscur, on aurait là une bien grande contradiction intrinsèque à la définition même de cet énoncé : l'oracle est avant tout une réponse donnée à un consultant et par conséquent il doit être déchiffrable et formulé d'une manière compréhensible ; pourtant il doit aussi être la marque d'une parole qui creuse l'écart entre le consultant et l'autorité du dieu. L'ambiguïté permet alors à l'oracle d'avoir toujours raison, quelle que soit la suite des événements, et comme nous l'avons vu, révéler l'esprit plein de sel de ce dieu. C'est donc une ambiguïté volontaire, un art littéraire, à la fois une tactique et un jeu. L'un des moyens subtils de donner de la respectabilité à la parole divine est de faire croire à une part d'obscurité et de la travailler grâce à des moyens stylistiques, qui peuvent finalement faire parvenir l'oracle au statut de genre littéraire et l'éloigner de sa vocation première de texte-message, de texte-réponse, de texte-lien entre une divinité et un consultant. La λοξότης devient au fur et à mesure du temps partie intégrante du sujet de l'oracle ; autrement dit, même dans les cas où l'oracle est formulé de façon directe, les péripéties de sa réalisation sont complexifiées pour qu'il paraisse ambigu. La λοξότης est un procédé littéraire au même titre que l'ironie, le paradoxe ou l'antiphrase. Il y a là bien des avantages pour la langue oraculaire, car les fidèles peuvent s'assurer de la supériorité du dieu, ou creuser l'écart entre eux-mêmes s'adressant à Apollon et le dieu qui leur répond.

Nous pouvons alors nous accorder sur trois points essentiels.

- L'ambiguïté oraculaire est souvent une affaire de cliché ; nous avons pu observer à la fois le vocabulaire dépréciatif qui désigne l'oracle dans sa forme et sa réception et le parti pris concernant la difficulté de ses interprétations.

⁴¹⁴ Première Dissertation, Que les oracles n'ont point été rendus par les démons, Chapitre XVI, Ambiguïté des oracles.

⁴¹⁵ Il donne ainsi les exemples des oracles délivrés à Alexandre et à Trajan.

- Elle est aussi un argument de la critique qui s'exerce contre la langue des oracles, surtout, quand elle sert à montrer les erreurs de formulation à éviter⁴¹⁶.
- En prenant en compte la tradition littéraire et la documentation épigraphique, il faut donc reconsidérer l'ambiguïté et l'obscurité des oracles. Un autre terme qu'ambiguïté et obscurité est à retenir, qui pourra les remplacer, celui d'ambivalence⁴¹⁷.

3.1.2 Une langue ambivalente⁴¹⁸ : la parole du dieu doit se mériter

Par le brouillage syntaxique et l'usage presque exclusif de la parataxe, la langue des oracles se vêt d'une syntaxe qui lui donne parfois un aspect revêché : pour en arriver là, il faut une maîtrise parfaite de la langue, qui semble complexe, parce qu'elle est tout simplement celle du dieu. Il est certain que ces jeux syntaxiques deviennent des jeux d'art, des jeux artistiques comme le sont les antiques *τεχνοπαίγνια*⁴¹⁹, comme l'est l'art rhétorique des chutes et des clausules.

Or la lecture des principaux traités sur les oracles nous apprend que le texte oraculaire est vu sous le regard de sa facture versifiée, dans une langue complexe et ambiguë. Il faut partir de cette représentation faussée et erronée pour pouvoir, par la suite, rétablir une vérité sur la langue et le style d'Apollon.

3.1.2.1 Une syntaxe complexe comme incitation aux jeux intellectuels

« ... on occasions, she (la Pythie) made use of syntactical ambiguity... », nous rappellent Parke et Wormell (1956, II : XXVI). Certes, le terme « ambiguity » peut être remis en question, comme nous l'avons vu précédemment et comme nous essayons de le montrer ici. Or Parke et Wormell sont soumis à la tradition qui perdure de l'obscurité des oracles. Cette remarque, cependant, a une valeur quand on la perçoit au regard de l'oracle PW364, puis d'un ensemble de recherches concernant les structures grammaticales les plus exemplaires.

3.1.2.1.1 Le brouillage syntaxique⁴²⁰

Faire effort sur soi, user de sa raison pour vaincre la difficulté : telle pourrait être cette sorte de défi que propose maintes fois la syntaxe de certains oracles. Comme exemple de cette difficulté, nous citons un oracle rapporté par Pausanias (4.12.3), rendu au roi de Messénie

⁴¹⁶ Thucydide, par exemple, par méfiance, emploie peu d'oracles dans son œuvre, soulignant ainsi la nécessité de les interpréter, quand il y recourt (1.126); Aristote dénonce l'ambiguïté lexicale des oracles, en analysant notamment l'oracle de la chute de Crésus (PW53) (*Rhétorique*, 3.5 / 1407a).

⁴¹⁷ Emprunté au vocabulaire de la psychanalyse, le terme d'ambivalence se matérialise dans la langue par l'épigramme, coexistence des contraires, caractéristique, comme nous le verrons, de la langue apollinienne.

⁴¹⁸ Maurizio (*The Muse at play*, 2012, n°p 53, p. 110-111) utilise la formule « two-edged » ou « two-handed » pour signifier ce qui est à double tranchant et mérite observation et réflexion avant d'être compris : l'oracle a horreur de la précipitation, un défaut intellectuel préjudiciable.

⁴¹⁹ Titre d'un poème d'Ausone, même si l'on sait que ces amusants artifices, à la mode chez les Alexandrins et repris par les Romains jouent sur la forme, à la manière des calligrammes.

⁴²⁰ Dupriez (1984 : 96-97).

Aristodème et considéré par Parke et Wormell comme le plus difficile à comprendre : « This oracle, more obscure and clumsily worded than the others of the series. »⁴²¹

κῦδος σοὶ πολέμοιο διδοῖ θεός· ἀλλ' ἀπάταισι
φράζου μὴ Σπάρτης δόλιος λόχος ἐχθρὸς ἀνέλθῃ
(κρείσσων δὲ γὰρ Ἄρης κείνων) εὐήρεα τείχη·
Καὶ τὸ χόρων στεφάνωμα πικροὺς οἰκήτορας ἔξει,
τῶν δύο συγτυχίαις κρυπτὸν λόχον ἐξαναδύντων.
οὐ πρόσθεν δὲ τέλος τὸδ' ἐπόψεται ἱερὸν ἡμαρ,
πρὶν τὰ παραλλάξαντα φύσιν τὸ χρέων ἀφίκηται. (PW364)

Parke et Wormell n'en donnent pas de traduction; Fontenrose (1978 : 274) le cite et le traduit de façon très souple, sans respecter la construction syntaxique :

Beware of trickery that will bring the Spartans victory. They will take the fort when the two leave their lurking place; and the end will come when the doom comes to the changed in nature.

Savignac (2002 : 144) propose une version française très libre: il essaie de respecter le caractère déséquilibré de la syntaxe et de donner à sa traduction une atmosphère d'étrangeté :

Gloire rayonnante de guerre te donne le Dieu ; mais dans tes
égarements
médite qu'une haïssable embûche rusée de Sparte ne gravisse
(car Arès est plus fort que ceux-là) les murs bien ajustés ;
oui, le couronnement des chœurs aura d'amers habitants,
s'il arrive qu'ils émergent de deux embûches cachées.
Non auparavant le jour saint ne verra la fin,
Avant que, les revers naturels, la nécessité ne les rencontre.⁴²²

Nous donnons, quant à nous, notre propre traduction qui respecte les constructions morphosyntaxiques et le choix du lexique :

Gloire dans la guerre te donne le dieu ; mais veille à ce que, par ruses, la troupe ennemie, en embuscade, fourbe, celle de Sparte, ne gravisse (car Arès est plus fort que ceux-là) les murailles bien ajustées ; et le couronnement des chœurs aura d'amers habitants, si les deux, grâce aux circonstances, émergent de leur embuscade secrète ; le saint jour ne verra point cette fin-ci, pas avant que le destin ne rencontre ce qui naturellement aura changé.

⁴²¹ Il s'agit de la série des oracles dits «messéniens » (1956, II : 147).

⁴²² La typographie a été strictement respectée : Savignac semble jouer sur la représentation visuelle du texte.

Le premier vers est clair ; il annonce une victoire et le soutien du dieu. La conjonction adversative ἄλλ’ introduit une réserve, aussitôt marquée par le pluriel poétique ἀπάταισι, syllepse portant sur le contenu de la subordonnée qui suit. Ce qui rend pour l’auditeur ou le lecteur l’oracle obscur et confus, c’est le choix d’un agencement syntaxique peu ordinaire, l’absence de contextualisation des indices de l’énonciation et l’ambivalence des termes choisis. Le pronom κείνων ne renvoie à aucun référent connu, du moins pour nous, les lecteurs : faut-il compter sur la complicité entre le consultant et le dieu ? À ce propos, Pausanias qui rapporte ce texte dans le livre 4 de sa *Description de la Grèce* (12.4) le commente en précisant qu’Aristodème et ses devins ne surent pas déchiffrer le sens de l’oracle sur le moment : ce référent est-il le terme ἀπάται (les ruses) ou par extension sémantique les Spartiates (que symbolise la ville de Σπάρτη citée au vers 2) ou encore les murailles dont il est question dans le même vers ? A quoi renvoie le numéral δύο ? Quelles sont ces συγτυχίαι ? Le vers 4 est le plus troublant avec un sujet abstrait qui renvoie à un couronnement achevé et accompli (comme le laisse entendre la valeur du suffixe –μα) et à une ambiance de fête (imaginée ici par les chœurs), que vient troubler l’apparition des μικροὶ οἰκήτορες, l’adjectif introduisant le thème de la tristesse. On a l’impression d’une sorte d’emballement : le recours à la figure de l’abstraction (les chœurs couronnés sont décrits par le résultat) correspond à la volonté de transformer la syntaxe comme si le fonctionnement naturel se déréglaient. Se dessine ainsi un va-et-vient entre une syntaxe soignée (le génitif absolu du vers 5 ou encore la corrélation entre οὐ πρόσθεν et πρὶν) et une syntaxe inhabituelle. C’est une sorte de bouleversement de l’ordre habituel qui donne sa valeur à cet oracle. Contrairement à ce que l’on pourrait en penser, et pour contredire la *doxa*, c’est non pas la volonté de l’obscurité, mais la recherche d’un style particulier, peut-être maladroit, en tout cas suffisamment peu ordinaire pour susciter l’intérêt et le questionnement. Le brouillage syntaxique rejoint ce qui se décrit et se dit dans le texte : un emballement et un bouleversement des faits et des événements. Le fond et la forme s’épousent admirablement bien. N’est-ce pas le propre de l’oracle de pousser les consultants non seulement à venir chercher une réponse, mais encore à poursuivre au-delà de cette réponse une quête ? Tout est signe et tout peut devenir objet d’heuristique.

3.1.2.1.2 L’ambiguïté de rattachement

Se pose parfois la question du rattachement d’un syntagme à un autre, d’un terme à un autre : l’oracle oblige celui que le reçoit à ne jamais rester passif. N’oublions pas que si le dieu parle, il laisse à l’homme une part de responsabilité et de liberté dans la réception de son oracle. Deux oracles peuvent nous servir de point d’appui pour cette démonstration. Diodore de Sicile (8.23.2) rapporte un oracle rendu à Antimnestos de Chalcis :

Ἀψία ἢ ποτάμων ἱερώτατος εἰς ἄλα πίπτει,
 ἐνθ’ εἴσω βάλλοντι τὸν ἄρσενά θῆλυς ὀπιείει
 ἐνθα πόλιν οἰκίσει, δίδοι δέ σοι Αὔσονα χώραν. (PW371)

Là où l’Apsias, le plus sacré des fleuves, se verse dans la mer, là tu jettes l’ancre, une femelle épouse le mâle, là fonde une cité, il te donne le pays d’Ausonie.

La difficulté concerne le rattachement syntaxique du participe présent βάλλοντι, au datif, isolé au début du vers 2 : on ne peut comprendre sa fonction, et son rôle à la fois grammatical et sémantique, que si la totalité de l'oracle est entendue ou lue. Le référent se trouve être le pronom personnel σοι ; la traduction imposerait que l'on regroupe les deux termes, si l'on ne voulait pas conserver l'effet rendu par cette dislocation. La présence de βάλλοντι au vers 2 annonce déjà la présence de l'œciste, fondateur de Rhégion.

Un autre oracle cité par Athénée (14.614A) ne donne pas immédiatement la clé de la réponse ; Parméniscos de Métaponte consulta le dieu de Delphes pour obtenir une guérison et recouvrer la faculté de rire :

εἴρη μ' ἀμφὶ γέλωτος ἀμείλιχε μιλίχιοιο·
 δώσει σοι μήτηρ οἴκου· τὴν ἔξοχα τίε. (PW129)
 Tu m'interroges sur un rire doux, toi l'amer ! Une mère⁴²³ te le
 donnera chez toi, honore-la grandement.

L'ambiguïté concerne l'absence de référent pour le nom μήτηρ au vers 2. Parméniscos comprit qu'il s'agissait de sa propre mère ; sans doute n'avait-il pas tort, étant donné le contexte sémantique dans lequel est employé le mot, soigneusement encadré de σοι et de οἴκου, qui tous deux renvoient à l'intimité du consultant, sa propre personne et son chez-soi. Devant l'échec qu'il connut à son retour, il douta de l'efficacité de l'oracle, jusqu'à ce que, visitant à Délos un temple de Latone, il éclatât de rire devant la statue qui la représentait, vulgaire morceau de bois. La mère n'était donc pas la sienne, mais celle du dieu lui-même. C'est pourquoi une traduction qui utilise un article indéfini est sans doute dans un premier temps préférable. Cela nous conduit à penser que les traductions des oracles sont transformables et, selon les circonstances, susceptibles d'être modifiées : *une mère, ta mère, ma mère*, tout peut fonctionner, et le dieu n'a jamais tort.

Pausanias, quant à lui, cite un oracle qui s'adresse aux habitants de Mantinée (8.9.3):

ἔστι δὲ Μαιναλίη δυσχεῖμενος, ἔνθα τε κεῖται
 Ἀρκὰς ἀφ' οὗ δὴ πάντες ἐπὶ κλησὶν καλέονται,
 οὗ τρίοδος καὶ τετράοδος καὶ πεντακέλευθος.
 ἔνθα σ' ἐγὼ κέλομαι στείχειν καὶ εὐφροني θυμῷ
 Ἀρκάδ' ἀειραμένους κατὰ γειν εἰς ἄστν ἐραννόν·
 ἔνθα τε δὴ τέμενός τε θυηλάς τ' Ἀρκάδι τεύχειν. (PW163)
 Il est une région appelée Mainalia, au climat rigoureux, là
 repose Arcas, en ce lieu patte d'oie, carrefour et cinq routes,
 Arcas du nom duquel tous sont appelés; là je t'exhorte à te
 rendre et, d'un cœur joyeux, une fois que vous l'aurez enlevé,
 à ramener Arcas dans ton aimable ville ; là construis pour
 Arcas un sanctuaire et fais des sacrifices.

Cet oracle de six vers est imprégné de religiosité et donne des clés pour découvrir la dépouille d'un héros, qu'il faut ramener chez lui, et honorer d'un sanctuaire. Il s'agit d'Arcas, roi

⁴²³ Le jeu de mots phoniques peut se rendre différemment dans la traduction qui joue sur « amer » et « mère ».

éponyme de l'Arcadie. La construction syntaxique est claire, fondée sur la reprise, par trois fois, de l'adverbe ἔνθα qui ponctue dans l'énoncé le circuit à effectuer. Les conseils sont sans ambiguïté. Les trois premiers situent l'endroit où trouver Arcas ; le vers 4 est une invitation à se rendre à Μαιναλία ; le vers 5 est l'invitation à retourner chez soi, muni de la dépouille d'Arcas ; enfin, le vers 6 consacre un nouveau culte. C'est l'exemple même de l'oracle qui ne pose aucune énigme et qui, par sa structure rassurante, donne toutes les indications les plus claires au consultant. Or, une distorsion grammaticale apparaît entre le vers 4 et le vers 5 : visiblement la réponse est donnée à un consultant qui est représenté par le pronom σε, mais le participe aoriste ἀειραμένους est un pluriel qui devrait s'accorder avec un ὑμᾶς inexistant morphologiquement, mais bien présent dans le contexte. En réalité la délégation est composée d'un ensemble d'habitants de Mantinée. D'ailleurs, une correction a été suggérée par le grammairien Porson, manifestement gêné par cette question du rattachement syntaxique et qui préférait y lire ἀειράμενον⁴²⁴. On peut expliquer ce passage du singulier au pluriel par le rôle de représentation qu'endosse le consultant, messenger d'une cité, car l'oracle s'adresse à travers lui aux véritables commanditaires, au-delà de sa présence physique. Ce va-et-vient indécis entre des formes grammaticales et syntaxiques incertaines donne certes une valeur à l'oracle, une sorte de fraîcheur et de spontanéité inconsciente, ou voulue par le rédacteur du texte, un jeu qui rapproche en quelque sorte le lecteur ou l'auditeur de la parole divine. Et le caractère ambivalent du texte passe sans aucun doute aussi par cette tangente morpho-syntaxique. Enfin, le vers 3 est remarquable dans sa structure répétitive qui localise de façon enjouée le lieu de la sépulture : nous vient à l'esprit un agencement complexe de carrefours, de bifurcations en trois, quatre ou cinq avenues, un espace commun où se rejoignent ces voies, métaphores spatiales et géographiques des voies multiples qui conduisent malgré tout vers la seule vérité de l'oracle, comme ces routes mènent sans défaut au corps d'Arcas. C'est une façon amusée et amusante de laisser un peu de mystère sur la route à emprunter, ou de dire que de toute façon, quelle que soit la route prise, sous la conduite éclairée du dieu, la sépulture sera découverte : quelle belle leçon de confiance et de sagesse en un dieu qui sait tout !

3.1.2.2 Un art de la parataxe

La parataxe se définit comme la juxtaposition de propositions sans qu'un rapport de dépendance les unisse ; certes elle fait appel essentiellement à l'effacement des taxèmes, mais aussi à la dislocation, l'énumération, à l'adjonction incisive. Un oracle, qui provient d'une inscription de Tralles (*BCH*. V (1881), p. 340), en est un exemple, parce qu'il utilise ces moyens divers pour créer un style particulier. Fontenrose le commente sévèrement sur le plan textuel (1978: 191): « These miserable verses are explicitly labeled « Oracle of the Pythian », and, if so, reveal a sad decline in the god's poetic art, in keeping with the general decline of Oracles in the third century. »

χειλιετὲς μήνιμα πατρὸς Διὸς ἐξανέλυσας
μειλιχίη Σεισίχθονι ἐν ἄλσει βωμὸν ἐνεΐρας.

⁴²⁴ *Notae in Pausaniam*, 1820.

Θύεο, μὴ διερεύνω μ', ὃ πόλις, Εἰναλίῳ νῦν
 ἐννομίην Κρονίδῃ, φοιβῆ χειρὶ δὲ ἀρητῆρος,
 πυρῶν καὶ καρπῶν τ' ἐπιδράγματα πάντα· καλείσθω
 ἀσφάλιος, τεμενοῦχος, ἀποτρόπος, ἵππιος ἀργῆς.
 ὦδε, πόλις, δὲ ὑμνεῖτε δεδράγμενον εἴφι βεβῶτα
 οὗ τε βάρῳ κύκνειον ὅσοι γέρας ἀμφιπένεσθε
 ἐν χορῶ εὔ αἰνεῖν Σεισίχθονα καὶ Δία +μεῖλαξ+⁴²⁵
 (PW471)

Tu as fait disparaître le millénaire ressentiment de la lignée de Zeus, car tu as bâti (et c'est bienveillance) dans le bois sacré un autel pour l'Ebranleur des sols. Donne en offrande, et ne me questionne pas, ô cité, au dieu des mers, maintenant, au fils de Cronos, d'une manière conforme à la loi, par la main brillante d'un prêtre, des gerbes de blé et de fruits tout entières. Qu'il soit appelé le dieu qui donne la sécurité, le dieu qui habite l'enceinte sacrée, le dieu qui détourne le mal, le dieu cavalier, le dieu éclatant. Ainsi, cité, chantez, comme une marque d'honneur, un chant, vous tous qui prenez soin de bien honorer, dans une danse, l'Ebranleur des sols et Zeus, qui, présents sur leur piédestal, ont saisi avec force les offrandes.
 +meilax+

Parke et Wormell qualifient aussi cet oracle d'obscur et l'inscrivent dans la tradition des textes rituels qui instituent un culte à Poséidon⁴²⁶, pour se prémunir contre les tremblements de terre. Les deux premiers vers, qui créent une relation entre la disparition de la colère des dieux et l'introduction d'un culte à Poséidon, sont sémantiquement clairs, mais se pose le problème syntaxique de la construction du nom μελιχίη : ce terme ne peut être qu'un nominatif isolé dans la phrase et comme en suspens ; il correspondrait à une interruption momentanée de la structure, instaurant une anacoluthie et équivalant à une remarque intermédiaire qui porte un jugement sur la construction de l'autel dans le bois sacré. C'est pourquoi nous proposons dans la traduction une parenthèse explicative. Le vers 3 commençant par l'impératif est une interpellation directe au consultant; la phrase est interrompue par une incise, qui apporte une modalisation (à comprendre comme un appel à la soumission ?) et qui correspond à un « Laisse-moi parler »; les enjambements sont nombreux, contre-rejet de l'adverbe temporel νῦν (pour marquer le caractère impératif de l'installation du culte), contre-rejet de l'impératif καλείσθω (pour mettre en valeur la nécessité d'invoquer le dieu sous des vocables propitiatoires), rejet de l'accusatif à valeur adverbiale ἐννομίην (pour décrire les conditions dans lesquelles le culte doit être installé). Le vers 6, dont le rythme est fondé sur une succession de cinq dactyles, est occupé par une longue énumération solennelle qui reprend les dénominations essentielles de Poséidon. On revient à une invocation par l'intermédiaire d'un ὦδε qui semble faire une pause : se pose le problème

⁴²⁵ Nous en ferons un commentaire plus bas, dans le chapitre 3.1.2.3.1.

⁴²⁶ L'oracle est rendu au prêtre de Zeus, Cleistothénès de Tralles, venu interroger le dieu de Delphes sur le salut de sa cité. Kern le présente ainsi : χρησμὸς τοῦ Πυθίου δοθεὶς Κλειτοσθένει τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς πόλεως. Un oracle du dieu Pythien donné à Cleistothénès, le prêtre de Zeus, sur le salut de la cité. (*Genethliacon für Karl Robert*, Berlin, 1910, p. 98 sq).

d'un rattachement de formes entre elles par l'emploi simultané du singulier πόλις et du pluriel ὑμνεῖτε. Il semble que les deux derniers vers soient marqués par des jeux de rupture de construction plus fréquents : γέρας qui décrit ce qui constitue une marque d'honneur est inséré dans la relative introduite par ὅσοι, alors qu'il constitue syntaxiquement une apposition à κύκνειον, terme qui désigne de façon imagée un chant. Les participes δεδράγμενον et βεβῶτα, à l'accusatif masculin singulier ne peuvent se rapporter syntaxiquement dans la phrase qu'à deux noms placés deux vers plus loin Σεισίχθονα et Δία. La forme εἴφι (marquée par un suffixe adverbial – φι ?) serait-elle comme un hapax, une variante de ἴφι ? On peut remarquer d'ailleurs que Fontenrose ne donne des derniers vers qu'une traduction approximative, se contentant du sens général (1978 : 264): « And praise Seisichthon and Zeus with hymns and dance. » Il n'est pas inopportun de parler d'une syntaxe brute, dans le sens d'une syntaxe proche de l'état où le discours l'a produite en dehors de toute tentative et tentation à embellir et dégrossir, l'état d'une langue orale improvisée dont l'écrit a parfois conservé volontairement des traces.

Les effets de balancement sont caractéristiques d'un petit nombre d'oracles, le plus souvent des monostiques ou des distiques : la proportion semble dérisoire par rapport au nombre des textes réunis dans le corpus, mais à y voir de près, il semble que ce soit une façon de s'exprimer, qui s'ajoute à d'autres effets recherchés. Dans ce cas, la parataxe asyndétique est sans conteste la plus expressive, et celle qui répond le mieux à la vivacité d'un sentiment, adaptée à l'expression d'un commandement immédiat ou à la traduction d'une pensée condensée ; l'absence totale de chevilles grammaticales souligne davantage un effet de trouble intérieur, un agacement, ou la nécessité de donner des informations dont chaque élément est fondamental pour que s'accomplisse l'événement annoncé. Ainsi six oracles présentent cette structure grammaticale :

Μουσάων θεράποντα κατέκτανες· ἔξιθι νηοῦ. (PW4)

ἔκτεινας σὸν ἑταῖρον ἀμόνων· οὐ σ' ἐμίανεν
αἶμα, πέλεις δὲ χέρας καθαρώτερος ἢ πάρος ἦσθα. (PW576)

ἦσο μέσην κατὰ νῆα κυβερνητήριον ἔργον
εὐθύνων· πολλοὶ τοι Ἀθηναίων ἐπίκουροι. (PW15)

πεῖθου ἐμοῖσι λόγοισιν· ἄκρον λάβε καὶ μέσον ἔξεις. (PW25)

εἴρη μ' ἀμφὶ γέλωτος ἀμείλιχε μελιχίσιον·
δώσει σοι μήτηρ οἴκοι· τὴν ἔξοχα τίε. (PW129)

ἔνθεους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοῖνιξ. (PW474)

Par ailleurs, la même construction dans un format de monostique, accompagnée de simples particules comme δέ ou τε, équivaut le plus souvent à une forme de parataxe et souligne aussi des balancements symétriques, des oppositions ou des mises en perspective, des mises en relief de tel ou tel élément, de tel ou tel effet. Cette construction concerne sept

oracles, qui mettent en perspective des noms (soulignés ci-dessous) comme dans ces trois exemples :

Βάττ' ἐπὶ φωνὴν ἤλθεσ. ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστῆρα. (PW39)

Σατύριόν τοι δῶκα, Τάραντά τε πίονα δῆμον
οἰκῆσαι καὶ πῆματ' Ἰαπύγεσσι γενέσθαι. (PW47)

εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ' εἶην Τενεάτης. (PW424)

πατρὶ μέλει Πίσσης, Πυθῶ δέ μοι ἐγγυάλισεν. (PW447)

Ils peuvent aussi souligner des oppositions, ou des liens étroits, comme ici, dans la mise en relation des mots soulignés :

μέτρῳ ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δέ μαῖζαν ἔδοντες. (PW131)

πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες. (PW610)

ὄψε θεῶν ἀλέουσι, μύλοι ἀλέουσι δέ λεπτά. (PW611)

Dans la réponse qu'il donne, le dieu doit se montrer le plus efficace et le plus convaincant possible, en déployant des stratégies qui touchent directement et immédiatement le consultant, comme le montre ce court oracle (cité par Pausanias en 10.6.6), dont la force vient de la juxtaposition paratactique de trois propositions, qui correspondent, chacune, à une étape importante de la réponse donnée ; la particule additive δέ accentue l'effet d'un enchaînement des actes accomplis, comme si tout allait de soi :

ἀγχοῦ δὴ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει
σίντη Παρνησσοῖο· φόνου δέ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες
χεῖρας ἀγιστεύσουσι· τὸ δὲ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται. (PW492)
Tout près du Parnasse, Phoibos lancera contre le brigand un
lourd javelot; des Crétois lui purifieront les mains du meurtre,
et la gloire ne sera jamais détruite.

Aux habitants de Delphes concernés Apollon répond en mettant en valeur trois événements dont la succession et la réalisation sont rendues imparables par l'emploi constant du futur : d'abord un combat violent, puis une purification, enfin la gloire éternelle. Il est le seul concerné, comme maître des lieux où il rend ses prophéties.

3.1.2.3 Un lexique recherché

Sans doute le choix assez marqué d'un lexique qui offre des mots rares, ou des néologismes, conforte-t-il la marque de complexité ou de confusion attachée à la lecture des

oracles : 18 cas sont à signaler et deux oracles méritent une attention particulière, l'un rapporté par Pausanias (8.42.5)⁴²⁷, l'autre par Hérodote (6.18)⁴²⁸.

3.1.2.3.1 Néologismes, mots rares et hapax

Les néologismes ne sont pas propres à la langue des oracles. Mais Parke et Wormell font remarquer dans la langue des oracles delphiques le grand nombre d'épithètes composées, « far-fetched and outlandish » (1956, II : XXXI) : appréciation peu laudative, mais qui ne renvoie pas l'oracle à une création textuelle sans valeur, puisqu'on y voit la volonté de donner « dignity and solemnity to the responses ». En effet, le mot ordinaire est escamoté, évité et l'oracle modifie la langue en usage, s'en éloigne, explorant ainsi tous les recoins des champs lexicaux et sémantiques du grec. Plutarque (*Sur les oracles de la Pythie*, 406 F) fait un relevé de quatre mots étranges utilisés dans des oracles et que reprend le corpus de Parke et Wormell ; ces termes cités, isolés, extraits de leur contexte, retenus par l'auteur du traité sur les oracles de la Pythie, appartenaient à des énoncés complets qui ne nous sont pas parvenus ; comme ils sont peu nombreux, ils ne sont certes pas représentatifs de l'ensemble des oracles, mais comme ils servent d'exemples pour illustrer ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν, c'est-à-dire les vers épiques, les grands mots, les périphrases et l'obscurité des oracles versifiés, ils sont jugés significatifs d'un style éblouissant, qui en impose et qui est bien loin des habitudes linguistiques :

ἀπέπαυσε δὲ τὴν Πυθίαν ὁ θεὸς πυρικάους μὲν ὀνομάζουσιν
τοὺς αὐτῆς πολίτας, ὄφιοβόρους δὲ τοὺς Σπαρτιάτας, ὄρεᾶνας
δὲ τοὺς ἄνδρας, ὄρεμπότας δὲ τοὺς ποταμούς.
Le dieu fit cesser la Pythie d'appeler ses propres concitoyens
brûle-feu, les Spartiates dévoreurs de serpents, les hommes en
général vagabonds des montagnes et les fleuves buveurs de
l'eau des montagnes.

Parke et Wormell (1956 : 226-228) les ont classés dans leur neuvième période, sous la rubrique « Fragments », en précisant la difficulté de leur contextualisation historique et énonciative (PW583, 584, 585 et 586)⁴²⁹.

- πυρικάους sert de périphrase pour désigner les habitants de Delphes : selon le contexte, que l'on ignore aussi, il peut se traduire de deux manières : « allumeurs de feu » s'il se réfère à la tradition du feu sacré entretenu dans le sanctuaire delphique, ou si l'on rapproche ce terme de πυρκαϊῆς, πυρκαϊστος, « brûlés par le feu », ce que ne satisfait aucune légende rapportée à ce sujet.
- ὄφιοβόρους est une autre périphrase, traduite par « les dévoreurs de serpents », c'est-à-dire, chose étonnante, les Spartiates⁴³⁰,

⁴²⁷ PW493.

⁴²⁸ PW84.

⁴²⁹ « In these instances, so little information is available that it is not worth while to state the presumed enquirer or enquiry. » (p. 226).

- ὄρεάνας désigne « dans le langage de la Pythie » (*Dictionnaire Bailly*, éd. 1963 : 1397) les mânes ou les hommes, et s'explique de manière plus vraisemblable comme un dérivé de ὄρος, la montagne,
- ὄρεμπότας qualifie de façon presque naturelle des fleuves « buveurs des montagnes », c'est-à-dire prenant leur source dans les hauteurs montagneuses.

Plutarque relève ainsi un trait caractéristique des anciens oracles qui semble avoir disparu à son époque : l'emploi de mots rares, termes précieux ou termes savants, qui décrivent non pas la réalité telle qu'elle est, mais telle qu'elle est perçue de façon imagée. Le réel est transformé ; si l'on comprend l'origine de la métaphore des fleuves qui boivent les montagnes en y prenant leur source ou encore, mais avec beaucoup de réserve, la métamorphose des habitants de Delphes en « allumeurs de feu », il est plus difficile d'interpréter les deux autres mots, qui semblent sortis de légendes parfois inconnues. A cette liste Parke et Wormell rajoutent d'autres termes isolés, qu'ils relèvent dans d'autres œuvres littéraires : mots rares, parfois non répertoriés dans les dictionnaires ou jugés comme des hapax⁴³¹. Ce sont de nouveaux exemples de l'affectation linguistique et stylistique des oracles : intrigués par l'étrangeté des mots, les écrivains essaient d'expliquer leur origine, souvent historique ou légendaire.

- Plutarque dans la *Vie de Solon* (10) fait allusion à un oracle delphique, perdu, qui employait une périphrase pour désigner l'île de Salamine, Ἰαονίαν (PW582) : l'adjectif ἰαόνιος se traduit, selon le dictionnaire Bailly (éd.1963 : 954), par ionien, grec ou encore athénien. Or l'île de Salamine est bien le symbole de la Grèce, haut lieu de la valeur guerrière des Grecs, et de leur victoire sur le danger perse ; il est donc compréhensible qu'elle devienne la Grecque, ou même l'Athénienne.

Τῷ μέντοι Σόλωνι καὶ Πυθικούς τινὰς βοηθῆσαι λέγουσι
χρησμούς, ἐν οἷς ὁ θεὸς Ἰαονίαν τὴν Σαλαμίνα
προσηγόρευσε.

Mais on prétend que Solon eut pour lui des oracles de la
Pythie, dans lesquels le dieu donnait à Salamine le nom
d'Ionienne.

- ὄφιοδείρους (PW587) est employé dans un passage d'Aristote, (*De Mirabilibus Auscultis*, 832A, 18) ; il semble provenir du même oracle que le PW584 et se rattache à la légende (citée en note 22) associant les Spartiates aux serpents, élevés dans cette contrée, pour lutter contre une famine :

ὥστε διὰ σπανοσιτίαν καὶ τροφῆ τούς Λάκωνας χρῆσθαι
αὐτοῖς ὄθεν καὶ τὴν Πυθίαν φασὶ προσαγορεῦσαι αὐτούς
ὄφιοδείρους.

⁴³⁰ Les habitants de Sparte et de sa région auraient été sauvés d'une famine en élevant des serpents. Les Dioscures étaient vénérés à Sparte sous la forme de serpents enroulés autour d'un thyrses. Serait-ce alors une allusion bien lointaine à ce culte rendu aux fils de Zeus et de Lédé?

⁴³¹ « A large number of ἄπαξ λεγόμενα occur ». (Parke-Wormell, 1956, II: XXXI).

de sorte qu'à cause d'une disette et pour trouver de la nourriture les Laconiens se servirent (des serpents) ; et c'est pourquoi aussi l'on dit que la Pythie les appela « hommes au cou de serpent ».

- χοινικομέτρας, cité par Athénée (6.272B) représente l'image de la mesure d'une ration de blé (PW588) :

ἐν τῇ τρίτῃ δὲ τῶν ἱστοριῶν ὁ Ἐπιτίμαιος ἔφη οὕτως εὐδαιμονῆσαι τὴν Κορινθίων πόλιν ὡς κτήσασθαι δούλων μυριάδας ἕξ καὶ τεσσαράκοντα· δι' ἃς ἡγοῦμαι καὶ τὴν Πυθίαν αὐτοὺς κεκληκέναι χοινικομέτρας.

dans son livre 3 des Histoires, Epitimaïos disait que la ville de Corinthe était d'une si grande opulence, qu'elle possédait quarante-six myriades d'esclaves, et que, pour cette raison, la Pythie nomma les Corinthiens, Chœnicomètres⁴³².

- D'après *FGH* III, 147, fr. 97, l'historien Polémon est rattaché à un oracle de cette façon : on le surnomme ἡδύπνουν, « au souffle délicat » (PW589).

νεογνὸν καὶ ἀπαλὸν πρόβατον, γαλαθινόν, τὸ μήπω πῶας γευσάμενον. Πολέμων φησὶν ὑπὸ τοῦ Πυθίου κληθῆναι.

bête nouvelle-née et jeune, tendre, qui n'a pas encore goûté à l'herbe des prés. On dit que Polémon fut appelé ainsi par le Pythien.

- L'épithète λευκόφρυς est une épithète qui mérite une analyse:

ἀλλ' ὅταν ἐν Σίφνω πρυτανία λευκὰ γένηται
λευκόφρυς τ' ἀγορή, τότε δὴ δεῖ φράδμονος ἀνδρὸς
φράσσασθαι ξύλινόν τε λόχον κήρυκά τ' ἐρυθρόν. (PW65)

Mais lorsqu'à Siphnos le prytanée deviendra blanc et l'agora sera couronnée de marbre blanc, alors il faut un homme sage pour veiller sur l'embûche de bois et le héraut rouge.

L'épithète est recherchée, mais si éloignée de la réalité qu'elle en devient énigmatique. Le décalage entre la structure lexicale de l'épithète se référant au corps humain et le terme architectural qui en est qualifié amuse et fait réfléchir à la fois. C'est sans doute ce que recherche la langue d'Apollon, dont on a là un trait de caractère indéniable. Ces sourcils blancs ne sont que les colonnades qui orneront le pourtour de l'agora. Il est alors possible de comprendre par le déchiffrement du mot et de l'image pourquoi ces épithètes sont qualifiées d'étranges : l'expression est recherchée, singulière et selon nos auteurs ne vaudrait que par sa singularité excentrique. Cette analyse se continue par d'autres exemples caractéristiques et qui complètent les conclusions : l'oracle PW431 emploie au vers 1, pour interpeller le consultant,

⁴³² La chénice est une mesure antique, servant à mesurer les rations de blé et qui équivaut à un peu plus d'un litre.

l'épithète ταυρόκερος qui désigne ainsi de façon brutale et énigmatique le roi Attale I^{er} de Pergame. On imagine ce roi pourvu de cornes taurines : nous sommes renvoyés, métaphoriquement, à une tradition qui, dans la sculpture, représentait les rois grecs du Proche-Orient avec des cornes de taureau, symbole de force et de prestige⁴³³. L'oracle PW94 désigne une ville au plan circulaire par l'adjectif composé τροχοειδής « en forme de roue ou de cerceau », ce qui renvoie à la fois à une réalité historique (pensons aux villes mycéniennes toutes en circonvolutions) et à un imaginaire (que se cache-t-il derrière le τρόχος qui correspond à plusieurs objets de forme ronde ?).

- L'oracle numéroté PW23 est présenté ainsi dans le corpus de Parke et Wormell (1956 : 12) : « No verbatim text, but it appears to have contained the rare verb μαστιγονομέω. » La référence à l'existence d'un oracle delphique est attesté par Diodore de Sicile (8, 24).

Σικυωνίοις ἔχρησεν ἡ Πυθία ἑκατὸν ἔτη μαστιγονομηθήσεσθαι
αὐτούς.

La pythie répondit par un oracle aux Sicyoniens qu'ils seraient
pendant cent ans gouvernés par des licteurs.

Le μαστιγονόμος est en effet un inspecteur muni d'un fouet, et se traduit aussi par licteur.

D'autres termes nous sont parvenus, mais sans réelle explication : leur sens se déduit du contexte, sans qu'ils soient répertoriés dans un classement morphologique. C'est le cas de

- πολλύρρου dans l'oracle PW339 que l'on peut rattacher à ῥόος, et qui désignerait une cité traversée de ruisseaux,
- μεῖλαξ⁴³⁴ dans l'oracle PW471 classé comme « vox nihili » par Parke et Wormell (1956, II, index verborum : 249),
- μυριάεθλος (PW392, v.2), κραταίρινος (PW52, v.3), πασιάναξ (PW487, v.5), ὁμοσύγγονος (PW382, v.2) considérés comme des hapax⁴³⁵.

⁴³³ Attale I^{er} avait repris à son compte des rois Séleucos I^{er} et Démétrios I^{er} une façon de se représenter, pourvu de cornes taurines. Pausanias (10.15.3) fait allusion à l'oracle, en citant un autre oracle de la sibylle Phaennis : Παῖδα δὲ εἶπε ταύρου τὸν ἐν Περγάμῳ βασιλεύσαντα Ἄτταλον· τὸν δὲ αὐτὸν τοῦτον καὶ ταυρόκερων προσεῖρηκε χρηστήριον. (Phaennis) appela fils du taureau Attale qui régna à Pergame ; un oracle d'ailleurs a nommé ce même roi l'homme aux cornes taurines. Voir aussi Queyrel François, *Les portraits des Attalides. Fonction et représentation*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, de Boccard, 2003, 371 pages et Panagiotis P. Iossif, « Les "cornes" des Séleucides : vers une divinisation "discrète" », *Cahiers des études anciennes*, XLIX, 2012, p. 43-147.

⁴³⁴ μεῖλαξ, ακος, ὁ, = λειμών, παράδεισος, selon la *Souda* (d'après Liddell, Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1940); le mot apparaît à la fin d'une inscription relevée à Tralles et semble déconnecté de la structure syntaxique et sémantique du texte. D'ailleurs, il n'est traduit nulle part.

⁴³⁵ Nous avons laissé de côté κραταιπόδα, que nous ne considérons pas contrairement à Parke et Wormell comme un hapax puisqu'il est attesté chez Pindare (*Olympiques*, 13.114: ... ὅταν δ' εὐρυσθενεῖ / κραταίποδ' ἀναρῆη Γαιαόχῳ) et Homère (*Épigrammes*, 15.8 κραταίποδες); ce terme désigne la force physique et se traduit par l'expression « aux pieds robustes » (PW590); il est connu comme un mot dialectal, propre au parler de Delphes, grâce à une scholie de Pindare (*Scholia vetera Pindari carmina*, Vol. 1 *Scholia in Olympionicas*, A.B. Drachmann, Leipzig, 1903: κραταιπόδα τὸν ταῦρον· οὕτω Δελφοὶ ἰδίως ἐκάλουν / animal aux pattes robustes, le taureau : c'est ainsi que l'appelaient les Delphiens). Nous l'avons exclu car il n'est pas du tout certain qu'il a

Nous abordons maintenant, toujours dans le cadre de l'emploi du lexique, l'analyse de deux oracles, jugés difficiles et dont la compréhension immédiate n'est pas possible, sans une explication approfondie : cette réflexion ponctuelle permet de rendre compte de certaines spécificités du style apollinien, dont les applications se retrouvent dans d'autres occurrences.

3.1.2.3.2 L'oracle aux Phigaléens (Pausanias, 8.42.5)

La difficulté de compréhension de cet oracle tient à l'emploi ambigu et déroutant d'un lexique, aux connotations et aux implicites nombreux. Pour pallier cette difficulté, une lecture mythologique se révèle alors indispensable qui en décèle les allusions et traduit en langage intelligible les images employées. Le contexte rapporté par Pausanias (8.42.5) renvoie à une consultation des habitants de Phigalie (Φιγάλεια) en Arcadie : la question est de savoir comment lutter contre une famine qui frappe la contrée et la réponse de la Pythie en dix vers est un ensemble de conseils pour restaurer l'ordre ancien d'un culte abandonné par insouciance. L'imprévoyance des Phigaléens est cause de leur malheur actuel.

Ἀρκάδες Ἀζᾶνες βαλανηφάγοι, οἱ Φιγάλειαν
 νάσσασθ', ἵππολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον,
 ἦκετε πευσόμενοι λιμοῦ λύσιν ἀλγινόεντος,
 μοῦνοι δις νόμαδες, μοῦνοι πάλιν ἀγριοδαῖται.
 Δηῶ μὲν σε ἔπαυσε νομῆς, Δηῶ δὲ νομῆς
 ἐκ δησισταχύων καὶ ναστοφάγων πάλι θῆκε,
 νοσφισθεῖσα γέρα προτέρων τιμάς τε παλαιάς.
 καὶ σ' ἀλληλοφάγον θήσει τάχα καὶ τεκνοδαίτην,
 εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἰλάσσεσθε
 σήρραγός τε μυχὸν θεῖαις κοσμήσετε τιμαῖς. (PW493)

Arcadiens, Azanes, mangeurs de glands, qui habitez Phigalie, grotte refuge de Déô qui enfanta un cheval, vous venez me demander la fin d'une famine qui vous fait du mal, seuls deux fois nomades, seuls à nouveau nourris de fruits sauvages ; c'est Déô qui t'a privé de pâturage, c'est Déô qui a fait de vous de nouveau des pasteurs en vous mettant à l'écart de ceux qui lient les épis de blé et qui mangent du pain, privée qu'elle est des offrandes d'autrefois, et des honneurs d'antan ; et elle fera bientôt de toi un cannibale et te poussera à manger tes enfants, si vous n'apaisez pas sa colère par des libations offertes au nom de tous et si vous ne décorez pas l'intérieur de sa grotte d'ornements sacrés.

Déô est l'autre nom de la déesse Déméter : métamorphosée en jument pour échapper aux avances de Poséidon, elle n'y réussit pourtant pas, et enfanta de ces amours le cheval Ἀρείων. Le néologisme adjectif dérivé, ἵππολεχίης, n'est signalé par Chantraine ni dans l'article ἵππος ni dans l'article λέχεται / λέχος ; il sert d'appellation pour la déesse dont le nom véritable

appartenu à un oracle, malgré l'avis de Parke et Wormell (1956, II : 228) : « This reference ... may probably be derived from an oracular response. »

rattaché au culte éleusinien est tu au profit d'un surnom, un hypocoristique selon Chantraine (1977 : 272). Le titre est plus solennel et veut sans doute jouer avec les sonorités d'un autre terme, qui ne figure dans aucun dictionnaire *δησισταχύων* (vers 6). Déô représente la terre cultivée, celle qui appartient aux sédentaires, les cultivateurs qui l'ensemencent d'épis (*στάχυς*) et qui en récoltent le blé pour se nourrir de pain (*νάστος*). La plus noire des vengeances, c'est de priver les agriculteurs de leur moyen de production, de leur mode de vie et de les rendre à l'état de nomades (*νομηῆς*). Pis encore, c'est de les priver, une fois redevenus pasteurs, de pacages (*νομηῆς*), donc de répandre la disette. L'hapax qui lui fait écho est un mot composé de *δησι-* et de *-σταχύων*. Si le second membre ne pose aucun problème, en désignant l'épi de blé, le premier non attesté peut provenir du radical verbal *δη-*, à rattacher au verbe *δέω*, avec le sens de « lier » et « attacher ». Le terme signifierait ainsi : « ceux qui lient les épis de blé » et désignerait les agriculteurs sédentaires. L'adjectif *ἀλληλοφάγος* qui désigne les cannibales, ceux qui s'entre-mangent, est doublé d'un autre néologisme *τεκνοδαίτης*, bâti comme d'autres dérivés en *-δαίτης*, dont *ἀγριοδαῖται* au vers 4 est un exemple, mais non attesté par Chantraine. Ce terme augmente l'horreur d'une tragédie qui frappe les Phigaliens, responsables d'un désordre contraire aux lois naturelles. Reste la pertinence de l'emploi de *δίς*, qui désigne un doublement, une faute punie par deux fois : la réitération des peines est un acte cruel quand est châtié un coupable, et le retour au nomadisme est une punition sévère.

3.1.2.3.3 L'oracle aux Argiens (Hérodote, 6.18 et 6.77.2)

L'énigme et la beauté de cet oracle reposent en grande partie sur un lexique connoté et savamment exploité, qui renvoie à tout un imaginaire et aux lectures plurielles faites d'interprétations diverses.

ἀλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρσενά νικήσασα
 ἐξέλαση καὶ κῦδος ἐν Ἀργείοισιν ἄρῃται,
 πολλὰς Ἀργείων ἀμφιδρυφείας τότε θήσει.
 ὥς ποτὲ τις ἐρέει καὶ ἐπεσσομένων ἀνθρώπων·
 δεινὸς ὄφιν τριέλικτος ἀπώλετο δουρὶ δαμασθεῖς.
 Καὶ τότε δὴ, Μίλητε, κακῶν ἐπιμήχανε ἔργων,
 πολλοῖσιν δεῖπνόν τε καὶ ἀγλαὰ δῶρα γενήσῃ,
 σαὶ δ' ἄλοχοι πολλοῖσι πόδας νίψουσι κομήταις,
 νηοῦ δ' ἡμετέρου Διδύμοις ἄλλοις μελήσει. (PW84)

Mais lorsque la femelle, après avoir vaincu le mâle, l'aura chassé et qu'elle aura obtenu la gloire chez les Argiens, alors elle produira parmi les Argiens beaucoup de femmes aux joues déchirées de sorte qu'un jour l'un même des hommes à venir dira : un terrible serpent qui s'enroule trois fois sur lui-même a péri, dompté par la lance. Et alors, Milet, artisan d'actes mauvais, pour beaucoup tu deviendras repas et brillants cadeaux, tes épouses laveront les pieds à de nombreux chevelus et d'autres prendront soin à Didymes de notre temple.

Cet oracle est censé avoir été rendu aux Argiens et aux Milésiens ; il est attesté chez Hérodote en deux parties séparées (6.18 pour les quatre derniers vers et 6.77.2 pour les cinq premiers vers) et dans le livre XIV de l'*Anthologie Palatine*, mais seulement dans ses cinq premiers vers, comme un exemple de γρῖφος. Jugé plein d'« équivoques puérides » par Crahay (1970 : 49), il est l'un des plus obscurs et des plus ambigus parmi ceux qui ont été conservés⁴³⁶. Si l'on essaie de comprendre le texte connu, il manque, du moins à nous, hommes du XXI^{ème} siècle, une grille de références, une sorte de réseau de significations que l'auteur de l'oracle devait connaître, mais que nous ignorons ou dont nous avons perdu la cohérence.

L'oracle, dans lequel domine le lexique de la guerre et de la mort, se lit comme une brève épopée. Les neuf hexamètres qui composent cet oracle de Delphes reposent sur un système éventuel, marqué par l'emploi de la formule ἀλλ' ὅταν ... τότε ; la prédiction est au futur (θήσει, ἐρέει, γενήσῃ, μελήσει) engageant une perspective temporelle complexe, puisque la victoire de la femelle conditionne le deuil et les pleurs des Argiennes ; grandeur et inspiration épique (qui n'est pas sans rappeler Homère), solennité due aux vers spondaïques (deux sur neuf, les vers 1 et 4), tout est agencé pour faire de l'effet sur les consultants argiens venus, comme le souligne Hérodote en 6.18, περὶ σωτηρίας τῆς πόλιος τῆς σφετέρης. La prédiction est contenue dans l'apodose du système éventuel, elle-même constituée d'une parole rapportée directement au vers 5 : cette mise en abyme accentue le deuil et la défaite du serpent, comme un signe de la défaite d'Argos.

De quel serpent s'agit-il ? Le lexique employé pose un problème d'interprétation. Le serpent serait, comme symbole d'Argos, une personnification de la cité⁴³⁷, ce qui se complèterait par le recours à un jeu de mots entre Ἄργος et ἀργᾶς, mot rare du dialecte dorien pour désigner le serpent. Sauzeau (1999) pensait aussi à un jeu de mots entre le nom du serpent et le nom du bouclier (désignés tous deux par le même terme ἀσπίς). Ainsi le terrible serpent du vers 5 deviendrait le bouclier d'Argos, ce qui justifierait la variante ἀέλκτος (dans l'*Anthologie Palatine*) au lieu de τριέλκτος, le bouclier étant sans repli. Un champ lexical de la guerre et des armes est présent : lance et serpent se trouvent ainsi associés au bouclier en tant que σῆμα. Le couple sémantique, naturellement opposé, des mâles et des femelles, fait partie du monde des impossibles, un monde renversé fait d'ἀδύνατα, où la femelle participe au monde de la guerre, livre combat au mâle et remporte la victoire. On aurait donc affaire ici à un système métaphorique complexe.

Pour lire et comprendre un oracle, il est nécessaire de posséder des niveaux différents d'interprétation. « Les métaphores du poème oraculaire, dit Sauzeau (1999 : 163) ne sont pas susceptibles d'une interprétation unique et définitive : polysémie et ambiguïté sont inhérentes à ce type de création poétique, et s'appuient sur [une] grille symbolique... » Ainsi s'imposent plusieurs niveaux de lectures : mythe, légende et histoire se rejoignent et s'interpénètrent, au point de masquer la lisibilité immédiate de la parole apollinienne, qui reste cependant compréhensible, quand on a les clés de sa lecture.

- une lecture mythique et légendaire conduit à interpréter l'oracle comme la victoire d'Héra sur Poséidon (Pausanias, 2.15.4-5),

⁴³⁶ Voir l'article de Sauzeau (1999 : pp. 131-165) : ce professeur prend la technique de Rimbaud pour analyser les oracles delphiques, en lisant les textes « dans tous les sens », car, dit-il (p. 135), « la parole oraculaire est chargée, voire surchargée de sens. »

⁴³⁷ Voir Luria, « Frauenpatriotismus und Sklavenemanzipation in Argos », *Klio*, 26, 1933, p. 210-228.

- une lecture historique impose le nom de Télésilla, la poétesse qui engage la guerre contre les ennemis, d'après Pausanias (2.20.9) et Plutarque (*Sur la bravoure des femmes*, 245 C F),
- des lectures religieuses et rituelles sont aussi possibles : un culte argien rend hommage aux femmes en armes et les femmes rendent un culte au dieu de la guerre (Ényalos, divinité qui se confond avec Arès) ; Aphrodite est la déesse armée à Sparte. Les fêtes Ὑβριστικά célébraient à Sparte les renversements de rôles, sorte de carnaval avec des travestissements sexuels. Enfin des rites de mariage confirment cette image de la femme guerrière : la fille mariée était déguisée en jeune garçon par un rite de protection magique.

Ainsi, les oracles ne peuvent se lire sur un seul niveau, pour ainsi dire en superficie ; le lexique employé joue sur les différentes strates en profondeur. D'autres occurrences se rencontrent, moins caractéristiques que les deux précédents exemples, avec une incidence qui touche parfois un seul passage de l'oracle, et non le texte en entier. Lorsque Callimaque (*Causes*, 3, fr. 75) crée un oracle delphique comme réponse aux préoccupations d'un père sur la santé de sa fille, Cydippe, il introduit deux vers qui se lisent comme une énigme, en faisant appel à l'art de l'alliage des métaux :

ἀργύρω οὐ μόλιβον γὰρ Ἀκόντιον, ἀλλὰ φαεινῶ
ἤλεκτρον χρυσοῦ φημί σε μειζέμεναι. (PW383, v. 9-10)
car je dis qu'Acontios n'alliera pas le plomb à l'argent, mais
que tu allieras l'électrum à l'or brillant.

Le père doit accepter que sa fille épouse celui qu'elle s'est choisi, Acontios : son accord est semblable à l'alliage de l'or et de l'électrum, qui est déjà une alliage d'or et d'argent. L'autre alliage, moins noble, entre le plomb et l'argent, est exclu et signifie que le futur époux est digne de toutes les considérations. Nous entrons par ce biais dans l'art de la devinette.

3.1.3 Une langue qui propose des devinettes⁴³⁸

Des remarques sur l'esprit joueur des Grecs de l'Antiquité permettent de comprendre d'une autre manière ce que nous avons appelé l'ambivalence oraculaire. Flacelière (1972 : 76) avait déjà perçu ce trait caractéristique de la civilisation grecque : « Les Grecs ont toujours pris d'ailleurs beaucoup de plaisir à de tels jeux d'esprit. » Roux (1976 : 160) prend aussi ce parti du jeu : « Toujours exprimé en vers, l'oracle « littéraire » prenait volontiers la forme d'une devinette ou d'une énigme qu'il n'avait presque jamais dans la réalité, mais qui enchantait l'esprit des Grecs, friands de ces jeux subtils. » Parke et Wormell, de leur côté (1956, II : XXVI), rappellent souvent dans leur essai le goût de certains oracles pour les devinettes, qu'ils appellent « riddles » et qui correspondent à des investigations qu'il faut

⁴³⁸ Ricœur écrit dans *De l'interprétation, Essai sur Freud* (1965 : 56) : « L'homme qui parle en symboles est d'abord un récitant ; et il transmet une abondance de sens dont il dispose si peu que c'est elle qui lui donne à penser ; c'est l'épaisseur du sens multiple qui sollicite son intelligence ; et l'interprétation consiste moins à supprimer l'ambiguïté qu'à la comprendre et à en expliciter la richesse. »

interpréter : « Such visual imagery, especially if the metaphor is sustained, is not only ambiguous, but is calculated definitely to mislead the enquirer. » Seule la métaphore rend possible cela, et l'oracle, ou plutôt l'énoncé oraculaire, est alors conçu comme une forme mystérieuse, « an unfathomable enigma » (Parke et Wormell, 1956, II : XXVII), l'adjectif « unfathomable » introduisant d'ailleurs la métaphore de ce qui est insondable ; ils font remarquer que les devinettes ont leur source dans la poésie populaire primitive : le terme grec qui les désigne αἴνιγμα « la parole obscure ou équivoque » a comme radical le mot αἶνος, servant à traduire les notions de récit, fable et proverbe. La devinette est donc aussi un moyen de jouer avec les mots et de raconter plaisamment des histoires. Dans l'oracle censé s'adresser à Homère (Aristote, *Fr.* 76, et Pseudo-Plutarque, *Vita Homeri*, 7), le terme αἴνιγμα du vers 3 renvoie à une devinette (*riddlle*, dans la traduction de Fontenrose, p. 384) que de jeunes hommes auraient posée à Homère et qui serait la cause de sa mort sur l'île d'Ios, parce que le poète n'aurait pas réussi à la résoudre :

... ἀλλὰ νέων παίδων αἴνιγμα φύλαξαι, (PW317)
 ... mais garde-toi de la parole obscure (l'énigme) des jeunes
 enfants !

Cet αἴνιγμα est jugé comme un δυσζύνετον... ὕμνον dans les trois derniers vers d'une version du précédent oracle (rapportée par Oenomaos, Eusèbe, *PE*, 5.33) :

ἐν τῇ μοῖρ' ἐστίν σε τελευτῆσαι βίοτοιο
 εὗτ' ἂν ἀπὸ γλώσσης παίδων μὴ γνῶς ἐπακούσας
 δυσζύνετον σκολίοισι λόγοις εἰρημένον ὕμνον. (PW318)
 C'est ton destin de mortel que tu meures sur cette île, lorsque,
 après avoir écouté un chant, fait de mots tortueux, difficile à
 comprendre, sorti d'une langue d'enfants, tu ne l'auras pas
 reconnu.

L'oracle se garde de dire de quelle devinette il s'agit ; quoi qu'il en soit, il se pose lui-même comme un pourvoyeur de devinettes ; prenons l'exemple de l'oracle cité par Pausanias (10.1.4), à propos des Phocéens qui consultent Delphes sur l'invasion de leur territoire par les Thessaliens :

συμβάλῃω θνητόν τε καὶ ἀθάνατον μαχέσασθαι,
 νίκην δ' ἀμφοτέροις δώσω, θνητῷ δέ νυν μᾶλλον. (PW68)
 Je mettrai aux prises un mortel et un immortel pour qu'ils se
 battent l'un contre l'autre, je donnerai la victoire aux deux à la
 fois, mais bien plus au mortel.

On a ici un exemple de l'art de répondre ni par oui ni par non : comment résoudre des contraires (θνητόν καὶ ἀθάνατον) en donnant victoire aux deux parties (ἀμφοτέροις), mais en favorisant plutôt l'un que l'autre (μᾶλλον). On remarque que la devinette porte sur l'ensemble de l'énoncé et fait intervenir des procédés d'opposition, qui aboutissent ou semblent aboutir à une aporie.

Il existe aussi des devinettes qui portent sur un terme, dont le contexte morphosyntaxique et sémantique n'éclaire pas le sens. Ainsi, l'oracle que rapporte Hérodote dans le livre 7 des *Histoires* (141.1) introduit la fameuse métaphore du mur de bois célébrée dans la littérature par de fréquentes allusions : citons seulement les vers 6 et 7 de ce long oracle de 12 vers :

τειχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς
μοῦνον ἀπόρητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει. (PW95)
Zeus à la voix qui porte donne à Tritogénie un mur de bois, un
seul qui se trouve être inexpugnable, mur qui te sera utile à toi
et à tes enfants.

Le mur de bois, que Thémistocle interprète comme la flotte athénienne, victorieuse de l'armée des Perses à Salamine, est devenu une légende, et l'oracle rendu célèbre par Hérodote (7.140-144) faisait sans doute déjà partie d'une tradition, comme le souligne Evans (1982 : 28) : « The whole logos smacks of folk tale. It reads like a story that have been reworked by oral tradition before Herodotus encountered it. » Un autre oracle que l'on lit dans Pausanias (9.37.4) emploie une devinette facétieuse qui en montre la familiarité des propos :

Ἐργῖνε Κλυμένοιο πάι Πρεσβωνιάδαο
ὄψ ἦλθεσ γενεὴν διζήμενος· ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν
ἰστοβοῆι γέροντι νέην ποτίβαλλε κορώνην. (PW111)
Erginos, fils de Clymène le Presboniade, tu es venu tard pour
obtenir une descendance ; mais encore maintenant applique un
embout neuf au vieux timon de ta charrue.

Le choix de juxtaposer deux adjectifs antinomiques, γέροντι νέην, d'encadrer le vers des deux images de l'embout κορώνη et du timon ἰστοβόεος accentue la volonté de placer le consultant en face d'une possible solution : ne pas dire tout, et laisser deviner. La devinette est sexuelle, amusante par les images qui viennent à l'esprit. Certes, la vieillese d'Erginos est un bien grand handicap pour assurer une descendance et le vers 1 semble constater un échec, qui est cependant entravé par le vers 2, alerte et coquin dans le conseil érotique donné au vieillard, que le dieu encourage à prendre une jeune épouse.

Le choix d'un vocabulaire décontextualisé par rapport au contenu de la réponse donne lieu à une difficulté de compréhension immédiate. Ainsi, une image du monde agricole se présente dans la devinette de l'oracle que rapporte Polyen (6.53). Aux Athéniens venus consulter le dieu pour une colonisation envisagée, il est répondu que sans les dieux rien ne peut se faire ; bien plus, disent les vers 3-5 :

οὐ γὰρ θέσφατόν ἐστι, πρὶν ἂν κομίσητ' ἀπὸ Τροίης
Ῥήσου ἀνευρόντες καλάμην, πατρίη δ' ἐν ἀρούρη
κρύψητ' εὐαγέως· [...] (PW133)
Car ce n'est pas permis par le destin, avant que vous n'ayez
emporté de Troie, après sa découverte, le chaume de Rhésos,
avant que vous ne l'ayez caché saintement dans la terre de ses
pères ...

De quel chaume s'agit-il ? Et pourquoi le chaume ? Dans le monde agricole, le chaume est ce qui reste après la moisson ; si l'on transpose l'image, on devine qu'il s'agit de ce qui reste de Rhésos après sa mort : « les restes de Rhésos » comme le traduit le dictionnaire Bailly (1963 : 1007), mais Fontenrose (1978 : 329) respecte la métaphore « the stubble of Resos » et Savignac (2002 : 89) choisit de même le terme d'« éteule ». Et l'on ôterait tout le piquant du passage, si l'on traduisait autrement. Dans l'oracle adressé au futur fondateur de Rhégion (Diodore de Sicile, 8.23.2), le vers 2 repose sur une image énigmatique, qui se résout par un système de correspondances éloignées entre des termes contraires :

ἢ ποτάμων ἱερώτατος εἰς ἄλλα πίπτει,
 ἔνθ' εἴσω βάλλοντι τὸν ὀπιίει [...]
 (PW371, v. 1-2)

Si l'on en croit Diodore, la solution repose sur un jeu de mots ; il donne une explication botanique, le figuier étant un arbre hermaphrodite, accueillant à la fois des fleurs mâles et des fleurs femelles⁴³⁹.

Οἱ δὲ κατὰ τὸν Ἀψίαν ποταμὸν εὐρόντες ἄμπελον
 περιπελεγμένην ἐρνεῶ τὸ λεγόμενον ἄρσενόθηλον ἔκτισαν
 πόλιν.
 Après qu'ils eurent découvert une vigne enroulée autour d'un
 figuier sauvage que l'on appelle hermaphrodite, ils fondèrent
 une cité.

Conclusion: rédéfinir la langue de Loxias

L'oracle offre une forme claire, mais un sens opaque, qui nécessite alors un décryptage : la question est de savoir comment s'expriment la droiture et la franchise d'Apollon dans la syntaxe des oracles delphiques conservés. Plutarque a fait l'éloge d'un Apollon concis, qui s'exprime sans donner le moindre faux-semblant, avec une démarche qui n'a rien d'oblique. Monbrun (2007 : 205-206 et 211) emploie dans son essai sur les voix d'Apollon l'image de la flèche qui, au départ et seulement au départ, suit selon les lois d'une physique toute simple une trajectoire quelque peu torve, mais se rétablit rapidement et sans plus jamais perdre de sa vitesse et de sa droiture vers une cible visée. De même l'oracle qui semble au départ bien confus n'est qu'un énoncé qui n'a qu'une seule et même visée. Sans doute le fait que plusieurs voix sont responsables de l'oracle explique-t-il cette obscurité : le vers 3 de l'oracle aux Magnésiens (*Inscr. Magn.* N°215 / PW338) rappelle que, pour s'exprimer, Apollon utilise plusieurs voix, plusieurs bouches, *στομάτων ἅπ' ἑμοῖο*, comme si la multiplication des sources orales multipliait les ambiguïtés.

Dans un passage du *Cratyle* de Platon (205), Socrate, se réclamant d'une analyse étymologique, révèle le nom que les Thessaliens donnent au dieu, Ἄπλουον, qu'il rattache à

⁴³⁹ Il est possible aussi de se fonder sur un rapprochement des termes définis par leur genre grammatical : ἄλλα étant féminin serait désignée par θῆλυς la femelle et Ἀψία masculin par ἄρσενα le mâle: image de l'embouchure où se marient les eaux douces du fleuve et les eaux salées de la mer.

l'adjectif ἀπλόος (contracté en attique sous la forme ἀπλοῦς), dont le sens est « simple, qui n'est pas double », c'est-à-dire si l'on convient d'un sens élargi, « sans détour, clair » :

κατὰ δὲ τὴν μαντικὴν καὶ τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἀπλοῦν —
ταῦτόν γάρ ἐστιν — ὥσπερ οὖν οἱ Θετταλοὶ καλοῦσιν αὐτόν,
ὀρθότατ' ἂν καλοῖτο· « Ἄπλων » γὰρ φασι πάντες Θετταλοὶ
τοῦτον τὸν θεόν.

En ce qui concerne l'art de la divination, le vrai, le simple, -
car c'est la même chose - comme l'appellent effectivement les
Thessaliens, il serait appelé d'un nom très approprié ; en effet,
tous les Thessaliens appellent ce dieu Aploun.

Alors que l'étymologie est fautive, alors que l'esprit doux du nom propre Ἄπλων et l'esprit rude de l'adjectif ἀπλοῦν se contredisent, alors que ce nom thessalien est clairement bâti sur le même radical qu'Ἀπόλλων⁴⁴⁰, Socrate dans une analogie convaincante définit les qualités d'un dieu qui pratique la divination (τὴν μαντικὴν), la vérité (τὸ ἀληθές) et la simplicité (τὸ ἀπλοῦν). Il conclut en reprenant sa démonstration philologique, et en faisant le point sur le rapport entre la justesse du nom attribué à Apollon et les pouvoirs de ce dieu, qu'il a préalablement déterminés⁴⁴¹ :

[Τὸ ὄνομα] πασῶν ἐφαπτόμενον κεῖται τῶν τοῦ θεοῦ
δυνάμεων, ἀπλοῦ, ἀεὶ βάλλοντος, ἀπολούοντος,
ὁμοπολοῦντος.

[Le nom d'Apollon] se trouve appliqué à tous les pouvoirs du
dieu, qui est sans détour, qui frappe toujours (au but), qui
purifie, qui dirige les mouvements tout à la fois.

Selon le principe, établi par Socrate, que le nom reflète la vérité de la chose ou de l'être nommés, et que le nom s'applique à l'essence même de la chose ou de l'être qu'il désigne, Apollon est vu comme un dieu prônant la simplicité et non la duplicité. Est totalement oublié le surnom de Λοξίας, car le dieu dit clairement les choses, selon trois principes, qui se repèrent facilement dans les oracles conservés : la *confiance* que doit avoir le consultant, la *méditation* à laquelle il est invité et le *soin* que prend le dieu des affaires dont il s'occupe. Le vocabulaire est abondant et suffisamment récurrent pour que soit détournée, sincèrement ou par souci de conviction, l'ambiguïté légendaire, celle qui plaît aux lecteurs en quête de ce qui est remarquable et spectaculaire : πείθεσθαι, φράζεσθαι, μέλει μοι.

Avoir confiance en Apollon est primordial : le verbe πείθεσθαι, à la voix moyenne, est peu répandu dans les oracles complets de la collection Parke et Wormell⁴⁴². Chantraine (1977 : 868-869) traduit le verbe par des formules très appropriées au sens de la foi que l'on

⁴⁴⁰ Les formes Ἄπλων, Ἄπλωνος, Ἄπλωνι, pour Ἀπόλλων, se lisent sur des inscriptions thessaliennes d'Érétrie (*JG*, IX, 2, 199), de Larissa (*JG*, IX, 512, 517), de Pharsale (*JG*, 1234).

⁴⁴¹ Dans l'ordre des quatre termes qui, selon Socrate, correspondraient au choix du nom d'Apollon, on a d'abord le pouvoir de la divination (c'est la simplicité qui la caractérise), celui de la guerre (symbolisée par l'arc et les flèches), celui des cérémonies religieuses qui entourent son culte, comme les ablutions et autres purifications, enfin celui de la musique et de l'harmonie des choses.

⁴⁴² PW25, 416, 433 et 488, soit à peine 1,5%.

porte en quelqu'un ou en quelque chose : « être persuadé, avoir confiance, obéir » et le rattache à la racine indo-européenne **bheidh* (que l'on retrouve dans le latin *fido*). Il n'est en cela pas éloigné des mêmes conclusions faites par Boisacq (1916 : 755), ou par Frisk (1954 : 487-488)⁴⁴³. L'oracle qui s'adresse aux habitants de Pelléné (PW25) dont on a conservé un vers en hexamètre dactylique se divise dans sa structure en deux parties symétriques ; cette symétrie est renforcée à la fois par la césure après la brève du troisième pied (κατὰ τρίτον τροχαῖον), ce qui dégage un hémipède féminin, et par la syntaxe qui divise le vers en deux propositions juxtaposées. Ainsi dans la première partie de l'hexamètre figure l'invitation bienveillante du dieu dont les paroles sont claires, donnée à l'impératif ; en voici le prosodiacon :

πειθου ἑμοῖσιν λόγοισιν...

Un oracle adressé à Battos, rapporté par Ménécès de Barca (PW416), présente le même verbe au vers 3 que l'on reproduit ici :

ἦϕος· πρότερον δόλον ἔκβαλε· πείθε'· Ἀπόλλων

Remarquons tout d'abord la métrique parfaite de cet hexamètre forgé presque uniquement (sauf au premier et au dernier pieds) de dactyles, ce qui lui donne un rythme très régulier. Cette impression de régularité est troublée par la syntaxe plus saccadée, fondée sur la parataxe, avec une succession de propositions : le premier mot ἦϕος au génitif est rattaché par un rejet à la phrase du vers précédent et désigne l'orient que doit oublier le consultant Battos pour fonder sa colonie ; le dernier mot Ἀπόλλων est sujet d'un verbe rejeté dans la phrase du vers suivant. On remarque que la forme πείθε' (qu'il faut comprendre comme πείθεο, un impératif) est insérée entre deux domaines très différents : la ruse (δόλον) qu'il faut éloigner, néfaste et source de dangers pour Battos, et Apollon, le dieu bienveillant. La proximité du verbe πείθεο et du dieu est une garantie de vérité et de protection. Tout est mis en place et en forme pour désigner cette qualité exceptionnelle d'Apollon, qui parle clairement et en qui on peut se fier. L'oracle qui est rendu à Sylla (PW433) commence par un mot de confiance, lancé au Romain, venu consulter Apollon :

πειθέο μοι, Ῥωμαῖε...

Le verbe se détache bien, d'une part par la syntaxe et d'autre part par la césure au troisième pied, après Ῥωμαῖε, mettant en valeur le prosodiacon et la parole bienveillante et sûre d'Apollon. Le verbe πείθεσθε de l'oracle cité par Phlégon (*Olympiades*) (PW488, v. 2) s'adresse aux Péloponnésiens, venus réclamer des conseils sur la confiance à accorder aux choses prédites, περὶ τῶν χρησθέντων : le dieu leur dit de faire confiance aux μάντις et à leurs paroles ; or on sait que les devins sont des relais du dieu lui-même.

Méditer est en quelque sorte une invitation à revenir sur la parole divine : a-t-elle été bien reçue ? C'est ce que propose Apollon à ses consultants, quand il leur donne ce conseil de

⁴⁴³ Boisacq traduit le verbe par « se laisser persuader, obéir » (1916 : 755) et Frisk par « vertrauen, sich verlassen gehorchen, sich überreden lassen » (1954 : 487-488).

sagesse. Ainsi le verbe φράζεσθαι apparaît-il dans un petit nombre d'oracles conservés⁴⁴⁴. Le verbe est employé à la voix moyenne, pour signifier la méditation, la réflexion propice à une décision à prendre et à la prudence que l'on doit avoir dans toute circonstance. Chantraine (1977 : 1224-1225) signale son emploi très récurrent dans l'épopée d'Homère au sens de « penser, réfléchir, avoir un avis », de « méditer, imaginer un dessein » ou encore de « remarquer quelque chose ou quelqu'un, et donc s'apercevoir ». Il distingue ces emplois de ceux que l'on trouve dans la littérature oraculaire pour laquelle il donne les sens suivants : « veiller sur quelque chose, prendre garde à, se garantir de ». Si l'on rattache ce mot dont l'étymologie est incertaine⁴⁴⁵ au même radical que φρήν, l'esprit (φράζεσθαι et φρήν reposeraient sur des radicaux connus en grec, au degré zéro : φρα-, φραδ-), on comprend la connotation intellectuelle, spirituelle et méthodique de ce verbe. Observons les occurrences dans les oracles suivants⁴⁴⁶ :

Références	Textes
PW7 (vers 3)	ταῦτα νυν εὖ φράζεσθε, Κορίνθιοι, ...
PW46 (vers 3)	Σατύριον φράζου σὺ Τάραντος τ' ἀγλαὸν ὕδωρ
PW65 (vers 3)	φράσσασθαι ξύλινόν τε λόχον κήρυκά τ' ἐρυθρόν
PW112 (vers 1)	φράζεο δὴ, Σπάρτη, ...
PW181 (vers 3)	ἀλλ' ἄγε δὴ φράζεσθε λάχος...
PW225 (vers 1)	φράζεο, δῖε Καρανέ, νόω δ' ἐμὸν ἔνθεο μῦθον·
PW229 (vers 3)	ἀλλ' ἄγε δὴ φράζεσθ'...
PW301 (vers 1)	Νηλεῦ, φράζεο, ...
PW364 (vers 2)	φράζου μὴ Σπάρτης δόλιος λόχος ἐχθρὸς ἀνέλθῃ
PW374 (vers 1)	φράζεο δὴ μοι μῦθον, Ἀγήνορος ἔκγονε Κάδμε·
PW408 (vers 1)	φράζεο, δῖ' Ἀγαμέμνον, ...
PW515 (vers 2)	φράζεσθ', ὦ Δελφοί, ...

Tantôt au singulier, tantôt au pluriel, chaque fois à la deuxième personne du ou des consultant(s), le verbe s'insère dans des constructions identiques et facilement repérables, ou du moins d'une imitation aisée : accompagné du nom de celui ou de ceux à qui le dieu s'adresse (comme dans les PW7, PW112, PW225, PW301, PW374, PW408 et PW515), inclus dans une formule toute faite qui dénote l'entraînement et l'allure enjouée (comme dans les PW181, PW229), parfois seul, souligné par le pronom de la deuxième personne (PW46), majoritairement utilisé à l'impératif, ce verbe peut être considéré (malgré le petit nombre d'exemples) comme un trait spécifique de la langue d'Apollon, une manière d'introduire une démarche de pensée et une conduite pertinente. Le cas du PW225 est encore plus parlant, puisque non seulement le dieu invite Caranos à méditer et à réfléchir, mais encore, par une

⁴⁴⁴ PW7, PW46, PW65, PW112, PW181, PW225, PW229, PW254, PW301, PW364, PW374, PW408, PW515.

⁴⁴⁵ Chantraine (1977 : 1225) écrit : « Simple possibilité, mais sémantiquement satisfaisante. ». Boisacq (1916 : 1035) avait déjà pensé au même étymon : « Le thème φραδ- a été souvent rapproché de φρήν thème φρεν-. ». Frisk (1954 : 1038) pense de même quand il affirme : « φραδ-, ein Weg zu φρήν ».

⁴⁴⁶ L'oracle PW254 n'est pas exploité : il présente un emploi de φράζεσθαι sans rapport avec le dieu.

sorte de surenchérissement et de doublement du premier conseil, il indique clairement que sa parole, son μῦθος, est digne d'un grand intérêt, digne d'être mémorisé, comme témoignage du soutien du dieu.

De plus, le dieu se préoccupe de tout, et il est un guide, comme le laisse entendre l'emploi du verbe ἄγει au vers 9 de l'oracle adressé à Battos (PW71) :

... ἄγει δέ σε Φοῖβος Απόλλων.

Et ainsi l'emporte la formule qui rend compte de ces soins, de ces sollicitations, de ces préoccupations divines: μέλει μοι. Chantraine (1977 : 625)⁴⁴⁷ la décrit dans son emploi impersonnel, avec l'objet au génitif et le nom de la personne au datif, et la traduit par « s'intéresser à, se soucier de ». Aucun, de Boisacq ou de Chantraine, ne donne une étymologie : « ohne überzeugende Etymologie », précise d'ailleurs Frisk (1954 : 206). Cette formule qui décrit un Apollon soucieux du bien des autres, et surtout des mortels apparaît dans quelques oracles conservés: PW84⁴⁴⁸, PW130, PW254, PW329, PW379, PW433⁴⁴⁹, PW447⁴⁵⁰.

références	textes
PW130 (vers 1)	καί μοι Γεργίθων τε φόνος μέλει ἀπτολεμίστων
PW254 (vers 1)	Λεῦκτρα τέ μοι σκιάοντα μέλει καὶ Ἀλήσιον οὐδας
PW254 (vers 2)	καί μοι τῷ Σκεδάσου μέλετον δυσπενθέε κούρα
PW329	ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις
PW379 (vers 6)	πατρὶ δ' ἐμῶι καὶ ἐμοὶ [καὶ] συγγόνωι ὧδε μ[ελ]ήσει
PW447	πατρὶ μέλει Πίσης, Πυθῶ δέ μοι ἐγγυάλιξεν.

On remarque la constante présence du pronom personnel, l'enclitique μοι ou ἐμοὶ, renvoyant à Apollon ; la référence au père, c'est-à-dire à Zeus, dont Apollon est le prophète, n'est pas une surprise, Zeus répondant aussi bien qu'Apollon des affaires auxquelles s'intéresse le fils (c'est le cas des deux derniers, PW379 et PW447). Le cas de PW254 est intéressant dans le sens où il y a répétition et comme redondance, un effet de saturation qui conduit à l'image d'un dieu bienveillant et soucieux de tout : μοι ... μέλει et μοι ... μέλετον.

3.1.4 La rhétorique des oracles delphiques

Le titre est volontairement choisi en fonction de l'*ars dicendi* des oracles. S'adressant à un auditoire, venu le consulter, le dieu montre son art de dire les choses : la forme que prend sa réponse le rend sans doute plus crédible. Forme brève qui touche d'emblée le fidèle ou

⁴⁴⁷ Boisacq (1916 : 625) n'en a avait pas donné d'autre sens « être à cœur à, être un objet de soin pour », et Frisk (1954 : 204-205) propose les sens suivants : « besorgt sein, Sorge machen, (sich) kümmern, am Herz liegen ».

⁴⁴⁸ La formule n'a pas pour sujet Apollon.

⁴⁴⁹ Dans cet oracle, la forme μεμελημένη renvoie non pas à Apollon, mais à Cypris, mère d'Enée et de la race romaine.

⁴⁵⁰ Parke et Wormell signalent ainsi un oracle adressé aux Delphiens rapporté par Xénophon, *Helléniques*, 6.4.30 (PW256): « No verbatim text, but perhaps an iambic oracle containing the phrase ἐμοὶ μελήσει ταῦτα ... cf n°329. »

forme plus élaborée qui travaille la disposition savante des arguments, la mise en valeur de formules appropriées ou les procédés de mémorisation, l'oracle apparaît comme un texte qui obéit à des lois de composition et de structure, que nous nous proposons d'identifier⁴⁵¹.

3.1.4.1 La brièveté des énoncés oraculaires

Le corpus des oracles conservés comporte un grand nombre de textes très courts composés de deux vers, voire d'un seul vers: cinquante et un oracles sont constitués d'un seul vers, soit 20% des occurrences oraculaires, et quarante-cinq textes reposent sur deux vers, soit environ 17%. D'autres oracles s'énoncent en trois ou quatre vers : vingt-cinq textes en trois vers (près de 10%) et vingt-cinq textes en quatre vers (près de 10%), ce qui revient à cent quarante-six oracles répartis en monostiques, en distiques, en tercets ou en quatrains, soit plus de la moitié des textes conservés dans le corpus (près de 58%)⁴⁵².

C'est un art difficile que de ramasser en quelques mots l'essentiel d'une pensée qui se veut concise, directe, mais qui parfois se heurte à la difficulté syntaxique et métrique d'énoncer le plus brièvement possible un conseil, un ordre ou une admonestation. « ... formules brèves, simples, uniformes, ... » (Crippa, *Sur les oracles de la Pythie*, Introduction, 2007 : XIII) caractérisent l'énoncé oraculaire et créent une unité grammaticale et stylistique : l'autorité du dieu se doit de délivrer une vérité, souvent elliptique, mais imparable sous sa forme brève. Cependant il n'y a rien de discontinu, ni de désordonné dans cette posture énonciative, qui offre des types de structures, faisant appel à l'improvisation et à la spontanéité, et jouant de cette énonciation qui semble naturelle. On se doit de distinguer dans le relevé des oracles brefs diverses catégories, l'analyse portant essentiellement sur les monostiques, plus nombreux et bien spécifiques d'une répartition vive entre le consultant et la Pythie, entre le consultant et le dieu.

3.1.4.1.1 Les oracles rendus brefs par la force des choses

Certains oracles sont incomplètement cités, mutilés et rien alors ne peut certifier qu'ils ont correspondu au moment de leur production à l'état actuel de leur conservation : c'est le cas de l'oracle cité par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.35), que Parke et Wormell disent être « quoted in isolation, ... a part of a lost oracle... » (1956, II : 6)

Κύψελος, ὃς δὴ πολλὰ Κορίνθῳ πῆματα τεύξει. (PW9)
Cypselos, qui créera beaucoup de malheurs à Corinthe.

⁴⁵¹ Comme principes de base, nous proposerons de distinguer ce qui est à dire, comment le dire et dans quel ordre, ce qui, comme nous le verrons, suppose des stratégies d'argumentation.

⁴⁵² Les statistiques concernant les autres oracles donnent ce résultat : 13 quintils (5%), 11 sizains 4,3%), 9 textes de 7 vers (3,5%), 4 textes de 8 vers (1,5%), 4 textes de 9 vers (1,5%), 1 texte de 10 vers (0,3%), 3 textes de 12 vers (1,1%), 2 textes de 14 vers (0,7%), et chaque fois un texte de 16 vers (0,3%), 18 vers (0,3%), 23 vers (0,3%), enfin un texte de 51 vers (0,3%). Plus les textes sont longs, moins ils sont caractéristiques de la structure dominante : 12,9% ont entre 5 et 7 vers, et seulement 7% vont au-delà de 8 vers.

L'oracle, que rapporte Plutarque dans *Le Banquet des sept sages* (1.152C), concerne Solon qui a consulté le dieu à propos de sa constitution et Ésope, avec qui il converse, lui rappelle la réponse de la Pythie :

εὐδαιμον πολίεθρον ἐνὸς κήρυκος ἀκούειν. (PW16)
Une citadelle heureuse, d'entendre un seul héraut.

L'emploi de l'infinitif peut se comprendre comme l'équivalent d'un impératif et correspondrait ainsi à la plupart des traductions retenues, ou bien il est le noyau d'une formule grammaticale plus complexe, dépendant d'un autre syntagme.

L'oracle que rapporte Diodore de Sicile (12.10.5) est, par sa forme même, un extrait d'un oracle plus long, rendu aux Sybarites exilés et désireux de fonder une autre colonie : ce qui précède ce vers est inconnu, et aucun texte ne l'a rapporté, mais on conserve apparemment ce qui semble être les deux critères prioritaires pour réussir une installation qui dure, l'eau et la nourriture :

μέτρῳ ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δὲ μᾶζαν ἔδοντες. (PW131)
En buvant avec mesure de l'eau, en mangeant sans mesure du pain.

Cité comme un exemple de trimètre iambique par un scholiaste, un oracle que nous connaissons par une scholie au vers 144 des *Nuées* d'Aristophane semble avoir été extrait d'un ensemble plus complet, réponse à Zénon de Cition sur la façon de vivre le mieux possible :

εἰ συγκεχρῶσθαι τοῖς νεκροῖς δυνήσεται. (PW421)
S'il peut prendre la même couleur que les morts.⁴⁵³

La réponse à la troisième personne et non à la deuxième personne, comme ce serait attendu, laisse supposer que cet oracle, modifié, serait plutôt, selon Parke et Wormell (1956, II : 171) « an *oratio obliqua* paraphrase ».

L'oracle cité par Longinus dans les *Prolegomena* au manuel de métrique d'Héphaïstion (5), semble être un vers d'un ensemble plus complet, dans lequel les adjectifs ὄρθιον et ἑξαμερῆς auraient eu une fonction grammaticale plus déterminée, sans doute épithètes du nom d'un monument :

ὄρθιον ἑξαμερῆς τετόρων καὶ εἴκοσι μέτρων. (PW613)
Dressé, divisé en six parties, de vingt-quatre mesures.

3.1.4.1.2 La concision permet de toucher directement le consultant

Si nous insistons sur la concision d'un grand nombre d'oracles, c'est pour observer l'énoncé oraculaire, non pas exclusivement en fonction de sa production, mais surtout de sa

⁴⁵³ Zénon comprend par là qu'il faut suivre l'exemple des Anciens et lire leurs œuvres.

réception. Sont à remarquer un certain nombre d'oracles dont la forme et le caractère très concentrés de l'expression rappellent l'art de la stichomythie au théâtre : répondre à la question rapidement, sans détour, et, pour ainsi dire, donner la réplique au partenaire que constitue le consultant.

Polycrate d'Athènes, alerté par une rumeur, demande à la Pythie comment il pourrait trouver un trésor caché, πῶς ἂν εὔροι et le dieu de lui répondre en trois mots ; Fontenrose l'explique comme un oracle, « the moral of which is a warning against greed or credulity. » (1978 : 87)

πάντα λίθον κίνει. (PW109)
Déplace chaque pierre.

Aux Athéniens venus interroger Apollon sur la façon de plaire aux dieux, πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτό τις, il est répondu en deux mots :

νόμῳ πόλεως. (PW135)
Selon la loi de la cité⁴⁵⁴.

Selon la thèse de Crahay (1956 : 343-351), il ressort de ces oracles un appel au civisme ; Delphes est considéré comme une école de la citoyenneté grecque, dont le prestige est garanti par l'autorité supérieure que l'Histoire accorde à l'oracle. Ainsi ce dernier peut conférer à une formule banale une dignité religieuse.

Dans l'oracle, que rapporte Plutarque (*Vie d'Alexandre*, 14), la Pythie donne la réplique à Alexandre le Grand, s'interrogeant sur sa campagne contre les Perses :

ἀνίκητος εἶ, ὃ παῖ. (PW270)
Tu es invincible, mon enfant.

La réponse est ramassée en deux mots qui semblent antithétiques : la jeunesse et le génie militaire d'Alexandre sont ainsi liés à la fois dans l'Histoire et dans l'imaginaire, qui construit le mythe de ce héros ; est remarquable la familiarité de l'hypocoristique, παῖ, plein de tendresse.

À un esclave désireux de plaire à son maître, τί ἂν ποιῶν τὸν δεσπότην ἀρέσαιτο, Apollon répond aussitôt en contrebalançant les deux extrémités de la sagesse, effort et récompense :

εὕρησεις εἰάν ζητήσης. (PW579⁴⁵⁵)
Tu trouveras si tu cherches.

Par la concision énonciative, les jeux de parallélismes, les structures syntaxiques reposant sur la juxtaposition sont rendus plus faciles à mettre en scène : les oracles que Parke et

⁴⁵⁴ Gernet et Boulanger (1970 : 152) disent à ce propos : « Dans l'ordre religieux, le mot d'ordre qui résume l'"enseignement" de l'oracle, c'est le conseil stéréotypé : suivre la "loi de la cité". [La vertu de Delphes, c'est] de conférer aux cités une bonne conscience. »

⁴⁵⁵ Cet oracle nous est parvenu dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, 4.2.5).

Wormell classent en 24, 25, 48, 268, 447 et 610 en sont des exemples⁴⁵⁶. Le jeu des oppositions, les rapprochements lexicaux, la souplesse de l'organisation interne de la phrase sont particulièrement savoureux pour ceux que la langue passionne ; or nous sommes bien, pour reprendre Lacarrière, dans une civilisation fascinée par le langage (1976 : 262).

D'autres phénomènes de construction peuvent être considérés comme caractéristiques de la langue apollinienne : les effets de balancement dus à une structure métrique régulière, les effets de chiasme et les effets d'opposition.

L'oracle adressé à Clithène de Sicyone est un rare cas de reconstitution⁴⁵⁷ de la réponse apollinienne d'après le texte d'Hérodote (5.67.2). Le tyran en guerre contre Argos, consulte l'oracle pour savoir si Adraste, héros argien honoré dans Sicyone, pourrait en être chassé, εἰ ἐκβάλοι τὸν Ἄδραστον et le texte est ainsi restauré⁴⁵⁸ :

<βασιλεὺς Ἄδραστος τῆς πόλεως, λευστήρ δὲ σύ> (PW24)
<Adraste est roi de la cité, toi tu en es le lapidateur.>

Réponse directe, sans détour, fondée sur un parallélisme qui donne tort à Clithène ; à βασιλεὺς, juste après une ponctuation et la coupe au quatrième pied, répond λευστήρ, mot rare qui correspond à deux sens, l'un actif comme lapidateur, l'autre passif comme digne d'être lapidé. La traduction par le premier sens est plus probable, car elle jette l'opprobre sur le roi imposteur.

L'oracle aux habitants de Pellène, que nous connaissons par Anaxandrides (*F. Gr. Hist.* 404 f 1) joue sur des parallélismes et une structure en juxtaposition :

πεῖθου ἐμοῖσι λόγοισιν ἄκρον λάβε καὶ μέσον ἔξεις. (PW25)
Aie confiance en mes paroles ; prends le haut et tu auras le milieu.

La brièveté de la formulation est mise en valeur par une structure métrique harmonieuse, qui rend la parole plus convaincante par sa régularité. Deux parties bien distinctes sont marquées d'une part par le noyau verbal à l'impératif, πεῖθου et λάβε, d'autre part par la césure penthémimère, après λόγοισιν ; le vers se termine par le spondée qui correspond à un futur ἔξεις, assurance de la pertinence de l'oracle et de son accomplissement.

L'oracle rendu à Timésias de Clazomènes, rapporté par Plutarque (1.96b), à propos d'une colonisation future, laisse entendre que des amis peuvent devenir des ennemis : la leçon de sagesse est rendue plus marquante par la symétrie de la disposition des syntagmes. La césure hephthémimère après τοι oppose plus radicalement les abeilles amicales aux guêpes malintentionnées :

σμήνα μέλισσάων τάχα τοι καὶ σφήκες ἔσονται. (PW48)

⁴⁵⁶ D'autres oracles sont de la même conception ; ils ne figurent pas dans l'analyse complète ce chapitre : il s'agit des oracles PW222, PW242, PW243, PW291, PW310, PW312, PW316, PW329, PW377, PW390, PW581, PW597.

⁴⁵⁷ Parke et Wormell le pensent en vers iambiques (1956, II : 12).

⁴⁵⁸ Voici le texte d'Hérodote (5.67.2) : ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ φαῖσα Ἄδραστον μὲν εἶναι Σικυωνίων βασιλέα, κεῖνον δὲ λευστήρα.

Des essaims d'abeilles seront bientôt pour toi des guêpes.

La *Souda* (s.v. ἀργυρέα) rapporte un oracle qui s'adresse à Philippe II de Macédoine : il est conseillé au roi de s'armer pour vaincre sûrement. La césure hephthémimère sépare les deux parties de l'oracle, d'abord l'avertissement à l'impératif μάχου, puis l'accomplissement au futur de l'indicatif κρατήσεις ; un effet de chiasme met en balance l'avis divin et le succès humain, les moyens du combat ἀργυρέαις λόγγαισι et la victoire totale πάντα.

ἀργυρέαις λόγγαισι μάχου καὶ πάντα κρατήσεις. (PW268)
Combats avec des lances en argent et tu vaincras tout.

L'oracle cité par Strabon (8.6.22) présente un cas de composition syntaxique soignée, proche d'un chiasme. Le rapport entre le nom et le pronom, la mise en valeur aux deux extrémités du vers des adjectifs qui qualifient l'un un état d'esprit, l'autre une appartenance géographique, soulignent l'appel à la sagesse : que l'on se contente du peu que l'on a pour être heureux !

εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ' εἶην Τενεάτης. (PW424)
Heureux le Corinthien, quant à moi puissé-je être habitant de
Ténéée.

L'oracle, que Pausanias (5.3.1) dit avoir été rendu à Héraclès, est fondé sur une structure syntaxique par juxtaposition de deux propositions, marquée par la ponctuation ; un effet de parallélisme est renforcé par la double césure penthémimère après Πίσσης et hephthémimère après Πυθῶ, qui conforte l'idée d'une protection sans faille du dieu pour la cité de Pisa, aussi chère à son cœur que Delphes.

πατρὶ μέλει Πίσσης, Πυθῶ δέ μοι ἐγγυάλιξεν. (PW447)
Mon père se soucie de Pisa, comme il a remis entre mes mains
Pythô.

Le même souci d'équilibre entre des termes se contrebalançant anime l'oracle rapporté par Zénobius (5.75) : par un chiasme, il met en scène de façon ironique des acteurs de la divination, θριοβόλοι et μάντιες, chresmologues et autres devins particuliers qui œuvrent en dehors des sanctuaires ; or le pouvoir appartient cependant bien au seul dieu de Delphes :

πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες. (PW610)
Nombreux sont les devins qui jettent dans l'urne les cailloux
pour prophétiser, peu nombreux sont les devins qui
prophétisent.

Un oracle cité par Plutarque (3.404a) présente un dieu qui pardonne et qui émet une morale de la nécessité naturelle, en excusant un prêtre d'avoir failli à son vœu de chasteté :

ἅπαντα τὰναγκαῖα συγχωρεῖ θεός. (PW464)
Le dieu pardonne à ce qui est de l'ordre de la nécessité.

La construction est fondée sur le rapport étroit entre deux termes qui se répondent τὰναγκαῖα et θεός.

Un oracle rapporté par le philosophe alexandrin David⁴⁵⁹ confronte par un chiasme la piété du Syrien Jamblique et la culture profonde du Phénicien Porphyre :

ἐνθεους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοῖνιξ. (PW474)

Le Syrien est inspiré des dieux, le Phénicien très savant.

L'oracle que cite Pausanias (10.13.8) rapporte une légende sur le combat entre Héraclès et Apollon, le premier, insatisfait, ayant volé le trépied de Delphes : il oppose deux héros, deux Héraclès à la personnalité différente, l'un de Tyrinthe, l'autre égyptien de Canope :

ἄλλος ἄρ' Ἡρακλῆς Τιρύνθιος, οὐχὶ Κανωβεύς. (PW446)

C'est à coup sûr un autre Héraclès de Tyrinthe, et non pas de Canope⁴⁶⁰.

3.1.4.1.3 L'oracle bref correspond le plus souvent à un ordre simple ou à une leçon de morale

Un ensemble d'oracles monostiques concerne des conseils donnés à des consultants, ou des anathèmes lancés contre des êtres impurs. La construction est identique pour ces oracles qui insèrent dans l'unité phrastique parfois un vocatif, le nom du consultant, puis un verbe qui donne l'ordre (s'exprimant soit par l'infinitif soit par l'impératif). Ainsi deux oracles liés au thème de l'insolence corruptrice sont-ils très semblables par leur structure, le second étant selon Parke et Wormell « a revised version of n° 99 » (1956, II : 104) :

- Choeroboscus, *Scholia in Theodosium*, 1.163

Πέρση ποικιλόδιφρ', ἱερῶν ἄπο χειῖρας ἔχεσθαι. (PW99)

Perse au char bariolé, tiens tes mains éloignées de ce qui est sacré.

- Athénée (13. 568D)

⁴⁵⁹ David l'Invincible, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, édition A. Busse, Berlin, 1904.

⁴⁶⁰ Λέγεται δὲ ὑπὸ Δελφῶν Ἡρακλεῖ τῷ Ἀμφιτρύωνος ἐλθόντι ἐπὶ τὸ χρηστήριον τὴν πρόμαντιν Ξενοκλειαν οὐκ ἐθέλησαι οἱ χρᾶν διὰ τοῦ Ἰφίτου τὸν φόνον· τὸν δὲ ἀράμενον τὸν τρίποδα ἐκ τοῦ ναοῦ φέρειν ἔξω, εἰπεῖν τε δὴ τὴν πρόμαντιν· ἄλλος ἄρ' Ἡρακλῆς Τιρύνθιος, οὐχὶ Κανωβεύς· πρότερον γὰρ ἔτι ὁ Αἰγύπτιος Ἡρακλῆς ἀφίκετο ἐς Δελφούς. Τότε δὲ ὁ Ἀμφιτρύωνος τὸν τε τρίποδα ἀποδίδωσι τῷ Απόλλωνι καὶ παρὰ τῆς Ξενοκλείας ὅποσα ἐδεῖτο ἐδιδάχθη. Παραδεξάμενοι δὲ οἱ ποιηταὶ τὸν λόγον μάχην Ἡρακλέους πρὸς Απόλλωνα ὑπὲρ τρίποδος ἄδουσιν. « On raconte à Delphes qu'Hercule, fils d'Amphitryon, étant venu consulter l'oracle, la prophétesse Xénoclie ne voulut pas lui faire de réponse à cause du meurtre d'Iphitos; ayant alors pris le trépied, il l'emporta hors du temple, et la prophétesse dit : *L'Hercule de Tyrinthe est tout autre que l'Hercule de Canope*. Un Hercule Égyptien était en effet venu à Delphes plus anciennement; alors cependant le fils d'Amphitryon rendit le trépied à Apollon, et il apprit de Xénoclie ce qu'il voulait savoir. Les poètes s'étant emparés de cette tradition, chantent le combat d'Hercule contre Apollon au sujet du trépied. » (Pausanias, 10.13.8 / traduction de Clavier, Paris, 1821).

Θεταλὲ ποικιλόδιφρ', < ἱερῶν ἄπο χειρᾶς ἔχεσθαι.> (PW257)
Thessalien au char bariolé, <tiens tes mains éloignées des
choses sacrées.>

Dans le même état d'esprit, les oracles suivants respectent la même démarche simple ; le dieu s'adresse à un consultant, nommé ou non et lui donne un avis à suivre. Crahay fait d'ailleurs remarquer que les Anciens déjà avaient attribué à l'oracle delphique l'origine de bon nombre d'expressions proverbiales, qui se rattachent à une leçon de morale : Apollon en appelle par exemple à une sagesse mesurée ou invite le fidèle à la piété.

- Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 6.7)

Οἰταῖοι, μὴ σπεύδεις ἀτασθαλίῃσι νόοιο. (PW170)
Habitants de l'Oeta, ne vous pressez pas dans l'orgueil insensé
de votre esprit.

- Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.20)

εὐχέο Καρνείῳ τελέειν σέβας Ἀπόλλωνι. (PW292)
Fais vœu de rendre un culte à Apollon Karnéios⁴⁶¹.

Pour d'autres, c'est la structure qui est spécifique, toujours la même : si A fait ce que le dieu lui recommande, alors A sera comblé dans ses vœux.

- Lycurgue (93)

< ἄλλ' οἰκόνδε κίων νομίμων, Καλλίστρατε, τεύξει. >
(PW259)
Mais en retournant chez toi, Callistrate, tu rencontreras des
lois.

- Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.31)

Ἀρχίλοχ', εἰς Θάσον ἔλθέ, καὶ οἴκει εὐκλέα νῆσον. (PW232)
Archiloque, va à Thasos, et habite l'île glorieuse.

- POxy. 2212, 2213

ἐν τιμῇ τὸν ἄτιμον ἔχων τότε γαῖαν ἀρώσεις. (PW388)
Si tu tiens en honneur celui qui n'est pas honoré, tu
féconderas alors ta terre.

- Pausanias (6.11.7)

⁴⁶¹ Karneios est un surnom dorien d'Apollon. Chantraine (1977 : 499) explique que l'adjectif κάρνειος est tiré de κάρνος, dont l'un des sens en fait un synonyme de βόσκημα et πρόβατον : Apollon est le protecteur des troupeaux.

εἰς πάτρην φυγάδας κατάγων Δήμητρ' ἀπαμήσεις. (PW389)
Si tu ramènes dans leur patrie les exilés, tu moissonneras
Déméter.

Un oracle transmis par la Souda met en valeur un autre trait de la mentalité grecque ; il s'agit de se maîtriser et de savoir diriger ses propres affaires :

τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα. (PW614)
Dirige ce qui te concerne.

Il rappelle un autre oracle aussi bref qui donne la morale de l'erreur à réparer :

ὁ τρώσας ἰάσεται. (PW198⁴⁶²)
Celui qui a blessé réparera.

L'oracle que cite l'empereur Julien (*Le Banquet ou les Césars*, 314A) va dans le même sens de la mesure et de la réparation morale :

αἶ κε πάθη τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. (PW598)
S'il subit ce qu'il a fait, ce serait une justice équitable.

Ces exemples ci-dessus se rapportent à des énoncés d'avertissement, des énoncés qui donnent une leçon, comme c'est le cas dans les maximes moralisatrices : « la littérature oraculaire ... rappelle à l'homme la faiblesse de sa condition, la précarité de toute prospérité, le danger de tout dépassement... » (Delcourt, *Encyclopaedia Universalis* : 150). Deux oracles très proches l'un de l'autre par la vivacité du ton et la condamnation faite du meurtre représentent à eux seuls cet esprit :

- Galien, *Protrepticon*, 23

Μουσάων θεράποντα κατέκτανες ἔξιθι νηοῦ. (PW4)
Tu as tué le serviteur des Muses ; sors de mon temple.

- Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.20)

ἄγγελον ἡμέτερον κτείνας ἀνεμάξαιο ποιήν. (PW291)
En tuant notre messenger, tu façonnas ton châtement.

Une autre préoccupation est de connaître le bonheur, ce topos de l'âge heureux et de l'homme bienheureux étant répandu dans l'ensemble des occurrences oraculaires. Citons trois d'entre eux dont l'un fait référence à la confiance qui doit s'accorder aux dieux, la récompense étant le bonheur :

- Xénophon, *Cyropédie*, 7.2.20 rapporte un oracle qui s'adresse à Crésus :

⁴⁶² Voir Schol. Aristophane, *Nuées*, 919.

σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις. (PW250)
En te connaissant toi-même, Crésus, tu traverseras ta vie,
heureux.

- L'oracle cité par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.20) encadre le vers de deux termes qui synthétisent les efforts et la patience pour arriver à ses fins :

νίκην σοι φαίνουσι θεοὶ δι' ὀδοῖο στενυγρῶν. (PW289)
Les dieux te montrent la victoire par un chemin étroit.

- Le même procédé est employé dans cet oracle rapporté par Syncellus, *Chronographia* (Dindorf), où honnêteté et bonheur se font écho :

ἔσθλος ἀνὴρ μακάρεσσι τετιμένος ὀλβιοδαίμων. (PW469)
Heureux et fortuné, l'homme honnête honoré des dieux.

L'art de la concision⁴⁶³ que l'on retrouve ailleurs dans les proverbes et les sentences peut aussi être une spécificité de la langue d'Apollon, une sorte d'idéal ou d'absolu dans la perfection rhétorique de l'énoncé qui trouve son apogée dans les formules emblématiques de l'esprit de Delphes ; elles peuvent servir de modèles et de conclusion sur cette particularité :

- γνῶθι σαυτὸν (PW423), réponse donnée à Chilon de Sparte, qui se demandait ce qui est le meilleur pour l'homme,
- un oracle très mutilé pose le principe d'une patrie universelle : tout homme est chez lui partout, ce qui suppose une haute définition de ce qu'est l'humanité ...πᾶσα γῆ πάτρις (PW375) ...toute la terre est ta patrie.⁴⁶⁴

3.1.4.2 Les formules et procédés de répétition

La lecture à voix haute des oracles delphiques permet de rendre compte d'une particularité linguistique, souvent considérée comme une marque de l'oral : la répétition, forme linguistique qui devient dans les oracles écrits figure rhétorique et poétique⁴⁶⁵ ; ce phénomène est principalement fondé sur des effets phonétiques, des structures grammaticales, des retours lexicaux. Sur l'ensemble des réponses versifiées attestées et retenues sont dénombrés quatre-

⁴⁶³ Nous nous trouvons ainsi confronté à une difficulté, liée d'une part au petit nombre d'occurrences conservées, d'autre part à cette interpénétration entre les énoncés proverbiaux et sapientiaux et les énoncés oraculaires. Mais on ne peut nier que des oracles fonctionnent ainsi et font de la brièveté et de la concision un mode de leur expression.

⁴⁶⁴ Nous n'avons pas traité l'oracle répertorié comme PW422, Κοινὰ τὰ τῶν φίλων. En effet, c'est un proverbe classique, faisant appel au sens de l'amitié et du partage, que l'on retrouve chez Platon ou Aristote, dont l'origine oraculaire est très douteuse. Sans doute s'agit-il d'un amalgame, certaines formules populaires ayant été reprises par l'oracle ou bien en quelque sorte consacrées, une fois mises dans la bouche du dieu.

⁴⁶⁵ Ruwet Nicolas, *Langue, musique, poésie*, 1972, Paris, Seuil, pp. 9-12 et 151-175 ; il considère que la répétition est une propriété fondamentale commune à la musique et au langage poétique, et ainsi caractéristique du texte littéraire ; or nous savons que les oracles tiennent par leur origine à la ne peut nier que des oracles fonctionnent ainsi et font de la brièveté et de la concision un mode de leur expression.

vingts cas évidents et explicites qui offrent à la lecture des occurrences de répétitions, soit près de 36% du corpus, ce qui représente un pourcentage suffisamment représentatif d'une spécificité oraculaire.

Critère linguistique de régularité, repérable facilement et isolable dans la phrase, la répétition devient un moyen de reconnaissance du style oraculaire et prend des formes variées, phoniques surtout, mais aussi morphosyntaxiques et lexicales. Les effets attendus agissent sur la structure même de l'énoncé et sur le rythme des textes.

3.1.4.2.1 Répétitions à valeur phonique

Les répétitions les plus faciles à découvrir, parce qu'elles sont à la portée de tout lecteur, qui fait l'expérience de lire à haute voix les textes oraculaires, sont attachées à des effets phoniques : allitérations et assonances, proches des homéotéleutes, échos, paronomases, paréchèses et figures dérivatives se répartissent sur l'ensemble des occurrences retenues.

Il est de coutume de penser en priorité aux allitérations et aux assonances, parce que ce sont des effets faciles à obtenir et qu'ils se retrouvent souvent ; on trouve dans chaque oracle au moins un exemple de l'un ou de l'autre, qui accompagne d'autres répétitions phoniques et qui met l'accent sur un rythme particulier, une syntaxe, la disposition d'un syntagme. Ainsi dans le PW1, les deux derniers vers sont marqués par l'allitération en [t], qui renforce le balancement de la syntaxe : le classement des habitants d'Aegion est mis en valeur de façon régulière. Le même phénomène se lit dans le PW4 (vers 1), quand l'allitération en [t] rappelle le nom du personnage interpellé. L'oracle PW48 oppose, de façon imagée, des abeilles bienfaites *σμῆνα μελισσάων* (au début du vers) aux guêpes hostiles *σφήκες* (à la fin du vers) : le rapport phonique se fait par le rapprochement des deux lexèmes marqués tous deux par la sifflante [s]. Le même effet phonique en [sf] complété de [g] se trouve dans trois vers de l'oracle PW362 *σφαγαῖς* (vers 3), *σφαλήτε* (vers 4), *σφαγήν* (vers 5), comme si l'échec du sacrifice compromettrait une protection tutélaire accordée par les dieux aux consultants de Messénie. Il est possible de voir une allitération en [k] au vers 1 du PW127, où les mots de la même famille *μη κίνει* et *ἀκίνητος* encadrent, comme lui faisant écho, le nom de *Καμάριναν*. L'oracle PW248 offre un autre exemple d'allitération en [t] au vers 4 quand sont associés aux deuxième, troisième et quatrième pieds, qui sont tous trois des dactyles les termes du présent et de l'avenir, *τά τ' ἔοντα τά τ' ἐσόμενα* ; dans l'oracle PW447, les trois mots *πατρί, Πίσης, Πυθῶ* créent une allitération en [p] marquant ainsi l'affection aussi grande d'Apollon pour Pythô que de Zeus pour Pisa. Certains oracles sont marqués par le retour de syllabes entières, ce qui permet de marteler une idée maîtresse de l'énoncé : par exemple le vers 6 de l'oracle PW380 est marqué par le retour par trois fois de la syllabe *πο*⁴⁶⁶ ; le célèbre oracle PW420 fait l'éloge de grands hommes Sophocle, Euripide et Socrate *Σοφοκλῆς, Εὐριπίδης, Σωκράτης* en choisissant la syllabe [so] commune à deux de ces noms et à leur principale qualité d'être chacun *σοφός, σοφώτερος, σοφώτατος*. L'oracle PW576 présente une allitération en occlusives nasales [m] et [n], rendue par *ἀμύνων, μιαίνει*, regroupés en fin de vers 1, *αἷμα* placé en rejet sur le vers 2 : la leçon donnée par le dieu est que le sang d'un meurtre ne peut souiller celui qui l'a commis pour défendre la vie d'un compagnon. Les

⁴⁶⁶ *πολλοῖσιν κτεάνοισι πολυστρεφῆος ποταμοῖο* : cette répétition syllabique est soutenue par une allitération en [s], par un écho en -οισι(v).

assonances semblent moins fréquentes : citons le vers 2 de l'oracle PW414 fondé sur une répétition régulière en position finale de la syllabe en [o] fermé, οἶκω (1^{er} pied) / σκιερῶ (3^{ème} pied) / Διονύσω (4^{ème} pied) / ἠτρῶ (6^{ème} pied). Dans l'oracle PW476 les négations répétées οὐκέτι ... οὐ ... οὐ créent une assonance en [u] et martèlent cette image de la décadence du sanctuaire; le même phénomène se découvre aux vers 6-8 de l'oracle PW501 où la répétition des négations οὐ ... οὐ ... οὐ définit la royauté de l'amant d'Europe, la métamorphose de Zeus en taureau n'étant qu'un leurre. Des retours d'occlusives nasales dans νόματος ἀψάμενος et νίψαι νόμασιν ponctuent les quatre vers de l'oracle PW592, associant ainsi plus étroitement les éléments de la purification par l'eau des ablutions.

Les homéotéleutes (que nous appellerons aussi rimes internes) sont étroitement associés à ces effets d'allitération et d'assonance. Les cas les plus spécifiques touchent la volonté de créer chez le récepteur un effet : une symétrie parfaite renvoie en écho dans le seul vers de l'oracle PW131 du troisième pied (coupe penthémimère) πίνοντες au sixième pied ἔδοντες, la symétrie permettant de mettre en évidence l'opposition entre les deux verbes, entre le boire et le manger. Au vers 3 de l'oracle PW163, trois adjectifs marquent la forme d'un lieu τρίοδος καὶ τετράοδος καὶ πεντακέλευθος et se répondent non seulement par leur finale -οδος / -ος, mais aussi par leur spécificité géométrique. On a quelques cas de rimes internes entre le premier mot et le dernier mot d'un vers, par exemple dans le vers 2 de l'oracle PW181 où se crée un jeu de mots entre ἦλθετε et ἔλητε, comme si la venue des consultants à Delphes (ἦλθετε) assurait une réponse certaine à leur demande politique et guerrière (ἔλητε). Citons encore le vers 11 de l'oracle PW470 qui par ces rimes internes renforce l'image de la fuite : φεύγουσιν ... οὐδὲ μένουσιν. Des effets de chiasme se trouvent au vers 1 du PW70 τέσσερα ἐς Βάττους καὶ τέσσερα Ἀρκεσιλάους, ce qui semble marquer l'alternance entre les rois Battos et les rois Arcésilaos ou encore au vers 6 de l'oracle PW218 διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάγκιδος ἄτης, discorde et égarement étant mis en parallèle pour leur caractère dangereux. Le vers 2 de l'oracle PW475 présente entre le troisième pied et le sixième la longueur des temps de l'univers: δολιχοῖσιν ... χρονοῖσιν. Des rapprochements internes dans des syntagmes coordonnés renforcent l'idée de pureté dans une formule que l'on trouve à l'identique au vers 3 de PW220 et au vers 14 de PW374 : ἀγνῶς καὶ καθαρῶς ; un rapprochement entre ἀλλήλοισι καὶ ἀλλοδαποῖσι, les autochtones et les étrangers, accentue le bienfait des oracles dont on suit les prescriptions. Les deux vers de l'oracle PW301 présentent des rimes entre Νηλεῦ et φράζε (c'est à Néleus de méditer), puis entre ἀδίκων Καρῶν ἀνδρῶν (qui désignent ses ennemis), entre ἐξέλασας, (Néleus chassera ses ennemis) et Ἴωνας, Ἴωνας (race dont Néleus sera le maître). Des effets de balancement servant à renforcer une idée, une image, un avis sont présents dans les exemples suivants : λευκαῖς κόραις (oracle PW329) ; ὅσῃ θάλῃ (PW358 : vers 2) ; εἴρεσθε νέησθε (PW380 : vers 1), ἄρξαιτο καὶ ἠγήσαιτο (PW358 : vers 3) ; ces balancements mettent en concurrence Ménélas et Paris au vers 1 de l'oracle PW406 : ὁ μὲν Τρώων ὁ δ' Ἀχαιῶν. L'oracle PW471 présente de façon resserrée sur deux vers (vers 5 et 6) des phénomènes de rimes qui accompagnent l'offrande à faire à Poséidon et les invocations à lui adresser saintement : vers 5 πυρῶν καὶ καρπῶν ἐπιδράγματα πάντα, vers 6 fondé sur une accumulation de sons en [os] ἀσφάλιος, τεμενοῦχος, ἀποτρόπος, ἵπιος, ... Signalons le cas de l'oracle PW44 dont chaque vers commence par un mot simple : αὐτός, οὔτος, ἦδε (repris trois fois dans le texte), αἶδε, οὔτω, οὔδε (surenchéri de οὐκ et répété au dernier vers), à la prononciation voisine, avec une prédominance des consonnes dentales sourdes ou sonores [t]

et [d], des voyelles comme [o], [u], [ε], donnant ainsi à l'ensemble du poème l'allure d'un guide qui martèle des informations, dont il faut tenir compte pour que s'accomplisse la demande. En forme d'échos, des mots se répètent non en tant que tels, mais parce qu'ils comportent des syllabes identiques : ce phénomène est à lier à la figure dérivative. Ainsi dans l'oracle PW131, μέτρῳ et ἀμέτρι sont rapprochés non seulement parce qu'ils appartiennent à la même famille, mais aussi parce que leurs syllabes communes μέ- se répondent. De même l'oracle PW365 sur ses trois derniers vers renvoie en écho les mots ἀπάτη ἐξαπατώης, de la même famille et aux syllabes ἀ- et πά- identiques. Le vers 5 de l'oracle PW493 met en correspondance les deux mots apparentés qui désignent chacun l'art de la pâture, βομῆς et βομῆας, lesquels sont annoncés au vers 4 par le nom νόμαδες.

Il est possible de classer parmi les répétitions à valeur phonique les paronomases, qui consistent à rapprocher des paronymes dans un espace resserré, celui de la phrase, du vers ou d'un distique, souvent à l'intérieur d'un syntagme. Les exemples les plus flagrants appartiennent à quelques oracles comme à la fin du vers 2 de l'oracle PW41 : ἄγαν ἄγαμαι ; se répondant par un effet de contre-rejet, ματεύων et μαστεύεις traduisent, dans sa recherche, l'erreur de Myscellos (PW45) ; l'oracle PW226 au vers 6 rapproche deux termes aux consonances voisines θῦε θεοῖς, comme si le sacrifice était lié aux dieux même par la façon de le dire. Les oracles PW210 et PW487 (vers 13) coordonnent dans le même syntagme deux termes qui sont l'image même d'une calamité : λιμοῦ καὶ λοιμοῦ, pour le premier, λιμόν ... καὶ λοιμόν, pour le second. L'oracle PW470, au vers 13, fait se répondre par leurs sonorités l'adjectif substantivé μακάρων et l'adjectif μακρά : καὶ νηοὶ μακάρων καὶ δένδρα μακρά : se crée ainsi en connotation un rapport entre les bienheureux et leurs séjours lointains et élevés.

3.1.4.2.2 Répétitions à valeur lexicale et morphosyntaxique

Un phénomène tout simple consiste dans un premier temps à observer les répétitions d'un même terme, soit qu'il s'agisse de simples répétitions, soit qu'il s'agisse d'une volonté d'ornement : ainsi l'oracle PW1 et l'oracle PW18 jouent sur la répétition des subordonnants temporels οὐ πρὶν ... πρὶν μὲν. L'oracle PW31 présente une reprise du verbe futur δώσω d'abord en négation à la fin du vers 1, οὐ τοι δώσω, puis en affirmation au début du vers 4, δώσω τοι : c'est le dieu qui décide et qui affirme haut sa décision. Le vers 2 de l'oracle PW121 est bâti sur un rythme ternaire : πολλὰ ἰδὼν καὶ πολλὰ παθὼν καὶ πολλὰ μογήσαν, mettant en valeur les peines subies par les Athéniens. Dans l'oracle PW235 le dieu répond à Alcmeon, venu lui réclamer un τιμῆν δῶρον (vers 1), qu'il lui offrira un τιμῆν γέρας (vers 2). L'oracle PW312 est presque entièrement construit sur la répétition de la même formule οἶκος φίλος οἶκος ἄριστος, une maison amie étant de soi une maison noble. L'oracle PW414 présente au vers 1 une répétition en symétrie de εἴκοσι, qui désigne le nombre de jours pour obtenir une guérison. Les vers 17, 40, 41, 42 de l'oracle PW473 répètent l'adverbe ἦχι, chaque fois que le dieu localise la demeure des divinités ou des bienheureux. Le vers 4 de l'oracle PW493 répète deux fois l'adjectif μοῦνοι en créant une symétrie syntaxique et le vers 5 reprend le nom de la déesse Δηώ avec le même symétrie : ainsi est marqué le châtement envoyé par la déesse mère aux Azanes redevenus simples nomades.

Dans un souci d'esthétique, ou de recherche stylistique, même très simple, les figures dérivatives sont présentes aussi. Ainsi le vers 3 de l'oracle PW33 est construit sur un

enchaînement qui donne l'image des malheurs qui se répètent : καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι ... L'oracle PW233 oppose deux îles voisines qui se font face Σάμον ἀντὶ Σάμης ; et l'oracle PW443 croit découvrir en jouant sur l'étymologie du héros thébain, Ἡρακλέην cité au vers 1 et décomposé au vers 2 par un jeu de mots en ἦρα ... κλέος, l'Aide Glorieuse.

Le cas des anaphores concerne essentiellement des mots simples (adverbes, articles) comme ἔνθα aux vers 2 et 4 de l'oracle PW33, aux vers 2 et 3 de PW371, aux vers 3 et 4 de PW498 ; εἰ δέ aux vers 5, 6, 7 de PW70 ; οὔτε aux vers 3 et PW94 (et dans le même oracle aux vers 7 et 8 s'observe une anaphore de πολλά et πολλούς) ; ἡ μὲν, ἡ δέ aux vers 2 et 3, puis τὴν μὲν, τὴν δέ aux vers 4 et 6 de l'oracle PW218 ; πολλάκις, πολλάκι aux vers 22-23 de PW473. Aux vers 2 et 3 de l'oracle PW501 est mis en anaphore un syntagme plus long μαστεύεις τινὰ ταῦρον, qui montre Cadmos dans une recherche vaine. Un cas d'épanaphore est à relever dans l'oracle PW31 sous la forme αἰτεῖς.

Les figures étymologiques sont aussi une marque de répétition ; les voici qui ont déjà été signalées plus haut comme marque de répétitions phoniques :

PW210 : λιμοῦ καὶ λοιμοῦ

PW220 : ἀλλήλοισι καὶ ἀλλοδαποῖσι

PW226 : θῦε θεοῖς

PW317 et 318: μητρίς πατρίς μητρόσ πατρίς

PW334 : κομίσαι τε κόμας

PW357 : γενεά ... γένεται

PW420 : σοφὸς Σοφοκλῆς σοφώτερος σοφώτατος

PW428 : ὄλβον ὀλέσας

Des cas de polyptotes sont à signaler dans les oracles PW8, PW17, PW611 (παῖδες παίδων / παίδων παῖδας), dans l'oracle PW33 (πῆμ' ἐπὶ πῆματα), dans le PW52 (χάλκος χάλκον), le PW127 (κινεῖ ἀκινήτος κινήσας et μείονα μείζονα), le PW129 (ἀμείλιχε μειλίχοιο), le PW247 (τρίποδος τρίποδα), le PW248 (τά τ'έόντα τ'έσσόμενα), le PW319 (φθιμένω φθίμενος), le PW321 (début vers 1 : πῖν' οἶνον, fin du vers 2 : οἶνον ἔπινες) le PW420 (σοφὸς Σοφοκλῆς σοφώτερος σοφώτατος), le PW406 (πάλαιο πᾶλλον).

Trois conclusions s'imposent : les répétitions ont créé un moyen mnémotechnique, sans doute à l'origine, par leur rattachement aux procédés de l'oral, par le fait qu'elles marquent plus particulièrement des énoncés litaniques, par le fait qu'elles sont présentes dans la poésie archaïque, dont font partie les textes oraculaires. Elles alimentent aussi les procédés rhétoriques par la création des insistances, d'une continuité textuelle, garante de la bonne transmission du message apollinien ; elles créent la redondance argumentative, et le martèlement argumentatif qui accompagnent la parole du dieu. Par le jeu phonique, le rythme et la cadence des vers, qu'elles aident à construire et à rendre vivants, elles constituent un procédé poétique, une marque de littéarité. Or ces remarques valent aussi pour d'autres formes comme la poésie épique, la maxime sapientiale. L'oracle n'est certes pas considéré dans l'Antiquité comme un genre ; et il semble que, s'il existe en tant que tel, il s'est forgé sur des modèles génériques déjà existants.

3.1.4.3 L'art des mots de la fin

La lecture des oracles, l'observation de leur construction, la prise en compte du contexte de leur production permettent de faire remarquer le soin particulier que leurs auteurs ont apporté à la clôture de l'énoncé : sur l'ensemble des deux-cent-vingt et un textes retenus, soixante-huit entrent dans un classement qui répond à ce critère d'organisation formelle, soit environ 28%. Ce sont essentiellement les oracles versifiés qui permettent ces remarques sur ce que l'on appellera chute ou mot de la fin. Si le terme de mot de la fin est préférable, c'est qu'il correspond à l'intention de laisser sur le destinataire de l'oracle (qu'il soit le consultant d'origine ou le lecteur des recueils littéraires) une certaine impression : la dernière partie de tout texte, de tout énoncé oral ou écrit frappe au mieux l'esprit et lui laisse un souvenir immédiat. Aussi le dieu y donne-t-il son avis ultime, fait-il une dernière recommandation, donne-t-il une leçon de portée générale et universelle, souligne-t-il une condition nécessaire (indispensable et prioritaire aussi) pour l'accomplissement complet de l'oracle. Mais on ne peut rejeter absolument le terme de chute, en le prenant au sens large de dernière partie de l'énoncé oraculaire. Chute ou mot de la fin, la partie finale, la clôture de l'oracle se présentent de deux manières : ce peut être un vers entier qui correspond dans son unité métrique à une phrase complète, séparée du reste de l'énoncé par une ponctuation forte (un point), ou semi-forte (un point en haut). C'est aussi la toute dernière partie du dernier vers, après un rejet et une ponctuation tantôt forte, tantôt semi-forte, tantôt faible, correspondant à une phrase brève, ramassée, piquante parfois par sa forme et son sens. Quoi qu'il en soit, ces deux cas constituent une fin ouvrante, qui laisse au destinataire une perspective. Il est à signaler que le soin apporté à la chute repose aussi sur des effets de rythme ou de style, propres à capter plus facilement, et intentionnellement, l'attention du consultant et du lecteur ; la chute a pour but de ne pas laisser le discours s'achever conventionnellement, mais d'en faire sentir l'achèvement par une trouvaille particulière⁴⁶⁷.

3.1.4.3.1 Une première catégorie de mots de la fin

Le dieu s'adresse de deux manières à Lycurgue, venu lui réclamer une constitution, dans deux oracles très proches : l'un (PW29) s'achève par une phrase qui fait l'éloge du grand homme, où le vocatif ὦ Λυκόοργε, reprenant comme une inclusion la même invocation du vers 1, constitue le vrai mot de la fin. L'autre (PW216) s'achève par un vers dont le contre-rejet ἀτὰρ ἔγωγε donne la primauté à Apollon qui accorde une constitution exemplaire à nulle autre pareille.

Le mot de la fin peut être simplement le moment de faire comprendre que le terme de l'oracle est arrivé : c'est une invitation à quitter l'ἄδουτον, qui apporte aussi une conclusion. L'oracle cité par Pausanias (10.18.1) annonce une fin qui s'exprime par l'adverbe de conséquence οὕτω : c'est le respect du dieu (mais l'optatif de possibilité, voisin de la valeur d'un futur, indique que le consultant qui ne va pas dans le sens de la parole divine court un risque) qui assure la réussite d'un oracle :

⁴⁶⁷ Hamon Philippe, « clausules », in *Poétique*, n° 24, 1975, p. 509.

οὕτω γάρ κεν ἔλοιτε Φάναν πυργήρεα κόμην. (PW181)

Le même procédé grammatical est utilisé au dernier vers de l'oracle que rapporte Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.28):

οὕτω δὴ γ' ὑμῶν περιφείδοιτ' εὐρύοπα Ζεύς. (PW220)

Et c'est à peu près l'équivalent d'une autre conclusion plus ferme et, disons plus convaincante, quand elle emploie le futur :

ὥς σοι Ἀλέξανδρος τίσιν ἐχθίστην ἀποδώσει. (PW236)

Le dernier vers de l'oracle cité par Hérodote (7.140.1) est simplement une invitation à quitter le temple au plus vite pour mettre en œuvre, par le courage, le salut de la cité athénienne : un vers qui donne congé aux consultants et assure à tous le soutien du dieu. Il est à noter que l'hexamètre, introduit par le lien logique ἀλλά, composé sur ses cinq premiers pieds de cinq dactyles, sonne parfaitement bien et par sa régularité appelle à la sérénité :

ἀλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο κάκοις δ' ἐπικίδνατε θυμόν. (PW94)

Le dieu en fin de consultation apporte une dernière précision, en faisant une dernière recommandation ; ainsi dans une régularité métrique parfaite de cinq dactyles, le dieu qui vient de signaler où se trouvent les reliques d'Oreste, donne au futur les derniers conseils propices à l'accomplissement de sa parole :

τὸν σὺ κοιμισάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση. (PW33)

Cette précision apportée par le dernier vers est aussi un avertissement, car si elle n'est pas respectée, tout est compromis ; c'est un hexamètre spondaïque qui achève alors l'oracle qu'Hérodote cite en 4.163 :

εἰ δὲ μή, αὐτὸς ὀλῆ ταῦρός θ' ἅμα καλλιστεύων. (PW70)

De même le dernier vers de l'un des oracles recueillis dans les *Inscr. Magn.* 36ff signale une précision qui manquait dans le corps de l'oracle, comme si ce détail oublié pouvait mettre en péril tout accomplissement de l'oracle :

οὕτως καὶ δέξει χέρσον πολύπυρον ἄρουραν. (PW381)

Certains oracles font dans le dernier vers une synthèse nécessaire à emporter et à retenir, source de réussite pour le consultant : les vers ultimes de deux oracles, cités l'un par Diodore de Sicile (8.21.3) et l'autre par Pausanias (8.9.3), commencent tous deux par l'adverbe ἔνθα, « c'est là que... », sorte de récapitulation qui reprend ce qui a précédé et résume les informations apportées :

ἔνθα Τάραντα ποιοῦ ἐπὶ Σατυρίου βεβαῶτα. (PW46)

ἔνθα τε δὴ τέμενός τε θυηλάς τ' Ἀρκάδι τεύχειν. (PW163)

De même, après avoir rassemblé toutes les conditions nécessaires pour l'issue heureuse d'un siège, le dieu reprend son idée de façon explicite, en insistant sur le moment favorable de l'issue, par deux formules temporelles qui commencent et clôturent le vers :

τουτάκι δ' ἔστι Κερησσὸς ἀλώσιμος, ἄλλοτε δ' οὐχί. (PW254)

Un système de localisation comparable à l'emploi de ἔνθα permet à l'oracle d'indiquer de façon efficace, avec tous les détails nécessaires ce qui va se vérifier :

ἦ πέλεκυν θέμενος λήψη κράτος ἀμφιλαφές σοι. (PW433)

Il existe aussi des oracles qui s'achèvent sur un vers dont la forme et l'énoncé rappellent la maxime ou le proverbe, comme c'est le cas d'un des oracles adressés à Battos⁴⁶⁸ :

οἷά τ' ἀνήρ ἔρξει, τοῖον τέλος αὐτὸν ἰκάνει. (PW416)

ou encore de l'oracle rapporté par Porphyre (Eusèbe, *PE*, 5.16), à l'impératif et au rythme régulier de cinq dactyles :

ῥέξατε δ' ὡς ἔθος ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοῖβῳ. (PW475)

On voit que ces conseils clairs et explicites donnés pour la plupart au futur et à l'impératif ont pour but soit de mettre un point final à la réponse jugée alors suffisante, soit de résumer l'ensemble des avis et recommandations, soit d'apporter une précision supplémentaire. Mais c'est souvent plutôt une reprise, une répétition de ce qui a déjà été dit, avec cependant une mise en garde contre l'insouciance, le manque d'attention, l'irresponsabilité du consultant qui reçoit alors une leçon de morale ou de sagesse.

3.1.4.3.2 Une seconde catégorie de mots de la fin

L'autre catégorie de chutes est davantage représentée que la première. Bien sûr, nous devons de nouveau rappeler combien, dans un corpus aussi disparate et qui se resserre autour de quelque deux cents exemples, parmi les milliers qui ont dû être produits, il faut rester relativement prudent. Cependant les constats sont bien là et renvoient à une structure finale qui repose sur l'emploi, en toute dernière partie de l'oracle, l'explicit du dernier vers, d'une unité grammaticale représentée soit par une courte proposition indépendante, verbale ou non verbale, soit par une proposition subordonnée, qui se détache et apporte une dernière recommandation : statistiquement cette catégorie représente 38% du panel oraculaire retenu dans notre corpus.

⁴⁶⁸ Il est possible que l'allongement *metri causa* de la première syllabe τοῖ- de τοῖον renforce cette impression de donner au vers une forme proverbiale.

Observons d'abord les chutes qui, après une ponctuation semi-forte (point en haut) ou une ponctuation faible (virgule) se lisent comme des propositions indépendantes, phrases simples juxtaposées ; elles se regroupent dans trois domaines : ordres sévères, prescriptions morales et religieuses, ultimes précautions d'un ultime avis du dieu.

3.1.4.3.2.1 Le domaine des ordres

Les oracles répertoriés PW4, PW106, PW366 et PW575 s'achèvent sur des injonctions sans appel et d'une forte impression comminatoire. Ainsi le dieu, plein de mépris contre un assassin, le chasse-t-il de son temple :

...· ἔξιθι νηοῦ. (PW4)

ce qui ressemble à la chute de l'oracle que cite Claude Élien (*Histoires Diverses*, 3.44) :

...· περικαλλέος ἔξιθι νηοῦ. (PW575)

La forme est moins violente, mais tout aussi explicite et sévère dans l'explicit de l'oracle que nous lisons dans Pausanias (10.14.5) :

...· οἰκόνδ' ἀπόπεμπε τάχιστα. (PW106)

La formule sonne aussi comme une prédiction menaçante :

...· σχεδόθεν γὰρ ὄλεθρος⁴⁶⁹. (PW366)

3.1.4.3.2.2 Le domaine des prescriptions

De façon plus abondante, les chutes renvoient à des conseils d'ordre moral ou religieux, comme c'est souvent le cas dans les oracles delphiques. Ce sont des formules à l'impératif ou au futur, les deux pouvant être associés comme dans le cas de cet oracle rapporté par Anaxandrides :

...· ἄκρον λάβε καὶ μέσον ἔξεις. (PW25)

Il est souvent fait mention de la bienveillance des dieux, Zeus et Apollon en priorité : ainsi se comprennent les chutes des oracles, qui affirment la toute-puissance divine, celle qui non seulement fait de Zeus le maître du destin des hommes, mais de tout autre dieu respecté un ami, un allié et un guide. Ce sont alors des encouragements, des propos pleins de sagesse et propitiatoires, des rappels de la clémence divine et de la piété, comme en témoignent ces cinq exemples⁴⁷⁰ :

⁴⁶⁹ Nous avons choisi chaque fois de maintenir dans la citation le point en haut qui précède le mot de la fin, pour rappeler la construction paratactique.

⁴⁷⁰ Ce sont les seuls exemples que nous avons repérés dans le corpus constitué en annexe.

...· σοὶ δὲ Ζεὺς ἄτας δῶκ', ἠδ' ἔτι δώσει. (PW169)

...· τί νυ μήσεαι, ὦ μέγαστε Ζεῦ ; (PW406)

...· ἄγει δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων. (PW71)

...· οὕτω θεὸς ἴλαος ἔσται. (PW210)

...· νῦν δ' ἐμὸς ἔσσο φίλος. (PW514)

A la fin de l'oracle que cite Diodore de Sicile (8.17), une figure de style permet de reprendre en écho les deux mots de la même famille δῶρον et διδῶ ; l'avertissement concerne le respect que tout humain se doit d'avoir à l'égard des dieux,

...· δῶρον δ' ὁ διδῶ θεὸς αἶνει. (PW45)

Deux oracles prônent en clausule des leçons d'ordre plus général, comme si, par exemple, le dieu avait pour Homère l'intuition de l'immortalité littéraire et de la gloire impérissable,

...· φθίμενος δ' ἔτι πολλὸν ἀγήρω. (PW319)

La fin de l'oracle cité par Pausanias (4.12.7) annonce une vérité qui touche l'existence humaine, le malheur frappant à tout va,

...· ἅτη δ' ἄλλοισι πρὸ ἄλλων. (PW365)

3.1.4.3.2.3 Le domaine des ultimes avis

Il s'agit dans ces fins d'oracles de donner d'ultimes avis, qui servent de précaution, quand le consultant mettra en œuvre les recommandations préalables : il ne faut pas oublier que le dieu est celui qui sait et qui met en garde le fidèle contre tout malentendu ; ainsi prend-il la parole à la fin de l'oracle cité par Hérodote (4.159.2) :

..., μετὰ οἷ ποκά φημι μελήσειν. (PW42)

Ces mots de la fin sont de courtes phrases à l'impératif, qui en un instant bref invitent le fidèle à l'essentiel, comme le montrent ces exemples relevés dans le corpus :

...· τὴν ἔξοχα τίε. (PW129)

..., τὴν δὴ πεφύλαξο μάλιστα. (PW218)

...· ἀλλὰ νέων παίδων αἶνιγμα φύλαξαι. (PW317)

..., μηδὲ φρεσὶ σῆσι πλανηθῆς. (PW373)

D'autres formules, en général au futur, mettent l'accent sur ce qui va arriver dans l'immédiat ; ainsi nous pouvons citer ces occurrences :

..., δικαιώσει δὲ Κόρινθον. (PW6)

...· πολλοί τοι Ἀθηναίων ἐπικούροι. (PW15)

...· αὐδήσει γὰρ ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω. (PW55)

...· ἀσκὸς γὰρ ἐν οἴδατι ποντοπορεύσει. (PW154)

...· τὸ δὲ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται. (PW492)

..., πολὺ λώιον ἔσσεται αὐτοῖς. (PW539)

Trois oracles se terminent par un présent, annonceur de calamités,

..., καὶ πῆμα δόμοις ἐπὶ πῆματι βαίνει. (PW74)

par un présent à valeur de futur,

..., Φυλλὰς δ' ὀνομάζεται αὕτη. (PW233)

..., διδοῖ δέ σοι Αὔσονα χώραν (PW371)

et par un optatif de possibilité, qui prédit une réussite totale, au cas où toutes les prescriptions données sont prises en compte et sciemment respectées :

...· τότε δ' ἂν τόδε κῦδος ἄροισθε. (PW133)

Les chutes, les mots de la fin, les clausules, constituent en tant que place soignée dans l'art de la rhétorique, une particularité facile à reconnaître, dont le but est de produire des effets sur le destinataire :

- La solennité de la parole rendue par le dieu est renforcée, surtout quand il s'agit d'oracles moralisateurs ou qui donnent des conseils politiques, et ce sont alors des expressions surprenantes, voire brillantes.
- Un grand soin est apporté aux détails pour la réalisation de l'oracle.
- Le dieu fait preuve d'un souci évident pour des synthèses, qui soient claires, explicites, donnant sûrement toutes les directives au consultant : ce sont des formules de protection ou de malédiction, des formules d'avertissement, ou des formules proverbiales; elles correspondent en général à des jeux d'esprit rhétorique, poétique ou épideictique.

- Les mots essentiels, les idées à retenir sont ainsi mis en valeur⁴⁷¹.

3.1.4.4 La codification par les formules

Etant donné l'importance accordée aux effets de répétition, aux effets de chutes, il est possible de présenter l'oracle comme une langue qui obéit à des critères de production spécifiques, une langue qui s'inscrit dans un système codifié⁴⁷². Le besoin des formules et des thèmes répond sans doute dans un premier temps au caractère oral de la langue oraculaire et de la performance poétique (quand les oracles sont majoritairement des poèmes). La recherche sur les oracles et leur langue, surtout ceux de Delphes, parle de clichés formulaires et fonctionnels (Fernández-Delgado, 1985 : 159) : cela inscrit de nouveau l'oracle, comme les répétitions ou les chutes, dans une production qui se fonde sur des reprises, des formules pour ainsi dire mécaniques, et banalisées par l'usage qui en est fait ; Fernández-Delgado, par exemple (1985 : 159), propose l'analyse d'énoncés oraculaires, qu'il se garde d'ailleurs de tenir pour des modèles de l'énoncé delphique, mais qu'il dit suffisamment caractéristiques pour relever de la production de ce sanctuaire. Il retient par un système de comparaisons que la « pervivencia de determinadas fórmulas en oráculos francamente tardías es buena prueba de la enorme vitalidad de los hábitos orales, al menos en este género posiblemente privilegiado al respecto ». McLeod (1961 : 319) ne dit pas autre chose quand il démontre le caractère oral de l'emploi et du retour de la formule : « The recurrent formula is in fact the touchstone by which oral⁴⁷³ verse composition may be recognized. »⁴⁷⁴

3.1.4.4.1 Formules de mémorisation

Les formules sont là aussi pour correspondre à des impératifs spécifiques de tout langage, notamment pour faciliter la mémorisation aussi bien chez le consultant que chez la

⁴⁷¹ Il serait intéressant (mais les cas sont peu nombreux pour valoir de références) d'observer les chutes qui, après une virgule, mettent en valeur des propositions subordonnées, comme en PW63 (... , εἰ κ' ἐβούλετο.), PW100 (... , πρὶν τῶν δ' ἕτερον διὰ πάντα δάσηται.), PW110 (... , πρὶν ἐς ἄκρον Ἀθηναίων ἀφίκηται.), PW364 (πρὶν τὰ παραλλάξαντα φύσιν τὸ χρεῶν ἀφίκηται.) ; c'est encore là un souci du détail, de l'ultime précision qui garantit le succès de l'oracle. Certaines chutes se signalent parfois par des recherches stylistiques, comme par exemple le **chiasme** : PW14 (... , θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος, le **rythme symétrique** : PW52 ἢ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται, χαλκὸν δ' ἐπίεσται., le **rythme ascendant** : PW54 φεύγειν, μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι., les **interpellations au vocatif** : PW29 (ὦ Λυκόοργε), 374 (ὄλβιε Κάδμει), 508 (Θήβη) : le dieu rappelle au consultant l'intérêt qu'il a pour lui, en le citant une dernière fois dans son oracle. Signalons aussi les **contre-rejets** qui, dans l'avant-dernier vers, mettent en exergue soit le dieu (PW39 : fin du vers 1, Ἀπόλλων, PW216 : fin du vers 5, ἔγωγε, PW473 : fin du vers 50, αὐτὰρ ἐμεῖο, PW607 : fin du vers 3, αὐτὰρ ἐγὼ τοι) soit la forme de la prescription divine (PW100 : fin du vers 6, φημί, PW43 : fin du vers 2, κελεύει). Même s'il est difficile d'en faire une exploitation convaincante, il est nécessaire de signaler que 17% des oracles du corpus s'achèvent par un verbe au futur, temps de la prescription oraculaire par excellence.

⁴⁷² Codifié ne signifie pas figé, car nous verrons la variété des formules oraculaires qui codifient la langue des oracles delphiques.

⁴⁷³ Cette proposition se situe dans une démonstration qui associe les formules oraculaires et les formules de la poésie orale. C'est pourquoi apparaît le terme *oral* et non *oracular*.

⁴⁷⁴ Le cliché formulaire se rattache à la notion de «référentialité traditionnelle» développée par Foley, chaque élément de la formule renvoyant à tout un réseau de signification immanent, et activant toute une tradition culturelle, en créant des inférences littéraires, des liens avec les légendes de la mythologie. Voir John Miles Foley, *How to read an oral poem*, Urbana, University of Illinois Press, 2002, 257 pages.

Pythie ; c'est le principe oral de « l'économie formulaire » définie par Fernández-Delgado, qui consiste à reprendre des modèles que l'on maintient intacts ou que l'on fait varier au gré de quelques modifications syntaxiques ou lexicales. L'intérêt est parfois de changer l'état d'esprit, le registre, la portée de l'oracle, sans en changer forcément le sens : découvre-t-on ici l'art de la Pythie de s'adapter à son auditoire ? Les habitants d'Argos (dans le PW498) étaient-ils plus sensibles aux manifestations spectaculaires d'une nature habitée de forces étranges et les Mégariens (du PW497) devaient-ils être davantage convaincus de partir, mais, avant de partir, de concevoir des plans de colonisation bien élaborés ?

On observe ainsi des jeux de formules interchangeables toutes faites et reprises de siècle en siècle (Fernández Delgado, 1985 : 165): « un juego de fórmulas destinadas a sancionar fundaciones, que es un papel típico requerido de los oráculos ». Ces formules que l'on reprend, que l'on modifie, que l'on réécrit et qui servent longtemps obéissent à une certaine souplesse, due à la morphologie et à la morphosyntaxe de la langue grecque.

3.1.4.4.2 Classement des formules

Il existe plusieurs types de formules⁴⁷⁵ à classer en fonction des intentions du dieu : il accueille ou congédie les consultants, les aide à prendre la décision en disant clairement ce qui leur est préférable, leur assure son soutien en leur donnant une sorte de bénédiction, ou leur rappelle parfois leur soumission au destin. Ce sont donc soit des formules très concrètes qui ont un rapport direct avec l'espace de la consultation et la réception que l'on fait de la réponse divine, soit un rapport avec la dimension et le caractère religieux de l'oracle.

3.1.4.4.2.1 Formules en rapport avec la situation d'énonciation

Remarquons d'abord des formules d'accueil, appartenant à l'espace concret de la consultation, qui expriment simplement, et de manière répétitive, d'un oracle à l'autre, la venue du consultant. La plupart du temps, ces verbes sont accompagnés d'un participe futur qui paraphrase la question posée et décrit l'état d'esprit du consultant, mis dans une situation de quête auprès du dieu ; c'est là une manière de rappeler l'autorité mantique, qui se met au service d'un homme venu humblement l'interroger. Deux radicaux se complètent dans ces exemples où nous ne citerons que les formules en elles-mêmes :

- ἦλθετε πευσόμενοι (PW181 et PW338), vous êtes venus pour apprendre;
- ἦλθετ' ἐρησόμενοι Φοῖβον (PW229), vous êtes venus interroger Phoibos ;
- ἦκετε πευσόμενοι (PW493), vous êtes venus pour apprendre,
- ἦκεις...ἐμὸν ποτὶ πῖονα νήον (PW29 et PW216), tu viens...dans mon riche sanctuaire ;
- Signalons une formule complexe qui associe le motif du voyage et celui du questionnement dans l'image d'un effort consenti par les Athéniens

ἔτλητ' ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρευνέμεν ὁμῆν. (PW470 v.2)

⁴⁷⁵ Nous ne prenons pas le terme de formule dans le sens que lui confèrent Charaudeau et Maingueneau (2002: 274-275), mais dans son acception courante d'expression à la fois morphosyntaxique et lexicale, qui par ses emplacements dans l'énoncé et ses formes, pour accueillir ou pour congédier, cherche à provoquer une réaction immédiate chez le destinataire.

Vous avez fait l'effort de venir interroger mon oracle.

Voyons maintenant les formules d'exclusion, abondantes dans les oracles qui stigmatisent les consultants rendus impurs par un meurtre. On trouve plusieurs types de formules qui toutes sont à l'impératif et sonnent comme un ordre sans appel ; formules brèves, très violentes dans leur simplicité la plus dénudée et citant toujours le lieu sacré que constitue le temple d'Apollon :

- ἔξιθι νήου (PW4 et PW575), sors de mon temple, en fin de vers pour rendre encore éclatant le verdict du dieu ;
- βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων (PW74), éloigne-toi de mon trépied ;
- ἴτον ἐξ ἀδύτοιο (PW94), allez-vous en tous deux du sanctuaire, ces deux dernières formules se trouvant en début de vers ;
- ἄπιθι ... ἐκ βωμῶν ... (PW518), va-t-en loin de mes autels, la césure trihémimère mettant en valeur le verbe dans toute la force de l'ordre donné.

3.1.4.4.2.2 Formules en rapport avec la décision à prendre

Certaines formules, parfois aussi des mots seuls, sont des formes de comparatifs, typiques de la formulation oraculaire en général, qui permettent de donner un avis et de prendre position pour telle ou telle décision, dans le cas d'une alternative. Elles semblent relever de la langue des discours juridiques, ou du moins d'une argumentation rhétorique.

Le comparatif λώιον⁴⁷⁶ se traduit par « plus avantageux » ou « plus souhaitable » ou encore, comme nous l'avons choisi pour nos traductions par « préférable » ; il permet de trancher une question à résoudre. À Crésus qui interroge le dieu sur le mutisme de son fils, la Pythie répond (PW55) :

... · τὸ δέ σοι πολὺ λώιον ἀμφὶς (fin du vers 3)
ἔμμεναι· ... (début du vers 4)
... ; c'est bien préférable pour toi d'être au loin ...

Dans l'oracle cité par Hérodote (7.178.1), il est recommandé aux Delphiens de se consacrer à la prière pour s'attirer les faveurs des vents :

ὦ Δελφοί, λίσσεσθ' ἀνέμους καὶ λώιον ἔσται . (PW96, vers 1)
Ô Delphiens, priez les vents et ce sera bien préférable !

Dans l'un des oracles aux Magnésiens (*Inscr. Magn.* N° 17, l. 12ff), la Pythie reprend la question qui lui a été posée :

καὶ δίζησθε, πάτρην εἰ λώιον ἔστιν ἰκέσθαι. (PW379, vers 4),
et vous cherchez à savoir s'il est préférable de gagner votre patrie.

⁴⁷⁶ Nous signalons la présence de λώιον dans un oracle très mutilé dont il reste quelques bribes, parmi lesquelles un λώιον ἔσται. (PW466, (b), v. 15 in IG, 2², 5006).

Le terme ἄμεινον⁴⁷⁷, souvent associé au précédent quand on pose la question au dieu, apparaît dans quelques oracles, avec la valeur comparative que lui attribue la langue grecque dans certains « tours »⁴⁷⁸. Lorsqu'il s'agit de faire un choix, on pose une alternative qui se résout par ce mot. Ainsi dans l'oracle dit de « Camarine », il permet de donner un conseil avisé :

μη κίνει Καμάριναν, ἀκίνητος γὰρ ἄμεινων (PW127, v.1)
Ne remue pas Camarine, en effet, il vaut mieux ne pas la
remuer.

Un autre emploi chez Thucydide, qui rapporte une bribe d'oracle (2.17.1), nous renvoie à un choix à effectuer : mais il est difficile de se faire une juste idée de sa valeur, à cause de l'état réduit du texte :

...τὸ Πελαργικὸν ἀργὸν ἄμεινον. (PW122)
... le Pélasgique inhabité, c'est mieux⁴⁷⁹.

Le comparatif κέρδιον est comme la variante de la forme λώιον et se retrouve en clause du vers 1, dans l'oracle cité par Hérodote (6.86γ 1) ; l'oracle offre à Glaucos la possibilité de se parjurer pour conserver le bien qu'il a perçu illégalement, mais ce n'est qu'une facette de la réponse qui deviendra plus dure à son égard et le menacera de devenir un hors-la-loi :

Γλαῦκ' Ἐπικυδείδη, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὔτω
ὄρκω νικῆσαι καὶ χρήματα λήσασσθαι (PW35, v. 1-2)

Il est légitime alors de se demander pourquoi le dieu procède par un comparatif pour exprimer sa volonté, sans aller directement à une réponse définitive : qui dit comparatif dit mise en perspective des éléments entre eux. La réponse à cette question est double. Elle réside d'abord dans la façon dont la question est souvent posée par le consultant, qui désireux d'être confirmé dans une décision à prendre donne déjà au dieu les premiers éléments de la réponse⁴⁸⁰. Elle concerne ensuite la problématique liée à l'attitude d'un dieu sage. « "Better" presupposes alternatives, even unspoken ones, and it presents us with a picture of the god at Delphi weighing his options. » (Walsh, 2003: 59). L'emploi des formules comparatives⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Il est employé, dans certains oracles, avec la double valeur implicite, qui lui est souvent donnée, de « meilleur » (comparatif de ἀγαθός) et de « plus fort ». Ainsi en est-il des oracles PW1 (v. 1 et 4), PW35 (v.7), PW41 (v.1), PW416 (v. 2).

⁴⁷⁸ Chantraine (1977 : 74), qui emploie ce terme de « tours », précise qu'il ne s'agit sans doute pas d'un vrai « comparatif » (au sens morphologique), mais qu'il est d'usage de l'employer avec « la valeur de qualité intrinsèque et intensive que comportent les comparatifs en -ίων ». Frisk a la même opinion (1954 : 91) quand il dit : « Nach Osthoff MU 6, 303ff. aus einem Neutrum ἄμεινον, d.h. ἀ- privativum + Subst. *μείνων « Minderung » hervorgegangen, das als Komparativ umgedeutet und als Komparativ flektiert worden wäre ».

⁴⁷⁹ Il s'agit d'une fin de vers (Πυθίκου μαντείου ἀκροτελεύτιον). Le Pélasgique est le nom donné à la plaine au pied de l'Acropole.

⁴⁸⁰ Nous avons traité cette question dans la première partie (1.4.1.3).

⁴⁸¹ Aristote traite le cas des formules comparatives dans la *Rhétorique* (1.7), preuve que la formule oraculaire a une place de choix dans l'art du discours et par conséquent l'éloquence.

contribuent donc à augmenter le pouvoir de décision du dieu et à lui conférer la *τεχνή* par rapport à la *τυχή*.

Par ailleurs, et toujours dans une intention concrète de donner des informations aux consultants, apparaissent des des formules de localisation géographique : elles utilisent, en guise de présentatifs, le verbe *εἶναι* en tête du premier vers de l'oracle (et nous ne nous intéresserons à l'emploi de ce verbe que dans cette position, seul cas qui marque une spécificité de langue) : *ἔστι* ou *εἰσι* sont parfois suivis de *τε* ou *δέ* et en corrélation avec le relatif *ὅς* ou l'adverbe *ἔνθα* en PW33, PW163, PW218, PW381. Ces exemples permettent de comprendre la valeur du verbe et l'effet voulu. Le dieu fait remarquer chaque fois que le lieu ou l'être cités existent réellement, comme de tout temps, et presque en dehors du temps ; ou bien le verbe a son sens habituel de présentatif et se traduit par la formule classique « il y a ». Quoi qu'il en soit, c'est bien la notion d'existence affirmée par l'autorité mantique (celle qui a toujours raison) qui prime.

ἔστι τις Ἀρκαδίας Τεγέη λευρῶ ἐνὶ χώρῳ [...]

(PW33, vers 1)

Il y a une Tégée d'Arcadie dans un plat pays [...]

ἔστι δὲ Μαιναλίη δυσχείμερος, ἔνθα δὲ κεῖται

Ἀρκάς [...] (PW163, vers 1 et début du vers 2)

Il est une région appelée Mainalia⁴⁸², au climat rigoureux, / là repose Arcas, ...

εἰσὶν ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων ἀπέχουσαι [...] (PW218, v. 1)

Il existe deux chemins très éloignés l'un de l'autre [...]

ἔστι τις ἐν τεμένει Γλαύκου γένος ἄλκιμος ἀνὴρ,

ὅς γ' ὁμῶν πρότιστ' [ε]πιέξεται ... (PW381, v.1 et début du v.2)

Il y a dans mon sanctuaire un homme vaillant de la race de Glaucos, qui s'approchera de vous en premier...

3.1.4.4.2.3 Formules de bénédiction

Commencer ou achever un oracle par célébrer le bonheur du consultant ou de l'individu qui respectera la parole du dieu semble être un effet voulu par le style delphique. On observe des formules qui emploient deux adjectifs de sens voisin: *ὄλβιος ὅς...* et sa variante *εὐδαίμων...* et ces expressions sont considérées comme des formules magiques et religieuses de bénédiction. On trouve *ὄλβιος* dans des formules véritables en tête de vers dans les oracles répertoriés comme PW8, PW206, PW319, PW497 et PW498.

Deux oracles connus par Hérodote (5.92.ε1) et Proclus (*Vita Hesiodi*, 4) se ressemblent comme deux variantes d'un même texte :

⁴⁸² Il s'agit de la région située au pied du mont Ménale, en Arcadie, dont parle Pausanias (8.9.3), *Μαιναλίη χώρα*.

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει,
Κύψελος ἠετίδης βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου,
[...] (PW8)
Heureux, cet homme qui descend dans ma maison, Cypsélos,
fils d'Éétion, roi de l'illustre Corinthe, [...]

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἀμφιπολεύει
Ἡσίοδος Μούσησι τετίμενος ἀθανάτησιν.
[...] (PW206)
Heureux cet homme, qui prend soin de ma maison, Hésiode
honoré des Muses immortelles, [...]

Le premier mot du premier vers, l'adjectif ὄλβιος, sert deux desseins : l'un est de confirmer la protection d'Apollon, l'autre est d'assurer la confiance des consultants, Cypsélos et Hésiode, un homme politique et un poète, qui ont fait le déplacement jusqu'à Delphes. Chantraine (1977 : 791) précise que cet adjectif se dit des « hommes à qui les dieux accordent la prospérité », dérivé du nom ὄλβος, qui représente le bonheur matériel⁴⁸³. La formule est marquante, et s'inscrit dans une construction au rythme ascendant, fondée sur la mise en valeur de l'adjectif qui seul se détache, par son antéposition au groupe nominal οὗτος ἀνὴρ, la proposition relative achevant le vers, et désignant soit le cheminement jusqu'au temple (ἐσκαταβαίνει), soit le respect qui lui est dû (ἀμφιπολεύει).

Les formules peuvent revenir à l'identique ou varier à quelques termes près, les questions posées à la Pythie, quand il ne s'agit pas d'affaires politiques ou religieuses, étant pour la plupart banales et revenant souvent à l'identique. Ainsi « des réponses stéréotypées devaient [sans doute] servir plusieurs fois » (Roux, 1976 : 158), ce qui explique la présence d'oracles à peu près semblables dans leur structure, en tout cas très semblables par l'emploi de formules. Deux oracles, cités par Parke et Wormell comme des « alternative versions » du même oracle, considérés par Fontenrose comme le même oracle, s'adressent tantôt aux habitants de Mégare (Stéphane de Byzance, s.v. Βυζάντιον) tantôt aux habitants d'Argos (Hésychius, *F. Gr. Hist.* 390f 1.3): comme on le verra à leur lecture, les deux comportent quatre vers, dont les deux premiers sont à peu près identiques, le troisième vers de PW497 devenant le quatrième de PW498⁴⁸⁴.

ὄλβιοι, οἳ κείνην πόλιν ἀνέρες οἰκήσουσιν
ἀκτῆς Θρηκίης, ὑγρὸν παρ' ἄκρον στόμα Πόντου
ἐνθ' ἰχθὺς ἔλαφος τε νομὸν βόσκουσι τὸν αὐτόν
στέλλειν δ'ὡς ὄκιστα καὶ ἐς φρένα πάντα λαβόντα. (PW497)
Heureux, les hommes qui habiteront cette ville-là de la région
de Thrace, près de l'extrémité humide de l'embouchure du
Pontos, où poisson et biche paissent la même herbe : partez-y
le plus vite possible, et selon un esprit qui a tout médité.

⁴⁸³ Frisk (1954 : 375) traduit ὄλβιος par « Wohlstand, gesegneter Zustand, Reichtum, Glück ».

⁴⁸⁴ Deux autres groupes d'oracles fonctionnent de la même manière en termes de ressemblances et de variantes : PW8 et PW206 ; PW317 et PW318.

ὄλβιοι, οἳ κείνην ἱερὴν πόλιν οἰκήσουσιν
 ἀκτὴν Θρηκίην τ', ἔνυγρον παρά τε στόμα Πόντου
 ἔνθα δύο σκύλακες πολιὴν λάπτουσι θάλασσαν
 ἔνθ' ἰχθὺς ἔλαφός τε νομὸν βόσκονται ἐς αὐτόν. (PW498)
 Heureux, ceux qui habiteront cette sainte cité et la région de
 Thrace, près de l'embouchure humide du Pontos, là deux
 jeunes chiens lapent la mer grise, là poisson et biche vont
 paître dans le même pacage.

Le vers 1 de chaque oracle repose sur une formule identique qui introduit le thème du bonheur et le propos sur une future colonie à fonder, ὄλβιοι. Le nom ἀνέρες a disparu dans l'oracle 498; le terme ἱερὴν le remplace ; on remarque que le rythme – ~ / – – / – ~ / – ~ / – – / – ~ est absolument identique malgré ce changement lexical ; PW498 fait apparaître le thème du sacré, l'oracle delphique apportant son soutien à la fondation d'une nouvelle cité. Le vers 2 donne des indications géographiques précises en citant la région de Thrace et le fleuve qui l'arrose. Le nom de la Thrace passe du génitif à l'accusatif ; un adjectif dérivé ἔνυγρον remplace en PW498 l'adjectif simple ὑγρόν ; un terme disparaît ἄκρον qui apportait une localisation encore plus précise. Les vers 3 ne sont pas identiques ; le vers 3 de PW497 est devenu le vers 4 de PW498. Le vers 4 de PW498 qui encourage les consultants à s'établir dans la nouvelle colonie disparaît totalement de PW498. On peut remarquer que PW498 est davantage enclin à mettre en valeur les signes mystérieux et extraordinaires qui accompagnent la prédiction : deux jeunes chiens lapant la mer, poisson et biche dans le même pacage. PW497 se contente d'un seul signe et met l'accent sur le départ des colons⁴⁸⁵.

On trouve un équivalent à ὄλβιος, l'adjectif εὐδαίμων en tête de vers dans les oracles. Il semble faire partie d'une vraie formule dans les oracles PW73, PW121, PW327, PW424⁴⁸⁶. Il s'agit alors d'un bonheur moral, qui décrit les jouissances de la vie, εὐδαίμων (et son dérivé renforcé par le préfixe παν-, πανευδαίμων) servant à désigner la destinée que les dieux font aux hommes. Ainsi nous pouvons relever les exemples suivants :

εὐδαίμων, Συβαρίτα, πανευδαίμων, σὺ μὲν αἰεὶ
 ἐν θαλίῃσιν ἔση [...]
 (PW73, vers 1 et 2)
 Heureux, Sybarite, bienheureux, toi toujours, tu le seras dans
 les banquets [...]

εὐδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελεῖης [...]
 (PW121, vers 1)
 Heureuse citadelle d'Athéna la pillieuse [...]

εὐδαίμων Χαρίτων καὶ Μελάνιππος ἔφω [...]
 (PW327, vers 1)

⁴⁸⁵ ὄλβιος apparaît ailleurs dans d'autres oracles, mais on ne peut pas affirmer qu'il fasse partie d'une formule, identique à celles qui ont été analysées : ὄλβιον γένος PW148 (vers 1), ὄλβιε Κάδμει PW374 (vers 18), δόμων ὄλβιοι οἰκήσουσι PW382 (vers 5), δαίμοσιν ὄλβίοις PW473 (vers 45).

⁴⁸⁶ L'oracle PW16 présente le terme, mais dans une expression qui ne sonne pas comme une formule : εὐδαιμον πτολίεθρον ἐνὸς κήρυκος ἀκούειν.

Heureux sont nés Chariton et Mélanippe [...]

εὐδαίμων ὁ Κορίνθος, ἐγὼ δ' εἶην Τενεάτης.

(PW424, monostique)

Heureux le Corinthien, quant à moi puissé-je être habitant de Ténéée.

Une variante ὀλβιοδαίμων associe les deux termes en un seul dans l'oracle adressé à Thémistocle (PW469). Chantraine considère cet adjectif, qu'il traduit par l'expression « au destin fortuné » (1977 : 791), comme le seul exemple relevé dans l'*Iliade* d'Homère (3.182) ; c'était sans compter cette récurrence oraculaire (citée par le chronographe byzantin Syncellos) :

ἔσθλός ἀνὴρ μακάρεσσι τετίμενος ὀλβιοδαίμων.

Heureux et fortuné, l'homme honnête honoré des dieux.

3.1.4.4.2.4 Formules qui rappellent le destin de l'homme

Certaines formules, d'origine homérique, en tout cas présentes aussi dans les œuvres attribuées à Homère, renvoient à un vocabulaire du *fatum* ; elles sont très typiques de l'expression d'une condition humaine soumise aux forces de l'ἀνάγκη. L'adjectif θέσφατον exprime la volonté des dieux qui se transmet par la parole sacrée, comme l'indiquent les deux racines qui composent le mot⁴⁸⁷ : οὐ γὰρ θέσφατόν ἐστι, rappelle la Pythie aux Athéniens désireux de fonder une colonie, mais pas avant d'avoir ramené dans sa patrie les restes de Rhésos (PW133, début du vers 3) ; elle est reprise au vers 3 de PW228, ἔνθ' ἱερὰν χώραν κτίζειν σοι θέσφατόν ἐστιν, quand la Pythie annonce son destin à Carystos, chargé de fonder une nouvelle cité. Le participe parfait πεπρωμένον marque davantage l'impact du destin sur la condition humaine, mais semble servir d'échange au précédent sur le plan sémantique. Lié au thème de la mort qui est comparée à une limite, dans l'oracle PW206, le mot est le dernier de l'énoncé, en clausule de vers et de texte, et frappe davantage l'esprit de celui qui reçoit la prophétie : à Hésiode, la Pythie rappelle que tout a une fin.

κεῖθι δὲ τοι θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστίν. (v.5)

C'est ici que pour toi a été fixé par le destin le terme de ta mort.

La Pythie peut également souligner le signe qui fera reconnaître par le consultant un moment opportun de la réalisation d'un événement. Par exemple, la rencontre de celui qui servira de guide aux Magnésiens désireux de rentrer dans leur patrie : τὸ γὰρ[ρ] πεπρωμένον ἐστίν (fin du vers 3 de l'oracle PW381)⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ Voir la première partie de cette étude (1.2.1.3).

⁴⁸⁸ On pourrait rattacher à ce topos du destin de l'homme un oracle censé s'adresser à Homère qui célèbre à la fois le bonheur et le malheur du poète, par une interpellation au vocatif (vers 1) dont la formulation antithétique souligne les vicissitudes de l'existence humaine : ὀλβιε καὶ δῦσδαιμον (ἔφυς γὰρ ἐπ' ἀμφοτέροισι) (PW319) / Heureux et malheureux (car tu es né pour l'un et pour l'autre).

3.1.4.4.3 Quelles sont les formules privilégiées ?

Il existe des expressions courantes qui constituent en quelque sorte un échantillon de formules privilégiées ; elles apparaissent très régulièrement et forment, encore plus que les autres vues précédemment, un ensemble très caractéristique que l'on a tendance à associer à l'énoncé oraculaire de Delphes.

3.1.4.4.3.1 La quête et la réflexion des consultants

Des formules introduisent le motif de la quête et le besoin de réflexion pour s'engager dans une action : dans près de 6% des oracles retenus, les impératifs singuliers *φράζου* (PW46, PW364), *φράζεο* (PW112, PW225, PW374, PW408), et *φράζεῦ* (PW301) ou au pluriel *φράξεσθε* (PW7, PW181, PW229, PW487, PW515) s'adressent aux divers consultants pour les renvoyer à une méditation, une réflexion. On les traduit généralement par un verbe qui exprime une mise en garde, un appel à la prudence : le dieu bienveillant en appelle à la sagesse des hommes⁴⁸⁹.

3.1.4.4.3.2 L'emploi de *γάρ*

Des formules établissent des relations logiques : on pourrait penser que ces outils de l'argumentation ne sont pas nécessaires pour un dieu, instruit de tout, mais se ressent le besoin - le goût aussi - de présenter une pensée construite ; le dieu se doit d'expliquer ce qu'il propose. Par exemple, une explication peut être introduite assez fréquemment par *γάρ* dans de nombreux oracles⁴⁹⁰. Humbert (1960 : 386) analyse ainsi ces connecteurs : « Dans la majeure partie des cas, *γάρ* introduit une justification d'ordre intellectuel. On peut invoquer une évidence immédiate, ou se fonder sur un raisonnement ; on peut aussi se contenter d'une vraisemblance plus ou moins convaincante. La particule introduit donc une interprétation justifiée : elle annonce la preuve que l'on invoque, la source que l'on cite, etc. Elle est donc valable pour tous les degrés de la pensée – depuis celle qui se satisfait de peu jusqu'à la plus rigoureuse – du moment que celle-ci éprouve le besoin de se motiver. » Les oracles concernés représentent environ 15% des occurrences. Ces emplois sont parfaitement intégrés dans la logique du discours tenu par la Pythie.

De toutes les valeurs de cette particule, la plus courante dans le discours oraculaire conservé est celle de l'explication : après un fait posé, la raison en est donnée immédiatement et clairement. C'est donc logiquement en fin d'oracle qu'apparaît la particule, qui justifie ainsi la raison de tel ou tel conseil, de telle ou telle décision à prendre. De tous les oracles concernés par l'emploi de *γάρ*, seuls 4% sont de cette catégorie. Ainsi en est-il de cet oracle adressé à Crésus :

[...] ἀδῆσει γὰρ ἐν ἡματι πρῶτον ἀνόλβω.
(PW55, vers 4)

⁴⁸⁹ L'étude lexicale du verbe a été faite plus haut, à propos de la sagesse apollinienne, dans le chapitre de conclusion des 3.1.1, 3.1.2 et 3.1.3 : rédéfinir la langue de Loxias.

⁴⁹⁰ Fernández-Delgado a analysé un certain nombre de cas dans son article de 1985, que nous essaierons de prolonger dans ce paragraphe.

... Car il parlera mieux la première fois en un jour de malheur.

L'explication qui vient en fin d'oracle annonce une tragédie : certes le fils muet de Crésus se mettra à parler, mais la parole est annonciatrice d'un grand malheur. Cette explication n'appartient plus à la logique ; elle en a l'apparence et équivaut à une formule du type « en vérité ». En conclusion de l'oracle aux Cnidiens (Hérodote, 1.174.4), l'explication est une mise en garde contre leurs tentatives de percer l'isthme de Corinthe : éviter de transformer ce que les dieux ont créé pour éviter de se charger de leur colère.

Ζεὺς γάρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο.

(PW63, vers 2)

Car Zeus aurait créé une île, s'il le voulait.

Au terme de l'oracle rendu aux Delphiens (Hérodote, 7.178.1), la particule *καὶ* justifie un culte à rendre aux vents, qui deviendront plus tard des alliés de Delphes.

<Ελλάδι γὰρ μεγάλοι ποτὲ σύμμαχοι οὔτοι ἔσονται.> (PW96,

vers 2)

Car ce seront un jour de grands alliés pour la Grèce.

Un autre exemple concerne le vers 5 de l'oracle censé s'adresser à Thésée (Plutarque, *Vie de Thésée*, 25.4).

[...] ἄσκος γὰρ ἐν οἴδατι ποντοπορεύσει. (PW154)

... car une outre traversera la mer dans une grosse vague.

Que de mystère dans cette explication qui clôt l'oracle ! Mais le soutien imagé d'Apollon rappelle que, quelle que décision grave que l'on prenne, on réussit si l'on a un esprit serein : l'outre gonflée réussit à flotter sur les eaux sans couler. Dans l'oracle cité par Pausanias (10.18.1), le dernier vers porte à la fois la conséquence des conseils prodigués par l'oracle οὔτω et l'explication γάρ.

[...]

οὔτω γὰρ κεν ἔλοιτε Φάναν πυργήρεα κόμην.

(PW181, vers 5)

Car ainsi vous vous emparerez de Phana, le bourg muni de tours.

C'est parce que ces conseils sont avisés et seront respectés que se produira l'accomplissement de la parole du dieu. La dernière occurrence concerne le vers 8 de l'oracle extrait du roman de Théodore Prodrome, *Rhodanthè et Dosiclès* :

τοὺς γὰρ Ἔρωσ τε Πόθος τε καὶ ἀφρογένεια Κυθήρη

[...] (PW517)

En effet Eros, Pothos et Cythère née de l'écume ...

L'explication au terme de l'oracle est celle des liens que l'amour crée entre deux êtres qui s'aiment : trois divinités sont alliées pour soumettre les amants⁴⁹¹.

Dans le cours de l'oracle, parfois de façon imbriquées l'une dans l'autre, des explications interviennent, qui portent sur un des éléments du discours ; explications de détails, ces justifications agissent comme des parenthèses explicatives (et nos conventions typographiques entraîneraient l'usage des parenthèses) ; 96% des oracles qui emploient la particule explicative γάρ sont concernés. Les vers 3 et 5 de l'oracle rapporté par Hérodote (7.140.1) présentent deux explications qui s'imbriquent l'une dans l'autre :

οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα,
[...]
[...]: κατὰ γὰρ μιν ἐρείπει [πῦρ] (PW94)
car ni la tête ni le corps ne subsistent indemnes
[...]
Car [le feu] la (Athènes) détruit.

Dans cet oracle rendu aux Athéniens au moment critique de l'invasion perse, la Pythie leur conseille de fuir en annonçant, de façon imagée, la destruction de la ville (vers 3) ; le vers 5 surenchérit en en précisant les circonstances : l'explication donnée est le feu ravageur qui détruit tout. Le vers 4 de L'oracle qui suit le précédent (Hérodote, 7.141.1) concerne encore les malheurs d'Athènes :

τῶν ἄλλων γὰρ ἀλισκομένων [...] (PW95, vers 4)
En effet quand est pris tout le reste [...]

La Pythie a d'abord précisé que Zeus ne peut plus rien pour protéger Athènes d'une destruction, mais l'espoir doit demeurer intact : l'explication est alors introduite par γάρ, associée à l'image du sac de la ville, et annonçant au vers suivant l'aide apportée par le Mur de Bois. Une double justification est employée sur deux vers, dans l'oracle cité par Hérodote (7.220.3), la première pour expliquer en quoi Héraclès est un héros invincible, d'une force supérieure à celle des animaux les plus puissants, la seconde pour éclairer la parenté de l'Alcide avec le roi des dieux.

οὐ γὰρ τὸν ταύρων σχήσει μένος οὐδὲ λεόντων
ἀντιβίην· Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος· [...] (PW100, vers 5-6)
En effet ni la force des taureaux ni celle des lions n'arrêteront
l'ennemi ; car il a la force de Zeus, [...]

⁴⁹¹ Nous avons trouvé un cas qui ne relève pas directement des conseils explicatifs donnés par le dieu, mais qui s'intéresse à une étymologie, permettant de légitimer un nom. Le vers 2 de l'oracle que cite Claude Élien dans *les Histoires Diverses* (2.32) donne l'explication du nom d'Héraclès et propose une étymologie fondée sur le désir de comprendre le lien entre un nom et les qualités de celui qui le porte : le jeu de mots entre Ἡρακλήην (vers 1) et ἦρα ... κλέος est ainsi mis en valeur par l'emploi de la particule. ἦρα γὰρ ἀνθρώποισι φέρων κλέος ἀφθιτον ἔξεις. (PW443) : En effet, en aidant les hommes, tu obtiendras une gloire immortelle.

Au vers 3 de l'oracle rapporté par Xénophon dans les *Helléniques* (3.3.3), l'explication suit le conseil de prudence que le dieu donne à Sparte ; il faut éviter que s'installe une royauté tyrannique, responsable de maux futurs :

δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχήσουσιν ἄελπτοι (PW112)
Car pour longtemps des souffrances inattendues s'empareront
de toi.

L'explication du vers 1 de l'oracle adressé aux habitants de Camarine, est devenue proverbiale, comme l'oracle entier :

μὴ κίνει Καμάριναν, ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων (PW127)
Ne remue pas Camarine, en effet, il vaut mieux ne pas la
remuer.

La ville de Camarine en Sicile assécha malencontreusement un lac, situé dans ses environs, ce qui permit aux ennemis de s'emparer plus tard de la cité. L'explication est donc une mise en garde explicite.

Suit une série d'oracles dans lesquels une brève phrase à valeur explicative, marquée par l'emploi de γάρ donne une leçon, comme une réflexion à dimension religieuse, morale ou philosophique, une invitation à méditer sur l'existence et sur les liens entre hommes et dieux. Deux oracles fonctionnent de la même manière : l'explication donnée doit satisfaire le besoin de connaissance du fidèle consultant ; l'avis des dieux est d'une importance capitale.

οὐ γὰρ θέσφατόν ἐστι [...] (PW133, vers 3)
(car ce n'est pas permis par le destin) [...]
[...]· τὸ γὰρ πεπρωμένον ἐστίν. (PW381, vers 3)
[...] ; (car voilà qui est fixé par le destin.)

Des oracles mettent en valeur la toute-puissance de dieux Zeus ou Arès qui décident de tout ; ainsi en est-il du vers 2 de l'oracle cité par Diodore de Sicile (7.16) :

[...]· δίδωσι γὰρ αἰγίοχος Ζεύς. (PW226)
[...] ; (car Zeus porte-égide le (le pouvoir royal) leur (aux
Téménides) donne.)

Cette explication en fin de vers ouvre une parenthèse sur la toute-puissance de Zeus, seul détenteur du pouvoir de distribuer une royauté, promise ici à la future dynastie des Téménides. D'autres cas apparaissent qui montrent Zeus seul capable de prendre de décisions, les explications faisant la lumière sur la toute-puissance de Zeus, et sur le nécessaire déroulement du destin :

Ζεὺς γὰρ ἔνευσ' οὕτως. [...] (PW365, vers 4)
(Car Zeus en décida ainsi d'un signe de tête) [...]

ταῖσι γὰρ οὐρανίδαο Διὸς κατένευσε κάρηνον
[...]
αἶσα γὰρ ἦν δολιχοῖσι χρόνοις περικαλλέα σηκὸν
[...] (PW470, vers 20 et 22)
(En effet la tête de Zeus céleste leur accorda [de faire tourner
calmement leurs fuseaux]. Car c'était le destin qu'après un
long temps le très beau sanctuaire [...])

Arès est aussi concerné, comme un dieu puissant :

κρείσσων δὴ γὰρ Ἄρης κείνων. [...] (PW364, vers 3)
(car Arès est plus fort que ceux-là)

L'explication concerne une justification : plus fort que les ennemis des Messéniens, et probable allié de leurs troupes, Arès, le dieu guerrier est reconnu dans sa force κρείσσων. Ailleurs c'est une tragédie qui est annoncée, le dieu refusant de donner son aide :

[...] σχεδόθεν γὰρ ὄλεθρος. (PW366, vers 2)
[...] (car sera proche sa ruine.)

Des réflexions sur l'existence des hommes et la condition humaine soumise aux aléas de la destinée concernent quelques oracles. Une parenthèse s'ouvre sur les vicissitudes de la condition humaine soumise à la fois et de façon alternante au bonheur et au malheur :

ὄλβιε καὶ δύσδαιμον, ἔφυς γὰρ ἐπ' ἀμφοτέροισι
[...] (PW319, vers 1)
Heureux et malheureux (car tu es né pour l'un et pour l'autre),
[...]

Un père avait châtié son fils à cause d'un amour qu'il n'acceptait pas : les deux tombent malades, l'un pour ne plus pouvoir aimer librement, l'autre de voir son enfant mal en point à cause de lui. Le conseil donné au père est donc d'adoucir son humeur : rester maussade est en effet contraire aux circonstances prévues par l'oracle d'Apollon.

[...]· πράσσεις γὰρ ἐναντία σοῖσι λογισμοῖς.
(PW468, vers 4)
[...], (car tu fais le contraire de tes calculs.)

Alors qu'un premier vers signale la disparition d'un culte apollinien, le second (celui qui est cité ci-dessous) introduit une explication sur l'histoire du sanctuaire soumis à maintes vicissitudes, et sur la fragilité des choses.

ἤδη γὰρ δολιχοῖσιν ἀμαυρωθεῖσα χρόνοισιν
(PW475, vers 2)
(en effet, déjà détruit depuis longtemps [...])

3.1.4.4.4 Balancement et parallélisme

Des formules de balancement et de parallélisme introduisent des prédictions ou des interdictions soumises à condition, parfois aussi des ordres : elles sont particulièrement visibles, quand l'un des éléments qui les structurent est la particule *ἀλλά*, très souvent employée, seule ou accompagnée d'autres particules ou mots de coordination ou de subordination. Le plus souvent la particule ouvre l'oracle, et sa valeur n'est pas précisément adversative comme c'en est l'usage fréquent ; elle recouvre la valeur exhortative que décrit Humbert (1960 : 377-380), quand ce mot est seul en tête de phrase ou de proposition⁴⁹² ; le sens est proche d'un « eh bien ! » comme dans le monostique :

ἀλλ' οἴκόνδε κιὼν νομίμων, Καλλίστρατε, τεύξει. (PW259)
Eh bien c'est en retournant chez toi, Callistrate, que tu rencontreras des lois.

Cette valeur exhortative est en quelque sorte amplifiée par l'emploi adjoind de la forme verbale *εὐάδε* (d'origine épique) :

ἀλλά μοι εὐάδε χόνδρος ἀγακλυτοῦ Ἑρμιονῆος. (PW242)
Vraiment il m'a plu le blé que m'a envoyé le très illustre descendant d'Hermione.

On trouve aussi des formules comme *ἀλλ' ἴθι* au vers 3 de PW226 et au vers 3 de PW 228, qui peut se rendre par une expression du type « Eh bien va donc... ». Une autre formule *ἀλλ' ἄγε δὴ* présente en PW181 (v.3), PW229 (v.3), PW473 (v.8) se rend par une traduction comme « mais, voyons » ; *ἀλλ' ἄρα* en PW473 (v. 29) est proche d'un *ἀλλὰ καὶ* (PW338, v.7), d'un *ἀλλ' ἔτι καὶ* qu'utilisent les oracles PW1, 4 ; PW29, 4 ; PW111, 2 ; PW216, 4 et que l'on peut traduire par des formules du type : « oui, mais encore... », « oui, mais de plus... ». Il est remarquable que ce sont avant tout des formules qui interpellent l'auditeur (et le lecteur) et qui raccrochent, en la ravivant, leur attention ; la dimension phatique de leur emploi est caractéristique d'une langue qui volontairement ou non, par des artifices d'écriture ou non, reproduit les codes de la communication orale. Or les oracles de Delphes sont fortement marqués par les procédés de l'oralité. Ces formules apparaissent à des moments où la parole se fait convaincante, relançant sans cesse l'intérêt, voire la curiosité et entraînant le consultant à agir, comme si la Pythe lui communiquait l'ardeur du dieu. Voici les quatre premiers vers de l'oracle qui s'adresse aux Achéens (Pausanias, 10.18.1) :

*γῆς Πέλοπος ναέται καὶ Ἀχαιίδος, οἱ ποτὶ Πυθῶ
ἦλθετε πεισόμενοι ὥς κε πτολίεθρον ἔλητε
ἀλλ' ἄγε δὴ φράζεσθε λάχος πόσον ἡμᾶρ ἕκαστον
λαῶν πινόντων ῥύεται πῶλον, ἡ δὲ πέπωκεν. (PW181)*

⁴⁹² Nous ne considérons pas comme spécifiques de la langue oraculaire les emplois traditionnels de la particule, dans le cours de l'oracle, et nous excluons donc les textes suivants : PW35, 4 ; PW44, 1 ; PW46, 2 ; PW70, 3 et 5 ; PW74, 7 ; PW94, 5 et 12 ; PW95, 9 ; PW154, 4 ; PW206, 4 ; PW317, 3 ; PW363, 2 ; PW364, 1 ; PW379, 5 ; PW433, 2 ; PW490, 2 ; PW517, 6.

Habitants de la terre de Pélopes et de l'Achaïe, vous qui venez à Pythô pour apprendre comment vous emparer de la forteresse, eh bien voyons, méditez quel sort, et en quelle quantité, protégez chaque jour la cité des hommes qui boivent, et elle a bu.

Après une entrée en matière qui rappelle à la fois à qui le dieu s'adresse, pourquoi ces consultants se sont déplacés et quelle question a été posée, est introduite au vers 3, par la formule ἄλλ' ἄγε δῆ, la réponse du dieu, dans un élan qui se veut déterminant pour mettre en confiance les fidèles : cette exhortation demande de faire un effort pour que s'accomplisse l'oracle⁴⁹³.

Des formules qui utilisent la particule ἀλλά accompagnée de mots subordonnants se rencontrent dans quatre oracles, qui malgré leur petit nombre (pour nous qui n'avons qu'un corpus restreint) sont considérés comme des marques spécifiques de la langue oraculaire de Delphes, au point qu'ils ont été largement imités, voire parodiés, notamment dans les comédies d'Aristophane⁴⁹⁴. Les formules se classent grammaticalement en trois catégories :

- ἀλλ' ὁπόταν, ἀλλ' ὅταν (PW54, 1 ; PW65, 1 ; PW84, 1), ἀλλ' ὁπότε (PW357, 1) : chaque fois, c'est la marque de l'entrée dans l'oracle, et la valeur exhortative de la particule vue précédemment est encore présente ici, conduisant à une traduction qui mette l'accent sur l'effort à fournir et l'élan à ne jamais perdre pour accomplir la parole du dieu : « mais oui, lorsque... », « mais oui, chaque fois que... » ; ces formules introductrices sont reprises par des adverbes qui en constituent un pendant symétrique : τότε ou καὶ τότε δῆ.
- εὗτ' ἄν δῆ... est suivi de ...τηνίκα ou ἔνθα δ' ἄν... (PW73, 3 et 4; PW318, 5 ; 489, 4)
- πρόσθεν... est en corrélation avec πρίν (PW364, 6).

Synthèse récapitulative

Des statistiques élaborées à partir du corpus des 221 textes retenus permettent d'établir un état des lieux de la langue apollinienne ; ce corpus même dans son état réduit permet de tirer quelques conclusions définitives. On remarque que les pastiches et les parodies, celles vues en préambule, comme aussi les pastiches de Callimaque⁴⁹⁵, d'Héliodore⁴⁹⁶, de Nonnos⁴⁹⁷ ou les parodies de Lucien⁴⁹⁸, recourent des caractéristiques qui figurent dans ce relevé, ce qui prouve la présence de particularismes propres à la langue delphique.

⁴⁹³ La même formule ἀλλ' ἄγε δῆ φράζεσθε est employée au vers 3 de PW229. Le vers 8 de PW473 est une invitation par Apollon à célébrer Plotin : ἀλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορὸς, ἀπύσωμεν [...].

⁴⁹⁴ *Les Oiseaux* (v.967-968) ; *Les Cavaliers* (v.197-201) ; *Lysistrata* (v.770-776).

⁴⁹⁵ Voir 3.2.1.1.3 pour l'oracle PW383.

⁴⁹⁶ Voir 3.2.1.1.3 pour les oracles PW514, PW515.

⁴⁹⁷ Voir 3.1.5.3.2.2 pour l'oracle PW501.

⁴⁹⁸ Voir 2.2.2.2.

chevilles spécifiques ⁴⁹⁹	références	
λόιον	Ces trois termes servent à donner de la valeur à la réponse oraculaire : le dieu choisit et propose une solution à la question posée.	PW55, 3 / PW96, 1 / PW127, 1 / PW379, 4 / PW466 (b), 15
ἄμεινον		PW122 / PW127, 1
κέρδιον		PW35, 1
γάρ	Nous rappelons ici les occurrences rencontrées en 3.1.4.4.3.2 : PW55, 4 / PW63 / PW94, 3 et 5 / PW95, 4 / PW96, 2 / PW100, 5 et 6 / PW112, 3 / PW127, 1 / PW133, 3 / PW148, 3 / PW154, 5 / PW181, 5 / PW226, 2 / PW319, 1 / PW364, 3 / PW365, 4 / PW366, 2 / PW381, 3 / PW443, 2 / PW468, 4 / PW470, 20 et 22 / PW475, 2 / PW517, 8. Nous n'avons pas exploité d'autres occurrences, qui ne présentaient pas d'intérêt. Pour le relevé complet des 37 formes, nous renvoyons à hyperbase.unice.fr .	
ἐστί	En tête de vers, cette formule présentative sert de repère géographique ou encore à spécifier la réelle existence de tel ou tel lieu : PW33, 1 / PW163, 1 / PW218, 1 / PW381, 1	
ἀλλά	Ce qui nous a d'abord intéressé, c'est l' <i>emplacement</i> de cette cheville dans la réponse : elle est placée en tête de l'oracle en PW54, 1 / PW65, 1 / PW84, 1 / PW242 / PW259 / PW357, 1 Ce qui est d'autre part caractéristique, c'est l' <i>association</i> de ἀλλά avec d'autres termes : ἀλλ'ἴθι : PW226 (v.3) / PW 228 (v. 3) ἀλλ' ἄγε δὴ : PW181, 3 / PW229, 3 / PW473, 8 ἀλλ' ἄρα : PW473, 29 ἀλλὰ καὶ : PW338, 7 ἀλλ'ἔτι καὶ : PW1, 4 / PW29, 4 / PW111, 2 / PW216, 4 ἀλλ' ὅποτε, ἀλλ' ὅταν : PW54, 1 / PW65, 1 / PW84, 1 / ἀλλ' ὅποτε : PW357, 1	
ὄλβιος	Ces deux adjectifs sont placés en tête de l'oracle et servent en quelque sorte de formule de bénédiction pour le consultant direct ou le destinataire lointain.	PW8, 1 / PW206, 1 / PW319, 1 / PW497, 1 / PW498, 1
εὐδαίμων		PW73, 1 / PW327, 1 / PW424 / PW121, 1 / PW16
πρίν, conjonction de subordination ⁵⁰⁰ (en corrélation avec l'adverbe πρόσθεν)	Ces chevilles syntaxiques servent l'argumentation et permettent au dieu de placer les événements annoncés dans le temps à venir, et dans les conditions les plus favorables de leur réalisation. Lorsque le dieu pose une limite dans le temps, il rappelle par des adverbes,	Il est employé tantôt seul avec un subjonctif (PW100, 7 / PW110, 2 / PW248, 2 / PW254, 4 / PW364, 7) ou un infinitif (si l'on tient compte de la variante en PW110, 2 ⁵⁰¹), tantôt avec ἄν et le subjonctif (PW133, 3) ou κεν et le subjonctif (PW18, 2).
ὅτε ou ὅποτε		Il est employé seul (PW473, 12 et 33 / PW487, 7) ou associé à ἄν = ὅταν (PW54, 1 / PW65, 1 / PW84, 1 / PW254, 5 / PW374, 14).

⁴⁹⁹ Nous n'avons pas exploité ici le terme ἔνθα, qui indique une localisation géographique : le travail effectué sur hyperbase.unice.fr révèle 17 occurrences, avec une répartition plus appropriée pour les oracles de colonisation (voir annexe 1).

⁵⁰⁰ Il est employé comme adverbe en PW391, 2 : ὁ πρίν μυριάεθλος ἀνὴρ.

⁵⁰¹ πρίν ἐξ ἄκρον Ἀθηναίων ἀφίκηται dans la version rapportée par Apollodore (3.15.6) ou πρίν δῆμον Ἀθηναίων εἰσαφικέσθαι dans celle de Plutarque (*Vie de Thésée*, 3.5).

εὔτε	parfois en corrélation avec un ὄτε ou un εἰ, la future réalisation de sa parole : τότε καὶ τότε δὴ (PW54, 2 / PW65, 2 / PW70, 4 / PW84, 6 / PW133, 5 / PW225, 4 / PW357, 2 / PW362, 4 / PW374, 13 / PW388, PW473, 19). τηνίκα (PW73, 4).	εὔτ' ἄν δὴ... est suivi de ...τηνίκα ou ἔνθα δ' ἄν... (PW73, 3 et 4; PW318, 5 ; 489, 4) Il est employé seul en PW73, 3 / PW318, 5 / PW366, 1 / PW470, 5 / PW489, 4.
εἰ (et sa variante dorienne et épique αἰ)		Il est employé 6 fois dans des formules hypothétiques, seul avec le subjonctif (PW70, 6), seul avec l'optatif (PW46, 2 / PW70, 4 / PW74, 6), seul avec l'indicatif (PW41, 1 / PW421 / PW493, 9). Il est employé 3 fois avec κεν et l'indicatif (PW63, 2) ou le subjonctif (PW406, 2 / PW539, 1).

3.1.4.5 La codification par composition interne des oracles

Fontenrose (1978 : 166-195) et Fernández-Delgado (1985 : 153-166) ont proposé un classement des oracles et ont réfléchi à leur composition interne, révélant ainsi un ensemble de textes assez cohérent ; la structure de l'énoncé oraculaire exprimerait de façon très explicite les intentions de l'oracle, qui sont, rappelons-le encore une fois, non pas de prédire, mais de donner au consultant des informations, des explications ou des conseils utiles. Les consultants en effet ne demandent pas à l'oracle de décider à leur place ni de leur dicter la conduite à tenir.

Le dieu doit se montrer dans la réponse qu'il donne le plus efficace possible et le plus convaincant en déployant des stratégies qui touchent directement et immédiatement le consultant, comme le montre ce court oracle (cité par Pausanias en 10.6.6), dont la force vient de la juxtaposition paratactique de trois propositions, qui correspondent, chacune, à une étape importante de la réponse donnée ; la particule additive δέ accentue l'effet d'un enchaînement des actes accomplis, comme si tout allait de soi :

ἀγχοῦ δὴ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει
σίντη Παρνησσοῖο· φόνου δέ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες
χεῖρας ἀγιστεύσουσι· τὸ δὲ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται.(PW492)
Tout près du Parnasse, Phoibos lancera contre le brigand un
lourd javelot; des Crétois lui purifieront les mains du meurtre,
et la gloire ne sera jamais détruite.

Aux habitants de Delphes concernés Apollon répond en mettant en valeur trois événements dont la succession et la réalisation sont rendues imparables par l'emploi constant du futur : d'abord un combat violent, puis une purification, enfin la gloire éternelle. Il est le seul concerné, comme maître des lieux où il rend ses prophéties.

Les critères de réflexion à propos de la construction des oracles concernent

- le *point de vue pragmatique* : le destinataire est pris en compte dans un genre qui relève du domaine de l'échange énonciatif entre un consultant et Apollon-la Pythie ;
- le *point de vue syntaxique* : la structure de la phrase, puis du texte dans son ensemble, est révélatrice de formes syntaxiques, voire morphosyntaxiques récurrentes.

3.1.4.5.1 Le schéma établi par Fontenrose

Il existerait selon Fontenrose un schéma conventionnel, « structural pattern » (1978 : 174), qui peut subir des variations en fonction de la longueur et de la portée des énoncés ; ce patron, pour ainsi dire, se compose d'une série d'éléments dont la combinaison est précisément ce qui distingue le style oraculaire versifié d'autres types d'énoncés en vers : on dénombre en général six éléments, même s'ils ne sont pas tous présents en même temps dans tous les oracles ; voici à quoi correspond le schéma le plus complet :

- L'oracle commence par une salutation, exprimée le plus souvent par un vocatif ; cette salutation est seule ou accompagnée d'épithètes.
- La question du consultant est reprise, reformulée, comme si on laissait entendre une nouvelle fois le besoin du questionneur, et comme si on martelait l'authenticité de la question posée et la réalité de l'échange entre le consultant et le dieu consulté.
- Suit l'affirmation de l'autorité mantique, celle qui correspond le mieux à la décision à prendre et à suivre.
- L'oracle exprime à ce moment une première condition, signal d'accomplissement, moment de l'action ou de l'événement critique ; dominant alors les subjonctifs et les optatifs, les répétitions, les particules exhortatives, justificatives et explicatives.
- Le message est enfin donné, noyau de l'échange, par un indicatif ou un impératif, et se double le plus souvent d'un aphorisme.
- Enfin, une explication ou des formules visant à expliquer, justifier, clarifier le message concluent l'oracle.

Prenons comme exemples trois oracles et voyons comment ces composants sont combinés entre eux.

Exemple 1 :

Βάττ' ἐπὶ φωνὴν ἦλθες· ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστῆρα. (PW39)
Battos, tu es venu pour ta voix ; le seigneur Apollon
t'envoie en Libye, nourricière des troupeaux, comme colon.

En deux vers, rapportés par Hérodote (4.155.3), l'oracle condense les éléments qui structurent en règle générale la composition interne : on observe ici une salutation, qui ne s'étend pas et se réduit à un simple vocatif, Βάττ(ε), un rapide rappel de la question, qui se résume à un mot φωνὴν renvoyant au problème du consultant, χρησιμοποιεος περι τῆς φωνῆς ; la référence que le dieu fait à lui-même à la troisième personne, sous une forme laudative, puisque l'appellation comporte trois termes : l'autorité ἄναξ, le double nom, Φοῖβος Ἀπόλλων, rappelle qu'il est celui qui parle par l'intermédiaire de la Pythie ; arrive enfin le message, en fait un ordre, même s'il est exprimé sous une forme assertive. Manquent les conditions nécessaires et explications données pour justifier l'oracle. Mais doit-on toujours expliquer pour que l'on ait confiance en la parole d'Apollon ? Non, puisque seule cette parole sacrée suffit.

Exemple 2 :

ἤλθετε Μάγνητες Κρήτης ἀπόνοςφι τραπέν[τες
οἰωνὸμ πτερύγεσσι σὺν ἀργεννῆσιν ἰδόντες
ἐ]γ μέλανος, καὶ θαῦμα καταθνητοῖσιν ἐφάνθη,
καὶ δίζησθε, πάτρην εἰ λῳίόν ἐστιν ἰκέσθαι.
ἀλλὰ χρεὼν γαίης ἀπ[ὸ πα]τρίδος ἄλλοθι νεῖσθα[ι·
πατρί δ' ἐμῶι καὶ ἐμοὶ [καὶ] συγγόνωι ὧδε μ[ε]λ]ήσει
μή τι χειριετέραμ βῶλ[ο]μ Μ[ά]γνητα δάσασθαι
χώρας ἧς Πηνεῖδς ἔχει κα[ὶ] Πήλιον αἰπύ. (PW 379)

Vous êtes venus, Magnésiens, en vous éloignant de la Crète, à la vue d'un oiseau de proie aux ailes blanches qui sortait du noir, et un prodige apparut aux mortels. Alors vous cherchez à savoir s'il est préférable de gagner votre patrie. Mais il est nécessaire d'aller ailleurs loin de la terre ancestrale ; mon père, moi, et ma sœur, nous prendrons soin qu'un Magnésien ne partage pas la plus petite motte de terre du pays que possèdent le Pénée et le Pélion abrupt.

La réponse commence par une salutation élaborée : le vocatif simple, mais direct accueille les consultants, que l'on voit préoccupés comme le précisent les événements que rapportent les participes τραπέν[τες et ἰδόντες : un long voyage, un signe mystérieux qu'il faut déchiffrer. Le vers 4 reprend la question, précédée du rappel du phénomène qui a engendré la question, le vol de l'oiseau blanc; cette reprise s'effectue par une formule très précise : εἰ λῳίόν ἐστιν. Le dieu semble avoir d'autres desseins et dirige les Magnésiens ailleurs (vers 5) ; la Pythie affirme l'autorité mantique, en convoquant Zeus, Apollon, et Artémis ; le conseil s'exprime par la forme négative : la métaphore de la plus petite motte de terre semble indiquer que le retour au pays natal (Thessalie) est déconseillé ; il faut donc comprendre implicitement qu'il y a mieux ailleurs. Et en effet les vers 6, 7 et 8 donnent l'explication du conseil, puisque les Magnésiens acquerront des terres « pas moindres », donc meilleures (remarquons ici la litote) que celles qu'ils possèdent en Thessalie.

Exemple 3 :

φράζεο δὴ μοι μῦθον, Ἀγήνορος ἔκγονε Κάδμε·
ἠοῦς ἐγρόμενος προλιπὼν ἴθι Πυθῶ δῖαν,
ἠθαδ' ἔχων ἐσθῆτα καὶ αἰγανέην μετὰ χερσὶ
τὴν διὰ τε Φλεγύων καὶ Φωκίδος, ἔστ' ἂν ἴκηαι
βουκόλον ἠδὲ βόας κηριτρεφέος Πελάγοντος.
ἔνθα δὲ προσπελάσας συλλάμβανε βοῦν ἐρίμυκον
ἢ κεν δὴ νότοισιν ἐπ' ἀμφοτέροισιν ἔχησι
λευκὸν σῆμ' ἐκάτερθε περιτροχὸν ἠύτε μήνης·
τῆνδε σὺ ἠγεμόνα σχεῖ περιτρίπτοιο κελεύθου.
σῆμα δὲ τοι ἐρέω μαλ' ἀριφραδὲς οὐδέ σε λήσει·
ἔνθα κέ τοι πρῶτιστα βοὸς κέρασ ἀγραύλοιο
ἴζηται κλίνη τε πέδῳ γόνυ ποιήεντι,

καὶ τότε τὴν μὲν ἔπειτα μελαμφύλλῳ χθονὶ ῥέζειν
ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, γαίῃ δ' ὅταν ἱερὰ ῥέξης
ὄχθῳ ἐπ' ἀκροτάτῳ κτίζειν πόλιν εὐρυάγυιαν
δεινὸν Ἐνυαλίου πέμψας φύλακ' Ἴτιδος εἴσω.
καὶ σὺ γ' ἐπ' ἀνθρώπους ὀνομάκλυτος ἔσσειαι αὔθις
ἀθανάτων λεχέων ἀντήσας, ὄλβιε Κάδμε. (PW374)

Médite ma parole, Cadmos, fils d'Agénor. Levé à l'aube, laisse tout et va dans la divine Pythô, en portant ton vêtement familial, un javelot en mains, à travers le pays des Phlégyes et la Phocide, jusqu'à ce que tu rencontres le bouvier et les bœufs de l'infortuné Pélagon. Une fois que tu t'en es approché, emmène une vache aux meuglements sonores, celle qui porte sur les deux côtés de son dos une marque blanche, de chaque côté, ronde comme l'est la forme de la lune. Toi, tiens-la pour guide sur le chemin usé d'allées et venues. Je te dirai un signe tout à fait reconnaissable et il ne t'échappera pas. Lorsque se poseront tout d'abord la corne de la vache des champs sur la litière et son genou sur le sol verdoyant d'herbe, alors même offre-la ensuite en sacrifice au sol aux feuillages sombres, saintement et purement, et lorsque tu auras offert ton sacrifice à la terre, fonde sur la colline la plus élevée une cité aux larges rues, une fois que tu auras envoyé à l'intérieur le terrible gardien d'Hadès Enyalios. Et toi chez les hommes tu auras ton nom célébré à l'avenir, après avoir approché des couches immortelles, heureux Cadmos.

Voilà un long oracle⁵⁰² que Parke et Wormell qualifient de « long-winded » (1956, I : 310) : des invocations élogieuses ouvrent et terminent l'oracle, l'enfermant dans une tradition mythique et apologétique (vers 1 et 18) ; l'adresse faite à la deuxième personne s'oppose à la parole du dieu, mais seulement sur le plan grammatical, car il se montre bienveillant, en demandant à Cadmos d'écouter, φράξω et de recueillir la parole, ἐρέω : tout désigne le dieu et son lieu de culte ; tout révèle que la parole d'Apollon est incontestable : le vers 1 est un appel à la réflexion ; le vers 10 un appel à la vigilance du consultant : le dieu donne un signe. Entendre un oracle, c'est être à l'école de la méditation sur soi : le consultant est le seul responsable de la compréhension de la parole divine qui se veut claire et sans ambiguïté. Cet oracle de persuasion et de protection est placé sous des auspices heureux : la fondation de Thèbes en Béotie⁵⁰³. Sur un plan pragmatique, la construction est claire, obéissant à un plan cohérent qui révèle les étapes d'un voyage et les rites nécessaires à la fondation d'une nouvelle cité. C'est pourquoi les détails sont très nombreux⁵⁰⁴, d'une

⁵⁰² Cet oracle nous est parvenu grâce à une scholie : « Ex eodem Mnasea fluxisse uidetur oraculum Cadmo sororem frustra inuestiganti datum, quod seruauit schol. Eurip. *Phoeniss.* 608 (unde migravit in schol. Ald. Aristoph. *Ran.* 1225 ; cf Tzetz. Exeg. in Il. P. 16, Chil. V, 819. X, 454. XII, 112) » (Müller, *FHG.* III, 1849, p.157).

⁵⁰³ Derrière le nom plusieurs fois répété de βόας, βοῦν, βοός, βουκόλον se cache le nom de la Béotie (le pays de la vache).

⁵⁰⁴ Le moindre détail est donné, qui concerne le voyage (heure du lever, attitude d'abandon total, habillement et équipement qui sont ceux de l'homme ordinaire et du guerrier, pourtant destiné à devenir un héros), qui concerne

part pour impressionner le consultant, d'autre part pour l'assurer du soutien permanent du dieu. Précision et goût du détail, clarté des choses dites caractérisent le discours de cet oracle.

3.1.4.5.2 Les stratégies argumentatives

La structure des oracles est marquée par des effets de parallélisme formulaire: une même construction grammaticale, concomitante d'une même figure phonique crée un principe de répétition, qui serait constitutif de ce que l'on pourrait appeler à la suite de Jakobson le style oraculaire⁵⁰⁵. Il s'agit d'un balancement de groupes binaires ou ternaires. Tout retour d'une structure grammaticale est susceptible d'attirer l'attention et ainsi devient un procédé efficace dans la poésie oraculaire. Le caractère convaincant de ces procédés est évident dans l'analyse que nous ferons de trois oracles dédiés à Lycurgue⁵⁰⁶. Le goût de la construction binaire ou ternaire se révèle aussi par le travail des balancements et symétries.

Exemple 1

ἦκεις, ὦ Λυκόοργε, ἐμὸν ποτὶ πύονα νηόν,
Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.
Δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον·
ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλομαι, ὦ Λυκόοργε,
ἦκεις δ' εὐνομίαν διζήμενος· αὐτὰρ ἔγωγε
δώσω τὴν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίη πόλις ἔξει. (PW216)

Tu viens, Lycurgue, dans mon riche temple, en ami de Zeus et de tous ceux qui possèdent les palais de l'Olympe. J'hésite à déclarer par mon oracle si tu es un dieu ou un homme. Mais encore même bien plus j'espère que tu es davantage un dieu, Lycurgue. Tu viens en cherchant une bonne législation. Mais moi, je te donnerai celle qu'aucune autre cité sur terre n'aura.

On observe des effets d'écho, d'entrelacement entre les vers 1 et 5 (reprise du verbe ἦκεις) et les vers 3 et 6 (le verbe δίζω, qui se transforme en ἔλομαι au vers 4, passe au futur δώσω) : de la deuxième personne du consultant qui reste passif dans son attente, et sa visite, on passe aussi à la première personne de la Pythie qui parle au nom d'Apollon. On remarque que ces verbes sont placés en tête des vers, et qu'ils permettent à l'ensemble de ce court oracle de six vers de fonctionner par paires successives et cohérentes: vers 1 et 2 pour la visite, vers 3 et 4 pour la décision à prendre, vers 5 et 6 pour la décision prise. Se forge ainsi une progression vers la consécration de l'homme et du législateur dont on fait un portrait flatteur, comme

aussi le signe envoyé par le dieu, une vache marquée sur le dos, de chaque côté de ses flancs, du signe de la lune.

⁵⁰⁵ Jakobson reprend à son compte l'expression de Gonda (*Stylistic repetition in the Veda*, Amsterdam, 1959, 413 p.), « style oraculaire » et poursuit (1977 : 95) : « L'interaction – à travers équivalences et divergences – des niveaux syntaxique, morphologique et lexical ; les différentes espèces, au niveau sémantique, de contiguïtés, synonymies, antonymies ; la variété des types et des fonctions de ce qu'on appelle les « vers isolés », - sont autant de phénomènes qui, tous, requièrent une analyse systématique, indispensable pour la compréhension et l'interprétation des divers artifices grammaticaux en poésie. »

⁵⁰⁶ PW216, PW218, PW220.

l'indiquent aussi les détachements par les césures trihémimère et penthémimère des termes valorisants : φίλος et εὐνομίαν.

Exemple 2

εἰσὶν ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων ἀπέχουσαι,
ἢ μὲν ἐλευθερίας ἐς τίμιον οἶκον ἄγουσα,
ἢ δ' ἐπὶ δουλείας φυκτὸν δόμον ἡμερίοισι.
καὶ τὴν μὲν διὰ τ' ἀνδρῶσύνης ἐρατῆς θ' ὁμοιοίας
ἔστι περᾶν, ἦν δὴ λαοῖς ἠγεῖσθε κέλευθον·
τὴν δὲ διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάλκιδος ἄτης
εἰσαφικάνουσιν, τὴν δὲ πεφύλαξο μάλιστα. (PW218)

Il existe deux chemins très éloignés l'un de l'autre, l'un menant à l'honorable demeure de la liberté, l'autre à la demeure de l'esclavage que les mortels doivent fuir ; et il est possible d'emprunter le premier par la bravoure et la concorde, adorables, chemin que vous montrez aux peuples ; le second, ils y arrivent par la discorde haïssable et le faible égarement ; de celui-ci garde-toi.

C'est un exemple très bien marqué de ces balancements symétriques qui fait dire à Parke et Wormell (1956, I : 90) « The antithetical style, as well as the subjetc-matter, suggests a sophist⁵⁰⁷ as author. » Le parallélisme fonctionne sur des oppositions, par la syntaxe (balancements en ἢ μὲν ... ἢ δέ, puis τὴν μὲν ... τὴν δέ) et par l'expression du sens qui définit de façon antithétique deux chemins à prendre, ἐλευθερίας s'opposant à δουλείας. On remarque une reprise par la variante de οἶκον par δόμον. Les vers 4/5 et 6/7 sont construits à l'identique : chaque fois, le verbe ou le groupe verbal conjugué est répété au début des vers 5 et 7 ἔστι περᾶν, εἰσαφικάνουσιν, ceux-ci se terminant par une proposition marquée par δὴ qui pour la première introduit un terme valorisant, pour la seconde un avertissement. Ce dernier, clause de l'oracle, constitue par sa simplicité l'essentiel de l'échange : on reconnaît chaque fois une cadence mineure, puisque la protase est plus longue que l'apodose ; cet effet est rendu encore plus explicite par les enjambements phrastiques et par les rythmes identiques entre les vers 4 et 6 d'un côté (sauf premier pied : spondée/dactyle) et les vers 5 et 7 (sauf 4^{ème} pied : dactyle/spondée).

Exemple 3

ἕως ἂν μαντεῖησιν ὑποσχεσίας τε καὶ ὄρκους
καὶ δίκας ἀλλήλοισι καὶ ἄλλοδαποῖσι διδῶτε,
ἀγνῶς καὶ καθαρῶς πρεσβηγενέας τιμῶντες,
Τυνδαρίδας δ' ἐποπιζόμενοι, Μενέλαν τε καὶ ἄλλους
ἀθανάτους ἥρωας οἱ ἐν Λακεδαίμονι δῖη

⁵⁰⁷ Notre attention est attirée par l'emploi du terme « sophist », qui induirait une sophistication du style oraculaire ; le mot est plutôt à prendre dans le sens de professeur d'éloquence, habile à discourir, expert dans l'art des procédés de rhétorique.

(.....)

οὕτω δὲ γ' ὑμῶν περιφείδοιτ' εὐρύοπα Ζεύς. (PW220)

Tant que par des oracles vous vous donnez aux uns et aux autres et aux étrangers des promesses et des serments et vous rendez justice, en honorant saintement et purement les anciens, en révérannt les Tyndarides, Ménélas et les autres héros immortels, qui dans la divine Lacédémone (...); ainsi Zeus à la large voix alors vous épargnera avec soin.

Une protase longue s'étire sur cinq vers (manque le sixième), dont les principes syntaxiques sont l'énumération par coordination, soit ternaire soit binaire, dont les principes sémantiques sont les marqueurs axiologiques qui signifient la prise de position de la Pythie et d'Apollon en faveur du consultant : ἀγνώς καὶ καθαρῶς ; τιμῶντες ... ἐποπιζόμενοι. L'apodose est courte, en un vers, à l'optatif : γ' ... περιφείδοιτ' et l'oracle est prononcé au nom de Zeus, clausule du vers.

La stratégie argumentative des oracles delphiques est ainsi un atout indispensable pour la parole du dieu : dieu devin, dieu poète, dieu orateur, voire philosophe. Rappelons que ce sont des formes de stratégie et non pas des règles définies et fixes, bien que Fontenrose et Fernandez-Delgado y voient des modèles valables pour l'ensemble des énoncés oraculaires connus.

Exemple 4

γαίης μὲν πάσης τὸ Πελασγικὸν Ἄργος ἄμεινον,
ἵπποι Θεσσαλικάι, Λακεδαιμόνιαί τε γυναῖκες,
ἄνδρες δ' οἱ πίνουσιν ὕδωρ καλῆς Ἀρεθούσης·
ἀλλ' ἔτι καὶ τῶν εἰσὶν ἀμείνονες, οἳ τε μεσηγὺ
Τίρυνθος ναίουσι καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου
Ἀργεῖοι λινοθώρηκες, κέντρα πτολέμοιο·
ὑμεῖς δ' Αἰγίεις, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι
οὔτε δωδέκατοι, οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ. (PW1)

De toute la terre Argos Pelasgique est la meilleure, juments de Thessalie, femmes de Lacédémone, hommes qui boivent l'eau de la belle Aréthuse. Mais encore plus qu'eux sont meilleurs ceux qui habitent, au milieu, entre Tirynthe et l'Arcadie riche en troupeaux, les Argiens aux cuirasses de lin, aiguillons de la guerre. Et vous, les gens d'Aegion, vous n'êtes ni les troisièmes ni les quatrièmes ni les douzièmes, ni en mot ni en nombre.

Les habitants d'Aegion en Achaïe sont fiers d'avoir pris aux Étoliens un πεντηκοντήρ (commandant de cinquante soldats, sorte d'amiral, donc l'homme de guerre le plus important); ils célèbrent la commémoration de leur victoire par une dîme accordée à Delphes; et leur question posée à Apollon est de savoir qui des Grecs sont meilleurs qu'eux. La Pythie répond par un oracle de huit vers, qui se compose de trois parties, ponctuées par des liens logiques :

- Les trois premiers vers donnent la liste des choses les meilleures de Grèce ; une périphrase désigne Chalcis (ceux qui boivent l'eau d'Aréthuse) : on a donc un premier classement, une première hiérarchisation.
 - Les Athéniens sont symbolisés par τὸ Πελασγικὸν Ἄργος⁵⁰⁸. On observe la force de l'intensif ἄμεινον à la fin du vers, augmentée par le groupe nominal γαίης μὲν πάσης placé au début du vers.
 - La Thessalie est réduite à ses célèbres juments.
 - Sparte se limite à l'évocation des femmes.
 - Les habitants de Chalcis sont présentés sans aucune référence précise.
- Les vers 4-6 sont introduits par la formule : ἀλλ' ἔτι καί, qui offre une surenchère dans l'argumentation ; il y a reprise de l'argument ἀμείνονες : ce sont les Argiens et l'oracle offre une mise en valeur de cette nation grecque (deux vers lui sont accordés) ; un second classement efface le premier, donnant à Argos une suprématie sur les autres nations grecques. Le registre est élogieux, mettant en valeur ce qu'il y a de mieux à l'époque où est censé être rendu l'oracle.
- Les vers 7-8 mettent complaisamment en valeur les consultants : le nom est cité, Αἰγίεες ; une énumération de numéraux ordinaux renforce ces classements, sans donner de réponse, et va jusqu'à l'opposition οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ: par déduction, on conclut que les Αἰγίεες sont inclassables, donc sont bien supérieurs à tous ; cela est rendu encore plus intense par l'énumération et l'insistance de la négation balancée. Les deux derniers vers sont une louange des consultants à qui l'on donne raison : cela rejoint l'idée de Pucci (1993 : 7-20) qui affirme que l'oracle correspond au désir de celui qui l'entend.

Exemple 5

Ἠετίων, οὔτις σε τίει πολύτιμον ἔοντα.
 Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτρογον· ἐν δὲ πείσεται
 ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαίῳσει δὲ Κόρινθον. (PW6)
 Étíon, personne ne t'honore, toi le très honoré. Labda est
 enceinte, elle enfantera un enfant qui roule comme une pierre ;
 Il tombera sur les hommes-rois, et rendra justice à Corinthe.

Étíon, un Corinthien qui n'était pas de souche dorienne, eut la permission d'épouser Labda, une fille de l'aristocratie Bacchiade ; comme ils ne pouvaient avoir d'enfants, Étíon consulta l'oracle qui lui répondit spontanément.

⁵⁰⁸ Sur l'Acropole, se trouve un espace ouvert, site d'un fort au temps de Pisistrate, qui pour quelque raison rituelle était destiné à rester libre de toute habitation.

- Le vers 1 propose un jeu phonique sur la syllabe [ti]; une allitération en [t] semble accentuer le jeu sémantique de l'antithèse. Le nom même d'Éétion porte en lui le radical faussement étymologique de τίειν « honorer ».
- La première partie du vers 2 est composée de deux phrases très brèves juxtaposées, l'une au présent, l'autre au futur: le rapport sémantique entre les deux est à la fois explicite (de la grossesse à l'enfantement) et difficile à interpréter, car l'adjectif de forme épique et ionienne ὀλοοίτροχον, employé seul, se rapporte par sa signification à une pierre et non à un être humain. L'oracle a donc par sa syntaxe et son lexique la capacité de jouer sur la forme explicite et le sens obscur.
- Les vers 3 et 4 se rapportent à l'enfant né de Labda, mais les verbes n'ont pas de sujet explicite : celui-ci se déduit de ce qui est dit au début du vers 2 ; deux futurs renvoient à deux images du pouvoir d'un roi : politique puisque cet enfant s'emparera des autres rois, et judiciaire puisqu'il rendra justice à Corinthe.

Exemple 6

αἰετὸς ἐν πέτρῃσι κύει, τέξει δὲ λέοντα
καρτερὸν ὤμηστίην· πολλῶν δ' ὑπὸ γούνατα λύσει.
ταῦτά νυν εὖ φράζεσθε, Κορίνθιοι, οἱ περὶ καλὴν
Πειρήνην οἰκεῖτε καὶ ὄφρυόεντα Κόρινθον. (PW7)
Une femelle aigle sur des rochers est enceinte, elle enfantera
un lion, puissant, carnassier ; il fera fléchir les genoux de bien
d'hommes. Méditez cela, Corinthiens, vous qui habitez, dans
la région de la belle Pirène, Corinthe la superbe.

- Les vers 1 et 2 reposent sur un jeu de mot : αἰετός n'est pas sans évoquer le consultant Éétion par ses effets phoniques. La fin du vers 2 annonce une victoire : l'agenouillement du vaincu devant le vainqueur. Tout se fait rapidement sans lien logique entre les faits rapportés, comme merveilleusement : grossesse, enfantement, victoire.
- Aux vers 3 et 4 le dieu en appelle à la clairvoyance des Corinthiens. Il semble que l'oracle demande au consultant d'être vigilant et de savoir comprendre ce qui n'est pas d'emblée compréhensible : ταῦτά νυν εὖ φράζεσθε. L'oracle, par son énonciation, renvoie à lui-même celui qui vient le consulter, par une sorte de jeu de miroir : toi, le consultant, si tu médites mes paroles, tu pourras mieux te connaître. La fin s'achève sur un traditionnel éloge du consultant, dont le portrait est flatteur ou conventionnel : ce sont les heureux habitants d'une belle région et d'une cité importante. Le démonstratif ταῦτά au neutre pluriel renvoie à un ensemble indéterminé qui, cependant, a été clairement énoncé précédemment ; son emploi semble situer les propos dans une énonciation directe et explicite, avec un indice énonciatif clair qui ne fait aucun doute sur l'acte de communication entre le dieu et le consultant.

Exemple 7

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει,

Κύψελος Ἡετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου,
αὐτὸς καὶ παῖδες, παίδων γε μὲν οὐκέτι παῖδες. (PW8)
Heureux, cet homme qui descend dans ma maison, Cypsélos,
fils d'Éétion, roi de l'illustre Corinthe, lui et ses enfants, mais
plus du tout les enfants de ses enfants.

Cet oracle est en rapport avec les deux précédents : nous sommes dans la dynastie d'Éétion (auquel a succédé son fils Périandre, puis Périandre par son neveu Psammétique, petit-fils de Cypsélos par son fils Gorgos)

- Les vers 1 et 2 soulignent le caractère authentique de la parole. Apparaissent des indices d'énonciation directe : l'emploi du démonstratif οὗτος sert à interpeller le consultant que la Pythie voit entrer dans son sanctuaire ; cet homme n'est pas nommé immédiatement, mais reconnu au vers 2 comme le descendant d'Éétion, Cypsélos, reconnu aussi comme un roi, donc doublement accepté en tant qu'individu et en tant que puissant. La désignation de l'endroit où officie la Pythie est importante: il ne faut pas oublier qu'elle parle au nom du dieu, que ce dieu l'inspire et donc que ἐμὸν δόμον, c'est à la fois l'autel de la Pythie et la demeure d'Apollon. Le verbe de forme homérique ἐσκαταβαίνει au présent souligne cette consultation et crée une scène: une descente dans la salle où a lieu l'oracle. Ici, l'oracle se définit lui-même comme le pourvoyeur d'une vérité qu'il connaît. Peut-on voir dans la structure syntaxique des vers 1-2 un chiasme, rendu plus évident par une métrique très régulière et sans surprise, qui réunit les groupes suivants séparés par une virgule : ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ qui répond à βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου ; ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει qui répond à Κύψελος Ἡετίδης ? C'est donc un roi heureux qui s'avance vers la Pythie ὄλβιος βασιλεύς avec les allitérations en [l], [b] et [s].
- Le vers 3 contient une chute qui contredit les deux précédents : l'enjambement αὐτὸς καὶ παῖδες assure une continuité monarchique et dynastique à la famille d'Éétion ; le changement métrique est marqué par une abondance des spondées par rapport aux vers 1 et 2 où domine le dactyle, ce qui rend le ton plus pesant ; la césure au troisième demi-pied sépare le premier groupe qui, par le sens, se rattache aux vers 1 et 2 (on est dans la réjouissance d'une dynastie qui dure), mais fait basculer la fin de l'oracle dans la négation : οὐκέτι, négation absolue qui enlève aux descendants de Cypsélos le pouvoir ; la triple répétition du mot παῖδες, παίδων, παῖδες crée une sorte de litanie qui annonce un malheur.

3.1.5 Une parole embellie par le recours à l'image

Apollon est connu sous divers surnoms, qui lui servent d'épithètes: l'adjectif Μουσηγέτης⁵⁰⁹ (attesté chez Pausanias et Plutarque) ou Μουσαγέτας (attesté chez Pindare et dans les *Hymnes* attribués à Orphée) permet de comprendre comment et pourquoi, dans l'esprit des Grecs, l'emporte le style littéraire et poétique d'Apollon.

3.1.5.1 Le modèle homérique : une langue littéraire qui se fixe en se choisissant un modèle

Les oracles, et particulièrement ceux qui sont composés en vers, utilisent une langue qui emprunte beaucoup à la poésie épique, celle d'Homère et dans une moindre mesure celle d'Hésiode, comme référence à un genre consacré par la tradition littéraire. Nieto-Ibañez (1988 : 33-46) a étudié les rapprochements entre les formules homériques et la langue oraculaire de Delphes et en est venu à des conclusions intéressantes, qu'il serait bon de rappeler et de prolonger. Le vers oraculaire est formé de ce qu'il appelle (1988 : 33) « expresiones formularias, al modo épico », car l'hexamètre se plie très facilement et très volontiers au type même de l'expression oraculaire⁵¹⁰. La question est de savoir si ces formules d'origine épique sont une technique ou une imitation : quoi qu'il en soit, les textes de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* se sont convertis, dès l'Antiquité, en modèles et ont largement inspiré les poètes qui ont versifié les réponses de la Pythie. Selon Defradas (1954 : 53-54), Delphes se dote ainsi d'un « brevet d'antiquité » en faisant d'Homère, en premier lieu, un maître de morale, un éducateur de la conscience grecque et, en second lieu, un maître dans le maniement de la langue, nous rajouterons un artiste à imiter. Dain (1965 : 54) fait même cette remarque sur la qualité du vers hexamétrique: « Et d'abord on verrait comment le mètre a en quelque sorte poussé au style formulaire, s'il ne l'a pas imposé. » On voit donc à quel point il existe des interférences entre la littérature épique et la langue des oracles, et l'on sait historiquement que Delphes est devenu un grand sanctuaire au VII^{ème} siècle, atteignant une renommée panhellénique, voire internationale (selon Defradas) dès le début du VI^{ème} siècle. Cela coïncide avec la floraison de la poésie épique d'Homère – on pourrait rajouter la poésie didactique d'Hésiode – et de leurs émules reconnus ou non. Cette langue s'est mise en place entre le VII^{ème} siècle et le VI^{ème} siècle environ.

Parfois les formules empruntées à Homère sont intactes, sans réécriture ; la plupart sont des groupes nominaux, avec expansion adjectivale, formés d'un nom et d'un adjectif en fonction d'épithète : on sait par tradition que cela constitue le groupe syntaxique le plus caractéristique de la langue homérique. Une remarque de Parke et Wormell (1956, II : XXX) pourrait même étendre la comparaison à d'autres œuvres que celles d'Homère: «The vocabulary of the responses is also predominantly Homeric, though there are significant

⁵⁰⁹ Voir article « Apollon » : Grimal Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1969, p. 42 : « C'est comme dieu de la musique et de la poésie qu'Apollon était représenté sur le Mont Parnasse, où il présidait aux jeux des Muses. Ses oracles étaient généralement exprimés en formules versifiées, et il passait pour inspirer aussi bien les devins que les poètes. »

⁵¹⁰ « una identidad entre el hexámetro de los himnos religiosos, el de los oráculos y el de la poesía épica » (Nieto-Ibañez, 1988 : 35).

affinities with the vocabulary of Hesiod, Theognis, and Pindar. » Il est à souligner que ces ressemblances atteignent parfois un niveau plus spectaculaire, soulignant l'intention d'imitation évidente dans certains cas, dont le plus explicite est donné par le vers 10 de l'oracle PW374, qui est une copie mot pour mot du vers 326 du chant 23 de l'*Illiade* et du vers 126 du chant 11 de l'*Odyssee* :

σῆμα δέ τοι ἐρέω μαλ' ἀριφραδὲς οὐδέ σε λήσει·
Je te dirai un signe tout à fait reconnaissable, et il ne
t'échappera pas.

Ce seul exemple confirmerait comment Parke et Wormell (1956, II : XXX) conçoivent la langue des oracles, quand ils affirment: «Many representative responses are in fact little more than a pastiche of Homeric formulas, [...] »

Près de 53% des oracles conservés dans notre corpus font appel aux formules ou simplement au lexique homériques, c'est-à-dire plus de la moitié des textes. Parmi ces occurrences, il faut distinguer les formules complètes, voire certains vers complets, et le lexique des épithètes : si sont retenues, comme cela est fort probable, l'existence et la présence de poètes à Delphes, dans le sanctuaire ou aux portes du site, poètes chargés de mettre en forme et d'écrire les oracles⁵¹¹, il est incontestable que leurs connaissances des œuvres d'Homère étaient fort étendues. Sans doute ces formules homériques sont-elles un hommage rendu aux textes homériques et dans une moindre mesure aux textes hésiodiques : l'*Illiade* et l'*Odyssee* fournissaient aux écoliers les textes de lecture et aux adolescents une ample matière pour l'apprentissage de l'explication de texte ; on fréquente assidument Homère, on apprend par cœur les poèmes au point que, connus de façon précise et nourrissant conscience et inconscient, ils ont pu servir d'aide-mémoire ou de soutien pour des créations nouvelles, comme les oracles versifiées : c'est la thèse de McLeod . Y est vue aussi « une aide pour la mémoire et un repère pour l'improvisation » (Romilly, *Homère*, p.61). Il est impossible, bien sûr, d'accuser les auteurs des oracles de plagiat, puisque ce concept n'existe pas dans l'Antiquité⁵¹² ; tout au plus sont-ils des imitateurs zélés d'une langue et d'un style considérés comme fondateurs d'une culture grecque commune. Rien d'étonnant alors que le dieu de Delphes accepte cette langue comme un témoignage du respect qu'on lui doit. Un tableau permettra de voir combien ces cas sont nombreux et récurrents (cela représente environ 16% des occurrences), donnant en quelque sorte au style d'Apollon des lettres de noblesse : sont indiquées les formules communes à Homère et aux oracles delphiques ; quand une modification morphologique, lexicale ou autre intervient, elle est signalée dans la troisième colonne, qui reprend le texte homérique.

⁵¹¹ Nous avons discuté ce point dans la première partie (1.5.2.1).

⁵¹² Nous devons cependant signaler que, si le plagiat n'existe pas, l'imitation est de rigueur ; des accusations, discrètes, certes, apparaissent chez les auteurs classiques. Voir Aragione (2010 : 117) : « Ni en grec ni en latin il n'existe un terme spécifique pour exprimer le plagiat, qui est rendu simplement par le mot « vol », κλοπή (et les termes appartenant à la même famille comme κλέπτης, κλέπτω, ὑποκλέπτω) et *furtum* (*fur*, etc.), ou par les verbes « transposer, recopier » (μεταγράφω, μεταφέρω, μετατίθημι) ; une autre catégorie de vocables reprend la métaphore de la guerre (ἀποσπλάω, σπάω, σφετερίζω). »

Oracles de la collection PW	Lexique ou formules homériques	Références à Homère	
		<i>Iliade</i>	<i>Odyssee</i>
1	τὸ Πελασικὸν Ἄργος	2.681	
6	ὄλοοίτροχον	ὄλοοίτροχος	
		13.137	
7	ὑπὸ γούνατα λύσει	ὑπὸ γούνατα ἔλυσεν	
		11.578 ; 13.410 ; 14.219 ; 17.349	14.69 et 14.236
14	ὄμφαλὸς οὐδὲ θαλάσσης	ὄμφαλὸς ἐστι θαλάσσης	
			1.50
18	κυανώπιδος Ἄμφιτρίτης		12.60
31	οὔτι μεγαίρω	2.235 ; 7.408	8.206
33	λευρῶ ἐνὶ χώρῳ		7.123
43	φιλεῖ σ' ἐκάεργος Ἀπόλλων	1.479 ; 15.439 ; 16.706 ; 15.243, 15.253 (4fois)	8.323
44	ἐπ' ἀριστερά	17.116 et 17.682	
46	ἀγλαὸν ὕδωρ	2.307 ; 21.345	3.429 ; 9.140
68	πολυμήκαδας αἶγας	καὶ μηκάδας αἶγας	
			9.244, 9.341
74	πόλιν εὐρυάγυιαν	2.12, 29, 68 ; 14.88	
74	λαίνου οὐδοῦ	λάινος οὐδός	
		9.404	
84		16.816	
95	δουρὶ δαμασθεῖς	7.98 11.94	
133,3 228,3	θέσφατόν ἐστιν	8.477	4.561 ; 10.473
206	ἐπικίδναται ἠώς	7.451	
210	ἴλαος ἔσται	ἴλαος ἔστω	
		19.178	
218	στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάλκιδος	στυγερῆς καὶ ἀνάλκιδος	
			3.313
225	ἔνθεο μῦθον	ἔνθεο θυμόν	
		9.631	
231	φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ	3.244	24.266
248	Ἥφαιστος κάμε τεύχων	2.101 ; 8.195	
254	αἴσιμον ἤμαρ	8.72	
282	εὐρυχόρους κατ'	εὐκτιμένας κατ' ἀγυιάς	

	ἀγυιάς	6.391	
316	τὸν Ἀρχεδίκη τέκε παῖδα		Ἀγχίστην τέκε παῖδα
		20.2039	
318	ἀπὸ Κρήτης εὐρείης		14.252
358	κατοιχομένοιο ἄνακτος		1- ἀποιχομένοιο ἄνακτος 2 - οἰχομένοιο ἄνακτος
			1- 14.8, 450 ; 17.296 ; 21.395 2- 14.376 ; 18.313 ; 20.216
373	κάπρω ἠδὲ λέοντι	καπρίω ἠδὲ λέοντι	
		11.293	
374	μετὰ χερσὶ	11.184	24.2
374	ἢ ἤτε μήνης	19.374	
374	σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδὲς οὐδέ σε λήσει	23.326	11.126
374	Βοὸς κέρας ἀγραύλοιο		12.253
380	Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξει	Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξει	
		1.353	23.140
428	πολὺ φέρτερον Ἄρη	1- πολὺ φέρτερον οὕτως 2- πολὺ φέρτερόν ἐστίν	πολὺ φέρτερόν ἐστίν
		1- 4.307 2- 1.69	12.109 ; 21.154
470	δένδρα μακρά	9.537	
473	ἐν καθαροῖ	8.491 ; 10.199 ; 23.61	
473	νήδυμος ὕπνος	2.2 ; 10.91 ; 14.242 et 14.354	3.793 ; 12.311 et 12.366
473	νήμενος αἰθήρ	8.552	
487	ὄττι κεν εἴπω	2.361 ; 5.421 ; 14.190	
607	λάινον οὐδόν		8.80 ; 16.41 ; 17.30 ; 20.258 ; 23.88
611	μετόπισθε γένωνται	μετόπισθε γένηται	μετόπισθε γένοιτο
		24.687	8.414
611	ἐς παίδων παῖδας	καὶ παίδων παῖδες	
		20.308	
16% des occurrences			

Un grand nombre de mots isolés apparaît commun aux textes homériques et aux textes delphiques, soit environ 37% des occurrences étudiées.

Sont régulièrement convoquées des formes poétiques en *πτ-* comme *πτόλεμος* ou *πολιέθρον*, des désinences de génitif singulier en *-οιο* (comme *ἀγραύλοιο* en PW374, 11) et de datif

pluriel en –οισι(ν), εσσι(ν), ησι(ν) (comme δαπέδοισι en PW226, 5, καταθητοῖσιν en PW379, 3, ἀρνείοισι κρέεσσι en PW52, 4, ψαμάθοισι en PW391, 1, πραπίδεσσι πευκαλίμησιν en PW245, 2 et PW473, 14, ἀτασθαλίησιν en PW170, ἀφραδίησιν en PW408, 2, περύγεσσι ἀργεννήσιν en PW379, 2⁵¹³). Abonde un lexique spécialisé dans les qualificatifs, notamment tout un ensemble d'épithètes - appelons-les « homériques » - attribuées à un personnage, un lieu, un objet ; nous avons réuni ici, parmi les plus spécifiques, un certain nombre de mots attestés au moins une fois dans un oracle delphique et reconnu comme appartenant au vocabulaire homérique :

- des composés de πολυ- : πολυγήθεες (PW473, 50 et *Il.* 21.450), πολύδακρυς (PW254, 3 et *Il.* 3.132, 3.165), πολυήρατος (PW42, 1, PW517, 1 et *Od.* 11.275, 15.126), πολύμηλος (PW1, 5, PW69, 1, PW226, 3 et *Il.* 2.705 ; 14.490), πολύπυρος (PW381, 4 et *Il.* 15.372, *Od.* 14.335), πολύφλοισβος (PW473, 13 et *Il.* 1.34, *Od.* 13.85 et 13.220)
- des composés de εὐρυ- : εὐρύς, εὐρείης (PW71, 3 PW318, 2 et *Il.* 3.210, 3.227 et 3.364, 4.182, 12.5, 23.427, *Od.* 18.68), εὐρύαγιαν (PW374, 15 et *Il.* 2.12, 4.52, *Od.* 7.80), εὐρύοπα Ζεύς (PW95, 6, PW220, 6 et *Il.* 1.498, 8.206, *Od.* 14.235), εὐρύχορος (PW100, 1, PW282, 3 et *Il.* 2.498, 9.478, *Od.* 15.1)
- des composés de ἀγα- : ἀγακλειής (PW3, 1 et *Il.* 16.738, 17.716, 21.379), ἀγακλειτός (PW228, 1 et *Il.* 2.564, *Od.* 17.370), ἀγακλυτός (PW242 et *Il.* 6.436, *Od.* 3.388, 8.502)
- des composés de εὐ- : εὐδείλος (PW230, 2 et *Od.* 2.167, 13.234), εὐκλειής (PW232 et *Il.* 10.281, *Od.* 21.331), εὐρρείτης (PW2, 3 et *Il.* 6.34, *Od.* 14.257), εὐτμητος (PW338, 6 et *Il.* 7.304, 10.567, 21.30, 23.825), εὐφρονη (θυμῶ) (PW163, 4 et *Il.* 3.246, 15.99, *Od.* 17.531)

Les oracles révèlent aussi les épithètes des dieux

- pour Apollon, ἀκερσηκόμης en PW71, 7 et *Il.* 20.39, ἐκάεργος en PW43, 1 et *Il.* 1.147, 5.439, 8.323, ἐκατηβόλος en PW44, 1 et *Il.* 1.370, 5.444 ; *Od.* 8.339
- pour Athéna, γλαυκώπιδι en PW71, 6 γλαυκώπιδα en PW466, 3 et *Il.* 1.206 ; *Od.* 1.44
- pour Zeus, αἰγιόχος en PW226, 2 et *Il.* 2.375 ; *Od.* 9.275.⁵¹⁴

Des formules typiques sans doute empruntées à l'œuvre homérique se découvrent dans tel ou tel oracle comme ἄλλα δῖαν en PW210, 3 et *Il.* 1.141, *Od.* 3.153, αἴσιμον ἦμαρ en PW254, 5 et *Il.* 8.72, οὐλοὸς (ἦτορ) en PW591, 3 et *Il.* 3.365, 22.15, *Od.* 4.442, εἰναλίαν en PW233, 1 (forme épique que l'on rencontre souvent dans l'*Odyssée* pour ἐνάλιος), κυανέης⁵¹⁵ ἄλος en PW472, 3 et κυανέην χθόνα en PW 515, 4⁵¹⁶.

⁵¹³ Les termes cités ne sont pas les seuls qui présentent ces désinences ; ils sont cités parce qu'ils appartiennent au lexique homérique et qu'ils sont attestés dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*.

⁵¹⁴ Plus haut est citée l'épithète εὐρύοπα.

⁵¹⁵ Homère utilise cet adjectif pour qualifier ce qui est d'un bleu sombre, presque noir (surtout dans des composés).

⁵¹⁶ Sont cités ici des termes employés par le lexique delphique et attestés dans la langue homérique de façon évidente ; nous avons conservé la forme employée dans les oracles cités entre parenthèses: ἀγελείης (PW121, 1), αἰθαλόεις (PW470, 9), αἰνοπαθείς (PW376, 1), αἰπύ (PW379, 8, PW380, 4, PW382, 3, PW382, 3), ἀμφιδρυφέας (PW84, 3), ἀνήροτος (PW44, 2), ἀριφραδές (PW374, 10), ἀστερόεσσα (PW472, 4), ἄστου ἐραννόν (PW163, 5), ἐπιτάρροθος (PW33,5), ἐπιχθονίη πόλις (PW216, 6), ἐρικυδές (PW100, 2), ζαθέοιο (PW95, 5) et ζαθέης (PW470, 1), ζωοτρόφον ποτὶ νᾶσον (PW517, 3), ἡγαθέην (PW314, 2), ἡνεμόεντα (PW314, 2), ἡμερόεσσα

3.1.5.2 Conclusions

3.1.5.2.1 De la signification des formules littéraires dans l'énoncé oraculaire

Les formules d'origine littéraire, comme il a été vu, sont abondantes : cette étude ne prouve pas cependant à cent pour cent qu'elles proviennent ou non des œuvres homériques ; elles en sont une imitation, mais n'en sont peut-être pas un emprunt direct, sauf dans certains cas évidents vus plus haut. Par ces interférences entre deux systèmes de langue et de création poétique se constitue peu à peu un style oraculaire, reconnaissable, qui donne aux oracles delphiques une certaine unité linguistique.

Ces formules sont pour beaucoup responsables de la construction des oracles. Nieto-Ibañez insiste sur un double avantage dans une conclusion claire (1988 : 45) : « En definitiva, todas estas expresiones demuestran una técnica convencional de composición de los poemas oraculares. El poeta délfico emplea una serie de fórmulas y mecanismos estructurales que son constantes y al mismo tiempo flexibles, unos elementos que, además de servirle para la organización narrativa del oráculo se adaptan a las necesidades de la composición métrica. » Elles servent notamment à l'organisation narrative de l'oracle, comme n'importe quelle formule qui rythme un récit : on peut s'appuyer sur l'exemple de l'oracle cité par Diodore de Sicile (7.12), qui revêt la forme d'une parabole :

είσιν ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων ἀπέχουσαι,
ἢ μὲν ἐλευθερίας ἐς τίμιον οἶκον ἄγουσα,
ἢ δ' ἐπὶ δουλείας φυκτὸν δόμον ἡμερίοισι.
καὶ τὴν μὲν διὰ τ' ἀνδροσύνης ἐρατῆς θ' ὁμονοίας
ἔστι περᾶν, ἦν δὴ λαοῖς ἠγεῖσθε κέλευθον·
τὴν δὲ διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάκιδος ἄτης
εἰσαφικάνουσιν, τὴν δὲ πεφύλαξο μάλιστα. (PW218)

La parabole, récit d'un cheminement métaphorique qui conduit soit à la vertu soit au vice, est ponctuée par des formules qui organisent la mise en scène : les groupes nominaux τίμιον οἶκον et φυκτὸν οἶκον se répondent à la fois par leur antynomie et leur paronymie : jeu de sonorité et jeu de sens ; de même les bienfaits s'opposent aux vices en des expressions contrastées : διὰ τ' ἀνδροσύνης ἐρατῆς θ' ὁμονοίας et διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάκιδος ἄτης ; l'une est ramassée en un syntagme dont les deux noms encadrent symétriquement l'adjectif axiomatique, l'autre se divise en deux groupes coordonnés qui mettent en valeur les maux à éviter et à rejeter.

Prenons aussi comme exemple l'oracle cité par Pausanias (9.14.2) : Apollon s'adresse aux Thessaliens, venus l'interroger sur une guerre menée contre Sparte et sur la prise possible de Cérésos :

Λεῦκτρά τέ μοι σκιάοντα μέλει καὶ Ἀλήσιον οὔδας,
καί μοι τῷ Σκεδάσου μέλετον δυσπενθέε κούρα.

(PW276, 3), ἵπποβότος (PW407), ἵπποσύνην (PW94, 8), λινοθώρηκες (PW1, 6), νιφόεντος (PW433, 5), ὀνομάκλυτος (PW374, 17), παγχάλκεος (PW46, 2), περιμήκετον (PW433, 5), σκιάοντα (PW254, 1), φράδμονος (PW65, 2), φυσίζοος (PW33, 4).

ἔνθα μάχη πολύδακρος ἐπέρχεται· οὐδέ τις αὐτὴν
 φράσσειται ἀνθρώπων, πρὶν κοῦριον ἀγλαὸν ἥβην
 Δωριέες ὀλέσωσ', ὅταν αἴσιμον ἦμαρ ἐπέλθῃ.
 τουτάκι δ' ἔστι Κερησσὸς ἀλώσιμος, ἄλλοτε δ' οὐχί. (PW254)
 Je me préoccupe de Leuctres l'ombreuse et de la terre
 d'Alésion, et je me préoccupe des deux filles vivement
 regrettées de Skédanos ; là survient une guerre abondante en
 larmes ; personne ne la remarquera, avant que les Doriens ne
 perdent l'illustre jeunesse de leurs jeunes gens, lorsque sera
 venu le jour fatal. Cette fois-là, Céressos est facile à prendre,
 pas à un autre moment.

Les formules correspondent à un récit tragique : la mort rôde ; la guerre est odieuse et le destin terrible. Il y a comme une redondance dans la description, une sorte de saturation, qui met en valeur les aléas de la condition humaine : larmes qui coulent abondamment (πολύδακρος), disparition brutale de la fleur de la jeunesse (κούριον ἀγλαὸν ἥβην, en clausule, dans une expression qui fait l'éloge de la beauté et de la vitalité d'une jeunesse mortelle), présence du fatum immuable (αἴσιμον ἦμαρ). Ainsi se crée une atmosphère faite de malheurs et de circonstances soumises à la volonté des dieux.

3.1.5.2.2 Une fonction ornementale

La fonction ornementale est sans doute celle qui vient immédiatement à l'esprit. Ces formules servent en général de cadre pour présenter l'essentiel, c'est-à-dire le conseil, l'avertissement ou l'ordre. Elles se réfèrent à une réalité qui se répète : la loi du destin, la volonté des dieux, la priorité donnée à la morale ou bien à des habitudes : il y a la formule pour dire que le dieu décide, que le dieu parle, que le dieu est favorable ou défavorable. On peut prendre comme exemple le long oracle cité par Porphyre (Eusèbe, *PE*, 6.3), composé de 23 vers : adressé aux Athéniens, cet oracle est censé leur expliquer pourquoi le temple d'Apollon a été détruit par la foudre.

ὦ ζαθέης γεγαῶτες Ἐριχθονίοιο γενέθλης,
 ἔτλητ' ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρεεινέμεν ὀμφήν,
 ὅπως δηωθῆ περικαλλέος ἔδρανα σηκοῦ.
 Κλυτε δαφνηρεφῶν μυχάτων ἀπὸ θέσκελον ὀμφήν.
 Εὗτ' ἄνεμοι πνεῖοντες ὑπὲριοι κελάδοντες
 τρίβωνται πατάγοισιν ἐναντία δηριόωντες -
 κρυμὸς δ' αὖ περὶ κόσμον ἀπείρονα νήμενος ἔσται -
 μηδὲ διεξερύγησιν ἔχῃ κεκακωμένος αἰθήρ·
 αἰθαλόεις περὶ γαῖαν, ὅπη τύχεν, ἔκπεσε πυρσός·
 τὸν μὲν δὴ θῆρές τε κατ' οὔρεα δειμαίνοντες
 φεῦγουσιν πυμάτοις ὑπὸ κεύθεσιν, οὐδὲ μένουσιν
 εἰσιδέειν ὄσσοισι καταβάσιον Διὸς ἔγχος.
 τοῦ μὲν καὶ νηοὶ μακάρων καὶ δένδρεα μακρά,
 ἠλιβάτων τ' ὀρέων κορυφαὶ νῆές τ' ἐνὶ πόντῳ,
 δάμνανται ζαπύροις πωτήμασιν ἐμπελάοντος·

καὶ δ' αὐτὴ πληγεῖσα Ποσειδάωνος ἑταίρη
πολλάκις ἠγήεσσαν ἀναχάζεται Ἀμφιτρίτη.
ὕμεῖς οὖν καὶ ἄτλητον ἐνὶ φρεσὶν ἄλγος ἔχοντες
τέτλατε Μοιράων ἀμετάτροπα δῆνεα θυμῷ·
ταῖσι γὰρ οὐρανίδαο Διὸς κατένευσε κάρηνον,
ὅττι κε δινήσωσι μένειν ἀσάλευτον ἀτράκτοις.
αἴσα γὰρ ἦν δολιχοῖσι χρόνοις περικαλλέα σηκόν
πυρσῶν αἰώραιοι διπετέεσσι δαμῆναι. (PW470)

Ô vous qui descendez de la race vénérable d'Erichthonios, vous avez fait effort de venir interroger mon oracle, pour savoir comment fut frappé le siège du très beau sanctuaire. Ecoutez l'oracle proféré par le dieu depuis l'antre souterrain orné de laurier. Chaque fois que les vents qui soufflent, eux qui vivent dans les airs, et retentissent, triturant avec fracas ce qui s'oppose à eux, dans une lutte – un froid calme s'étendra par contre tout autour de l'immense univers – et chaque fois que l'éther malmené n'a pas de moyen pour s'échapper, un feu brûlant est tombé sur la terre au hasard et n'importe où. Alors les bêtes effrayées le fuient dans les montagnes au fond de leurs terriers, et ne restent pas à regarder de leurs yeux le javelot de Zeus qui descend du ciel ; les temples des dieux, les hauts arbres, les sommets des montagnes élevées, les bateaux sur la mer sont domptés par les envols enflammés de la foudre qui s'approche. Et la compagne de Poséidon elle-même frappée, Amphitrite, souvent, se retire, en se lamentant. Donc vous, même si vous avez dans votre âme une douleur intolérable, supportez dans votre cœur les desseins immuables des Moires. En effet la tête de Zeus céleste leur accorda de faire tourner calmement leurs fuseaux. Car c'était le destin qu'après un long temps le très beau sanctuaire soit dompté par la foudre de feu, qui se balance dans les airs et s'élançe du haut des cieux.

Fontenrose en fait un commentaire rapide (1978 : 183), qui met l'accent sur le conseil donné : on doit se conformer aux arrêts des Moires, car c'est la volonté de Zeus. Complétons cette analyse par des remarques sur la langue et l'emploi des formules. La salutation initiale est pleine de solennité, introduite par une périphrase très laudative, sur toute la durée du premier vers : le caractère vénérable, et en clausule, le rappel des origines mythiques des Athéniens ; le vers 2 met en valeur le courage des Athéniens qui sera récompensé par une réponse longue ; l'objet de la demande qui est rappelé permet au dieu de saluer la piété des consultants et de mettre en valeur sa propre autorité : deux formules soulignent métaphoriquement la primauté du sanctuaire par l'image des lauriers, symbole d'Apollon et de l'oracle dont il est rappelé l'aspect merveilleux et extraordinaire. Le superlatif *μυχάτων* désigne la partie la plus profonde d'un lieu, la grotte souterraine où officie la Pythie ; l'autorité d'Apollon se lit dans l'épithète : *δαφνηρεφέων*. Le vers 4, très solennel, introduit donc la réponse : l'impératif au début du vers régit le complément direct rejeté en

clausule. Suit la description très imagée de la foudre s'abattant sur le temple d'Apollon : toute la nature est convoquée dans ses forces les plus terribles et les plus épouvantables pour un esprit humain : les airs habitant les régions supérieures, l'univers dans sa totalité, le feu brûlant tombant du ciel. C'est un spectacle fondé sur l'emploi de l'hypotypose ; les conséquences sont cruelles pour la vie sur terre et sont symbolisées par les réactions des animaux sauvages ; les occupations des hommes sont bouleversées sur terre, sur mer (naufrages, incendies de forêts, tempêtes, etc.) et même les dieux sont concernés, comme l'indique le tableau de la fuite d'Amphitrite, surprenant mais convaincant, tableau à la fois réaliste et épique, réaliste parce qu'il décrit les forces d'une nature déchaînée, épique parce qu'il renvoie à des images guerrières. Au vers 5, les vents sont qualifiés de trois façons différentes par asyndète, sans ponctuation, pour créer un effet de terreur : les mouvements tourbillonnants et retentissants des vents dans les airs sont ainsi mis en valeur. Au vers 6, un rejet met en valeur le verbe *τριβονται* et introduit l'image d'une bataille ; on peut remarquer les allitérations en occlusives labiales [b]et [p], qui évoquent l'explosion des vents. Le vers 7 introduit un futur, qui intensifie l'idée d'une vision terrifiante. Force des images, dramatisation des scènes, amplification jusqu'à l'excès, mise en scène pittoresque, multiplication des éléments, créent la situation tragique et rendent la conclusion édifiante

Ces formules qui reviennent régulièrement, et qui de plus sont empruntées à un texte littéraire devenu un modèle, traduisent ainsi dans les oracles un monde régulier, ordonné, qui obéit à des lois invariables : le culte d'Apollon installé à Delphes, le rituel de la consultation, la présence de la Pythie, intermédiaire humain entre le monde des mortels et le dieu qui inspire. Plutarque rappelle que le dieu provoque les visions de celle-ci et produit « en son âme la lumière pour éclairer ce qui doit arriver » *φῶς ἐν τῇ ψύχῃ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλον*. Ces vers-formules suggèrent ainsi des usages réglementés, établis, ritualisés : après tout, la consultation obéit à des règles, qui se répercutent sur la façon de poser la question et la manière de répondre à cette question. On peut donc dire que les oracles se réfèrent les uns aux autres comme des échos, établissant entre eux des liens de langue et de sens.

3.1.5.3 Le goût de l'image

Les jeux de mots sont révélateurs d'un état d'esprit que Parke et Wormell ont remarqué dans leur essai sur les oracles delphiques (1956, II : XXVI) : « Much play is made with homonymic equivocation, and the duplication of Greek personal and place names facilitated the exploitation of this method of bewildering the enquirer. » Essayons d'analyser et de développer cette remarque en nous attachant à des exemples explicites et variés qui illustrent les procédés des jeux sémantiques les plus fréquents.

3.1.5.3.1 Les jeux de mots

3.1.5.3.1.1 La polysémie

Trois oracles cités l'un par Diodore de Sicile (8.21.3), un autre par Pausanias (4.20.1), un autre par Plutarque (*Vie de Lysandre*, 29) sont révélateurs à ce titre du goût de la devinette lexicale : les deux premiers emploient le terme polysémique *πράγος*.

Σατύριον φράζου σὺ Τάραντας τ' ἀγλαὸν ὕδωρ
καὶ λιμένα σκαιὸν καὶ ὄπου τράγος ἀλμυρὸν οἶδμα
ἀμφαγαπᾶ τέγγων ἄκρον πολιοῖο γενείου.

(PW46, vers 3-5)

Médite, quant à toi, le Satyrion et la brillante eau de Tarente
et le port ombreux et l'endroit où un bouc/un olivier embrasse
les flots salés, tout en gonflements, en mouillant le bout de
son menton gris.

εὔτε τράγος πίνῃσι Νέδης ἐλικόρροον ὕδωρ,
οὐκέτι Μεσσηνήν ῥύομαι· σχεδόθεν γὰρ ὄλεθρος. (PW366)
Quand le bouc/l'olivier aura bu l'eau sinueuse de la Nédê, je
ne défends plus la Messénie ; car proche sera sa ruine.

On sait que τράγος peut désigner en grec soit un animal (le bouc) soit un végétal (l'olivier sauvage). Dans l'oracle cité par Plutarque, ὀπλίτης est aussi le nom d'un fleuve, l'Hoplitès, qui coule en Asie Mineure, et le dragon n'est pas forcément l'animal fantastique, mais aussi une enseigne de guerre qui orne les boucliers.

ὀπλίτην κελάδοντα φυλάξασθαι σε κελεύω,
γῆς τε δράκονθ' υἱὸν δόλιον κατόπισθεν ἰόντα.
(PW173)

Je t'exhorte à prendre garde à l'hoplite (l'Hoplitès) retentissant
et au dragon, fils rusé de la terre, qui arrive par derrière.

3.1.5.3.1.2 La paronymie implicite

Il s'agit de jouer sur des sonorités proches et de rapprocher implicitement des termes, pour créer tout une série d'associations, qui ont du sens. L'oracle cité par Hérodote (1.66.1) est fondé sur un jeu phonétique et sémantique implicite que commentent ainsi Parke et Wormell (1956, II : XXVI-XXVII) : « Here the lines ... bear a meaning which although conveyed in pictorial images is on the surface clear enough. The Spartans are to dance in triumph on the land they have conquered and to parcel it out among themselves. But it is a χρησμός κίβδηλος. In the event they served as slaves among the wine-rows (ὄρχοι) and measured out the land in bondage. »

δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι
καὶ καλὸν πεδῖον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι. (PW31)
Je te donnerai Tégée, celle que l'on frappe des pieds, pour y
danser et pour mesurer la belle plaine avec une corde.

L'oracle dit du roi-mulet (PW54) présente au vers 3 une insistance répétitive (surlignée en caractères gras), qui n'est pas sans rappeler le Μῆδοισι du vers 1, ce qui crée un jeu de mots :

φεύγειν, **μηδὲ** μένειν, **μηδ'** αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι

L’oracle cité par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.18) introduit un jeu de mots entre λιμοῦ et λοιμοῦ, entre la famine et le fléau (autrement dit la peste), deux calamités qui frappent l’humanité, jeu de mots qu’une traduction rendrait par une allitération en [f], certes de façon moins marquée.

λιμοῦ καὶ λοιμοῦ τέλος ἔσσεται [...] (PW210, v.1)
ce sera la fin de la famine et du fléau.

Nous avons déjà vu que, dans l’oracle qui justifie le patronyme d’Héraclès, le jeu de mots porte sur le nom d’Héraclès, dont l’étymologie est revue en fonction non pas de la gloire d’Héra, mais de la gloire obtenue de l’aide que ce héros apporte aux hommes : ἦρα. Il faut rajouter que le jeu de mots est difficile à conserver dans la traduction en français, à moins de renoncer au nom propre Héraclès et de le remplacer par une transposition lexicale mot pour mot, en l’appelant *Aide Glorieuse*.

Ἡρακλέην δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει.
ἦρα γὰρ ἀνθρώποισι φέρων κλέος ἄφθιτον ἔξεις. (PW443)
Phoibos te donne le surnom d’Héraclès (Aide Glorieuse).
En effet, en aidant les hommes tu obtiendras une gloire
immortelle.

3.1.5.3.1.3 La signification imagée et les rapprochements sémantiques

Le jeu de mots peut porter sur le sens en général et sur l’interprétation à donner. C’est le cas de l’oracle PW54: l’adjectif πολυψήφιδα « caillouteux » qui qualifie le fleuve Hermos rappelle qu’Apollon connaît le nombre de grains de sable (voir l’oracle PW52), mais crée aussi un effet dramatique entre le chemin caillouteux et les pieds délicats du Lydien. Est-on dans un cas d’intertextualité, cet oracle faisant référence à d’autres qui portent sur le même personnage ? L’énigme repose sur l’interprétation de ἡμίονος : le mulet est un hybride de l’âne et de la jument, de même que Cyrus est issu d’un mariage entre un Perse et une Mède. Or Crésus ne comprend pas l’astuce, ou du moins ce que l’on pourrait appeler l’allusion métaphorique.

Le jeu de mots peut aussi porter sur le rapprochement entre deux termes identiques mais désignant deux réalités différentes : c’est le cas de l’oracle que cite Polyen (1.19), jouant sur le futur vainqueur, un certain Mélanthos (le Noir), dans la guerre qui oppose Athènes et Thèbes sur la possession de la ville de Mélaines (la Noire) :

σοὶ τεύξας ἀπάτη μέλας φόνον ἔσχε Μελαίνας. (PW214)
Un Noir, qui par ruse contre toi fomenta un meurtre, prit
possession de Mélaines (la ville noire).

3.1.5.3.1.4 Les rapprochements antithétiques

A fréquenter les oracles retenus dans le corpus de Parke et Wormell, le lecteur est frappé par le nombre de jeux d’oppositions lexicales. Nous en présentons quelques exemples.

L'oracle PW6 joue sur deux termes pour montrer l'injustice faite à Éétion (v.1) et associe τίει πολύτιμον :

οὔτις σε τίει πολύτιμον ἔοντα
personne ne t'honore, toi le très honoré.

L'oracle répertorié PW25 oppose le sommet ἄκρον et le milieu μέσον dans la deuxième partie du seul vers qui le compose :

[...] ἄκρον λάβε καὶ μέσον ἔξεις
[...] prends le haut et tu auras le milieu.

L'oracle cité par Hérodote (1.67.3) met côte à côte les deux antonymes, καὶ τύπος ἀντίτυπος (PW33), pour décrire métaphoriquement l'affrontement des vents dans une tempête. L'oracle que l'on connaît par les *F. Gr. Hist.* (396 f 10) fait jouer en opposition d'un côté le sujet de la question (sur le rire), de l'autre la personnalité du consultant (qui ne rit pas) : ἀμείλιχτε, μειλιχίοιο (PW129). Est-ce un trait d'esprit que d'avoir rapproché deux termes qui se contredisent en général, quand l'oracle cité par oenomaos (Eusèbe, *PE*, 6.7) exhorte Télésiclès de Paros à fonder une ville visible de loin sur une île dont le nom est la Brumeuse ?

νήσῳ ἐν Ἡερίῃ κτίζειν εὐδείελον ἄστῳ (PW230)
[je t'exhorte] de fonder sur l'île Brumeuse une ville qu'on verra de loin.

L'oracle transmis par Babrios (229) résout l'énigme d'un homme qui veut piéger l'oracle en lui demandant dans quelle main se trouve un oiseau mort : il pense l'emporter en jouant sur un jeu de cache-cache, mais Apollon répond :

ὦ οὔτος, εἰ θέλεις δείξεις [...] ἢ ἔμπουν ἢ ἄπουν. (PW580)
O toi, si tu le veux, tu (le) montreras [...] soit encore vivant soit mort.

Il peut s'agir aussi d'un contexte obscur : l'exemple le plus flagrant est donné par l'oracle que nous connaissons grâce à trois sources littéraires (Aristote, *Fragments*, 597 ; Plutarque, 2.295^e ; Athénée, 1.31c) :

πῖν' οἶνον τρυγίαν, ἐπεὶ οὐκ Ἀνθηδόνα ναίεις,
οὐδ' ἱεράν Ὑπέραν, ὅθι γ' ἄτρυγον οἶνον ἔπινες.
(PW321)
Bois du vin avec un dépôt de lie, puisque tu n'habites ni Anthédon ni la sainte Hypérie, où tu buvais du vin sans lie.

« The original context of the oracle is very obscure », disent Parke et Wormell (1956, II : 129) . Des hypothèses⁵¹⁷ ont été avancées sur la situation évoquée par cet oracle et aucune n'est validée. Nous pensons que le jeu peut reposer sur un rapprochement paronymique entre des termes, les noms des villes d'Argolide, Ἀνθηδών et Ὑπέρα et ceux de cépages et de vins doux connus dans l'Antiquité, ἀνθηδονιάς et ὑπεριάς. Produits ailleurs qu'en Argolide, les vins perdent de leur qualité⁵¹⁸.

L'oracle dit de Camarine est intéressant pour deux raisons, d'abord parce qu'il est entré comme une sorte de maxime dans le langage courant dès l'Antiquité, ensuite parce qu'il repose sur un jeu des contraires, qui aboutirait à une métamorphose des contraires, l'un devenant l'autre et vice versa.

μη κίνει Καμάριναν, κίνητος γὰρ ἀμείνων
μη ποτε κινήσας τὴν μείονα μείζονα θεΐης
(PW127)

Ne remue pas Camarine, en effet, il vaut mieux ne pas la toucher. Si tu la remues un jour, ne la rends pas, de plus grande, plus petite.

Le vers 2, où les deux comparatifs sont placés côte à côte, est bâti sur des associations des contraires ; les jeux de répétitions se détruisent par des négations grammaticales ou lexicales μη κίνει/κίνητος/κινήσας. Cet oracle est commenté ainsi par Fontenrose (1978: 85): «The words are used metaphorically as a warning against any undertaking that was likely to turn out badly, or that was better not begun».

Enfin intéressons-nous à l'oracle que cite l'historien Ion de Chios (*FGH*, Müller, II, p. 51): il fait l'éloge des habitants d'Aegion, dans une longue énumération de leurs qualités, que Fontenrose commente ainsi (1978: 278): « The ordinary priamel (Beispielreihe) is meant to emphasize the final term, here Argos ; then the depreciatory proverb is tacked on as an anticlimactic term, a surprise ending that suddenly shifts from the superior to the worthless. » L'oracle s'achève ainsi:

ὁμῆς δ' Αἰγίεες οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι
οὔτε δωδέκατοι, οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ.
(PW1)

Mais vous les habitants d'Aegion, vous n'êtes ni les troisièmes ni les quatrièmes ni les douzièmes, ni en mot ni en nombre.

Cela signifierait-il que, pourvus de qualités extraordinaires, ils sont inclassables ? Le jeu d'opposition est donné par l'emploi de deux termes λόγῳ et ἀριθμῷ, qui désignent chacun une

⁵¹⁷ Plutarque essaie de comprendre cet oracle en se fondant sur les noms des villes qui y sont citées ; Anthédon et Hypérie, noms de l'ancienne Calaurie en Argolide, où s'établirent les fils de Poséidon, Anthès et Hypérés. Müller (*FGH*, II, 1848 : 136) suggère qu'il s'agit d'un oracle rendu à Pollis d'Argos, devenu roi de Syracuse, sur la culture de la vigne, transportée d'Argolide en Sicile.

⁵¹⁸ Nous nous appuyons sur un passage des *Deipnosophistes* d'Athénée (1.31C) : Ὠνομάζετο δὲ παρὰ Τροιζηνίοις, ὡς φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῇ αὐτῶν πολιτείᾳ, ἄμπελος Ἀνθηδονιάς καὶ Ὑπεριάς ἀπὸ Ἄνθου τινὸς καὶ Ὑπέρου, ... Comme le dit Aristote dans leur république, on appelait chez les habitants de Trézène *anthédonias* et *hypérias* une vigne plantée par Anthos et Hypéros ...

notion intellectuelle bien précise ; d'un côté par λόγῳ l'emporte la désignation du nombre par la parole et ce terme renvoie aux adjectifs axiomatiques qui ponctuent l'oracle, de l'autre par ἀριθμῶ, l'emporte la désignation du nombre par la numération et on retrouve le classement par les déterminants numériques⁵¹⁹. Donc le λόγος désigne le nombre par la parole et l'explication logique d'un classement, l'ἀριθμός désigne le nombre par la numération et le calcul.

3.1.5.3.2 Une langue imagée et métaphorique

Signalons d'abord qu'on ne relève dans les oracles retenus par Parke et Wormell aucune comparaison dans le sens stylistique et grammatical du terme, qui consisterait en une présentation stéréotypée introduite par une formule toute faite : *de même que* et revenant au sujet par un *de même*. Le style oraculaire semble se contenter d'images qu'on pourrait appeler métaphores ; le terme « metaphoric » est d'ailleurs largement employé pour qualifier ce style dans les commentaires des deux Anglais. Il faut signaler que contrairement à la poésie homérique, les images ne sont jamais traitées pour elles-mêmes, et même si elles donnent l'impression d'enrichir de petits tableaux les énoncés oraculaires, de varier les thèmes, les registres avec l'évocation de la nature, des grands phénomènes de la vie terrestre ou bien la vie quotidienne et le familier, elles ne sont jamais associées à des effets purement ornementaux. La périphrase à valeur métaphorique est dominante ; Parke et Wormell situent cet usage dans la tradition de ce qu'ils appellent « kennings » : cela permet de créer des images très concrètes, qui restent à interpréter⁵²⁰.

3.1.5.3.2.1 Le rôle premier des images

C'est sans doute, comme il a été déjà suggéré plus haut, à la poésie populaire que le style oraculaire doit cette spécificité de fabriquer des métaphores (Parke et Wormell, 1956, II : XXIV), « with a primitive fondness for pictural imagery, [...], for obliquity and obscurity in preference to directness and clarity ». Une particularité notable est à signaler : l'emploi d'images concrètes, pittoresques pour des idées abstraites⁵²¹.

L'oracle PW52, déjà cité dans cette étude, emploie dans les deux premiers vers quatre images qui servent à traduire les pouvoirs d'Apollon : le sable, la mer, le sourd et le muet, deux images empruntées au monde naturel et deux images au monde des humains et des troubles physiques (surdité et mutisme). Être capable de dénombrer les grains de sable et de mesurer la quantité d'eau que contiennent les mers, être capable de comprendre les sourds-muets, c'est révéler une « faculté surhumaine », celle de la « clairvoyance télépathique » (Yourcenar, 1979 : 103)

⁵¹⁹ Selon les traductions, on peut hésiter sur le sens de λόγος et d'ἀριθμός. Parke et Wormell traduisent le premier par *account*, explication logique et le second par *reckoning*, dénombrement. Fontenrose traduit largement par la phrase : « You are not in the reckoning ». Savignac traduit le premier par « compte » et le second par « nombre ».

⁵²⁰ De l'avis de Maurizio (1995 : 82), « metaphoric and ambiguous words and images make the diviner's language of divination different from his own and represents the spirits speaking through him. »

⁵²¹ Oracles PW52, PW94, PW154, PW218.

Pour prédire la totale destruction d'Athènes, si elle ne prend pas de sages décisions, l'oracle adressé aux Athéniens (Hérodote, 7.140.1) emploie aux vers 3-5 l'image d'un corps qui se disloque :

οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα
οὔτε πόδες νέατοι οὔτ' ὄν χέρες, οὔτε τι μέσσης
λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει [...] (PW94)
car ni la tête ni le corps ne subsistent indemnes ni le moindre
bout de pied ni à la vérité les mains, ni ne reste quoi que ce
soit du milieu (du corps), mais s'abat le malheur.

L'oracle cité par Plutarque (*Vie de Thésée*, 24.5) est fondé dans son dernier vers sur l'image de l'outre qui flotte : ἀσκὸς γὰρ ἐν οἴδματι ποντοπορεύσει (PW154). Il prophétise ainsi l'ultime succès de Thésée, une outre gonflée d'air flottant toujours à la surface des eaux et traversant tous les obstacles.

L'oracle adressé à Lycurgue, que nous avons déjà rencontré, joue sur la métaphore des deux routes à choisir pour prendre la bonne décision : celle qui conduit à la liberté, et celle qui emmène vers l'esclavage : εἰσὶν ὁδοὶ δύο [...] (PW218).

Parfois, les images sont des métaphores proches de l'énigme, car elles désignent une réalité, que l'on est loin de découvrir si l'on s'en tient à la lettre même : ainsi l'oracle que nous connaissons par une scholie homérique⁵²² présente-t-il à Agamemnon et à Paris-Alexandre l'image d'une Hélène-jument :

ἦτοι ὁ μὲν πῶλοιο γόνον διζήμενος εὐρεῖν,
αὐτὰρ ὁ πῶλον ἐλεῖν [...] (PW406)
en vérité l'un cherchant à trouver la descendance d'une
jument, mais l'autre cherchant à enlever la jument [...]

Dans un autre oracle que cite Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.33), les yeux d'Homère sont assimilés à deux soleils aveugles :

σοὶ ζωὴ δοιᾶς μοίρας λάχεν, ἦν μὲν ἀμαυρὰν
ἠελίων δισσων, [...] (PW319)
la vie t'a assigné [...] des destinées doubles, l'une dans
l'obscurité, celle des deux soleils, [...]

Le même Homère est appelé Sirène immortelle, le terme devenant de ce fait masculin, ἀμβρόσι[ος] Σειρ[ήν], dans l'oracle rendu à Hadrien et que nous connaissons par l'*Anthologie Palatine* (14.102 / PW465, v. 2).

L'usage qu'on fait des images vaut surtout quand les oracles portent un message moralisateur ou politique : ainsi deux oracles sont présentés comme des « poems in moralizing elegiacs » (Parke et Wormell, 1956 : 229). Deux oracles connus par l'*Anthologie Palatine* (14.74 et 14.71) sont construits sur la même thématique : l'homme pur et qui ne

⁵²² Mass, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, tome 1, 1877, 5.64, p. 164.

porte en lui aucune souillure morale est seul digne de pénétrer dans le sanctuaire du dieu ; les deux textes, qui constituent pour ainsi dire un dyptique, comportent des analogies évidentes.

ἱρὰ θεῶν ἀγαθοῖς ἀναπέπταται, οὐδὲ καθαρυῶν
χρείω· τῆς ἀρετῆς ἦψατο οὐδὲν ἄγος.
ὄστις δ' οὐλοὸς ἦτορ, ἀπόστιχε· οὔποτε γὰρ σὴν
ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον. (PW591)

Les sanctuaires des dieux sont ouverts aux hommes bons, et je n'ai pas même besoin qu'ils se purifient ; aucune souillure n'a atteint la vertu ; toi, qui que tu sois, qui es pernicieux en ton cœur, va-t-en, car jamais un corps mouillé de larmes ne rachètera ton âme.

ἀγνὸς πρὸς τέμενος καθαροῦ, ξένε, δαίμονος ἔρχου
ψυχὴν, νυμφαίου νόματος ἀψάμενος.
ὡς ἀγαθοῖς ἀρκεῖ βαίη λιβάς, ἄνδρα δὲ φαῦλον
οὐδ' ἂν πᾶς νίψαι νόμασιν Ἰκεανός. (PW592)

Etranger, va en esprit, chaste, dans le sanctuaire du dieu pur, après avoir gagné le ruisseau consacré aux nymphes ; un faible goutte à goutte suffit aux hommes bons ; même la totalité de l'Océan avec ses courants d'eau ne pourra laver un homme méchant.

Leur forme presque proverbiale est accentuée par l'emploi d'images : le rôle du dieu est de faire respecter les traditions, notamment les purifications obligatoires pour entrer dans un sanctuaire, ainsi que la vertu ; les deux leçons de morale louent la droiture, la probité : ainsi la purification est nécessaire pour pénétrer dans un sanctuaire, mais non pas pour les hommes bons, ce que rend l'image restrictive d'une simple goutte d'eau purificatrice, ou encore la métaphore de l'Océan qui malgré toute son eau ne pourrait laver la souillure d'un homme méchant. L'opposition entre le corps et l'âme est rendue par l'image des larmes, symbole de repentir, mais incapables de laver la souillure morale.

3.1.5.3.2.2 De la constitution d'un bestiaire métaphorique⁵²³

Les métaphores delphiques sont consacrées abondamment aux représentations animales et se situent dans le prolongement de l'usage homérique du bestiaire.

3.1.5.3.2.2.1 Un bestiaire sauvage

On remarque que les bêtes sauvages symbolisent tantôt la force tantôt la violence, autant de scènes qui sans doute avaient peuplé les mémoires et les imaginations: ce sont en général des animaux royaux ou redoutables comme le lion, l'aigle⁵²⁴, le sanglier, le serpent. On peut

⁵²³ L'analyse stylistique des métaphores nous conduit à envisager aussi l'aspect symbolique des images employées.

⁵²⁴ En dehors de leur dimension symbolique, parce qu'ils occupent naturellement un espace entre le monde terrestre et le monde céleste, les oiseaux assument un rôle central dans le cadre de l'oracle. Voir Gartzziou-Tatti (1990 : 178-179).

penser au lion de Némée, au sanglier d'Erymanthe, à l'aigle de Zeus, au serpent des légendes apolliniennes, autant d'animaux qui peuplent la mythologie. Ainsi l'oracle rapporté par Hérodote (5.92.β3), annonce aux Corinthiens leur future perte, par la naissance d'un fils d'Éétion et de Labda :

Ἡετίων, οὔτις σε τίει πολύτιτον ἔοντα.
Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον· ἐν δὲ πεσεῖται
ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαίῳσει δὲ Κόρινθον. (PW7)

Cet oracle se rattache à un autre, cité par Hérodote (5.92. β2), qui annonce, comme celui-ci, une naissance extraordinaire. L'image de ces enfantements est surprenante, puisque dans l'une une femelle d'aigle mettra au monde un lion, et dans l'autre Labda enfantera un enfant roulant comme une pierre :

αἰετὸς ἐν πέτρῃσι κύει, τέξει δὲ λέοντα
καρτερὸν ὀμηστήν· πολλῶν δ' ὑπὸ γούνατα λύσει. (PW6, vers
1-2)

Cette interprétation repose peut-être sur la lecture du vers 137 du chant 13 de l'Iliade, ὀλοοίτροχος ὡς ἀπο πέτρης, où Hector est comparé à une pierre qui déboule sur le champ de bataille. L'enfant de Labda sera donc aussi prestigieux que le guerrier troyen. On comprend facilement l'image du lion, animal fougueux, qui s'élanche sur ses proies et les abat rapidement ; la force physique de cet animal est mise en valeur par le rejet des épithètes descriptives. Comment interpréter la première image de la femelle aigle enceinte, sinon par un jeu de mots entre Ἡετίων et αἰετός, comme l'annonçait l'oracle PW6? Le consultant, le lecteur sont impressionnés par le caractère fantastique que constitue le mélange des espèces : cela rajoute un écho encore plus sauvage à l'événement annoncé.

L'oracle rapporté par Aélius Aristide (*Discours*, 1.196) fait l'éloge d'une cité athénienne que les souffrances rendent glorieuse :

εὐδαιμον πολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελεῖς,
πολλὰ ἰδὸν καὶ πολλὰ παθὸν καὶ πολλὰ μογῆσαν,
αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι γενήσεται ἤματα πάντα. (PW121)
Heureuse citadelle d'Athéna la pilleuse, ils ont beaucoup vu,
ils ont beaucoup souffert, ils ont beaucoup peiné ; un aigle se
manifestera dans les nuages tous les jours.

Le symbole de l'aigle (associé sans doute implicitement à l'animal de Zeus) est explicite ici dans l'évocation de la gloire d'Athènes ; cet oracle a une valeur historique, car il est cité par Aristide dans une liste des témoignages d'Apollon en faveur de la grandeur des Athéniens.

L'oracle transmis par une scholie au vers 409 des *Phéniciennes* d'Euripide associe deux figures symboliques de force et de brutalité, sans que ces termes soient péjoratifs, sanglier et lion ; à propos du mariage de ses filles, Adraste reçoit cette réponse :

κουράων δὲ γάμους ζεῦξον κάπρω ἠδὲ λέοντι,

οὐς κεν ἴδης προθύροισι τεοῦ δόμου ἐξ ἱεροῖο
ἀμοῦ στείχοντας, μηδὲ φρεσὶ σῆσι πλανηθῆς. (PW373)
Marie tes filles à un sanglier et à un lion que tu verras aux
portes de ta maison sortir de mon sanctuaire, et n'hésite pas.

Les futurs gendres d'Adraste seront reconnus, soit parce qu'ils portent en trophée une partie de ces animaux, soit parce qu'ils portent des boucliers où ils figurent en représentations. Quoi qu'il en soit, ils auront la puissance du sanglier et du lion.

L'oracle rapporté par Hérodote⁵²⁵ correspond à une réponse donnée aux Argiens venus consulter Apollon sur le salut de leur ville. Et la leçon à en tirer, c'est de se tenir en garde contre une ruse ; c'est en tout cas le commentaire d'Hérodote qui rapporte cet oracle deux fois dans le livre 6 de ses *Histoires*, une fois du vers 6 au vers 9 (6.18) et une fois du vers 1 au vers 5 (6.77). Nous ne citons que le vers 5 qui mentionne le serpent

δεινὸς ὄφις τριέλκτος ἀπώλετο δουρὶ δαμασθεῖς (PW84)
Un terrible serpent qui s'enroule trois fois sur lui-même a péri,
dompté par la lance.

3.1.5.3.2.2 Le bestiaire du monde agricole

A l'opposé, il existe une autre série d'images, dont la marque est le caractère familier d'une civilisation agricole : mule, abeilles, chèvres, vaches et bœufs sont évoqués dans de nombreux textes. C'est alors toute une série de références directes à l'élevage, où l'on découvre la vie de la campagne et de la ferme, chevriers, apiculteurs et paysans en tous genres formant l'un des réseaux économiques de la Grèce antique.

L'oracle cité par Plutarque (*Moralia*, 1.96B) met en opposition, en un seul vers, abeilles et guêpes, monde domestique et monde sauvage, les unes utiles, les autres nuisibles et agressives, comme si l'on passait de ce qu'il y a de plus avantageux à ce qu'il ya de plus hostile.

σμῆνα μελισσάων τάχα τοι καὶ σφῆκες ἔσονται. (PW48)
Des essaims d'abeilles seront bientôt pour toi des guêpes.

Dans cet oracle devenu proverbial, les essaims qui suggèrent l'entraide et les alliances salvatrices disparaissent et se disloquent au profit d'un ensemble informe, mais dangereux, comme le rappellent Parke et Wormell (1956, II : 22) dans un commentaire rapide et clairvoyant : « In the context this implies that friends will become enemies ».

La chèvre, animal courant en Grèce, apparaît dans les oracles répertoriés PW225, PW226, PW608 ; n'oublions pas non plus qu'elle est l'animal du sacrifice préparatoire à la consultation: dans les deux premiers, les chèvres rencontrées indiquent l'emplacement futur d'une colonie. Les deux textes que nous citons en partie sont très proches l'un de l'autre :

[...] ἐνθα δ' ἂν αἴγας
βοσκομένας ἐσίδης πρῶτον τότε τοι χρεῶν ἐστὶν

⁵²⁵ Nous avons analysé l'ensemble de cet oracle plus haut en 3.1.2.3.3.

[...] ναίειν [...] (PW225, vers 3-5)
Si tu vois des chèvres paître, alors il te faut (y) habiter.

ἐνθα δ' ἂν ἀργικέρωτας ἴδης χιονώδεις αἴγας
ἐὼνηθέντας ὕπνω, [...] (PW226, vers 4-5)
si tu vois des chèvres blanches comme neige endormies de
sommeil, ...

L'oracle, que rapporte Hérodote (8.20) et qu'il attribue à Bacis, mais que l'*Anthologie Palatine* considère comme appartenant à la Pythie, fait allusion aux ponts que Xerxès fit construire, en se servant d'amarres en papyrus : c'est un oracle de protection qui exhorte à mettre en sûreté le bétail à l'approche des armées perses; le symbole y est simple et le conseil évident.

φράζεο βαρβαρόφωνον· ὅταν ζυγὸν εἰς ἄλα βάλλῃ
βύβλινον, Εὐβοίης ἀπέχειν πολυμήκαδας αἴγας. (PW608)
Fais attention à l'étranger ; lorsqu'il aura jeté sur la mer un
joug en papyrus, éloigne de l'Eubée les chèvres bêlantes.

Enfin l'oracle adressé à Cadmos, déjà rencontré dans cette partie de notre étude⁵²⁶, est tout entier occupé, par trois fois, par l'image de la vache. Il suffit de rappeler la légende de Cadmos : pour choisir le site de la fondation d'une ville nouvelle, Cadmos doit suivre une vache portant sur chacun de ses flancs le signe de la lune, jusqu'à ce qu'elle s'abatte, épuisée de fatigue : la vache qu'il suit l'emmène jusqu'en Béotie, qui par une étymologie fantaisiste serait associée à celui de la vache : l'assonance entre Βοιωτία et βοῦς est à la fois un jeu de mots et un jeu d'esprit. Lorsque Nonnos pastiche un oracle delphique (*Dionysiaques*, 4.289) , et qu'il reprend la légende de Cadmos, le poème est construit sur la quête du héros, et le nom de la vache βοῦς (ou du taureau ταῦρος) devient comme un fil conducteur (vers 2, 3, 5, 6), jusqu'à être l'ultime mot de ce long oracle :

[...] ἦχι πεσοῦσα
εὐνήσει βαρύγουνον ἐὼν πόδα δαιμονίη βοῦς.
(PW501, v.13-14)
[...] à l'endroit où la divine génisse reposera, tombée au sol,
ses pieds lourds de fatigue.

3.1.5.4 Mirabilia et impossibilia ou le goût de l'insolite

Les images qui foisonnent dans les oracles se rattachent souvent à l'insolite⁵²⁷ de deux manières.

⁵²⁶ Il s'agit de l'oracle PW374 dans le chapitre 3.1.4.5.1.

⁵²⁷ Nous employons le terme très général d'insolite qui se définit dans les *topoi* littéraires à la fois comme un θαῦμα et un ἀδύνατον, ce que rendent les termes latins *mirabilia* et *impossibilia*, et renvoient à un monde renversé, où s'accumulent les bouleversements de l'ordre naturel et cosmique, que le regard étonné (ou émerveillé) du spectateur traduit en émotions fortes. Voir les actes du colloque de Lausanne, 20-22 mars 2003,

3.1.5.4.1 Des situations mystérieuses

D'abord sont observées des situations qui restent dans leur conception ou leur description mystérieuses, parce qu'on n'a pas tous les éléments (toutes les clés) pour les comprendre. Nous avons déjà cité l'oracle qui conseille à Thémistocle avant Salamine de s'abriter derrière un mur de bois (PW95) ou encore l'oracle répertorié PW608, qui fait allusion aux ponts lancés par Xerxès pour franchir l'Hellespont.

Trois autres oracles attirent notre attention, car ils présentent des scènes très étranges : l'oracle cité par Hérodote (3.57.3) est une réponse donnée aux Siphniens, qui s'inquiètent de l'avenir de leur prospérité. A une temporelle au futur correspond un verbe principal au présent, opposant ainsi l'ancienne richesse acquise par Siphnos et la future ruine de la cité, une ruine venue (mais comment le savoir ?) de la mer. Crahay (1956 : 259-260) donnait déjà une explication de cette métaphore mystérieuse : « [...] l'opulente Siphnos avait construit son prytanée et son agora en marbre de Paros. L'embûche de bois et le héraut rouge désignent ensemble un navire peint en vermillon. »

ἀλλ' ὅταν ἐν Σίφνῳ πρυτανηία λευκὰ γένηται
λευκοφρῦς τ' ἀγορή, τότε δὴ δεῖ φράδμονος ἀνδρὸς
φράσασθαι ξύλινόν τε λόχον κήρυκα τ' ἐρυθρόν. (PW65)
Mais lorsqu'à Siphnos le prytanée deviendra blanc et l'agora
sera couronnée de marbre blanc, alors il faut un homme sage
pour veiller sur l'embûche de bois et le héraut rouge.

Cette métaphore se double d'une leçon sur la sagesse, seule capable de « comprendre les menaces et les pièges de la prospérité ».

L'oracle que cite Aélius Aristide (*Discours*, 1.338) rappelle qu'Apollon veille à la sécurité de son sanctuaire : aux Delphiens, inquiets de l'approche des envahisseurs gaulois, le dieu se montre bienveillant :

ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις. (PW329)
Les vierges blanches et moi-même, nous nous en
préoccuperons.

Rien en nous dit qui sont ces vierges. Mais elles sont unies à Apollon lui-même. Nous pensons alors à Athéna et à Artémis, les déesses vierges et farouches, comme le suggèrent Parke et Wormell (1956, I : 133). Ou bien faut-il s'en remettre à Cicéron, qui traduit l'oracle en latin et en fait ce commentaire (*Div.*, 1.37.81), sans révéler le nom des *albae virgines* : « Ego prouidebo rem istam et albae uirgines. Ex quo factum ut uiderentur uirgines ferre arma contra et niue Gallorum obrueretur exercitus. » ? Deux images concomittantes se superposent, le combat mené par des jeunes guerrières et la chute abondante de la neige, au point de brouiller les repères naturels : épiphanie miraculeuse et phénomène climatique ne font plus qu'un au regard des Gaulois étonnés et vaincus.

Mirabilia, conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique (ed. Mudry, Bianchi, Thévenaz).

3.1.5.4.2 Les ἀδύνατα

Il reste à remarquer la présence d'éléments considérés comme des ἀδύνατα, voire des τέρατα, comme seuls signes extraordinaires de la révélation d'un événement à venir.

Le moins spectaculaire est l'apparition d'un oiseau blanc : l'oracle, conservé dans les *Inscr. Magn.* N° 17 lignes 12 sqq, rapporte que les Magnésiens seraient désireux de retourner dans leur pays d'origine, parce qu'ils auraient vu un oiseau de proie (aigle, vautour ?) au plumage blanc. Voici le vers 2 :

οἰωνὸμ πτερύγεσσι σὺν ἀργεννῆσιν ἰδόντες
(PW379, vers 2)
A la vue d'un oiseau de proie aux ailes blanches

Signe envoyé par les dieux, qui plus est un signe étrange, comme sorti de la « déconcertante étrangeté...des songes » (Yourcenar, 1989 : 105), cet oiseau inhabituel, par la couleur de ses plumes, rappelle que dans la divination par les signes, il est par excellence le messager des dieux : « [...] oiseaux, habitants du ciel, et plus proches par conséquent des dieux célestes, comme Zeus et son fils Apollon, qui ont passé de tout temps en Grèce pour les plus enclins à révéler aux hommes leur volonté et les événements futurs » (Flacelière, 1972 : 16). Dans de nombreux mythes, le corbeau blanc est considéré comme un θαῦμα⁵²⁸.

Un spectacle fantastique est décrit dans l'oracle cité par Plutarque (3.399c) qui annonce une défaite.

πόντος μὲν λάμπει πῦρ ἄσπετον, ἐκ δὲ κεραυνῶν
πρηστῆρες μὲν ἄνω διὰ κύματος αἰξουσιν
ἄμμια σὺν πέτρα, ἡ δὲ στηρίζεται αὐτοῦ
οὐ φατὸς ἀνθρώποις νῆσος [...] (PW357, vers 3-6)
La mer brillera d'un feu immense, des ouragans, sortant des éclairs, s'élanceront d'en haut, dans une agitation de vague, pêle-mêle avec des pierres ; s'enfoncera là-même une île que les hommes ne peuvent nommer.

Tous les éléments sont empruntés au déchaînement des forces naturelles, mais introduisent une scène terrifiante : la mer prend feu, le ciel se déchaîne, une île disparaît dans les flots. Peut-être une éruption volcanique, qui a marqué les mémoires.

La langue d'Apollon est assurée par une convergence de caractéristiques suffisamment récurrentes pour en constituer un principe de création et de reconnaissance. La complexité de la formulation, qui va jusqu'à la saturation et l'ambivalence, est sans doute ce qui frappe encore (et qui a frappé dès l'Antiquité) le lecteur des oracles delphiques. L'obligation d'assurer, quoi qu'il arrive, la crédibilité de l'oracle a contribué à nourrir cette façon

⁵²⁸ « ..., c'est sous la conduite d'un corbeau qu'Apollon conduisit les habitants de Théra à Cyrène ; c'est également un corbeau blanc qui guidait les messagers, et ce furent deux corbeaux qui indiquèrent à Alexandre le Grand le chemin du sanctuaire d'Amon. » (*Encyclopédie des symboles*, édition française établie sous la direction de M. Cazenave, La Pochothèque, 1989, p.163). Herbillon rappelle la légende du corbeau blanc dans un récit de migration chez les Béotiens (1926 : 8-10).

ambiguë de s'exprimer, donnant ainsi raison de toute évidence et dans tous les cas à la parole du dieu. La devinette devient alors un symbole prisé, et qui stimule la curiosité des simples amateurs d'oracles. Cependant, le texte de l'oracle est savamment construit, obéissant à des règles qui le rapprochent des stratégies de l'argumentation. Cette volonté de clarté est aussi une preuve du double jeu de la création oraculaire : se montrer suffisamment explicite pour satisfaire les consultants et rester dans une certaine ombre pour se tirer d'affaire, quel que soit l'événement qui accompagne l'oracle. Mais Apollon l'Oblique n'a pas réussi à faire oublier Apollon Musagète, et c'est dans le discours poétisé par l'imitation et les emprunts homériques, en particulier, que se forge une première langue oraculaire, trait qui perdure jusqu'à la disparition du sanctuaire. Images, jeux de mots, jeux de sonorités, formules plus ou moins figées rappellent le travail de création effectué sur la mise en texte des paroles de la Pythie. Or cette unité de la langue d'Apollon est contrariée par une autre tendance du corpus oraculaire delphique : la variété dans la facture même du texte en vers ou en prose, l'emploi concomittant de différents dialectes, le recours à des genres littéraires variés.

3.2 La diversité et la variété de la langue du corpus delphique

3.2.1 Poésie et prose

3.2.1.1 La facture versifiée des oracles

Des études faites sur les vers oraculaires de Delphes montrent qu'ils sont fortement influencés par l'épos homérique ; il y a alors assez souvent confusion entre poésie épique, poésie didactique et poésie oraculaire. Mais la poésie oraculaire n'atteint pas la perfection de la poésie épique et didactique : elle semble sacrifier au caractère propre aux oracles, en tant que poésie orale et la médiocrité prosodique des oracles serait, selon Fernandez-Delgado, Rossi, McLeod, Parke, Wormell, Fontenrose, la trace d'une poésie orale produite dans un contexte oraculaire, une sorte de poésie populaire improvisée. Le style n'en est pas souvent brillant : Plutarque avec beaucoup d'ironie (*Sur les oracles de la Pythie*, 396c), Roux dans son ouvrage sur Delphes (1961 : 159) font remarquer que cette poésie est bien peu digne du dieu de la poésie !⁵²⁹ Dans l'état actuel des corpus oraculaires delphiques, seuls trois types de mètres sont concernés, ce que résume en partie un article de Parke (1945: 64), qui ne tient pas compte des oracles pastichés, lesquels sont en distiques élégiaques: « We are left ... with the hypothesis that the Pythia's responses, when delivered in verse, were normally framed in hexameters, never in elegiacs, but occasionally in iambs. »

⁵²⁹ Nous devons signaler que certains oracles, mutilés, incomplets, réduits à quelques mots, voire à une partie seulement d'un vers ne sont pas exploitables dans cette partie de notre étude : les observations métriques sur ces fragments n'auraient pas d'intérêt. Il s'agit des oracles répertoriés ainsi dans le corpus de Parke et Wormell : PW109, PW135, PW198, PW375, PW422, PW423, PW464, PW474, PW579, PW614.

3.2.1.1.1 La facture des oracles en hexamètres dactyliques

Les réponses versifiées le sont en grande majorité⁵³⁰ en hexamètres dactyliques⁵³¹, ce qui représente cent soixante-dix-neuf occurrences, soit près de 80% de l'ensemble des oracles connus. Ce choix serait dû, selon Rossi (1981 : 205), à la « veneranda antichità con cui si offre ai Greci la tradizione esametrica ». Cette observation laisse supposer que l'hexamètre pourrait être né des réponses oraculaires mêmes. La langue oraculaire, qui se fixe peu à peu vers les VII^{ème} et VI^{ème} siècles avant J.C., se présente comme « l'utilizzazione o meglio il riuso di una lingua ormai canonizzata e sclerotizzata, quella dell'esametro, che continuava...ad avere una sua vita letteraria, ma appoggiata alla tecnica scrittoria ». Rossi constate ainsi dans les oracles recensés la présence de ce qu'il appelle des « scorrettezze tecniche » et des « brutture stilistiche », ce qui, pour lui, garantirait l'authenticité d'un processus de « frettolosa improvvisazione », conservé par la tradition. Incorrections, imperfections viendraient donc de la hâte à produire le texte de l'oracle, si l'on reste sur cette configuration esquissée à la fin de la première partie, en partant des différents rôles joués par les intervenants lors des consultations, Pythie, prophètes, prêtres et poètes officiels ou non. Par l'analyse des textes, est vérifiée cette hypothèse d'une langue imparfaite, incorrecte, qui paradoxalement garantit en quelque sorte son authenticité. Plus une langue joue sur les improvisations et la spontanéité de sa production, plus elle est soumise à des imperfections, puisqu'elle n'a pas le temps de prendre du recul et de se concentrer. Mais il reste à prouver que le processus s'est déroulé ainsi : les observations certes permettent des recoupements et font établir quelques certitudes, du moins en ce qui concerne l'état des vers conservés dans le corpus de Parke et Wormell. Il convient donc d'examiner attentivement ces éléments en se fondant sur des analyses. En guise d'introduction, citons l'oracle rapporté de la même façon à la fois par Hérodote (7.220, 3), par Eusèbe (PE, 5.25), et dans *l'Anthologie Palatine*, (14.96), oracle qui s'adresse aux Spartiates, dont il soutient le moral après la mort de Léonidas aux Thermopyles : si l'on observe le vers 2, on découvre une imperfection métrique, puisque le phonème final [y] de ἄστυ qui ne peut s'élider ni se consonantiser donne une syllabe de plus à l'hexamètre, lequel devient bancal, car dans le deuxième groupe prosodique, une longue ασ- est suivie de trois brèves, -τυ ερι- : quatre syllabes se succèdent en une suite constituée ainsi, long-bref-bref-bref :

⁵³⁰ La liste des oracles écrits en hexamètres dactyliques est longue: PW1, PW2, PW3, PW4, PW6, PW7, PW8, PW9, PW14, PW15, PW16, PW17, PW18, PW25, PW29, PW31, PW33, PW35, PW39, PW41, PW42, PW43, PW44, PW45, PW46, PW47, PW48, PW52, PW53, PW54, PW55, PW65, PW69, PW70, PW71, PW74, PW81, PW84, PW92, PW94, PW95, PW96, PW99, PW100, PW106, PW110, PW112, PW121, PW122 (fin d'un vers), PW127, PW129, PW130, PW131, PW133, PW154, PW163, PW169, PW170, PW173, PW181, PW202, PW210, PW214, PW218, PW220, PW222, PW226, PW225, PW228, PW229, PW230, PW231, PW233, PW235, PW236, PW242, PW243, PW245, PW247, PW248, PW250, PW254, PW257, PW266, PW268, PW270 (fin d'un vers), PW273, PW276, PW282, PW289, PW291, PW292, PW301, PW302, PW310, PW311, PW312, PW314, PW316, PW317, PW318, PW319, PW321, PW326, PW338, PW339, PW357, PW358, PW361, PW363, PW364, PW366, PW372, PW373, PW374, PW376, PW377, PW379, PW380, PW381, PW382, PW388, PW389, PW390, PW406, PW407, PW408, PW409, PW414, PW416, PW418, PW420, PW424, PW428, PW431, PW433, PW443, PW446, PW447, PW465, PW467, PW469, PW470, PW471, PW473, PW475, PW476, PW487, PW488, PW489, PW490, PW492, PW493, PW497, PW498, PW501, PW508, PW509, PW517, PW518, PW537, PW538, PW539, PW575, PW576, PW577, PW595, PW598, PW607, PW608, PW611, PW612, PW613, PW615.

⁵³¹ Plutarque (*Vie de Numa*, 4) présente le vers isolé d'un oracle qu'il rapporte (PW377) comme le vers héroïque, c'est-à-dire l'hexamètre : [...] ἀποθεσπίζειν τόδε τὸ ἥρωον· καὶ δ' αὐθ' Ἰππολύτοιο φίλον κᾶρα εἰς ἄλα βαίνει.

ἡ μέγα ἄστν ἐρικυδὲς ὑπ' ἀνδράσι Περσείδῃσι (PW100)

Comment lire alors cet hexamètre : avec une synalèphe exceptionnelle ou une aphérèse? Selon Rossi (1981), cette dernière hypothèse a été une possibilité de lecture chez les Grecs de l'époque. Ne retrouve-t-on pas ici les reproches de Diogénianos, dans l'œuvre de Plutarque? Voilà en tout cas un premier exemple significatif et qui peut se prolonger par d'autres constatations. Parke et Wormell (1956, II : XXIX) font remarquer que les vers sans doute improvisés, dans leur grande majorité, comportent des faiblesses, voire des négligences : «... a roughness in versification not out of keeping with the roughness in tone and flexibility of form ... »

3.2.1.1.1.1 Le cas des hexamètres spondaïques

Parke et Wormell, Rossi parlent de négligences passagères, dues à une fabrication improvisée sans recherche, surtout quand il s'agit de l'hexamètre spondaïque, qui présente au cinquième pied un spondée au lieu du dactyle obligatoire. Le cinquième pied, on le sait, doit éviter le spondée, même si on en trouve des exemples chez Homère⁵³². Quarante-deux exemples d'hexamètres spondaïques⁵³³ sont ainsi répertoriés, qui ne correspondent pas toujours à des maladresses, mais aussi à la recherche d'effets sur le récepteur. Ainsi au vers 1 de l'oracle répertorié PW31, les quatrième et cinquième pieds sont tous deux des spondées. Le fait que le quatrième pied utilise aussi un spondée constitue ici sans doute une marque de négligence :

Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς ; μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ τοι δώσω.

Le rythme est le suivant : dactyle/spondée/dactyle/spondée/spondée/spondée. L'oracle dit PW493 offre un vers 9 où n'est présent qu'un seul dactyle, et encore au quatrième pied :

εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἰλάσσεσθε.

Le rythme est le suivant : spondée/spondée/spondée/dactyle/spondée/trochée.

3.2.1.1.1.2 Des faits métriques inhabituels⁵³⁴

Les éléments que nous allons évoquer peuvent appartenir aux règles de la métrique de l'hexamètre, mais restent isolés, ou sont violés.

⁵³² Un vers d'Homère sur dix-huit est spondaïque selon Dain, qui formule cependant des réserves à ce propos. (1965 : 52).

⁵³³ PW2 (1), PW18 (2), PW24, PW29 (3), PW31 (1, 4, 5), PW39 (2), PW70 (7), PW71 (2), PW84 (1, 4), PW94 (9), PW100 (2), PW 216 (3), PW220 (3), PW243, PW292, PW318 (2), PW326 (3), PW338 (10), PW357 (4, 7), PW374 (2, 11, 12), PW420 (1, 2), PW433 (4), PW470 (10, 17), PW471 (4), PW473 (4, 6, 8, 20, 27, 48), PW493 (8), PW497 (1), PW498 (1).

⁵³⁴ À ce propos, il s'agit de signaler que les maladresses ou erreurs métriques se rencontrent ailleurs que dans la poésie oraculaire ; la copie des textes les soumet aussi à des accidents. Mais il n'en demeure pas moins que c'est une particularité de ce style oraculaire, comme le signalaient déjà dans l'Antiquité des écrivains qui avaient réfléchi à la question (Plutarque en est un exemple).

Ainsi des élisions sont inhabituelles comme au vers 4 de l'oracle PW409, où la finale du premier terme est élidée, dans ἐννεσίησ' ἦρωα :

ἐξ Ἀσίης Διὸς ἐννεσίησ' ἦρωα σέβεσθαι

Rossi relève deux cas de hiatus qu'il appelle « iati duri » (1981 : 211) ; le premier est repéré dans l'oracle PW222 ; en effet, la voyelle brève de δέ n'est pas élidée comme elle devrait l'être devant une initiale vocalique :

ἀ φιλοχρηματία Σπάρταν ἔλοι, ἄλλο δὲ οὐδέν.

Cependant, contrairement à Rossi, nous pensons que l'absence d'élision entre δὲ et οὐδέν ne peut pas être vraiment considérée comme une erreur : on aurait ici un moyen de créer un effet par la répétition phonétique et l'hiatus met en relief la perte morale de Sparte. Le second cas se trouve au vers 2 de l'oracle PW357 : ἔργα ἄπιστα. Là encore, pour le poète, créer le hiatus est un moyen d'attirer l'attention sur le sens de la formule : « des actions incroyables » Dans les trois cas précédents Parke et Wormell parlent de « crudities of elision and hiatus » (1956, II : XXX)

La loi de Wernicke ⁵³⁵ n'est pas respectée au vers 6 de l'oracle PW226, ce qui est considéré comme « symptomatic of a general lack of feeling for the rhythmic structure of the hexameter ».

θῦε θεοῖς μακάρεσσι καὶ ἄστῳ κτίζει πόληος.

Un cas de diérèse assez étonnant à la clause du vers 1 concerne l'oracle PW169 :

Τρηχῖν' ἐξεῖλες πόλιν Ἡρακλέος θείοιο.

L'adjectif au génitif de forme ionienne θείοιο se divise en quatre syllabes, θε-ι-οι-ο : bref/bref/long/bref. Il est possible, selon nous, d'y voir un art de l'hyperbole : Héraclès est un dieu dans toute sa splendeur, dont il faut marquer la gloire et la supériorité notamment par des moyens prosodiques.

Plus complexe est la métrique du seul vers de l'oracle PW292 : si nous le rapprochons du précédent, c'est qu'il présente aussi un cas de diérèse dans le deuxième pied, où le nom propre Καρνείω, l'un des surnoms d'Apollon, se divise en quatre syllabes Καρ-νε-ί-ω, les trois premières constituant un dactyle, et la dernière le début d'un autre dactyle

εὔχεο Καρνείω τελέειν σέβας Ἀπόλλωνι.

Ce vers a une autre particularité, d'être spondaïque : un allongement de la voyelle initiale brève du nom propre Ἀπόλλωνι est alors nécessaire pour obtenir le spondée, ce qui donne la

⁵³⁵ Selon la loi de Wernicke, le poète évite de placer devant la césure bucolique un spondée comportant une longue par position au temps faible.

suite rythmique suivante : – ˘ ˘ / – ˘ ˘ / – ˘ ˘ / – ˘ ˘ / – – / – ˘ ⁵³⁶. Dans ce monostique, le nom d'Apollon est mis en valeur, non seulement à la clausule du vers, mais aussi par le changement de quantité de la syllabe initiale [a] qui brève par nature devient longue par nécessité métrique.

3.2.1.1.1.3 Le rythme de l'hexamètre

Il a tendance à se ralentir⁵³⁷ : cela est dû au rythme spondaïque qui augmente au fur et à mesure de la production des oracles delphiques: « El número de espondeos en cada pie no sólo no disminuye, sino que incluso aumenta por encima del modelo homérico, en particular en los pies 3º y 5º. » (Nieto Ibañez, 1989 : 1-4) Parke et Wormell font une remarque à propos du vers 1 de l'oracle PW31: « The heaviness of this rhythm is accentuated by diaresis after the third, fourth, and fifth feet, in one of the most extraordinary lines in Greek verse: Ἀρκαδίην μ'αἰτεῖς· μέγα μ'αἰτεῖς· οὐ τοι δώσω. » On peut rajouter que la structure grammaticale accentue cette impression de ralentissement: une question, reprise de la demande du consultant, un point de vue qui répète le verbe interrogateur, une réponse qui semble définitive dans sa sécheresse.

Parfois un seul dactyle est présent dans le vers : citons le vers 2 de l'oracle PW35 qui est ainsi rythmé : – – / – – / – – / – ˘ ˘ / – – / – ˘

ὄρκῳ νικῆσαι καὶ χρήματα ληίσσασθαι

De même l'oracle PW493 offre le même type de rythme au vers 9 :

εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἰλάσσεσθε.

Cette structure métrique vaut aussi pour le vers 2 de l'oracle PW129 :

δώσει σοι μήτηρ οἴκοι· τὴν ἔξοχα τίε.

L'interdiction de couper le vers hexamétrique en deux hémistiches égaux n'est pas respectée au vers 3 de l'oracle PW471 :

θύεο, μὴ διερεύνω μ', ὧ πόλις, Εἰναλίῳ νῦν.

Une première tripodie θύεο / μὴ διε / ρεύνω (– ˘ ˘ / – ˘ ˘ / – –) est arrêtée par une coupure syntaxique, qui coïncide avec la mise en garde et l'invocation, puis une deuxième tripodie μ', ὧ πόλις / Εἰναλί / ῳ νῦν (– ˘ ˘ / – ˘ ˘ / – ˘) clôt le vers. Au lieu de parler de négligence, nous préférons faire confiance au versificateur et lui accorder le bénéfice d'une innovation

⁵³⁶ Ces allongements sont utilisés dans l'épopée homérique, par exemple *Od.* 3.230 Τηλέμαχε, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων ou encore *Il.* 5.359 φίλε κασίγνητε κόμισαί τέ με δός τέ μοι ἵππους, l'emploi de la brève (en fin de vocatif pour Τηλέμαχε et κασίγνητε, et en première syllabe de φίλε) en place de la longue jouant un rôle expressif.

⁵³⁷ « the tempo tends to be slow... » (Parke et Wormell, 1956, II : XXIX).

métrique, qui donne du sens au texte, en amplifiant le caractère autoritaire de l'expression : *Sacrifie, et surtout ne me questionne pas, à Poséidon maintenant !*⁵³⁸

L'oracle certes se rattache par sa forme à la poésie, mais n'en a pas toujours les qualités littéraires. Cette observation rejoint le point de vue d'Héraclite, cité par Plutarque dans son traité sur les oracles (397): il commente ainsi le style de la Sibylle :

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ... ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα
καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη ...
... la Sibylle s'exprimant d'une bouche délirante sans sourire,
sans ornement, sans fard ...

Contrairement à ce qu'il paraît, il ne s'agit pas d'un blâme, loin de là, puisque, dans ce passage, les propos de Sarapion démontrent l'illusion trompeuse qu'exerce sur nous un art raffiné, voire sophistiqué. Or le dieu qui rend des oracles ne fait pas de la littérature et c'est un mérite que de l'entendre s'exprimer en toute simplicité, en dehors des règles, qui, à l'instar de la poésie lyrique, enchantent ceux qui l'écoutent. On retrouve ici le paradoxe déjà évoqué plus haut d'une langue qui joue à la fois sur la clarté et sur la préciosité, la simplicité et l'ambivalence, la spontanéité et l'artifice, sans toujours savoir se décider à prendre un parti plutôt qu'un autre⁵³⁹.

3.2.1.1.2 La facture des oracles en trimètres iambiques

Ce n'est pas une tradition que de bâtir des oracles en trimètres iambiques. Parfois, hexamètres et trimètres se font concurrence, si l'on en croit l'exemple de deux oracles que l'on distingue par la forme, mais qui sont des variantes d'un seul et même texte, le premier en hexamètres dactyliques rapporté par Eusèbe (*PE*, 5.27), le second par Pausanias (4.9.3):

παρθένον Αἰπυτίδα κλήρος καλεῖ, ἦντινα δοίης
δαίμοσι νερτερίοις, καὶ κεν σώσειας Ἰθώμην. (PW361)
La destinée appelle une vierge, fille d'Aipyros, celle que tu
donnes aux divinités infernales, et tu pourras alors sauver
Ithomé.

κόρην ἄχραντον νερτέροισι δαίμοσι,
κλήρῳ λαχοῦσαν Αἰπυτιδῶν ἀφ' αἵματος,
θυηπολεῖτε νυκτέροισιν ἐν σφαγαῖς.
ἦν δὲ σφαλῆτε, καὶ παρ' ἄλλοίου τότε
θύειν, διδόντος ἐς σφαγὴν ἐκουσίως. (PW362)

⁵³⁸ Il semble que la proposition incidente apporte un point de vue très subjectif qui assied l'autorité du dieu vis-à-vis du consultant. Il est tout à fait remarquable qu'une telle incise puisse apparaître dans une scène d'énonciation très vivante.

⁵³⁹ Dans la conclusion de son traité sur les oracles de la Pythie, Plutarque met en lumière ce paradoxe (409C) : *ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς τότε χρόνοις ἦσαν οἱ τὴν λοξότητα τῶν χρησῶν καὶ ἀσάφειαν αἰτιώμενοι, καὶ νῦν εἰσὶν οἱ τὸ λίαν ἀπλοῦν συκοφαντοῦντες*. Mais de même que dans les temps anciens il y avait des gens qui accusaient les oracles d'être obliques et obscurs, maintenant aussi il y en a qui dénoncent leur excès de simplicité.

Une jeune fille pure aux divinités des enfers, tirée au sort dans la famille des enfants d'Ayputos, offrez-la en sacrifice dans un égorgement nocturne. Mais si vous échouez, il vous faut en sacrifier une d'une autre famille, qui la donnera volontairement à égorger.

On ne saurait dire si les deux oracles circulaient ainsi, l'un en trimètres et l'autre en hexamètres, ou s'il y a eu commandes diverses de la même parole oraculaire. Conclure définitivement sur ces questions est impossible, puisque nous n'avons pas de matériau suffisamment solide pour servir de justification, mais le second oracle semble avoir été plus étendu, comme travaillé davantage que le premier : il y aurait alors dans ce cas un essai de construction poétique plus élaborée, éloignée de la facture traditionnelle en hexamètres, comme une marque d'appropriation de la parole apollinienne. Si c'était le cas, les exemples se seraient multipliés : l'état actuel du corpus ne permet pas de le prouver ; il y a des lacunes dans la diffusion et la conservation des textes.

Les trimètres iambiques sont peu nombreux, limités à quelques cas⁵⁴⁰, à peine 3% des oracles connus et répertoriés. Leur facture et leur prosodie sont classiques, sans qu'il y ait trop d'entorses aux règles de leur scansion. Ainsi sont réguliers dans leur conception les deux oracles suivants, conformes aux attentes:

ἰσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε·
Zeὺς γάρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο. (PW63)
L'Isthme, ni ne le flanquez de tours ni ne le creusez, car Zeus
aurait créé une île, s'il le voulait.

ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις. (PW329)
Les vierges blanches et moi-même, nous nous en
préoccuperons.

L'oracle monostique dont Parke et Wormell ont proposé une reconstitution⁵⁴¹ est sans doute plus intéressant, parce que seul le sixième pied peut être considéré comme un iambe ; le rythme semble constitué de la présence des anapestes, aux premier (βασιλεὺς) et quatrième (πόλεως) pieds, divisant ainsi le vers en deux ensembles symétriques. Le vers est très solennel, dans la menace qui vise le consultant Clisthène⁵⁴².

<βασιλεὺς Ἄδρηστος τῆς πόλεως, λευστήρ δὲ σύ.> (PW24)

Il est possible de signaler l'oracle répertorié PW421 formé d'un rythme d'abord ralenti par les deux premiers spondées, puis devenant plus alerte quand il s'achève par les iambes :

⁵⁴⁰ PW24, PW63, PW329, PW362, PW421, PW597.

⁵⁴¹ Parke et Wormell proposent une autre reconstruction possible à partir d'un passage d'Hérodote (6.135.2) : le trimètre ainsi créé <αὐτῷ φανεῖσα τῶν κακῶν καθηγεμῶν> est formé d'un spondée initial et d'un groupe de cinq iambes.

⁵⁴² C'est sur une suggestion de Wade-Gery à Parke (1945 : 59) que ce dernier reconstitue le vers cité entre crochets, d'après un passage d'Hérodote (5.67.2 ; voir nbp 454). Parke commente ainsi cette proposition: « This last word is evidently insulting, and does not belong to epic vocabulary, but suggests a trimeter ending : --- λευστήρ δὲ σύ. »

εἰ συγκεχρῶσθαι τοῖς νεκροῖς δυνήσεται.

L'oracle transmis par Philostrate (*Vies des sophistes*, 1.481) comporte un spondée au cinquième pied, ce qui coupe toute la scansion iambique précédente et renforce l'image expressive des personnages matricides :

Νέρων Ὀρέστης Ἀλκμέων μητροκτόνοι. (PW597)

L'hypothèse de Parke (1945 : 58-66) est d'attribuer les oracles en trimètres iambiques aux réponses qui opposent aux consultants un refus catégorique, mêlé de mépris et de virulente satire. Mais la proposition, séduisante, ne se justifie pas dans toutes les occurrences citées, sauf à compter sur les mutilations des textes ou les citations incomplètes. L'idée est de rattacher une tradition poétique, peu répandue, à la volonté d'imiter un art métrique, connu des prêtres de Delphes, et apparemment reconnu comme expressif, celui d'Archiloque, le poète tué sur un champ de bataille, rendu célèbre par un anathème lancé contre son meurtrier (PW4). Archiloque, apprécié à Delphes, employait le trimètre « with particular effect for contemptuous utterances » (Parke, 1945 : 60) : l'usage oraculaire du même mètre constitue en quelque sorte un hommage qui lui serait rendu.

3.2.1.1.3 La facture des oracles en distiques élégiaques

Les distiques élégiaques sont employés comme des marques explicites de la falsification, soit romanesque soit didactique ; ils sont, comme les précédents trimètres, très limités dans leur nombre⁵⁴³, à peu près 3% dans le corpus retenu.

Le romancier Héliodore a placé dans sa narration une vraie sagesse, en proclamant que la Pythie n'avait pas disparu et qu'Apollon n'était pas mort. Si l'on s'en tient aux seuls textes attribués par le roman grec aux prédictions de Delphes, Héliodore dans le livre 2 des *Ethiopiennes* donne une place de choix à ce rite divinatoire, en privilégiant l'ambiance surnaturelle procurée par le contact avec le divin Apollon.

Sans doute, c'est un plaisir littéraire que de créer de toute pièce des oracles à la façon d'Apollon et Héliodore pastiche la langue oraculaire, cédant ainsi aux attentes des lecteurs : goûts archaïsants de l'époque, désir de redonner vie à des mythes anciens, de restaurer des traditions antiques, de rendre à la religion tout son éclat, volonté de revenir à la pureté des origines de la tradition. Héliodore a été, semble-t-il, formé à la culture classique, comme c'est le cas de bon nombre d'écrivains de l'époque tardive. Cette culture s'impose dans chaque épisode de son roman, et va d'Homère aux poètes hellénistiques, d'Hérodote à Strabon, sans se limiter aux citations ou aux simples imitations ; c'est un vrai travail de mosaïque où il est parfois difficile de distinguer ce qui appartient à l'expression de l'écrivain et aux emprunts qu'il fait à ses prédécesseurs. Deux oracles sont présents dans le livre 2 au chapitre 26, puis au chapitre 27 :

ἵχνος ἀειράμενος ἀπ' εὐστάχου παρὰ Νείλου

⁵⁴³ PW327, PW383, PW391, PW514, PW515, PW591, PW592.

φεύγεις μοιράων νήματ' ἐρισθενέων.
Τέτλαθι, σοὶ γὰρ ἐγὼ κυναύλακος Αἰγύπτιοι
αἴψα πέδον δώσω· νῦν δ' ἐμὸς ἔσσο φίλος.
(PW514)

Tu as quitté, toute trace disparue, la terre du Nil chargée
d'épis et tu fuis les fils des Moires toutes puissantes. Fais
courage, car moi de l'Egypte aux mottes noires je te donnerai
bientôt le sol; maintenant sois mon ami.

τὴν χάριν ἐν πρώτοις αὐτὰρ κλέος ὕστατ' ἔχουσιν
φράζεσθ', ὦ Δελφοί, τὸν τε θεᾶς γενέτην·
οἱ νηὸν προλιπόντες ἐμὸν καὶ κῦμα τεμόντες
ἴξοντ' ἠελίου πρὸς χθόνα κυανέην,
τῆ περ ἀριστοβίων μέγ' ἀέθλιον ἐξάγονται
λευκὸν ἐπὶ κροτάφων στέμμα μελαινομένων.
(PW515)

Pensez, ô Delphiens, à celle qui en tout premier possède la
grâce, et en dernier ressort la gloire, pensez à celui qui est né
d'une déesse. Ceux qui ont abandonné mon temple et fendu
l'écume s'en iront vers la terre du soleil aux couleurs sombres,
et là ils ajusteront, comme grande récompense des honnêtes
gens, une couronne blanche sur leurs tempes au teint halé.

Le premier des deux oracles, attesté dans le roman en 2.26, est mis en rapport avec l'oracle bien connu adressé à Lycurgue; des correspondances entre Homère et l'oracle sont évidentes, car la plupart des expressions, voire certains vers sont directement issus d'Homère, notamment l'abondance des épithètes « homériques » descriptives, mais sans être excessivement ecphrastiques ; ce sont plutôt des clichés qui se rapportent aux connaissances traditionnelles de l'Egypte, grenier à blé de l'Empire (vers 1), aux représentations de la destinée, supérieure à tout (vers 2), de nouveau aux richesses agricoles de l'Egypte (vers 3). Héliodore qui pastiche, imite, réécrit semble avoir aussi adapté à son propre style les emprunts faits à la culture classique. Il donne sa marque cependant, comme celle d'avoir choisi pour les oracles une forme poétique très peu répandue dans la style oraculaire: le distique élégiaque, alors que la majorité des oracles, nous l'avons vu, sont écrits en hexamètres dactyliques ou selon quelques cas en trimètres iambiques. Ce serait là un clin d'œil à la facture factice des oracles que les lecteurs retrouvent dans le cheminement de l'intrigue romanesque. Héliodore est donc un faiseur d'oracles, sans doute parce qu'il est un lecteur des oracles, mais aussi un lecteur de Plutarque dont il a tiré des leçons.

Qu'en est-il réellement de nos deux oracles, quant à la qualité de leur versification ? Retenons-en des aspects qui font comprendre à quel point Héliodore est respectueux de cette poésie oraculaire, dont il essaie de comprendre l'intérêt. A l'opposé d'un Plutarque qui émet parfois un jugement très réservé sur la qualité des vers oraculaires, auxquels il semble reprocher *πλημμελεία καὶ φαυλότης*, on ne peut affirmer qu'il y ait ici dans le roman « médiocrité et négligence », que ce sont des vers fabriqués à la hâte, comme ce devait être le cas de nombre d'oracles dont la transcription en vers était à la charge des éventuels poètes du sanctuaire. Le romancier, sans doute en quête de particularité, choisit une composition

connue, le distique élégiaque : les deux rythmes combinés, de l'hexamètre dactylique et du pentamètre dactylique, en font un ensemble assez monotone, qui permet à la pensée de se ramasser pour ainsi dire à l'intérieur d'une formule métrique avec contraintes. Les réponses spontanées sont d'emblée versifiées : clin d'œil du romancier à la tradition du mythe de la Pythie, et aussi clin d'œil du romancier démiurge. En tout cas, c'est une marque de la réécriture et une appropriation d'un genre qui s'insère dans un autre genre, l'oracle dans le roman.

Intéressons-nous alors au rythme des vers. La structure grammaticale, la force morale des recommandations accentuent une impression de ralentissement. C'est un rythme régulier, sans effet extraordinaire ; on y lit une bonne poésie bien ordonnée et bien pensée, avec des mises en relief que la tradition confie aux coupes convenues, qui suivent soit l'ordre syntaxique de la phrase, soit la volonté de donner de l'ampleur à tel ou tel mot : ἐγὼ qui représente le dieu est ainsi sorti de son anonymat, de même pour le futur δώσω ; ces effets sont augmentés souvent par la présence d'une pause de ponctuation.

Deux autres oracles apparaissent comme des quatrains pleins d'esprit et de portée moralisatrice, enseignant à qui veut l'entendre que seule la pureté sincère et non le rituel de purification par l'eau emporte l'adhésion divine :

ἰρὰ θεῶν ἀγαθοῖς ἀναπέπταται, οὐδὲ καθαρμῶν
 χρειῶ· τῆς ἀρετῆς ἦψατο οὐδὲν ἄγος.
 ὅστις δ' οὐλοὸς ἦτορ, ἀπόστιχε· οὔποτε γὰρ σὴν
 ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον.
 (PW591)

ἀγνὸς πρὸς τέμενος καθαρῶ, ξένε, δαίμονος ἔρχου
 ψυχὴν, νυμφαίου νόματος ἀψάμενος·
 ὡς ἀγαθοῖς ἀρκεῖ βαῖη λιβάς· ἄνδρα δὲ φαῦλον
 οὐδ' ἂν ὁ πᾶς νίψαι νόμασιν Ὠκεανός.
 (PW592)

Ces deux oracles sont rapportés par l'*Anthologie Palatine*, sans que l'on sache à qui ils s'adressent, ni à quelle question ils répondent : visiblement ils sont proches l'un de l'autre, par le contexte et les isotopies lexicales concernant la souillure, la purification, les liens entre la divinité et le comportement moral de l'homme qui consulte Apollon. Ces deux textes, dont on ne connaît pas les destinataires, peuvent avoir été conçus, en dehors de toute réponse faite à la demande d'un fidèle, pour servir d'inscriptions sur les portes d'entrée du sanctuaire, et cela dans une volonté d'édification morale⁵⁴⁴.

D'autres textes sont concernés : Athénée (13.602b) rapporte un oracle, déjà cité par Héraclide du Pont, qui aurait été rendu à Chariton et Mélanippe, conspirant contre le tyran Phalaris : l'oracle est très mutilé et ne sont conservés que deux vers, le premier étant un pentamètre et le second un hexamètre ; cela peut être soit une innovation métrique, soit la

⁵⁴⁴ « They are addressed to the worshipper on entering ». (Parke et Wormell, 1956, II: 229). Cette hypothèse était déjà soutenue par Parke seul (1945 : 62) : « ... pleasing quatrains of moralizing verse on the theme that the spiritual purity is needed, not ritual cleansing, from those entering the temple. »

preuve que la citation est incomplète, oubliant l'hexamètre avant le vers 1 et le pentamètre après le vers 2 :

εὐδαίμων Χαρίτων καὶ Μελάνιππος ἔφω,
θείας ἀγητῆρες ἐφαμερίοις φιλότατος. (PW327)
Heureux sont nés Chariton et Mélanippe, guides, pour les
mortels, de l'Amour divin.

Callimaque insère dans *Les Causes* (édition Loeb p. 206, vers 20 et suivants), à propos de la légende d'Acontios et de Cydippe, un long oracle en distiques élagiaques:

Ἀρτέμιδος τῇ παιδὶ γάμον βαρὺς ὄρκος ἐνικλᾷ·
Λύγδαμιν οὐ γὰρ ἐμὴ τῆμος ἔκηδε κάσις
οὐδ' ἐν Ἀμυκλαίῳ θρύον ἐπλεκεν οὐδ' ἀπὸ θήρης
ἔκλυζεν ποταμῷ λύματα Παρθενίῳ,
Δήλω δ' ἦν ἐπίδημος, Ἀκόντιον ὀππότε σὴ παῖς
ᾧμοσεν, οὐκ ἄλλον, νυμφίον ἐξέμεναι.
ὦ Κήρξ, ἀλλ' ἦν με θέλης συμφράδομα θέσθαι,
..]ν .. τελευτήσεις ὄρκια θυγατέρος·
ἀργύρω οὐ μόλιβον γὰρ Ἀκόντιον, ἀλλὰ φαεινῷ
ἤλεκτρον χρυσῷ φημί σε μειξέμεναι.
Κοδρείδης σύ γ' ἄνωθεν ὁ πενθερός, αὐτὰρ ὁ Κεῖος
γαμβρὸς Ἀρισταίου [Ζη]νὸς ἀφ' ἱερέων
Ἴκμίου οἴσι μέμ[η]λεν ἐπ' οὔρεος ἀμβώνεσσιν
πρηύνειν χαλεπὴν Μοῖραν ἀνερχομένην,
αἰτεῖσθαι τὸ δ' ἄημα παρὰ Διὸς ᾧ τε θαμεινοί
πλήσσονται λινέαις ὄρτυγες ἐν νεφέλαις.
(PW383)

Un grave serment d'Artémis entrave le mariage de ta fille. En effet, ma sœur aujourd'hui ne faisait pas la guerre à Lygdamis ni n'entrelaçait le jonc à Amyclée ni, après la chasse, ne lavait ses impuretés dans le fleuve Parthénios ; elle séjournait à Délos lorsque ta fille invoqua Acontios, pas un autre, pour l'avoir pour son époux. Ô Céyx, mais si tu veux que je sois d'accord [...] tu accompliras les serments de ta fille ; car je dis qu'Acontios n'alliera pas le plomb à l'argent, mais que tu allieras l'électrum à l'or brillant. Toi, le beau-père tu as comme ancêtres la race de Codrus, et lui, le Céén, ton gendre descend de la lignée des prêtres de Zeus l'Excellent, Zeus le Pluvieux, qui se préoccupent d'adoucir la malfaisante Moire quand elle se lève sur les sommets arrondis de la montagne, et de demander à Zeus la brise qui fait se prendre en grand nombre les cailles dans les filets de lin.

Œuvre d'un poète alexandrin, plus que d'un poète du sanctuaire, œuvre si proche du style de Callimaque, dont on retrouve les caractéristiques, cet oracle rendu au père de Cydippe, explique les raisons de la maladie de la jeune fille : il se développe comme un récit, qui

recourt à la mythologie, qui fait intervenir des dieux et des déesses et les place dans des scènes conventionnelles, attendues des lecteurs de l'art alexandrin.

Enfin l'oracle cité par Dion Chrysostome (31.97) est sans doute la version et la réécriture élégiaque d'époque hellénistique d'un ancien oracle en hexamètres dactyliques, rapporté par Pausanias en 6.11.7 (PW390) ; il s'adresse aux habitants de Thasos, venus réclamer la cessation du courroux des dieux :

Θεαγένους δ' ἐλάθεσθε ἐνὶ ψαμάθοισι πεσόντος·
κεῖθ' ὑμῖν ὁ πρὶν μυριάεθλος ἀνήρ.
(PW391)

3.2.1.2 Les oracles en prose

Très peu d'oracles nous sont parvenus en prose⁵⁴⁵. Leur portée est fortement politique. Ainsi un premier oracle est cité par Hérodote (1.91) :

τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ.
Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἐξέπλησε, ὃς ἐὼν
δορυφόρος Ἡρακλειδέων, δόλω γυναικίῳ ἐπισπόμενος
ἐφόνευσε τὸν δεσπότηα καὶ ἔσχε τὴν ἐκείνου τιμὴν οὐδὲν οἱ
προσῆκουσαν. Προθυμομένου δὲ Λοξίῳ ὄκως ἂν κατὰ τοὺς
παῖδας τοῦ Κροῖσου γένοιτο τὸ Σαρδίῳ πάθος καὶ μὴ κατ'
αὐτὸν Κροῖσον, οὐκ οἴός τε ἐγένετο παραγαγεῖν Μοίρας.
ὅσον δὲ ἐνέδωκεν αὐταί, ἦνυσέ τε καὶ ἐχαρίσατό οἱ· τρία γὰρ
ἔτεα ἐπανεβάλετο τὴν Σαρδίῳ ἄλωσιν, καὶ τοῦτο ἐπιστάσθω
Κροῖσος ὡς ὕστερον τοῖσι ἔτεσι τούτοις ἀλούς τῆς
πεπρωμένης· δεύτερα δὲ τούτων καιομένῳ αὐτῷ ἐπήρκεσε.
κατὰ δὲ τὸ μαντήιον τὸ γενόμενον οὐκ ὀρθῶς Κροῖσος
μέμφεται· προηγόρευε γὰρ οἱ Λοξίης, ἣν στρατεύεται ἐπὶ
Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν [αὐτὸν] καταλύσειν· τὸν δὲ πρὸς
ταῦτα χρῆν εἶ μέλλοντα βουλευέσθαι ἐπειρέσθαι πέμψαντα
κότερα τὴν ἐωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγει ἀρχὴν· οὐ συλλαβῶν
δὲ τὸ ῥηθὲν οὐδ' ἐπανειρόμενος, ἐωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω.
[ῶ] καὶ τὸ τελευταῖον χρηστηριαζομένῳ εἶπε [τὰ εἶπε] Λοξίης
περὶ ἡμιόνου, οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε· ἦν γὰρ δὴ ὁ Κύρος
οὗτος ἡμιόνος· ἐκ γὰρ δυῶν οὐκ ὁμοεθνέων ἐγεγόνεε,
μητρὸς ἀμείνονος, πατρὸς δὲ ὑποδεστέρου· ἡ μὲν γὰρ
Μηδὶς καὶ Ἀστυάγεος θυγάτηρ τοῦ Μήδων βασιλέως, ὁ δὲ

⁵⁴⁵ Ils ont été retrouvés essentiellement sous la forme d'inscriptions gravées : PW56, PW280, PW283, PW378, PW460, PW462, PW466, PW507, PW580, PW600. Certaines inscriptions ne permettent pas une analyse correcte ; ainsi cet oracle très mutilé ne permet aucune traduction :]λώ[ιον / κα]ἰ ἄμεινον[/]ρας ἢ τοῦ ἀδ[ελφοῦ /]Σεκστου ἐς[/ ὁ θε]ὸς ἔχρησεν [... ἐλθέ -] / μεν Πυθιιάδε [(PW460) ; des textes ont entièrement disparu comme le signalent Parke et Wormell : « No verbatim text – it was recorded in the lost upper portion of the inscription » (PW378) / « No verbatim text, but a paraphrase of a (presumably) prose response » (PW462).

Πέρσης τε ἦν καὶ ἀρχόμενος ὑπ' ἐκείνοισι καὶ ἔνερθε ἐὼν τοῖσι ἅπασι δεσποίνῃ τῇ ἐωυτοῦ συνοίκεε. (PW56)

Il est impossible, même à un dieu, d'échapper au sort marqué par le destin. Crésus a expié les fautes de son cinquième ancêtre, qui, garde du corps des Héraclides, ayant secondé la ruse d'une femme, tua son maître et s'empara de son pouvoir, qui ne lui appartenait en rien. Alors qu'Apollon souhaitait vivement que le malheur de Sardes arrivât sous les enfants de Crésus et non sous Crésus lui-même, il n'a pas été possible de détourner les Moires. Mais tout ce qu'elles ont accordé, il l'a accompli et l'en a gratifié. Il a retardé de trois ans la prise de Sardes, et que Crésus sache donc qu'il a été fait prisonnier trois ans plus tard que ce qui avait été décidé par le destin. En second lieu, il lui est venu en aide alors qu'il allait être brûlé. Quant à l'oracle rendu, Crésus s'en plaint à tort. Loxias en effet lui avait prédit que s'il faisait la guerre aux Perses, il détruirait un grand empire : s'il devait prendre à ce propos une bonne décision, il lui fallait envoyer demander quel empire il désignait, le sien ou celui de Cyrus. Or n'ayant ni saisi le sens de l'oracle ni interrogé de nouveau le dieu, qu'il se reconnaisse lui-même comme responsable. En dernier lieu, Loxias lui a donné une réponse, alors qu'il le consultait à propos d'un mulet, et il ne l'a pas comprise non plus. Cyrus effectivement était ce mulet ; car il était né de deux parents qui n'étaient pas de la même nation, sa mère d'un rang noble et son père d'un rang inférieur; car elle était mède et fille d'Astyages, le roi des Mèdes ; quant au père, il était perse et un de leurs sujets ; et, bien qu'il fût inférieur à eux tous, il se maria avec sa souveraine.

Cet oracle très long raconte comment Crésus, dont l'empire est ruiné, envoya une ambassade de Lydiens chargée de déposer des chaînes de fer sur le seuil du temple et de demander des comptes à Apollon. C'est un réquisitoire sans pitié contre Crésus et sa superbe, qui explique en détail les circonstances de sa perte : la première phrase rappelle la force du destin, thème largement répandu dans les oracles, le vocabulaire employé, μοῖρα et πεπρωμένος, apparaissant ailleurs dans des oracles versifiés⁵⁴⁶. Il est intéressant de lire en écho les références à des oracles célèbres rendus à Crésus et déjà exploités dans cette recherche : la démonstration, fondée sur un plan calculé qui divise la réponse en arguments vérifiés, est convaincante, puisqu'elle concerne le commentaire des paroles mêmes d'Apollon. Explication de texte, en quelque sorte, qui rétablit une vérité, la seule possible dans le contexte oraculaire, celle du dieu qui a toujours raison. Renvoyer les fidèles à leur propre erreur, leur soutenir qu'ils n'ont pas fait tous les efforts et toutes les démarches nécessaires pour obtenir l'interprétation de l'oracle est une façon habile de manipuler les consultants et de préserver avec diplomatie l'autorité du sanctuaire. Se retrouve dans cette langue l'art

⁵⁴⁶ Citons les oracles pour μοῖρα PW318, 4; PW319, 2 ; PW539, 1 ; PW577, 1 ; et pour πεπρωμένος PW148, 2 ; PW206, 5 ; PW381, 3.

d'argumenter et de construire une stratégie : les connecteurs logiques abondent, le thème de la bienveillance naturelle du dieu est omniprésent, comme fil conducteur de l'explication et preuve d'une toute-puissance divine, renvoyant la seule responsabilité de l'échec à l'homme lui-même.

Le Pseudo-Callimaque (1.15) nous fait connaître un oracle en prose que le dieu de Delphes aurait rendu à Philippe II de Macédoine ; comme dans bon nombre d'oracles, Apollon légitime l'avenir d'un grand roi, le futur Alexandre le Grand, en révélant le cheval Bucéphale comme signe annonciateur, qui permettra de le reconnaître :

Φίλιππε, ἐκεῖνος ὅλης τῆς οἰκουμένης βασιλεύσει καὶ δόρατι πάντα ὑποτάξει ὅστις τὸν Βουκέφαλον ἀλλόμενος διὰ μέσης τῆς πόλεως διοδεύσει. (PW507)

Philippe, il règnera sur toute la terre habitée et il soumettra tout à sa lance, celui qui sautant sur Bucéphale parcourra la moitié de la cité.

D'autres oracles gravés ont une portée religieuse⁵⁴⁷, comme celui qui date apparemment du milieu du IV^{ème} siècle avant J.C., adressé aux Cyrénéens, en quête d'une colonie; comme d'habitude l'inscription (*Inscriptions de Cyrène*, SEG. IX.72) commence par une formule rituelle qui rappelle la présence indiscutable d'Apollon et son autorité : Ἀπόλλων ἔχρησε ; suit la réponse :

[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς κα[ὶ ἀ]γνήϊαις καὶ θεραπή[ν]αις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[έν]. (PW280)

[Voici ce qu'Apollon fit savoir par son oracle:] habiter la Libye en se servant de purifications, de consécration et de services religieux.

Démosthène (43.66) nous a transmis un autre oracle, dont les préoccupations religieuses sont importantes⁵⁴⁸ ;

συμφέρει Ἀθηναίοις περὶ τοῦ σημείου τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ γενομένου θύοντα καλλιερεῖν Διὶ ὑπάτω, Ἀθηνᾶ ὑπάτη, Ἡρακλεῖ, Ἀπόλλωνι σωτήρι, καὶ ἀποπέμπειν Ἀμφιόνεσσι·

⁵⁴⁷ L'oracle rapporté par Théodoret (*Histoire de l'Église*, 3.21) est censé montrer la fausseté et le caractère mensonger des oracles païens. νῦν πάντες ὠρμήθημεν θεοὶ νίκης τρόπαια κομίσασθαι παρὰ θηρὶ ποταμῷ· τῶν δ' ἐγὼ ἡγεμονεύσω θοῦρος πολεμόκλονος Ἄρης. (PW600) « Nous tous, les dieux, nous nous sommes préparés à transporter les trophées de la victoire le long d'un fleuve-bête. Moi qui suis l'impétueux Arès, et qui préside à la guerre, je leur servirai de guide ». En réalité, adressé à l'empereur Julien, il célèbre la force des dieux traditionnels de Rome. Parke et Wormell le classent parmi les réponses delphiques, mais rien n'est moins sûr, car Théodoret dit l'avoir recueilli de l'un des oracles consultés par Julien, Délos, Claros et Delphes : Πέμψας δὲ εἰς Δελφοὺς καὶ Δῆλον καὶ Δωδώνην καὶ τὰ ἄλλα χρηστήρια, εἰ χρεὶ στρατεῦειν ἐπιρώτα τοὺς μάντις. Οἱ δὲ καὶ στρατεῦειν ἐκέλευον καὶ ὑπισχνούντο τὴν νίκην. ἕνα δὲ τῶν χρησμῶν εἰς ἔλεγχον τοῦ ψεύδους ἐνήθισα τῇ συγγραφῇ. Il envoya une délégation à Delphes, à Délos, à Dodone et dans les autres sanctuaires pour savoir s'il devait combattre et y interrogea les devins, qui lui ordonnèrent de combattre et lui promirent la victoire. L'un de ces oracles, je l'ai placé dans mon ouvrage comme preuve de mensonge.

⁵⁴⁸ Il est commenté par Parke et Wormell (1956, II : 115) en raison d'une spécificité linguistique : « the reply, [...], shows considerable traces of the original Delphic dialect ».

περὶ τύχας ἀγαθᾶς Ἀπόλλωνι ἀγυιῇ, Λατοῖ, Ἀρτέμιδι, καὶ τὰς ἀγυῖας κνισῆν, καὶ κρατῆρας ἰστάμεν καὶ χορούς, καὶ στεφανηφορεῖν κατὰ πάτρια θεοῖς Ὀλυμπίοις καὶ Ὀλυμπίαις πάντεσσι καὶ πάσαις, δεξιᾶς καὶ ἀριστερᾶς ἀνίσχοντας, μνασιδωρεῖν κατὰ πάτρια· ἦρω ἀρχαγέτα, οὗ ἐπώνυμοί ἐστε, θύειν δωροτελεῖν κατὰ πάτρια· τοῖς ἀποφθιμένοις ἐν ἰκνουμένα ἀμέρα τελεῖν τοὺς ποθίκοντας κατὰ ἀγῆμενα. (PW283)

Il est avantageux pour les Athéniens, en fonction du signe envoyé par le ciel, de sacrifier à Zeus souverain, à Athéna souveraine, à Héraclès, à Apollon sauveur et d'envoyer des offrandes aux Amphioniens ; pour obtenir bonne fortune, il faut sacrifier à Apollon protecteur des rues, à Latone, à Artémis, remplir les rues de sacrifices, placer des cratères pour les libations, et instituer des danses, porter des couronnes selon les coutumes ancestrales en l'honneur de tous les dieux et de toutes les déesses de l'Olympe, en levant bras droits et bras gauches, offrir des présents selon les coutumes ancestrales ; il est avantageux de sacrifier au héros fondateur, dont vous êtes les éponymes et de faire des offrandes selon les coutumes ancestrales ; et au jour approprié, il convient aux parents d'accomplir leurs devoirs envers les morts.

Un autre oracle (*IG. 2². 5006*), en deux parties inégalement conservées, donne aux Athéniens des instructions pour le culte de Déméter et de Perséphone :

(a) Φοῖβος Ἀθηναίους Δελφοὺς ναίων τάδε [εἶπεν·]
 ἔστιν σοι παρ' ἄκρας πόλεως [τὸν Προπύλαιον,]
 οὗ λαὸς σύμπας κλήζει γλαυκῶ[πιδ' Ἀθήνην,]
 Δῆμητρος Χλοῆς ἱερὸν Κούρ[ης τε μακαίρας,]
 οὗ πρῶτον στάχυσ εὐξή[θη ζειῶν ἱεράων,]
 ἃς πρότεροι πατ[έρες ...]
 ἰδρύσα[ντο ...]

Phoibos qui habite Delphes dit ces paroles aux Athéniens : tu disposes, près des Propylées de la haute ville où tout le peuple célèbre Athéna aux yeux de chouette, d'un sanctuaire de Déméter Chloé et de sa bienheureuse fille, où fut gravé en premier un épi de l'épeautre sacré que les premiers pères ... installèrent...

(b)... ...v
 ...] ἀπαρχάς
]ς ἀγνοῦ
 τ]έχγαισιν
 ἀνιούσης
 θ]ρεπτά

λῶι]ον ἔσται. (PW466⁵⁴⁹)

Reste ce dernier oracle rapporté par Babrios (229), qui met en scène un consultant désireux de prendre au piège le dieu : il s'adresse à Apollon avec un oiseau dans sa main et lui pose cette question : τὶ ἔχω εἰς τὰς χεῖράς μου ἔμπνουν ἢ ἄπνουν. La réponse est aussi rusée que la question et révèle en même temps la toute-puissance et la clairvoyance du dieu de Delphes. Elle pousse le consultant, seul responsable et seul capable de prendre une décision et de choisir, ce qui, dans la syntaxe, explique l'incise d'une part, l'alternative d'autre part.

ὦ οὗτος, εἰ θέλεις δείξεις - ἐν σοὶ γὰρ ἐστὶ τοῦτο πρᾶξιαι - ἢ
ἔμπνουν ἢ ἄπνουν. (PW580)
O toi, si tu le veux, tu (le) montreras – car il t'appartient à toi
de le faire – soit encore vivant soit mort.

Chacun de ces oracles en prose montre un style sec, peu recherché⁵⁵⁰ qui emploie, par exemple, l'infinitif comme noyau verbal οἰκ[έν], qui abuse de répétitions: κατὰ, forme éolienne contractée pour κατὰ τὰ. On relève aussi des traces du dialecte delphique, celui dans lequel sans doute s'exprimait la Pythie, originaire de la campagne des environs du sanctuaire, celui que les προφήται parlaient, s'ils étaient originaires de la région de Delphes : l'infinitif en – εν⁵⁵¹, les formes en –α, supplantant celles en –η, les suffixes en –ηια au lieu de –εια, les formes particulières du lexique : χρεῖμένος, Λεβύαν, κατὰ (pour κατ(ὰ) τά), ποθίκοντας, un phénomène d'iotacisme : ποθίκω (= προσήκω, au lieu de la forme dorienne plus reconnue, ποθήκω).

3.2.2 La polyglossie des oracles delphiques

3.2.2.1 Le caractère composite de la langue d'Apollon

Les juxtapositions simultanées de divers mots et formes empruntés aux dialectes grecs ne sont pas chose rare dans la langue des oracles: le caractère composite de la langue est une manifestation à la fois linguistique et littéraire, déjà constatée dans la langue épique ; Romilly (1980 : 16) fait une remarque à propos de ce trait caractéristique de l'épopée homérique, remarque qui s'applique de façon identique à l'énoncé oraculaire : « Deux dialectes grecs y sont mêlés, l'ionien et l'éolien. Des formes de l'un et de l'autre semblent employées indifféremment. Parfois, l'on trouve, dans un texte où les formes sont ioniennes, la forme éolienne pour un mot que l'ionien n'employait pas [...]. Ou bien l'on rencontre les désinences ioniennes et éoliennes alternant au gré de la métrique. [...] (Ces formes) sont mêlées, en un langage littéraire et artificiel [...]. À cela se joignent des formes attiques, [...] »

Quel que soit le consultant, grec ou non, la langue de la Pythie est à peu près la même : ionien, éolien, dorien, attique mêlés sont repérables dans la quasi totalité des oracles qui nous ont été transmis. Parke et Wormell (1956, II : XXIII) ne s'intéressent que très rapidement à

⁵⁴⁹ Le texte (b), trop mutilé, n'est pas traduisible.

⁵⁵⁰ Exception faite du texte de Babrios : serait-ce une production personnelle du fabuliste ?

⁵⁵¹ Toutes les formes d'infinitifs présents peuvent coexister : en -εν, -εν, -μεν (PW470), -μεναι (PW55, PW383).

ce fait de langue : « It may be taken as certain, [...], that the oracle did not seek to present any purely linguistic difficulties to the enquirer, however enigmatic its meaning might be, and that Apollo tended to speak idiomatic Greek. » Ils mettent en avant l'idée que ces faits linguistiques pouvaient peut-être constituer une difficulté de plus pour les consultants, surtout d'origine étrangère, comme le Lydien Crésus ou le Libyen Battos. Cependant la langue d'Apollon est celle des dialectes grecs répandus dans le monde méditerranéen et cela n'a donc rien d'exceptionnel.

Observons donc des exemples qui confirment les précédentes constatations. Dans un oracle cité par Diodore de Sicile (9.16), Apollon répond aux Amphictyons, venus s'informer sur une possible victoire à remporter sur leurs ennemis.

οὐ πρὶν τῆσδε πόλης ἐρείψετε πύργον ἐλόντες
 πρὶν κεν ἐμῷ τεμένει κυανώπιδος Ἀμφιτρίτης
 κῶμα ποτικλύζη κελαδοῦν ἱερῆσιν ἐπ' ἄκταις. (PW18)
 Non pas avant nous n'abattrez, une fois prise, l'enceinte de la
 ville, pas avant que ne se brise contre mon temple, sur les
 promontoires sacrés, la vague retentissante d'Amphitrite aux
 yeux bleus.

La forme éolienne⁵⁵² ποτικλύζη côtoie le génitif ionien en -ης (πόλης), le datif pluriel féminin en -ησι (ἱερῆσιν), dans le groupe nominal où apparaît pour ἄκταις la désinence -αις. On remarque d'ailleurs que le préfixe ποτι- équivaut en éolien et dorien à la préposition πρὸς, laquelle est employée dans les oracles PW29 et PW216 (πότι πίονα νήον en clause du vers 1), PW181 (πότι Πυθῶ en clause du vers 1). Le génitif singulier de πόλις se présente sous trois formes, celle qui est attestée ci-dessus et aussi en PW226 (v.6), mais aussi la forme attique πόλεως (PW229, v.1) et sous sa forme plus spécifiquement dorienne πόλιος (PW94, au vers 2). Dans un autre oracle, Apollon donne sa réponse aux habitants d'Aegion et on observe la concomitance de deux types de génitif aux vers 5 et 6.

[...] οἳ τε μεσηγὺ
 Τύρυνθος ναίουσι καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου
 Ἀργεῖοι λινοθώρηκες, κέντρα πτολέμοιο. (PW1)
 [...] ceux qui habitent, au milieu, entre Tyrinthe et l'Arcadie
 riche en troupeaux, les Argiens aux cuirasses de lin, aiguillons
 de la guerre.

Se côtoient ici des formes de génitif attique « moderne » en -ου et de génitif ionien « archaïque » en -οιο, à la clause du vers 5 : πολυμήλου et à la clause du vers 6 πτολέμοιο. On note aussi la forme éolienne en -αο (PW111: Πρεσβωνιάδαο, en clause du vers 1 ; PW470 : οὐρανίδαο, pour qualifier Zeus au vers 20). Dans l'oracle cité par Hérodote (4.159.2), Apollon répond aux Cyrénéens venus demander l'autorisation d'habiter un nouveau territoire :

ὅς δέ κεν ἐς Λιβύην πολυήρατον ὕστερον ἔλθῃ

⁵⁵² Le dialecte delphique est globalement proche de la langue éolienne.

γαῖς ἀναδαιομένος, μετά οἱ ποκά φαμι μελήσειν.
(PW42)

Celui qui trop tard arrive dans la charmante Libye, une fois
partagé le territoire, je dis qu'un jour il s'en repentira.

On relève des occurrences du dialecte dorien, la forme ποκά, ou encore φαμι (mais on trouve la variante φημι dans le même oracle rapporté par l'*Anthologie Palatine* en 14.85), ou encore la particule κε, qui marque l'expression d'un éventuel et la marque du génitif en -ας. La stèle qui célèbre Orripos (PW89) porte quelques termes propres au dorien : μνᾶμα (ionien μνημα) et πρᾶτος (ionien πρῶτος). Les pronoms sont particulièrement touchés par ce mélange composite : par exemple, si on ne retient que ceux de l'énonciation, on relève les génitifs de la première personne ἐμεῖο (PW338) ou ἐμέθεν (PW487) ; les génitifs de la deuxième personne σεῦ (PW41) ou σέθεν (PW112) ; le datif ὑμῖν côtoie la forme éolienne ὕμμιν (PW133, PW380).

3.2.2.2 Des traces de langue orale delphique

Les oracles qui attestent de ces traces font partie d'une série de réponses adressées aux Magnésiens et nous sont parvenus par l'épigraphie (*Inscr. Magn.*, N° 17, v. 12sq et 42sq). Deux remarques s'imposent : ils comportent dans la version écrite des énoncés oraculaires des traces de langue parlée; ils sont peut-être la preuve que le texte rendu aux consultants comportait des traces importantes du dialecte delphique⁵⁵³. Voici les textes :

ἦλθετε Μάγνητες Κρήτης ἀπόνοσφι τραπέν[τες,
οἰωνόμ πτερύγεσσι σὺν ἀργεννῆσιν ἰδόντες
ἐ]γ μέλανος καὶ θαῦμα καταθνητοῖσιν ἐφάνθη,
κ]αὶ δίζησθε, πάτρην εἰ λώϊόν ἐστιν ἰκέσθαι.
ἀλλὰ χρεῶν γαίης ἀπ[ὸ π]ατρίδος ἄλλοθι νεῖσθα[ι.
]πάτρι δ' ἐμῶι καὶ ἐμοὶ [καὶ] συγγόνωι ὧδε μ[ελ]ήσει
μῆ τι χερειοτέραμ βῶλ[ο]μ Μ[ά]γνητα δάσασθαι
χώρας ἧς Πηνειὸς ἔχει κα[ὶ] Πήλιον αἰπύ. (PW379)

Vous êtes venus, Magnésiens, en vous éloignant de la Crète, à la vue d'un oiseau de proie aux ailes blanches qui sortait du noir, et un prodige apparut aux mortels. Alors vous cherchez à savoir s'il est avantageux de gagner votre patrie. Mais il est nécessaire d'aller ailleurs loin de la terre ancestrale ; mon père, moi, et ma sœur, nous prendrons soin qu'un Magnésien ne s'attribue pas la plus petite motte de terre du pays que possèdent le Pénée et le Pélion abrupt.

στέλλ' ἐπὶ Παμφύ[λ]ωγ κό[λ]πον, Λεύκιππε, φέροπλον
λαὸν ἄγων Μάγνητα ὁμοσύγονον, ὡς ἂν ἴκειαι
Θ[ώρη]κος σκόπελον κ[α]ὶ Ἀμανθίου αἰπὸ ῥέεθρον
καὶ [Μ]υκάλης ὄρος αἰπὸ ἀπεναντίον Ἐνδυμίων[ος].

⁵⁵³ Voir la thèse soutenue en 2010 par Mathilde Douthe, *Le dialecte de Delphes au IV^{ème} siècle et au III^{ème} siècle avant J.C.*, sous la direction de Denis Rousset, Laurent Dubois et Charles de Lamberterie.

ἔνθα δὲ Μ[α]νδρολύτου δόμον ὄλβιοι οἰκήσο[υσιν
 Μ]άγνητ(ε)ς πολίε[σσι] περικτιόνεσσιν ἀγῆ[τοί. (PW382)
 Mets-toi en route pour le golfe de Pamphylie, Leucippe, et
 conduis le peuple magnésien de même lignage, porteur
 d'armes, afin que tu atteignes le rocher de Thorax, le courant
 profond de l'Amanthios, et le mont abrupt de Mycale en face
 de l'Endymion. Là, les heureux Magnésiens habiteront la
 demeure de Mandrolyte, admirables pour les cités d'alentour.

Retenons les formes οἰωνόμ, ἐγ, χρεώγ, χερειοτέραμ, βῶλομ, Παμφύλωγ; ces formes écrites reproduisent des phénomènes seulement sensibles à l'oral et traduisant des phénomènes de phonologie que décrit Lejeune dans un chapitre de son traité sur la phonétique du grec ancien (1972 : 311-312). Devant une occlusive sonore ou nasale, ἐκ s'écrit souvent ἐγ (ἐγ μέλανος); par assimilation totale, une occlusive nasale en finale peut prendre la prononciation de l'occlusive sonore qui se situe à l'initiale du mot suivant : χρεώγ γαίης. De plus, le timbre de l'occlusive nasale peut changer au contact du trait pertinent d'une autre occlusive : le caractère labial l'emporte lorsque le phonème [n] se situe au contact d'une labiale comme le [p] ou le [b] ou encore le [m] : ainsi s'expliquent οἰωνόμ περύγεσσι ; χερειοτέραμ βῶλομ Μάγνητα. On retrouve d'ailleurs le même cas au vers 3 de l'oracle PW381 : ἐμόμ προλίπουσι et au vers 4 de l'oracle PW467: εὔφογομ μέλος. Le cas de Παμφύλωγ est plus complexe : le contact de la nasale [n] en finale, elle-même sonore (comme toute nasale), avec l'initiale occlusive [k] provoque une assimilation gutturale en [g]. La coexistence irréductible des dialectes ioniens et éoliens, auxquels s'ajoutent d'autres occurrences doriennes et attiques produit des effets et correspond à des intentions que l'on pourrait qualifier de littéraires.

La langue des oracles delphiques est une langue qui mélange des formes morphologiques d'époques et d'origines diverses, atticismes, ionismes, éolismes, dorismes, autant de formes qui, cependant, n'ont jamais été employées ensemble et dont la combinaison relève d'une liberté purement arbitraire.

On pourrait en déduire l'idée d'un désir de faire noble et littéraire, si l'on suit la théorie de McLeod sur les bardes delphiques (1961 : 324) : « The discovery of a Delphic oral poet cannot help to distinguish which oracles are genuine, nor even which ones are old. It does however shed a new light on some aspects of the Delphic problem. » Ce nouvel éclairage permet de comprendre l'influence de la langue épique sur la conception des énoncés oraculaires. C'est sans doute aussi de la part des auteurs des oracles, quels qu'ils soient, une volonté de rompre avec la réalité quotidienne. En effet, la langue d'un dieu n'est pas celle du commun des mortels, même si la mission d'un dieu est de se préoccuper du malheur des hommes, comme l'affirme l'oracle recueilli par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.33) :

ἀνθρώπων θεὸν ὄντα δυηπαθέων ἀλεγίζειν. (PW615)
 Quand on est un dieu, on s'inquiète des hommes accablés de
 malheurs.

Quand on est un dieu, on essaie de parler aux mortels dans une langue qui leur est familière, même si elle emprunte artificiellement des formes à tous les dialectes connus : le dieu joue sans cesse sur cet écart entre son autorité et la faiblesse de la condition humaine, tout en restant proche des préoccupations, même les plus futiles, de ces mêmes hommes.

Ces réflexions posent le problème de la spécificité de cette langue : langue reconstituée avant d'être livrée aux consultants, langue qui s'inspire des usages en vigueur dans la poésie homérique, donc une langue de poète, mais aussi langue qui conserve des traces de la production dialectale locale. Il est difficile, et personne ne le fait, faute de preuves convaincantes, de trancher sur cette question. Parke et Wormell (1956, II : XXI) ont orienté leur réponse à la problématique de la combinaison des dialectes vers la priorité que la langue des oracles accorde à l'usage du langage épique: « The forme, usage, and vocabulary of the responses derive accordingly from epic, as was natural in view of their hexameter verse form. »

3.2.3 Une poussière de genres

Ce qui caractérise la diversité et la disparité des oracles conservés concerne aussi les genres variés auxquels ils appartiennent ; c'est pourquoi la formule de Genette qui, à côté des grands genres traditionnels, met en valeur une « poussière de petites formes »⁵⁵⁴ semble appropriée pour les enjeux génériques des textes oraculaires : ce n'est pas parce qu'il y a un corpus tout fait que l'on peut considérer les oracles connus comme appartenant à un genre facilement identifiable ; il existe plusieurs types d'oracles : des portraits, des récits, des avertissements moraux, des proverbes, des maximes, des sortes de pamphlets dirigés contre tel ou tel individu, des règlements à suivre, politiques ou religieux. L'oracle fait ainsi appel à d'autres genres. Et il est possible de parler d'interaction générique: dans le genre appelé oraculaire, coexistent le genre narratif, le genre poétique, le genre épideictique, le genre moral, et à peu près tous les genres argumentatifs.

3.2.3.1 Portraits ironiques et pamphlets

Dans la grande majorité des cas, le dieu répond au consultant, en reprenant son nom, que ce soit celui d'un particulier, ou celui d'un groupe, voire d'une cité. La plupart du temps, le nom est employé seul, sans qualification, mais il arrive que la réponse permette de caractériser au plus près la personnalité physique du consultant, soit dans le bon sens où le mérite prévaut, soit dans le mauvais sens où des défauts sont soulignés.

Ainsi quelques oracles sont plutôt élogieux, quand Apollon désigne de façon conventionnelle la supériorité de ses fidèles : le vers 1 de l'oracle cité par Diodore de Sicile (8.23) interpelle Antiphémos et Entimos venus pour la fondation d'une colonie ; ils sont reçus avec bienveillance en des termes qui soulignent leur origine noble :

Ἔντιμ' ἠδὲ Κράτωνος ἀγακλέος υἱὲ δαίφρον (PW3)

⁵⁵⁴ Voir *Introduction à l'architexte* (1979 : conclusion du chapitre IV). Genette entend par « petites formes » des œuvres du genre poétique, ode, élégie, sonnet, etc. Nous reprenons à notre compte l'expression sans cependant lui donner le caractère propre à la réflexion de Genette.

Si Entimos n'a droit qu'à la reprise de son nom, sans rien qui le caractérise, Antiphémos est désigné non seulement par rapport à son père, mais aussi par rapport à ses qualités morales : l'adjectif éminemment homérique *δαίφρων* rejeté en fin de vers souligne à la fois la valeur guerrière de la bravoure, mais aussi la sagesse de l'intelligence (Chantraine, 1977 : 248). Carystos (dans un oracle rapporté par Oenomaos, chez Eusèbe, *PE*, 6.7) est amplement interpellé en des termes pleins de solennité, que souligne le chiasme de la construction : le fils est digne du père, et appartient à une illustre famille dont la gloire rejaillit sur lui :

Χείρωνος φίλε τέκνον ἀγκαλειτοῖο Κάρυστε (PW228, v.1)

Ailleurs, dans l'oracle que cite Apollodore (3.15.6), Égée est simplement célébré comme *φέρτατε λαῶν*, le plus brave des hommes (PW110). De même, Hésiode est désigné comme aimé des Muses, lui le poète encensé, *Ἡσίοδος Μούσησι τετιμένος ἀθανάτησιν* (PW206, v. 2). Des emplois simplement formulaires d'origine homérique servent à introduire la réponse du dieu : c'est le cas de l'adjectif *δῖος*, qui peut se traduire par « divin », sans que le sens soit explicitement rattaché au statut du personnage, ou mieux par « aimé de Zeus », si on rapproche son origine de celle du nom du roi des dieux (Chantraine, 1977 : 286) : il accompagne le nom de Caranos (PW225, v.1) et connote une admiration sincère du dieu pour cet habitant d'Argos désireux de fonder une colonie en Macédoine : *δῖε Καρανέ*. Le même adjectif est employé pour s'adresser à Agamemnon, *δῖ' Ἀγαμέμνον* (PW408, v. 1). Autre emploi formulaire pour les Magnésiens: ils sont *ἀμύνονες* (PW380), irréprochables : cet adjectif qui sert de titre honorifique pour les héros de l'épopée homérique est donc ici une convention qui souligne la valeur sociale des qualités propres aux consultants.

Les interpellations sont plus rudes et font penser à des reproches, comme si le dieu avait envie de s'amuser aux dépens de certains de ses consultants. Ainsi en est-il d'une réponse rendue à Battos. L'oracle rapporté par Ménéclès de Barca (*FGH*. 270 F 6) fait de Battos un rebelle, chef de parti qui a fomenté en vain une guerre civile.

Βάττε <τὸ> πρόσθε κακόν, τὸ δὲ δεύτερον ἐσθλὸν ἐρευνᾷς.

ἔρχεο, λεῖψ' ἀλίαν χώραν· ἥπειρος ἀμείνων

ἠΨος· πρότερον δόλον ἔκβαλε· πεῖθε· Ἀπόλλων

στερρὸν γῆν ὀσίωσεν εἴην, μισεῖς ἀθεμίστως.

οἷα τ' ἀνήρ ἔρξει, τοῖον τέλος αὐτὸν ἰκάνει. (PW416)

Battos, d'abord tu cherches un mal, puis un bien. Va, laisse la terre que baigne la mer ; mieux vaut la terre de l'est. D'abord débarrasse-toi de ta fourberie ; obéis ; Apollon a purifié sa terre stérile, tu hais en dehors des lois; tant accomplira l'homme, tant lui vient le succès. (PW416)

Battu, il est expatrié et consulte Apollon pour savoir s'il doit revenir en force chez lui, à Théra, ou aller fonder une colonie plus loin. Le portrait est peu flatteur : la syntaxe morcelée correspond à un ensemble de conseils brefs, parfois cinglants : beaucoup d'impératifs drastiques ordonnent le départ pour une autre terre, l'obéissance absolue, et font de Battos un chef rebelle qui vit dans l'illégalité.

Deux formes génériques sont souvent intimement liées : des portraits caricaturaux, ironiques, satiriques deviennent des pamphlets. Deux oracles⁵⁵⁵ concernent Myscellos, originaire de Rhyes en Achaïe, fondateur de Crotona au VIII^{ème} siècle avant J.C. Une interpellation de type homérique, Μύσκελλε βραχύνωτε, marque chaque fois le début du premier vers des deux oracles ; certes, le dieu n'en dit pas plus, mais l'auditeur-lecteur est frappé par ce seul détail physique retenu, βραχύνωτε, « au dos court », qui permet de rendre le personnage plus familier ; c'est une habitude de personnaliser par un trait physique tel ou tel individu (et ce trait se retrouve en permanence dans l'œuvre d'Homère, à propos des héros qui portent des qualificatifs faciles à les faire reconnaître). Ici, il est douteux que ce soit une moquerie, sans doute une familiarité bon enfant, qui souligne comme un détail de reconnaissance, une marque propre à Myscellos, soit sa petite taille soit une malformation congénitale (bosse, ou scoliose). Le terme est médical, employé par le médecin Rufus d'Ephèse (rapporté par Oribase) et Chantraine (1977 : 193) rappelle que « βραχυ- figure comme premier terme dans une soixantaine de composés qui sont souvent techniques (médecine, botanique, métrique, etc.) ». L'oracle cité par Hérodote (1.55.1) est marqué d'une interpellation à l'adresse de Crésus : Λυδὲ ποδαβρέ (PW54), qui se traduit par la formule « Lydien efféminé ». L'adjectif ποδαβρέ est plutôt péjoratif, et renvoie à l'image que les Grecs ont des peuples de l'Orient. ποδαβρός n'est attesté que par cet oracle et signifie exactement « à la démarche efféminée ». L'adjectif ἄβρός s'emploie parfois avec la connotation d'une délicatesse ou d'un luxe excessifs, ce qui, selon Chantraine, explique l'emploi du mot « pour qualifier la mollesse asiatique » (1977 : 4), ce qui est le cas ici. On a donc la preuve d'un parti pris fréquent en cette période d'une opposition flagrante entre le monde grec et le monde asiatique, même s'il n'est ni perse ni mède. L'oracle cité par Hérodote (1.85.1) offre un premier vers fait de contrastes,

Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε (PW55)

Cette construction est marquée par les coupes trihémimère (après γένος) et hephthémimère (après βασιλεῦ) qui isolent deux groupes plutôt élogieux, soulignant l'origine ethnique du consultant lydien et son statut de roi, opposés à une fin de vers pleine de mépris pour la stupidité et la bêtise de Crésus, qui n'est d'ailleurs nommé qu'à la chute. L'adjectif νήπιος « tout jeune » exprime « surtout l'idée de « bas-âge », d'où celle de « puérilité » et par contrecoup de « sottise, d'absence de raison » (Chantraine, 1977 : 751). Il est donc bien péjoratif et fait du personnage un être sot. On remarque la figure qui associe de façon contrastée deux termes antithétiques : μέγα νήπιε, rendant ainsi la remarque encore plus désobligeante à l'égard du roi Crésus. Un oracle s'adresse aux habitants de Phigalée en Arcadie, contre lesquels Apollon éprouve un ressentiment, car ils se sont révélés coupables de sacrilège : ainsi sont-ils appelés βάλανηγάγοι (PW493, vers 1), c'est-à-dire « mangeurs de glands », ravalés au rang de porcs, et proches de leur déchéance s'ils ne réparent pas la faute commise par sacrilège.

⁵⁵⁵ Diodore de Sicile, 8.17 : PW43, PW45.

3.2.3.2 Guides de voyages

Une quinzaine d'oracles se présentent comme des guides de voyage, voire des bribes de récits de voyages : ce sont pour la plupart des oracles dits de colonisation⁵⁵⁶, et l'on comprend que les consultants aient besoin de renseignements pour suivre leur route. L'analyse des textes concernés montre que les détails varient des plus simples et des plus conventionnels aux plus complexes. De nouveau l'influence homérique se fait sentir par l'emploi de formules toutes faites, qui n'engagent en rien la fiabilité de la parole du dieu, mais les détails donnés semblent dire que le dieu est partout présent et qu'il connaît le monde méditerranéen aussi bien que tout voyageur.

L'oracle cité par Diodore de Sicile (8.17) mérite à lui seul la qualification de récit de voyage, tant il est précis en détails de circonstance et en précisions de noms de lieux :

αὐτός σοι φράζει ἑκατήβολος· ἀλλὰ συνίει
οὗτος μὲν Ταφίαστος ἀνήροτος, ἦδε δὲ Χαλκίς.
ἦδε δὲ Κουρήτων ... ἡ ἱερὰ χθών.
αἶδε δ' Ἐχινάδες εἰσί· πολλὸς δ' ἐπ' ἀριστερὰ πόντος.
οὕτω σ' οὐκ ἄν φημι Λακινίου ἄκρου ἄμαρτεῖν
οὐδ' ἱερᾶς Κριμίσσης οὐδ' Αἰσάρου ποταμοῖο. (PW44)
En personne, le dieu qui lance au loin ses flèches te donne
l'explication ; mais écoute. Voici Taphiassos le non-labouré,
voici Chalcis. Voici le pays des Courètes ... le pays sacré.
Voici les Echinades. A gauche, une grande mer. Je te dis aussi
de ne pas manquer le cap Lacinion ni la sainte Orimisé ni le
fleuve Aesarus.

Une construction syntaxique, faite de reprises, de juxtapositions et de balancements, invite Myscellos, fondateur de Crotona, à écouter attentivement les indications du dieu : les locutions présentatives font comme si, en direct, tout était visible, donnant ainsi plus de crédit aux recommandations divines. L'itinéraire se construit peu à peu par une mise en place du paysage qui s'étend, qui prend de l'ampleur. Il faut alors évoquer la poésie des noms propres de lieux, comme si à leur lecture on pouvait voyager en Grèce, en Grande Grèce et dans le bassin méditerranéen : Apollon et la Pythie connaissent tout, et l'on peut penser sans le prouver, certes, que les auteurs de ces oracles avaient à leur disposition des informations écrites, et surtout orales, sur la géographie méditerranéenne, souvent d'ailleurs secondés par la lecture des textes homériques.

Les autres occurrences peuvent se classer en quelques catégories spécifiques : il existe tout d'abord des oracles qui situent un lieu, simplement par une allusion, une suggestion, un trait, souvent empruntés au vocabulaire homérique : seules alors des épithètes qualifient l'endroit cité et lui donnent une figure figée : ainsi la région de Mainalia, où repose le héros

⁵⁵⁶ Il est possible d'affirmer qu'il s'agit alors d'oracles politiques, pour des cités désireuses de se créer une identité en lien avec une instance divine, comme l'affirme Nilsson (1940 : 123) : « Except in the case of the simple rustic cults, it was the fate of Greek religion to be closely interconnected with political life. We should remember that the people of whose religion we speak made up the popular assembly and that the assembly made decisions in religious matters, even if in such matters it acknowledged a superior authority and asked the Delphic or some other oracle for advice. »

Arcas, ancêtre éponyme de l'Arcadie, est caractérisée en un seul temps comme Μαιναλίη δυσχείμερος (PW163, vers 1). Le même phénomène se retrouve au vers 3 de l'oracle cité par Diodore de Sicile (7.16), qui conseille un voyage à Perdiccas :

ἄλλ' ἴθ' ἐπειγόμενος Βοττηίδα πρὸς πολύμηλον (PW226)
Mais va, et hâte-toi, en Bottie riche en troupeaux.

Un simple détail suffit de même à localiser un site aux de l'oracle :

[...] καὶ ἔστι τις ἀμβαίνουσι
ταύρου ὑπὸ νιφόεντος ὅπου περιμήκετον ἄστν
Καρῶν [...] (PW433, vers 5-7)
[...] il existe un lieu au pied du Taurus enneigé, où se trouve
la très haute ville des Cariens, [...]

Détail, allusion, caractérisation typique nourrissent ainsi l'imaginaire, en laissant au consultant le soin de prendre en compte ou non telle ou telle spécificité géographique.

Une autre catégorie concerne les itinéraires précis qu'il faut suivre à la lettre, en respectant les indications du dieu, comme si l'on suivait un guide : ainsi l'oracle aux Magnésiens du Méandre est-il une suite de recommandations, d'abord la confiance en la parole du dieu qui leur donne un guide, puis la découverte de la région convoitée, enfin la réussite et l'accomplissement de l'oracle :

εἴρεσθ', ὦ Μάγνητες ἀμύμονες, ἔνθα νήσθε.
ὑμμι δὲ ἀνήρ ἔστηκε πάρος νηϊο θυράων
ὁ]ς γ' ὑμῖν ἄρξαιτο καὶ ἡγήσαιτο κελεύθου
Παμφύλων ἐπ' ἄρουραν ὑπὲρ Μυκάλης ὄρος αἰπύ.
ἔνθα δὲ Μανδρολύτου δόμος ὄλβιος ἐμ περιωπή[ι]
πολλοῖσιν κτεάνοισι πολυστρεφέος ποταμοῖο.
ἔνθα δὲ ἀμυναμένοισι καὶ οὐκ ἄρχουσι δόλοιο
νίκην καὶ μέγα κῦδος Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξει. (PW380)
Vous demandez, ô Magnésiens irréprochables, où partir. Pour
vous un homme se tient près des portes du temple qui vous
guidera et vous conduira au champ des Pamphyliens au-delà
du promontoire abrupt de Mycale. Là se trouve l'heureuse
demeure de Mandrolyte, sur un poste d'observation, pleine
des nombreuses richesses que lui apporte le fleuve tortueux.
Là, à ceux qui se défendent eux-mêmes et qui n'usent pas de
fourberie, l'Olympien remettra la victoire et une grande gloire.

Il en est de même pour l'oracle adressé à Leucippos ; invitation au départ, enthousiasme de la découverte, sens de l'observation, installation et réussite sont les mots du dieu, comme le dit le texte :

στέλλ' ἐπὶ Παμφύ[λ]ωγ κό[λ]πον, Λεύκιππε, φέροπλον
λαὸν ἄγων Μάγνητα ὁμοσύγονον, ὡς ἂν ἴκειαι

θ[ώρη]κος σκόπελον κ[α]ι Ἀμανθίου αἰπὺ ῥέεθρον
καὶ [Μ]υκάλης ὄρος αἰπὺ ἀπεναντίον Ἐνδυμίων[ος].
ἐνθα δὲ Μ[α]νδρολύτου δόμον ὄλβιοι οἰκήσο[υσιν]
Μ[ά]γνητ(ε)ς πολίε[σσι] περικτιόνεσσιν ἀγη[τοί]. (PW382)
Mets-toi en route pour le golfe de Pamphylie, Leucippe, et
conduis le peuple magnésien de même lignage, porteur
d'armes, afin que tu atteignes le rocher de Thorax, le courant
profond de l'Amanthios, et le mont abrupt de Mycale en face
de l'Endymion. Là, les heureux Magnésiens habiteront la
demeure de Mandrolyte, admirables pour les cités d'alentour.

Mais ce qui frappe encore plus à la lecture des textes oraculaires, c'est l'abondance des paysages marins, des lieux humides, arrosés d'eau, et traversés de fleuves. Nous sommes dans un monde méditerranéen sec et souvent sans eau : la présence de l'eau est alors ressentie comme un don, comme une promesse divine, en tout cas comme l'assurance que la fondation d'une colonie, l'installation d'un peuple en dépendront. Les exemples suivants montrent cette attirance. Déjà dans les deux précédents oracles le fleuve est mentionné : fleuve nourricier, *πολυστρεφῆος ποταμοῖο* (PW380, vers 6), fleuve impétueux, *Ἀμανθίου αἰπὺ ῥέεθρον* (PW382, vers 3). L'oracle cité par Pausanias (5.7.3) situe en trois vers l'emplacement de la future colonie de Syracuse : c'est un paysage champêtre, où l'eau abonde en rivières et en sources, peuplé du mythe d'Alphée et d'Aréthuse, comme si l'une des clés de la réussite et de la compréhension exacte de l'oracle se trouvait dans la connaissance des légendes et des récits merveilleux qui habitent l'imaginaire et la foi des consultants. L'image de la mer brumeuse est empruntée à Homère⁵⁵⁷.

Ὀρτυγίη τις κεῖται ἐν ἠεροειδέι πόντῳ
Θρινακίης καθύπερθεν ἴν' Ἀλφειοῦ στόμα βλύζει
μισγόμενον πηγαῖσιν εὐρρείτης Ἀρεθούσης. (PW2)
Une Ortygie gît sur la mer brumeuse au nord de Thrinakié, là
où la bouche de l'Alphée sort en bouillonnant, en se mêlant
aux ondes d'Aréthuse la bien coulante.

Un autre oracle est moins précis et ne situe que l'embouchure d'un fleuve près de laquelle se bâtira la colonie de Géla, en Sicile : le dieu conseille et ordonne aux œcistes Antiphémos et Entimos de se rendre en Sicile pour y fonder une cité :

δαινάμενοι πτολίεθρον ὁμοῦ Κρητῶν Ῥοδίων τε
πὰρ προχοῶς ποταμοῖο Γέλα συνομώνυμον ἀγνοῦ. (PW3, vers
3-4)

Un autre oracle que rapporte Diodore de Sicile (8.21.3) donne les mêmes instructions : on remarque l'importance du paysage marin, du paysage arrosé d'eau, facteurs de la réussite d'une bonne colonie ; les vers 3, 4 et 5 décrivent ainsi les futurs lieux de l'implantation des Parthéniens :

⁵⁵⁷ *Od.*, 2.263 : en fin de vers ... ἐπ' ἠεροειδέα πόντον.

Σατύριον φράζου σὺ Τάραντός τ' ἀγλαὸν ὕδωρ
καὶ λιμένα σκαιὸν καὶ τράγος ἀλμυρὸν οἶδμα
ἀμφαγαπᾶ τέγγων ἄκρον πολιοῖο γενείου· (PW46)
Médite, quant à toi, le Satyrion et la brillante eau de Tarente
et le port ombreux et l'endroit où un bouc/un olivier embrasse
les flots salés, tout en gonflements, en mouillant le bout de
son menton gris.

D'autres oracles moins diserts font simplement allusion à la présence de l'eau, en citant tel ou tel fleuve : χῶρει πρὸς πηγὰς Ἀλιάκμονος, « fais route vers les sources de l'Haliakmon » (PW225, vers 3). Le vers 1 de l'oracle PW371 conseille de fonder une cité « là où Apsia le plus sacré des fleuves tombe dans la mer », Ἀψία ἢ ποτάμων ἱερώτατος εἰς ἄλα πίπτει. Deux oracles qui sont deux variantes très proches, l'un attesté chez Stéphane de Byzance (s.v. Βυζάντιον), l'autre chez Hésychius de Milet (*F. Gr. Hist.* 390 f 1, 3) célèbrent la région de Thrace arrosée par les eaux fertiles et poissonneuses du Pontos :

ὄλβιοι, οἱ κείνην πόλιν ἀνέρες οἰκήσουσιν
ἀκτῆς Θρηκίης, ὑγρὸν παρ ἄκρον στόμα Πόντου,
ἐνθ' ἰχθὺς ἔλαφός τε νομὸν βόσκουσι τὸν αὐτόν, (PW497)
Heureux, les hommes qui habiteront cette ville-là, de la
région de Thrace, près de l'extrémité humide de l'embouchure
du Pontos, où poisson et biche paissent la même herbe :
partez-y le plus vite possible, et selon un esprit qui a tout
médité.

ὄλβιοι, οἱ κείνην πόλιν ἀνέρες οἰκήσουσιν
ἀκτὴν Θρηκίην τ', ἔνυγρὸν παρά τε στόμα Πόντου,
ἐνθα δύο σκύλακες πολίην λάπτουσι θάλασσαν,
ἐνθ' ἰχθὺς ἔλαφός τε νομὸν βόσκονται ἐς αὐτόν. (PW498)
Heureux, ceux qui habiteront cette sainte cité et la région de
Thrace, près de l'embouchure humide du Pontos, là deux
jeunes chiens lapent la mer grise, là poisson et biche vont
paître dans le même pagage.

3.2.3.3 Maximes et leçons de morale

Restent les oracles qui ont la forme de leçons de morale, d'adages ou de maximes⁵⁵⁸ : on en dénombre une quarantaine, ce qui représente un peu plus de 17% des occurrences du corpus⁵⁵⁹. Se distinguent dans cette catégorie générique qui relève de l'énoncé bref les oracles

⁵⁵⁸ Nous en avons déjà discuté plus haut à propos de la caractéristique des énoncés brefs ; ici, il s'agit de démontrer le caractère générique de cette catégorie d'oracles très répandus. Voir Ieraci Bio (1984).

⁵⁵⁹ Il s'agit des oracles PW25, PW35, PW48, PW74, PW127, PW131, PW170, PW198, PW218, PW220, PW247, PW250, PW268, PW289, PW291, PW311, PW312, PW321, PW388, PW389, PW390, PW421, PW422, PW423, PW424, PW464, PW469, PW538, PW575, PW576, PW577, PW579, PW591, PW592, PW598, PW611, PW614, PW615.

qui ont l'allure de proverbes⁵⁶⁰ et les leçons de morale (sous forme d'adages et de maximes moralisatrices).

Les oracles ne sont pas à l'origine des proverbes, ou du moins ils n'en ont pas l'intention, mais leur diffusion et la connaissance que la société en a de certains, plus connus que d'autres, les a transformés en énoncés proverbiaux : on retrouve alors ce qui fait la caractéristique du proverbe selon Aristote, à savoir la métaphore continuée, qui se réfère à une histoire, un contexte connus et reconnus de l'auditoire. Il y a donc en réalité peu de textes oraculaires qui sont devenus des proverbes à part entière : ils en ont la forme parfois, mais pas la vocation, ni la mise en circulation. La règle veut en effet que le proverbe soit un texte qui, par sa forme et son sens, s'emploie dans un contexte où il renvoie par un réseau d'implicites et de connivences avec le lecteur à une situation interprétée et entre dans l'usage courant pour rendre une idée par une métaphore.

L'oracle PW25⁵⁶¹ réduit à un seul vers se termine ainsi :

... ἄκρον λάβε καὶ μέσον ἔξεις.
... prends le haut et tu auras le milieu.

La métaphore spatiale du haut et du milieu désigne, de façon dénotée, la façon dont les Grecs occupent un site, s'installant sur une acropole et bâtissant tout autour. Le proverbe peut donc signifier que l'on doit s'adapter aux circonstances et prévoir les conditions suffisantes pour toute épreuve ou toute opération. L'oracle PW48, en un vers, désigne combien les aléas de la vie conduisent à des revirements de situation et des relations totalement opposées et divergentes, l'abeille et la guêpe devenant tour à tour symboles de l'ami et de l'ennemi :

σμήνα μελισσάων τάχα τοὶ καὶ σφήκες ἔσονται.
Des essaims d'abeilles seront bientôt pour toi des guêpes.

L'oracle dit de Camarine, sans doute l'un des oracles les plus célèbres, donne un conseil qui est devenu proverbial. Parke et Wormell signalent (1956, II : 56) que le premier vers est souvent cité comme un proverbe par Lucien dans le *Pseudologiste* (32), Zénobios (5, 18), Grégoire de Chypre (*Centuria*, 4, 41), Apostolios (11, 49), la *Souda* et des auteurs latins. Seuls les trois premiers mots du premier vers sont retenus pour faire comprendre à quel point un simple petit événement, une simple transformation, qui à l'origine n'est pas importante, un simple geste de petite envergure peuvent avoir des conséquences terribles pour l'avenir⁵⁶² :

μὴ κίνει Καμάριναν ... Ne remue pas Camarine ... (PW127)

⁵⁶⁰ Il est bien entendu que les proverbes ne sont pas des oracles, ni inversement, chacun conservant sa spécificité, mais nous avons vu dans la deuxième partie et dans le début de la troisième partie qu'il existe des affinités entre énoncés oraculaires et énoncés proverbiaux. C'est ce que nous essaierons de montrer dans ce chapitre.

⁵⁶¹ Il est connu par les *Proverbia in Codex Bodleianus* et dans les *F.Gr.Hist.* 404 f 1 comme une citation de l'historien Anaxandrides Delphus.

⁵⁶² Cela explique sans doute les textes latins qui y font référence et qui font intervenir le destin : « *Et fatis numquam concessa moueri apparet Camarina procul.* » (Virgile, *Enéide*, 3.700) ou encore « *Et, cui non licitum fatis, Camarina, moueri.* » (Silius Italicus, 14.198).

L'oracle adressé à Zénon de Cition répond à son interrogation sur la façon de mener une vie meilleure, τὶ πρᾶττων ἄριστα βιώσεται.

εἰ συγκεκριθῶσθαι τοῖς νεκροῖς δυνήσεται. (PW421)
S'il peut prendre la même couleur que les morts.

Cette métaphore qui fait mystérieusement allusion à la couleur des cadavres se comprend comme la nécessité de s'appropriier le passé, ce qui semble disparu, mais qui a laissé des traces. Zénon aurait ainsi compris qu'il doit pour mieux vivre connaître les œuvres des anciens⁵⁶³. Parke et Wormell (1956, II : 172) signalent que seuls les trois premiers mots d'un oracle monostique ont été retenus comme proverbe et rapportés par Strabon (8.6.22) :

εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ' εἶην Τενεάτης. (PW424)
Heureux le Corinthien, quant à moi puissé-je être habitant de
Ténéée.

Un autre oracle semble plus obscur, mais a été expliqué par Plutarque dans ses *Questions Romaines* (2.264 f) : il s'agit d'un tabou qui empêche ceux qu'on a crus morts, mais qui reviennent à la vie, de pénétrer sans souillure dans un temple :

Λέγεται δέ τινα τῶν ἐνόχων ταύτη τῇ δεισιδαιμονία γεγονότων
Ἀριστῖνον εἰς Δελφοῦς ἀποστείλαντα δεῖσθαι τοῦ θεοῦ καὶ
παρατεῖσθαι τὰς παρούσας αὐτῷ διὰ τὸν νόμον ἀπορίας· τὴν
δὲ Πυθίαν ἀνειπεῖν
Ὅσσαπερ ἐν λεχέεσσι γυνὴ τίκτουσα τελεῖται,
ταῦτα πάλιν τελέσαντα θύειν μακάρεσσι θεοῖσι. (PW538)
On raconte, à ce propos, qu'un certain Aristinus, soumis à cette
excommunication superstitieuse, envoya demander à l'oracle
de Delphes comment il pourrait se délivrer des peines que lui
imposaient les lois, et qu'il en reçut cette réponse :
Ce que pratique, en son lit, une femme qui a accouché,
l'ayant fait, tu peux rendre à nouveau hommage aux dieux
bienheureux.

Le premier vers se réfère à la coutume de purifier le corps des femmes qui viennent d'accoucher, pour le laver de ses impuretés. Cette façon imagée de donner un conseil rappelle la forme que prennent les proverbes. L'oracle cité par Origène (*Cels.*, 8.40) se présente sous une forme proverbiale⁵⁶⁴, employant un langage imagé pour désigner le travail des dieux, responsables du destin des hommes : Parke et Wormell le considère comme « merely a proverbial sentence » (1956, II : 237) :

⁵⁶³ Ἐκάτων δέ φησι καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος ἐν πρώτῳ Περὶ Ζήνωνος, χρηστηριασαμένου αὐτοῦ τί πρᾶττων ἄριστα βιώσεται, ἀποκρίνασθαι τὸν θεόν, εἰ συγγρωτίζοιτο τοῖς νεκροῖς· ὅθεν ξυνέντα τὰ τῶν ἀρχαίων ἀναγινώσκειν. Hécaton et Apollonios de Tyr disent dans le premier livre de leur vie de Zénon, que, comme il consultait l'oracle pour savoir ce qu'il devait faire pour mieux vivre, le dieu lui répondit qu'il devait prendre la couleur des morts ; c'est pourquoi, ayant compris, il se mit à lire les anciens. (Diogène Laërce, 7.2).

⁵⁶⁴ On ne peut savoir s'il est un oracle unique, avec disparition du vers non cité ; il peut s'agir de deux oracles distincts, réunis dans une même citation par Origène (*Cels.* 8, 40).

ὄψε θεῶν ἀλέουσι, μύλοι ἀλέουσι δὲ λεπτά.

[...]

ἐς παίδων παῖδας τοί κεν μετόπισθε γένωνται. (PW611)

Les meules des dieux broient tard, mais elles broient menu menu [...] pour les enfants des enfants, qui naîtront plus tard.

L'oracle connu par une scholie à un passage du *Phèdre* de Platon (279c), classé parmi les « proverbial phrases » (Parke – Wormell, II : 171) a cette forme très réduite, sans doute due à des modifications du texte originel, qui n'ont conservé que la partie marquante, c'est-à-dire quelques mots.

κοινὰ τὰ τῶν φίλων. (PW422)

En commun les biens des amis.

Plus nombreux sont ce que Parke et Wormell appelle des « moralizing stories », les réduisant à huit occurrences (1956, II : 224-226), mais en réalité plus nombreux s'il est permis de proposer un classement en fonction des intérêts et des préoccupations qu'ils portent en eux. La tendance serait d'employer pour ces textes les noms de leçons de morale, d'adages, de maximes, de préceptes, de sentences ou d'apophtegmes, autant de termes qui traduisent cette propension de l'oracle à se marquer comme une référence à la réflexion, à la sagesse personnelle et au recul que tout homme doit prendre pour mieux vivre.

Il existe des oracles qui prônent la confiance portée aux dieux, la sainteté et la piété comme règles de vie fondamentales : ainsi les dieux et surtout Apollon, prophète de Zeus⁵⁶⁵, sont tout-puissants quand ils offrent aux hommes victoire et réussite, en leur demandant des efforts, « par un chemin étroit », δι' ὀδοῖο στενωγῶν (PW289), en pardonnant les fautes commises par les mortels comme le souligne l'oracle cité par Plutarque (3.404a), qui s'adresse à un prêtre ayant rompu le vœu de chasteté :

ἅπαντα τὰναγκαῖα συγχωρεῖ θεός. (PW464)

Un dieu pardonne à ce qui est de l'ordre de la nécessité.

Les dieux rendent hommage à ceux qui les honorent et les protègent : ainsi un oracle affirme-t-il :

ἔσθλός ἀνὴρ μακάρεσσι τετιμένος ὀλβιοδαίμων. (PW469)

Heureux et fortuné, l'homme honnête honoré des dieux.

Ils dirigent tout et il est impossible d'échapper au destin qui incombe aux mortels, car c'est un destin, μοῖρα,

ἦν ἐπὶ γεινομένοισι πατήρ Ζεὺς ἐγγυάλιξεν.

⁵⁶⁵ Apollon se révèle dans l'oracle PW311 comme celui qui a tout pouvoir même sur ce qui est naturellement impossible, donner à entendre au sourd et à voir à l'aveugle : [...] κελεύω / φράσσασθαι κωφοῦ τ ἀκοὴν τυφλοῦ τὸ τε δέρξιν.

(PW577, vers 2)

que Zeus le père remet entre les mains de ceux qui sont nés.

Le dernier oracle mentionné dans le corpus de Parke et Wormell (PW615) semble être une conclusion toute trouvée pour ce recueil, quand il désigne les dieux comme profondément miséricordieux : rapporté par Eusèbe (*PE*, 5.33) comme une citation d'Oenomaos, il signifie qu'Apollon a comme devoir de prendre soin de la misère des hommes :

ἀνθρώπων θεὸν ὄντα δυηπαθέων ἀλεγίζειν.

Quand on est un dieu, on s'inquiète des hommes accablés de malheurs.

D'autres oracles prônent comme marque d'un profond respect à l'égard des dieux et de la vie en général le sens de la loyauté. Le célèbre oracle PW35 rappelle à quel point il est dangereux de faire défaut à la parole donnée et de tricher : pour celui qui ne respecte pas ses serments, le châtement est assuré, pour l'autre, c'est une récompense de bonheur, et c'est le dernier vers de l'oracle (vers 7) qui donne la leçon à suivre :

ἄνδρος δ' εὐόρκου γενεῇ μετόπισθεν ἀμείνων.

Au contraire, la famille de l'homme fidèle aux serments est par la suite en meilleur état.

Apollon est donc inflexible avec ceux qui sont impurs, ceux qui portent sur eux le crime, la faute irréparable.

La pureté des intentions est aussi une forme de morale donnée par Apollon à ses consultants : lorsque les habitants de Sybaris le consultent, il leur rappelle qu'un meurtre a été commis dans le temple d'Héra, rendant impure leur ambassade ; la réponse est à la fois comminatoire et pleine d'un sens de la morale à respecter, posant ainsi clairement les bornes à ne jamais franchir : en effet les quatre premiers vers sont un rappel du châtement qui s'est abattu sur la cité, la cause de ce châtement et la faiblesse de l'homme soumis aux dieux. Les quatre derniers vers constituent la vraie leçon de morale : toute faute de sang doit être portée en justice et mérite une peine ; la dernière image est éprouvante, rendue encore plus édifiante par la césure hephthémimère du vers 7, qui répartit en deux groupes les victimes du châtement (les meurtriers et leurs descendants), le rejet du verbe εἰλεῖται (et la métaphore de l'enroulement), la répétition du mot πῆμα / ἐπὶ πῆματι (qui met en valeur l'image de la souffrance endurée).

βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων, ἔτι τοι φόνοσ ἀμφὶ χέρεσσι

πουλὺς ἀποστάζων ἀπὸ λαίνου οὐδοῦ ἐρύκει.

οὐ σε θεμιστεύσω· Μουσῶν θεράποντα κατέκτας

Ἥρης πρὸς βωμοῖσι, θεῶν τίσιν οὐκ ἀλεείνας.

τοῖς δὲ κακῶς ῥέξασι δίκης τέλος οὐχὶ χρονιστὸν

οὐδὲ παραιτητὸν, οὐδ' εἰ Διὸς ἔγγονοι εἶεν·

ἀλλ' αὐτῶν κεφαλῆσι καὶ ἐν σφετέροισι τέκεσσι

εἰλεῖται, καὶ πῆμα δόμοις ἐπὶ πῆματι βαίνει. (PW74)

Eloigne-toi de mon trépied, car, de tes mains s'épandant encore, un flot de sang t'écarte du seuil de pierre. Je ne répondrai pas par mon oracle. Tu as tué un serviteur des Muses près des autels d'Héra, tu n'as pas échappé à la vengeance des dieux. Pour ceux qui ont mal agi, l'accomplissement de la justice ni ne doit être différé ni ne peut être détourné par des prières, même s'ils étaient descendants de Zeus. Mais elle s'enroule à leurs têtes et sur leurs enfants, et épreuve sur épreuve envahit leurs maisons.

Le respect du serment donné est une preuve de loyauté et constitue un moyen de s'accorder les faveurs des Dieux : l'oracle cité par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.28) en est l'exemple, quand il conseille de respecter les anciennes lois, de se montrer fidèle aux traditions et de tenir les promesses jurées, ὑποσχεσίας τε καὶ ὄρκους, donc de faire régner la justice, δίκας; la mise en valeur au début du vers 3 des deux adverbes coordonnées ἀγνῶς καὶ καθαρῶς rappelle quelles sont les intentions à tester chez les hommes ; ἀγνῶς se rattache au verbe ἄζομαι, c'est-à-dire à cette crainte respectueuse que l'on doit éprouver devant les dieux ; καθαρῶς renvoie à la purification à la fois physique et morale, celle qui nettoie toute impureté. On doit se présenter pur devant le dieu.

ἕως ἂν μαντείησιν ὑποσχεσίας τε καὶ ὄρκους
καὶ δίκας ἀλλήλοισι καὶ ἄλλοδαποῖσι διδῶτε,
ἀγνῶς καὶ καθαρῶς πρεσβηγενέας τιμῶντες,
Τυνδαρίδας δ' ἐποπιζόμενοι Μενέλαν τε καὶ ἄλλους
ἀθανάτους ἥρωας οἱ ἐν Λακεδαίμονι δῖη
(.....)
οὕτω δὴ χ' ὑμῶν περιφείδοιτ' εὐρύοπα Ζεύς.
(PW220)

Tant que par des oracles vous vous donnez entre vous et aux étrangers des promesses et des serments et vous rendez justice, en honorant saintement et purement les anciens, en révéralant les Tyndarides, Ménélas et les autres héros immortels, qui dans la divine Lacédémone [...]; ainsi Zeus à la large voix alors vous épargnera avec soin.

Ce souci de la purification est présent dans d'autres oracles, de façon plus explicite, jouant sur les intentions réelles de l'homme qui a commis un acte criminel : ainsi l'oracle cité par Claude Élien (*Histoires Diverses*, 3.44) explique que seule une bonne intention compte, retenue comme la preuve de l'innocence ; l'homicide involontaire est pardonné.

ἔκτεινας σὸν ἐταῖρον ἀμύνων· οὐ σε μαιίνει
αἷμα, φόνου δὲ πέλεις καθαρώτερος ἢ πάρος ἦσθα. (PW576)
Tu as tué ton compagnon alors que tu le défendais. Le sang ne te souille pas, mais tu te trouves être plus pur de la souillure du meurtre que tu ne l'étais auparavant.

Les deux oracles voisins déjà rencontrés plus haut (PW591 et PW592) renvoient ceux qui sont souillés d'un crime ; dans le premier, divisé en deux parties égales, deux vers, par le champ lexical de la pureté (ἀγαθοῖς, καθαρῶν, ἀρετῆς, οὐδὲν ἄγος) rappellent les attentes des dieux, deux vers condamnent définitivement les criminels, ce que rend la distinction entre le corps et l'âme⁵⁶⁶ :

ἱρὰ θεῶν ἀγαθοῖς ἀναπέπταται, οὐδὲ καθαρῶν
 χρεῖω· τῆς ἀρετῆς ἤψατο οὐδὲν ἄγος.
 ὅστις δ' οὐλοὸς ἦτορ, ἀπόστιχε· οὐποτε γὰρ σὴν
 ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον.
 (PW591)

L'autre oracle rappelle les devoirs de purification que tout consultant doit accomplir avant de se présenter devant Apollon : les deux derniers vers par l'antithèse entre le goutte à goutte et l'océan, entre la vertu de l'homme bon et le vice de l'homme mauvais sont une leçon édifiante pour mettre en garde contre toute dépravation morale :

ἀγνὸς πρὸς τέμενος καθαρῶ, ξένε, δαίμονος ἔρχου
 ψυχὴν, νυμφαίου νάματος ἀψάμενος·
 ὡς ἀγαθοῖς ἀρκεῖ βαιὴ λιβάς· ἄνδρα δὲ φαῦλον
 οὐδ' ἂν ὁ πᾶς νίψαι νάμασιν Ὠκεανός.
 (PW592)

La modération, la mesure des choses, la morale qui combat l'ὑβρις sont également exigées comme une règle de vie non seulement dans le sanctuaire, mais partout ailleurs : « La littérature oraculaire, souligne Delcourt (article *Encyclopédie*, 1992 : 1024), - et l'apocryphe encore plus que l'authentique - rappelle à l'homme la faiblesse de sa condition, la précarité de toute prospérité, le danger de tout dépassement : la morale des Sept sages ». Ainsi l'oracle rapporté par Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 6.7) fait-il l'éloge de la modestie, qui éloigne des maux :

Οἰταῖοι, μὴ σπεύδεται' ἀτασθαλίησι νόοιο. (PW170)
 Habitants de l'Oeta, ne vous pressez pas dans l'orgueil insensé
 de votre esprit.

Le style est imagé, quand Apollon (PW218) conseille de choisir entre deux routes, l'une menant à la liberté, l'autre à l'esclavage : des qualités sont ainsi nommées, qui correspondent à un idéal de vie saine : ἀνδροσύνη et ὁμονοία, opposées aux vices qui torturent l'esprit humain et le font dévier vers le mal, ἔρις et ἄτη :

εἰσὶν ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων ἀπέχουσαι,
 ἡ μὲν ἐλευθερίας ἐς τίμιον οἶκον ἄγουσα,
 ἡ δ' ἐπὶ δουλείας φυκτὸν δόμον ἡμερίοισι.
 καὶ τὴν μὲν διὰ τ' ἀνδροσύνης ἐρατῆς θ' ὁμονοίας
 ἔστι περᾶν, ἣν δὴ λαοῖς ἡγεῖσθε κέλευθον·

⁵⁶⁶ Quand les traductions ne sont pas données, c'est qu'elles l'ont été plus haut.

τὴν δὲ διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάλκιδος ἄτης
εἰσαφικάνουσιν, τὴν δὲ πεφύλαξο μάλιστα.

Le juste retour des choses, la réparation morale sont présentés comme ce qui attend tout homme qui a commis un acte dont il est responsable : un oracle rappelle que tout meurtre se paye d'un châtement juste :

ἄγγελον ἡμέτερον κτείνας ἀνεμάξω ποινήν. (PW291)
En tuant notre messenger, tu façonnas ton châtement.

Un autre oracle dit la même chose en des termes plus menaçants, proches de la loi méditerranéenne que l'on connaît sous la forme « œil pour œil, dent pour dent » :

αἶ κε πάθη τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. (PW598)
S'il subit ce qu'il a fait, ce serait une justice équitable.

L'oracle répertorié PW198 pris isolément hors de son contexte peut se lire comme un conseil de sagesse⁵⁶⁷ : que celui qui a commis une faute la répare !

ὁ τρώσας ἰάσεται. (PW198)
Celui qui a blessé réparera.

Sagesse et philosophie marquent aussi certains oracles, donnant quelques conseils pour mieux vivre et pour accéder à une vie plus conforme aux attentes des dieux : ils sont brefs dans leur forme, sans doute réduits à ce qui semble être le noyau de la parole apollinienne ; ils prônent l'effort

εὐρήσεις ἐὰν ζητήσεις. (PW579)
Tu trouveras si tu cherches.

ou bien le souci de l'intérêt personnel et la bonne gestion des affaires

τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα. (PW614)
Dirige ce qui te concerne.

ou encore, la connaissance de soi comme accès au bonheur, suprême effort que l'on fait sur soi quand on veut se rendre meilleur :

σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις. (PW250)
En te connaissant toi-même, Crésus, tu traverseras, heureux,
ta vie.

γνώθι σαυτόν.

⁵⁶⁷ Il s'agit à l'origine d'un contexte mythique : Télèphe blessé involontairement par Achille reçoit guérison de ce dernier, grâce à un conseil d'Ulysse.

3.2.3.4 Le cas de l'oracle de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, 22)

Pour reprendre un terme de la recherche contemporaine⁵⁶⁸, l'oracle de Plotin (que nous nommerons aussi PW473) est une énigme dans la création oraculaire et littéraire ; sa longueur, l'incertitude de son origine, la richesse de sa composition, les questions que l'on se pose sur son auteur, tout cela a suscité l'intérêt de la critique moderne⁵⁶⁹, pour montrer la complexité générique qui touche ce texte mystérieux par son expression elliptique et par ses formules parfois énigmatiques.

3.2.3.4.1 L'origine delphique

L'oracle, qui célèbre le philosophe néo-platonicien Plotin, provient du chapitre XXII de l'œuvre de Porphyre, *La vie de Plotin, περι τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*. Le contexte est le suivant : Amélius, le fidèle disciple de Plotin, consulte Apollon pour lui demander où se trouve l'âme de son maître défunt ; Porphyre rapporte l'anecdote et le texte qu'Amélius a recueilli de la bouche d'Apollon ; il rattache la réponse divine à deux autres oracles connus qui font allusion d'une part à la sagesse du dieu qui dit la vérité (PW52), d'autre part à la démarche de Chaerophon, sur la sagesse de Socrate (PW420).

... τίς ἂν εἴη σοφώτερος θεοῦ, καὶ θεοῦ τοῦ ἀληθοῦς
εἰρηκότος·

Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης

καὶ κωφοῦ ξυνήμι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω;

Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων, ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου
ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους· Ἄνδρῶν
ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος, ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἶα περὶ
Πλωτίνου ἐθέσπισεν·

... qui serait plus sage qu'un dieu, et même qu'un dieu qui a
dit de façon vraie : Moi, je connais le nombre des grains de sable et
les mesures de la mer et je comprends le sourd et j'entends celui qui
ne parle pas ? Alors qu'Amélius lui demandait où s'en était
allée l'âme de Plotin, Apollon répondit autant qu'à propos de
Socrate : Socrate est le plus sage de tous les hommes, écoute
l'oracle long et de qualité qu'il rendit sur Plotin.

Porphyre prend soin de donner au dieu deux qualités que nous avons déjà commentées, et qui pour les fidèles du sanctuaire sont essentielles dans l'accomplissement de la parole d'Apollon : sa sagesse, prise au sens premier de savoir (σοφώτερος) et la vérité de ses oracles (τοῦ ἀληθοῦς εἰρηκότος). La citation d'une partie de l'oracle PW52 est comme une

⁵⁶⁸ Nous faisons référence au titre d'un article de Igal, « El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino » (1984 : 83 – 115).

⁵⁶⁹ Nous citerons les textes que nous avons lus et exploités : Brisson (1992), Goulet (1992), Busine (2005). Nous n'oublions pas deux autres études menées par Henry et Schwyzer (*Plotini opera*, editio major, Paris/Leide, 1951-1973), et par Harder (*Plotins Schriften*, Hambourg, 1956).

justification de l'authenticité de cette parole, et la confirmation par Apollon lui-même de son autorité divinatoire. Conformément aux principes de la consultation, Porphyre rappelle aussi la question posée au dieu : ποῦ ἢ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν ; il met en parallèle cette réponse et celle que le dieu donna à Chaeréphon à propos de sa consultation sur Socrate. Les circonstances sont à peu près les mêmes, car deux disciples fidèles et amis s'inquiètent des mérites de leur maître ; Socrate devient le pendant de Plotin, et Plotin, lui-même disciple lointain de la philosophie platonicienne, gagne en valeur par cette comparaison avec le maître de Platon. L'implantation dans le giron de la divination delphique et de la production des oracles delphiques se fortifie de cette introduction qui précède logiquement, comme une introduction préparatoire, la citation fidèle du texte lui-même. Les deux pronoms relatifs, ὅσα καὶ οἷα, marquent la quantité et la qualité du texte, comme pour attirer l'attention du lecteur, d'un seul trait rapide et sans autre explication immédiate : la longueur implique l'intérêt d'Apollon pour ce philosophe et la valeur se déduit de la simple lecture qui en est faite :

Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν ὑφαίνων
φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ.
Κλήζω καὶ Μούσας ξυνήν ὅπα γηρύσασθαι
παμφώνοις ἰαχαῖσι παναρμονίασι τ' ἐρωαῖς,
οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στήσαι χορὸν ἐκλήγθην
ἀθανάτων μανίασιν Ὀμηρείασι τ' ἀοιδαῖς.
Ἄλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορὸς, ἀπύσωμεν
εἰς ἓν ἐπιπνεῖοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
ὕμμι καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση
θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσι ἐς ἦονα νηχύτου ἀκτῆς
νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἄπο νόσφιν ἀλιτρῶν
στηρίζαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἶμην,
ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες
ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
αἰμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων
ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνώιστου τε κυδοιμοῦ
πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῆσιν ἀταρποῖς
ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῆσι σφετέρησιν
ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
ἀθάνατοι θαμνὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
ὄσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαι σκοτίης λυγαίης.
Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος·
ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν
ἀχλύος ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἔδρακες ὄσσοις
πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο

ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαϊήτορες ἔπλευν.
 Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
 ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὀμήγουριν ἔρχεται ἦδη
 δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνεύουσας ἀήταις,
 ἔνθ' ἓν μὲν φιλότης, ἓν δ' ἴμερος ἀβρὸς ιδέσθαι,
 εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
 ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων
 πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ,
 χρυσεῖης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται
 Μίνως καὶ Ῥαδάμανθους ἀδελφοί, ἦχι δίκαιος
 Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἴς, ἦχι τε καλὸς
 Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριζαν ἔρωτος
 ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνήν ἐλάχοντο
 δαίμοσιν ὀλβίοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίησιν
 αἰὲν εὐφροσύνησι τ' ἰαίνεται· ὦ μάκαρ, ὅσσους
 ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἀγνοῦς
 πωλέει ζαμενῆσι κορυσσάμενος ζωῆσι.
 Στήσωμεν μολπὴν τε χοροῦ τ' εὐδίενα κύκλον
 Πλωτίνου, Μοῦσαι πολυγηθέες· αὐτὰρ ἐμεῖο
 χρυσεῖη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίωσι. (PW473)

A jouer de la lyre de manière divine, je commence un poème,
 en le tissant autour de mon cher ami grâce aux sons les plus
 mélodieux de ma cithare, qui parle avec bienveillance, sous
 l'effet de mon plectre d'or. J'appelle aussi les Muses à
 entonner un chant commun par leurs cris variés et leurs élans
 tout en harmonie, comme, en l'honneur de l'Éacide, elles
 furent appelées par les délires des immortels et les chants
 homériques à former un chœur. Allons donc, sacré chœur des
 Muses, entonnons à haute voix, en soufflant vers un seul but,
 un chant tout entier, porté à son plus haut degré, pour vous et,
 au milieu de vous, moi Apollon à la longue chevelure.
 Démon, qui fus auparavant un homme, mais qui maintenant
 arrives au sort particulièrement divin du démon, lorsque tu
 délias le lien de la destinée qui enchaîne les hommes, le lien
 du tumulte retentissant des membres du corps, rendu
 vigoureux par l'esprit, tu nageas vers le bord d'un rivage
 fluctueux, empressé, loin de la foule des crimes, à marcher
 sur le chemin bien incurvé de l'âme pure, où brille la lumière
 du dieu, où demeure la justice dans un lieu pur, à l'écart de
 l'injuste scélérate. Et à cette époque, quand tu bondissais
 pour fuir la vague amère de la vie qui se repaît de sang, la
 vague amère des tourbillons, sources du dégoût, au milieu de
 l'agitation et du tumulte inconcevables, souvent d'entre les
 bienheureux t'apparut le but qui demeure tout près, souvent
 alors que tu avais laissé emporter les traits de ton esprit en des
 chemins confus, par leurs propres élans, les immortels
 t'enlevèrent sur les cercles d'un chemin direct et sur une
 divine voie, te donnant fréquemment un rayon de lumière,

pour regarder avec tes deux yeux, loin des sombres ténèbres. Le doux sommeil de tes paupières ne te possédait même pas entièrement, mais assurément quand, de tes paupières, tu avais évacué la lourde souillure des ténèbres, emportée dans les ténèbres, tu as contemplé de tes deux yeux bien des beautés que ne pourrait voir facilement aucun de ceux qui sont chercheurs de la sagesse. Maintenant que tu as délié ton enveloppe mortelle, que tu as laissé le tombeau de ton âme divine, alors tu es à la recherche du rassemblement divin qui souffle de doux zéphyr; là se trouvent à voir l'amitié, le désir agréable plus intense qu'une joie pure, rempli toujours de ruisseaux d'ambrosie issus des dieux, d'où viennent les liens d'amours, un air doux, un éther tranquille, là où, appartenant à la race d'or du grand Zeus, habitent les frères Minos et Rhadamanthe, et le juste Éaque, et Platon, force sacrée, et le beau Pythagore, tous ceux qui ont formé le chœur de l'amour immortel, tous ceux qui ont obtenu en partage une communauté de race avec les démons les plus heureux, où dans des banquets le cœur est toujours réjoui de plaisirs. Ô bienheureux, après avoir subi tant d'épreuves en nombre, tu te rends au milieu des chastes démons, revêtu de vies impétueuses. Cessons le chant de Plotin et le cercle bien tournant du chœur, Muses qui faites naître de grandes joies, et aussi ma cithare d'or a dit tout ce qu'elle devait dire pour un homme heureux.

3.2.3.4.2 La longueur de l'oracle

L'oracle a la forme d'un long poème en hexamètres dactyliques, loin de la conception traditionnelle de l'oracle delphique plutôt bref. Wolff (1856) le cite dans son corpus avec deux modifications que semblent repousser Parke et Wormell : au vers 5, *παναρμονίοισι* au lieu de *παναρμονίαισι* et au vers 13 *ρόθέων* au lieu de *ρεθέων*⁵⁷⁰. Selon Parke et Wormell (1956, II: 193), « This elaborate composition, in form virtually a hymn, has no exact parallel among Delphic oracles. But as Porphyry was a contemporary and knew the enquirer and the subject of the enquiry, it is presumably authentic. The references in the same context to two other Delphic oracles appear to prove that the Apollo consulted was the Pythian. » Il y a beaucoup de certitudes dans ce passage: sans contester la forme, qui est bien celle d'un hymne, et sans aucun doute d'un hymne funéraire, en vogue à l'époque de sa réalisation (III^{ème} siècle après J.C.), on peut s'interroger sur l'origine ; méfiante à l'égard de la production oraculaire et soumis à des jugements négatifs la concernant, la recherche contemporaine a parfois émis l'hypothèse que ce texte est une falsification⁵⁷¹, une composition de Porphyre lui-même ; or, nous avons démontré que les oracles, dans leur forme, ne dépareillent pas dans une œuvre littéraire, car leur structure élaborée, la recherche

⁵⁷⁰ La version la plus récente du texte grec repousse aussi les modifications de Wolff (Goulet, 1992 : 170 et 172).

⁵⁷¹ Zeller n'hésite pas à qualifier l'oracle de « Machwerk », « falsification » (*Die Philosophie der Griechen*, III, 2, Leipzig, 1923, p. 524, n. 1).

métrique et le vocabulaire raffiné témoignent souvent en leur faveur. Cependant, il est fort possible, vu la concurrence des sanctuaires apolliniens de l'époque, que ce texte soit le produit d'un autre sanctuaire apollinien, Didymes, Claros en Asie Mineure⁵⁷². Porphyre reconnaît dans le texte d'introduction le caractère exceptionnel de ce poème, ὅσα καὶ οἶα, faisant ainsi notamment allusion, implicitement, à la concision des oracles. La citation de l'oracle de Chaeréphon est parlante de brièveté : Ἄνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος. Certes, le rapprochement avec les deux autres oracles connus comme venant de Delphes, et les caractéristiques propres au style delphique (formules, répétitions, emprunts homériques, polyglossie de formes ioniennes, doriennes, voire delphiennes) peuvent balayer cette hypothèse d'un autre centre de divination apollinienne. Igal, dans la lignée de Fontenrose (1978 : 35 et 191), soutient que ces vers, d'une haute facture philosophique, n'ont pu être composés par les prophètes du sanctuaire delphique, ni par ces poètes qui façonnent définitivement la parole de la Pythie : aucun autre qu'un spécialiste de la philosophie platonicienne et néo-platonicienne n'aurait pu produire un tel texte. Ainsi, il conclut qu'Amélius lui-même aurait préalablement écrit cet hymne, l'aurait soumis, après la consultation officielle, aux prêtres et obtenu leur autorisation de marquer le texte du cachet delphique, texte jugé adapté à la réponse du dieu.

3.2.3.4.3 Une structure littéraire soignée

La structure est intéressante : d'abord une introduction (vers 1 – 10) où Apollon se présente comme un poète, un metteur en scène plus que comme un prophète qui dit l'oracle, puis la réponse proprement dite à la question d'Amélius (vers 11 – 48), enfin une prière finale (vers 49 – 51), qui répond à l'introduction en reprenant le topos de la célébration par le chant et la danse. Le plan de l'hymne central est traditionnel : après la purification de l'âme, survient l'illumination, et s'accomplit ainsi l'union avec le divin. Analogies thématiques, émaillage du discours poétique de formules classiques, thèmes et symboles propres à la littérature funéraire de l'époque, tout semble indiquer que l'auteur du poète a soigné le style, qu'il veut proche des habitudes et des techniques de la langue apollinienne de Delphes. Une structure en miroir, où chaque partie trouve son répondant dans une autre et y répond, met en valeur les oppositions entre le monde sensible et le monde intelligible, lequel se reflète dans le monde sensible : des systèmes d'oppositions mettent en valeur les correspondances entre les ὄρατα et les νοητά : aigreur et douceur, instabilité et stabilité, obscurité et lumière, vacarme et harmonie, ligne droite et cercle. Nous rappelons la construction que propose Goulet (1982 : 393) et nous l'incluons dans la composition tripartite, plus large évoquée ci-dessus :

- 1 – 10 AVANT-PROPOS
 - 1 - 3 : Prélude ou objet de l'hymne
 - 4 - 7 : Invocation aux Muses

⁵⁷² Certains oracles de ces sanctuaires pouvaient atteindre la trentaine de vers, et même plus (Busine, 2005 : 307 et Catalogue : 445-462). Fontenrose (1976 : 265) souligne la difficulté de prendre une décision: « In the context Porphyry refers to two Delphic responses, but does not tell us what shrine Amelios consulted. »

8 – 10 : Apollon donne aux Muses l'ordre de commencer leur chant et leur danse.
 11 – 48 : HYMNE CENTRAL
 11 – 18 : Les thèmes : autrefois – maintenant ; l'âme incarnée (image du naufragé) – l'âme libérée
 19 – 32 : Description de l'autrefois
 33 – 46 : Le maintenant
 46 – 48 : Interpellation finale ou *μακαρισμός*
 49 – 51 : EPILOGUE
 49 – 51 : Ordre d'arrêt donné par Apollon au chœur, répondant à l'ordre de départ

3.2.3.4.4 Un centon

L'unité littéraire de l'oracle est indéniable, et il peut être considéré comme l'un des oracles les plus achevés et les plus travaillés du corpus: Goulet (1992 : 605), pense, sans le dire explicitement, que ce poème pourrait être un centon, qui réutilise un ancien hymne funéraire, dont on ne connaît pas l'origine, que l'auteur (qu'il soit Amélius ou un poète du sanctuaire) a encadré des vers dédiés à Apollon. L'hymne central répond aux préoccupations et aux attentes élogieuses de la parole apollinienne : le style employé est la marque d'une authenticité delphique. Ainsi les premiers et les derniers vers assurent l'appartenance de ce poème à Apollon, que l'on n'hésite pas à appeler Apollon de Delphes. Ce qui semble convaincant sur ce point, c'est la répartition et la divergence des datifs pluriels (soulignés dans le texte) en *-αις* et *-αισι* (que l'on trouve exclusivement entre les vers 1 et 9) et *-ησι* (emprunté à l'ionnien épique), deux conceptions du datif pluriel féminin, le second jugé plus élégant, ou plus archaïque, et donc plus digne d'appartenir à un oracle de facture noble. Il y aurait ainsi deux textes imbriqués et rassemblés pour n'en former qu'un seul : les deux parties introductives et conclusives de l'avant-propos et de l'épilogue, preuve d'une recomposition savante.

3.3 Le modèle delphique

3.3.1 Une définition de l'oracle produit à Delphes

Le corpus delphique, mutilé, morcelé, fragmenté, n'en semble pas moins répondre à des principes et des traits de langue caractéristiques, susceptibles de produire cet effet d'unité, qui a permis de rendre spécifique l'oracle émis dans le sanctuaire de Delphes, unité à laquelle les Anciens déjà étaient sensibles.

Les raisons de la fragmentation sont essentiellement dues au contexte de création et de réalisation, aux aléas de l'histoire, aux difficultés inhérentes à la conservation des textes, et sans aucun doute à la diversité des auteurs anonymes des textes oraculaires que nous connaissons (nous faisons bien sûr exception des oracles delphiques contrefaits du roman grec).

Etant donné le peu d'inscriptions oraculaires que nous avons conservées, les textes n'auraient pas connu de survivance si la littérature ne s'en était emparée ; les destructions du site, la décadence de Delphes, la perte de confiance en son oracle sont autant de facteurs qui expliquent la disparition de la quasi- totalité des textes⁵⁷³. La visée et la portée des questions, la visée et la portée des réponses expliquent aussi des choix faits par les auteurs qui ont cité les oracles ; l'absence d'intérêt porté à leur conservation et à leur diffusion a limité le nombre de recueils réellement conservés et qui nous sont parvenus. Le hasard de telle ou telle préoccupation littéraire, religieuse ou philosophique va dans le sens d'un maintien partiel ou total. Mais cette fragmentation n'empêche pas de faire des remarques sur la langue qui sert de matériau pour la production textuelle des oracles. Certes, il est difficile de tirer des conclusions définitives à partir d'un corpus réduit (rappelons que sur les 615 occurrences du corpus PW, seulement 221 sont réellement exploitables, parce qu'elles correspondent à la présence d'un texte, les autres étant des témoignages plus ou moins précis, sans que le texte de la réponse apparaisse dans son intégrité).

Il est donc indispensable au terme des deux derniers chapitres de cette partie de faire le point et de proposer une synthèse sur les éléments qui permettent de conclure à l'existence d'une langue d'Apollon. La spécificité de cette langue apollinienne est fondée sur un paradoxe : ce n'est pas son unité qui fait sa caractéristique seule, mais aussi sa diversité, et parfois ses contradictions.

C'est avant tout une langue *élaborée*, écrite essentiellement en *dialecte ionien* (avec quelques *traces de dorien et de delphique*), qui relève essentiellement du *genre poétique*, de l'*influence homérique*, ou épique en général ; elle est avant tout marquée par l'*ambivalence* de son énonciation ; la compréhension immédiate n'est pas suffisante, car elle doit aboutir au terme de certains efforts intellectuels à une *interprétation* plus précise ; cette précision doit coïncider avec l'accomplissement de la parole prophétique : elle résout la *tension entre une clarté subjective* (le dieu dit clairement les choses qu'il énonce) et *une complexité, voire une obscurité objective* (le consultant se trouve parfois dans une situation difficile à gérer pour aller au fond de la pensée et de la volonté du dieu). Cette ambivalence est facilitée sur le plan de la création textuelle par l'*emploi de l'image* : elle n'est pas toujours compréhensible dans l'immédiat et doit passer, pour être comprise, par des étapes diverses (réception première de l'image, mise en réseau des images, intertextualité, références diverses aux mythes, à l'histoire), sans que toutefois la solution trouvée corresponde à la réalité. Ainsi l'*oracle imagé, orné de métaphores, faisant usage des figures de l'analogie* est-il assimilé à l'*énigme* et devient-il malgré lui (puisque'il n'avait pas cette vocation à l'origine) un texte *mystérieux, amusant et résistant comme un jeu de devinette*. À contre-courant de cette ambivalence consciente ou non, qui n'est pas sans rappeler que tout texte provient d'une création de l'imaginaire inconscient, profondément enfoui dans les racines même de la nature humaine (car même si la parole émise est celle d'un dieu, le texte produit est celui de l'homme et de la langue qu'il emploie), existe une *caractéristique de discours*, relevant de la *stratégie argumentative* : l'oracle doit convaincre le consultant et beaucoup d'oracles se fondent sur des constructions solides, faisant appel à des *procédés de formulation argumentée*. Ainsi

⁵⁷³ « Que ce soient les derniers païens ou les premiers chrétiens, qui, dans une intention très différente, aient voulu faire disparaître tout vestige de ce qu'on pourrait appeler le mécanisme et le matériel de l'oracle, le résultat a été le même : la dernière Pythie a emporté son secret ». (Bourguet, 1914 : 250).

s'explique la présence *des effets de symétries, de parallélismes*, mais aussi d'*antithèses* et de *simples répétitions*. Le *chiasme* est une figure récurrente. Le jeu de construction soignée s'accompagne d'*effets phoniques (répétitions)*, scandé pour ainsi dire par des *formules toutes faites* (souvent d'origine homérique et agissant comme des *archaïsmes* linguistiques et/ou culturels), qui ouvrent l'oracle, qui ponctuent sa cohérence et qui forment *une sorte de litanie*, marque d'un *style figé*. Il existe ainsi des recettes, faciles à identifier que les auteurs d'oracles, les imitateurs (chresmologues ou écrivains) utilisent pour pasticher, voire parodier la parole oraculaire delphique. Ces textes qui se produisent sur plusieurs siècles ont cette faculté d'apparement, qui les fait se rencontrer, malgré leurs divergences ; le contexte dans lequel ils se produisent, et l'adaptation aux questions dont ils sont les réponses expliquent la *diversité des genres* auxquels ils appartiennent : genres *didactiques* en grande majorité, mais aussi genres plus anodins comme le *portrait* plus ou moins esquissé, le *récit de voyage* plus ou moins précis, *l'histoire merveilleuse* (quand il s'agit d'expliquer des faits).

La définition ainsi établie de ce que l'on appellera la langue d'Apollon repose sur un ensemble de critères de reconnaissance, qui vont aussi bien dans le sens de l'unité que de la diversité, et qui servent de modèle. Cette proposition permet d'abord de définir le genre oraculaire de Delphes, puis de faire le point sur les faux oracles, les imitations d'oracles, notamment dans la littérature. Les procédés de langue repérables et imités dès l'Antiquité, donnant le ton du texte, étaient les plus visibles comme les *formules*, les *images métaphoriques*, les *vers plus ou moins bien agencés*, la *recherche de la chute*, la *recherche de la périphrase*, *l'abus des épithètes*, les *expressions à double sens*, les *jeux de mots* et les *jeux de sonorités*, la *brièveté de l'énoncé*, les *registres divers allant du tragique à l'ironique*, en passant par la *recherche de ce qui touche la morale*, les *leçons à donner*. Il faut cependant ajouter et préciser que toutes ces données linguistiques et stylistiques sont soumises, une fois de plus aux impératifs de la conservation par les œuvres littéraires qui nous ont transmis les oracles. Il est alors intéressant de mettre en valeur cet état permanent d'interdépendance entre le texte oraculaire et le texte qui le transmet. Dans l'état actuel des recherches, ces oracles ne sont plus indépendants, même s'ils fonctionnent avec des traits qui leur sont spécifiques. Deux aspects sont apparus au fur et à mesure de l'avancement de cette recherche qui cantonnent l'oracle delphique dans deux domaines prédominants : *l'oralité* et *la littéarité*.

3.3.2 L'oracle delphique est un genre de l'oral

Spontanéité, improvisation, oralité : ces trois termes figurent dans un grand nombre d'études faites sur les oracles delphiques et renvoient à trois conceptions de l'énoncé oraculaire.

Sans doute le terme d'oralité est-il parfois incorrect, ou du moins non pertinent dans le cas des oracles, puisque ce terme, selon les travaux de Champeaux (1997 : 404 – 438) conviendrait plutôt à une civilisation dépourvue d'écriture. Mais ceux d'improvisation et de spontanéité sont-ils mieux choisis ? Certes, il peut exister un style oral, celui qui donne au texte de l'oracle un aspect proche de l'échange immédiat entre le consultant et la Pythie ; ce sont peut-être les traces d'une improvisation – « *improvvisazione estemporanea* », selon Rossi (1977 : 203), ou de ce que Parke et Wormell présentent comme des « *spontaneous addresses of the Pythia* ». Les oracles, par leur genre, appartiennent à ce que Hainsworth

appelle une « poésie orale » (1997 : 3 – 14) ; Yourcenar affirme aussi que « poésie des oracles et poésie tout court s'imitent l'une l'autre » (1989 : 105). Pour définir l'oralité d'un texte, Hainsworth table sur cinq critères :

- le critère phonémique, celui du son qui est rendu en grande partie par les jeux phoniques dus aux allitérations, assonances, et autres aspects multiples de la métrique,
- le critère de la formule, expression qui semble toute faite et qui s'insère dans un cadre syntaxique prédéterminé,
- le critère de l'enjambement qui crée la combinaison entre la métrique et la pensée,
- le critère thématique, constitué de la régularité de la pensée et du motif,
- le critère du chant que vérifie l'examen de la régularité de la structure des textes.

Ces critères se retrouvent dans la plupart des oracles recensés et étudiés dans cette recherche. Il faut compléter ce tableau en rajoutant un sixième critère, celui qui touche l'auditoire auquel est adressé le texte oraculaire : l'oracle est-il adapté à l'auditoire qu'il vise et comment celui-ci le reçoit-il ? Il semble en effet que les analyses et les conclusions de l'école de Constance sur l'esthétique de la réception d'une œuvre apportent des éléments qui permettent de comprendre et de justifier comment ces textes ont été soumis très tôt à l'interprétation de l'auditoire et des lecteurs et ont donné lieu à des significations multiples. Déterminé par le pacte initial de réception, qui justifie la recevabilité et les effets du texte, l'oracle fonctionne comme tout texte. Même si, dans un premier temps, les effets souhaités ne sont pas toujours ceux d'un texte littéraire, mais restent attachés aux préoccupations immédiates et pressées du consultant, l'oracle agit sur les émotions, et fait réagir non seulement au moment de sa production, mais aussi quand il est sorti de son contexte et devient un objet de curiosité intellectuelle, culturelle ou linguistique, comme c'est le cas dans les catalogues et les recueils. Il s'inscrit dans son lieu de production et dans la situation même de sa production : ainsi quand il est prononcé par la bouche de la Pythie, quand est retenu l'exemple delphique, ou transmis après sa réécriture par les poètes du sanctuaire, un code s'établit qui le définit comme appartenant à une forme fixe, que l'on appellera oraculaire. Une scène décrite dans *Les Ethiopiennes* d'Héliodore (livre 2.35-36) nous invite à considérer justement les effets de la recevabilité et de la réception en général : dans le sanctuaire, la foule des visiteurs attend de comprendre un oracle qui vient d'être émis par la Pythie et se trouve dans un état d'émotion qui s'explique par la difficulté à entrer d'emblée dans le sens de l'oracle entendu ; voici comment le narrateur juge le comportement de la foule et commente ce que l'on a le droit d'attendre ou non d'un oracle.

Ταῦτα μὲν ὡς ἀνεῖπεν ὁ θεός, ἀμηχανία πλείστη τοὺς περιεστῶτας εἰσεδύετο τὸν χρησμὸν ὃ τι βούλοιο φράζειν ἀποροῦντας· ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο τι τὸ λόγιον ἔσπα καὶ ὡς ἕκαστος εἶχε βουλήσεως, οὕτω καὶ ὑπελάμβανεν. Οὕτω δὲ οὐδεὶς τῶν ἀληθῶν ἐφήπτετο, χρησμοὶ γὰρ καὶ ὄνειροι τὰ πολλὰ τοῖς τέλεσι κρίνονται, καὶ ἄλλως οἱ Δελφοὶ πρὸς τὴν πομπὴν ἐπτοημένοι μεγαλοπρεπῶς ἠὑτρεπισμένην ἠπειγόνο, τὰ χρησθέντα πρὸς τὸ ἀκριβὲς ἀνιχνεύειν ἀμελήσαντες.

Quand le dieu eut parlé, une très grande perplexité envahit les assistants, qui ne savaient pas ce que signifiait l'oracle ; chacun tirait à soi la prophétie et chacun, selon son désir,

l'interprétait à sa manière. Mais personne ne saisissait encore le sens véritable : car les oracles et les songes se jugent en général d'après les conséquences, et d'ailleurs, les habitants de Delphes, frappés d'admiration pour la procession magnifiquement disposée, se pressaient, sans se soucier de rechercher le sens exact de l'oracle.

Voilà une description que ne renierait point un critique contemporain préoccupé des instances et des démarches qui conduisent le lecteur à extraire du texte un sens : la perplexité, ἀμηχανία, des interprétations qui se font au gré de la personnalité de chacun, ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο τι τὸ λόγιον ἔσπα, et donc une réception qui se juge à l'aune de l'admiration que l'on éprouve pour le texte et de l'intérêt qu'on lui donne.

L'énoncé oraculaire est un discours conçu oralement, mais écrit quant à son ou ses support(s) : nous pouvons tabler sur deux hypothèses aussi valables l'une que l'autre. Partons d'abord de cette idée que la Pythie aurait elle-même d'emblée prophétisé en vers (Maurizio, 1995, reprise par Bischoff, 2011), sans l'intermédiaire de qui que ce soit, et que ces paroles, même sous l'effet d'une extase quelconque, n'étaient pas totalement inintelligibles : dans ce cas, on donne raison aux réponses spontanées, on comprend la faiblesse des constructions syntaxiques ou métriques ; défendre la thèse d'une parfaite oralité du texte oraculaire expliquerait ainsi la diversité des oracles et leur variété, en termes de variantes et de variations. Partons au contraire du principe qu'il s'agit de textes reçus sous la dictée, puis réécrits ou non, selon les besoins du moment, donc de textes de seconde main. Cela explique que ces textes se situent non pas franchement, comme le soutiennent certaines théories, dans la catégorie des textes oraux, ni dans celle des textes écrits, mais à la frontière entre l'oralité et l'écriture, comme tout discours qui, à la charnière des deux modes d'expression, fait appel aux ressources de l'expression parlée et de l'expression écrite, à des degrés infiniment variables, puisqu'on peut aller de la simple transcription (qui est une solution possible) à la composition par écrit (qui est la solution à retenir). On aurait ainsi deux états, celui d'un texte oral dicté⁵⁷⁴ et celui de la fixation du texte, résultat d'un long et complexe processus qui va pour le texte connu d'une variabilité maximale (c'est l'état oral qui perdure) à une fixité minimale (c'est le statut écrit qui prédomine).

3.3.3 L'oracle delphique et les autres oracles apolliniens : une mise en perspective textuelle des oracles de Delphes et des oracles de Claros et de Didymes

Claros et Didymes sont les deux autres grands sanctuaires apolliniens du monde grec antique, situés en Asie Mineure : Claros près de Colophon⁵⁷⁵ au nord d'Ephèse, Didymes au sud de Milet. Leur heure de gloire se situe à l'époque impériale romaine ; elle est donc tardive

⁵⁷⁴ C'est l'*oral-formulaic theory* ou théorie de l'oralité que soutiennent dans les années 1930 Parry et Lord, et que prolongent les travaux de Nagy, pour expliquer l'origine des poèmes épiques et de l'œuvre d'Homère. Il est tentant de l'appliquer aussi à l'origine des textes oraculaires.

⁵⁷⁵ Le bois sacré d'Apollon se situait à une quinzaine de kilomètres de la puissante cité de Colophon dont il dépendait et à proximité de son port, Notion (ou Colophon de la Mer).

par rapport à Delphes ; ils ont été surtout cités et portés à notre connaissance par les néoplatoniciens (Porphyre, Jamblique⁵⁷⁶, Oenamaos de Gadara). Il existe des points communs avec Delphes, essentiellement matériels :

- l'omphalos retrouvé dans les fouilles de Claros
- l'importance de l'eau, due à une source (πηγή) souterraine à Claros
- une pratique souterraine qui correspond à la présence d'un μαντεῖον et d'un ἄδοντον (ἐν οἴκῳ καταγείῳ, écrit Jamblique dans *Les Mystères de l'Égypte*, 3)
- la présence de prêtres et de prophètes
- l'emploi de la divination inspirée.

Claros prospère à la fin de l'époque hellénistique, et surtout à l'époque impériale romaine⁵⁷⁷. Bien que l'oracle d'Apollon ne soit pas formellement attesté avant l'époque d'Alexandre, les fouilles récentes ont démontré l'ancienneté du culte. Les plus anciennes mentions textuelles de l'activité du sanctuaire remontent au VII^{ème} siècle avant J.-C. (*Hymnes homériques*, Hésiode)⁵⁷⁸. Le sanctuaire est associé à la légende du devin Mopsos, fils de la prophétesse Mantô, petit-fils de Tirésias⁵⁷⁹. À Claros, les consultations ont lieu la nuit⁵⁸⁰. Claros a pris modèle sur son voisin didyméen, puis s'est inspiré du modèle delphique : comme à Delphes, les consultants descendent dans le souterrain, μαντεῖον, attendent leur tour pour poser leurs questions et entendent l'oracle, sans voir cependant le médium. Le thespioide (θεσπιωδός), équivalent masculin de la Pythie delphique, rend les oracles à Claros, et comme à Delphes, un prophète transcrit en vers ses paroles. Qui rend l'oracle ? un prêtre (ιερεύς, que Tacite traduit par *sacerdos*) selon Porphyre, un prophète (προφήτης) selon Jamblique, ou encore selon

⁵⁷⁶ Voir Busine (2002 : 190-194) : l'auteur souligne que Jamblique, en décrivant Claros et les modalités de son fonctionnement, se situe dans une perspective delphique.

⁵⁷⁷ Claros connaît à l'époque romaine une popularité durable. Entre le I^{er} et le III^{ème} siècles après J.C., les délégations, venues de cités parfois lointaines, interrogent le dieu et couvrent la façade du temple d'inscriptions commémoratives. Les empereurs Tibère puis Hadrien, contribuent aux travaux d'achèvement ou de restauration du temple. Les dernières traces d'activité datent du IV^{ème} siècle après J.C.

⁵⁷⁸ Les plus anciennes offrandes sont antérieures à l'autel rond daté de la deuxième moitié du VII^{ème} s. avant J.C. Des statuettes votives représentant Apollon montrent que la fréquentation du sanctuaire a été continue au cours des VI^{ème} et V^{ème} siècles avant J.C. L. Robert découvre lors des campagnes de fouilles des statues de marbre, formant un ensemble votif exceptionnel et témoignant de la vitalité du sanctuaire au cours de la période archaïque. À cette époque, on construit un premier temple consacré à Apollon, un autel et un enclos dédiés à Artémis. Malgré la destruction de Colophon au début du III^{ème} siècle avant J.C. et l'exil de ses habitants à Éphèse, le sanctuaire reprend son essor au III^{ème} siècle et au II^{ème} siècle avant J.C. Les souverains attalides, puis les gouverneurs romains protègent l'oracle. Des concours poétiques, les *Claria*, y sont organisés. Au III^{ème} siècle avant J.C., on construit le grand temple dorique, qui s'organise, comme celui de Didymes, autour d'une cour à ciel ouvert, où se trouve la source sacrée. Au II^{ème} siècle avant J.C., sont aménagées deux salles couvertes à l'emplacement de la cour. Un couloir souterrain, situé sous le pronaos, mène à la salle où certains consultants, accompagnés des prêtres, attendent la réponse du dieu.

⁵⁷⁹ L'institut de recherche sur l'architecture antique (antenne de Lyon) en étudie, depuis plusieurs années, le temple oraculaire, dans le cadre d'une mission que Moretti dirige depuis 2008. L'étude a pour objectif de restituer l'histoire architecturale du monument, de comprendre les rythmes d'une construction qui s'est étalée sur près de six siècles, de préciser l'évolution des pratiques oraculaires, de comprendre comment le rituel suivi à Claros a été influencé par ceux de Didymes et de Delphes.

⁵⁸⁰ Aélius Aristide qui a consulté l'oracle en personne (*Discours sacrés*, 3.12) porte le témoignage de ces consultations nocturnes, en mentionnant ce qu'il appelle ἡ ἱερὰ νύξ. Jamblique dans *Les Mystères de l'Égypte* (3) reprend ces propos. Il décrit notamment la façon dont se pratique la divination oraculaire dans les trois grands centres apolliniens de son époque (Claros, Delphes et Didymes) et fait une étude comparée des méthodes qui servent au médium pour prophétiser : « Les uns ont bu de l'eau, comme le prêtre du (dieu) de Claros à Colophon; les autres se tiennent auprès des gouffres, comme celles qui prophétisent à Delphes; d'autres enfin inhalent des vapeurs d'eau, comme les prophétesses aux Branchides ».

Maxime de Tyr un « hypophète » (ὑποφήτης). On a conservé sur le site clarien des inscriptions correspondant aux listes des délégations des cités consultantes et précédées de la mention du personnel sacerdotal et à partir du règne d'Hadrien les choses deviennent plus claires : trois personnages se partagent les charges du sanctuaire, un prêtre (nommé à vie), un prophète (nommé chaque année) et un thespiode (nommé à vie) dont la première attestation date de 136-137⁵⁸¹, assistés de secrétaires. On n'en sait pas davantage, d'autant plus que Jamblique qui fait confiance à des opinions unanimement reconnues et partagées, ne s'intéresse pas au fonctionnement institutionnel de l'oracle clarien ; seul l'intéresse le schéma qui permet de mettre en relation le dieu et le prophète qui communique avec lui, purifié par un jeûne et l'eau qu'il boit avant de recevoir l'inspiration divine⁵⁸².

Jamblique est le seul à avoir laissé un témoignage sur la façon dont se rendaient les oracles dans le Didyméion⁵⁸³. Une prophétesse y officie comme à Delphes, purifiée par un jeûne de trois jours et des rites spécifiques. Le catalogue de Fontenrose (1988) propose 61 occurrences d'inscriptions retrouvées en partie sur le site de Didymes (mais aussi ailleurs dans des cités clientes du sanctuaire) et en rapport avec les oracles rendus dans ce sanctuaire ; 23 occurrences sont en vers (ce qui représente un peu moins de la moitié des oracles connus, soit environ 37%) ; parmi eux, un oracle est attribué par Parke et Wormell à Delphes, ce que conteste Fontenrose qui le restitue à Didymes⁵⁸⁴ ; les autres oracles sont soit en prose, soit paraphrasés, connus indirectement par une allusion, un mot ou un compte rendu (ce qui représente 62% des occurrences) ; la majorité sont ainsi en prose et très peu en vers (ce qui fait une différence considérable avec Delphes, où c'est l'inverse qui est attesté, du moins dans les oracles conservés). Très peu sont conservés par la littérature et ce sont en général les plus récents, ceux de l'époque impériale romaine : quatre ont été recueillis par Porphyre et nous sont connus par Eusèbe ; trois sont transmis par Lactance ; deux par Julien ; un par Synésios ; un par Sozomène et un par Aélius Aristide. C'est une autre grande différence par rapport à Delphes, que la littérature cite abondamment. Or à peine 19% des occurrences didyméennes sont concernés par la transmission littéraire.

⁵⁸¹ Voir inscription n° 139 publiée par Robert, *La Carie* II, Paris, p. 207 et p. 211.

⁵⁸² À part la publication de Merkelbach et Stauber (1996), il n'existe pas de catalogue complet des oracles clariens, dont les traces en littérature sont pratiquement inexistantes. Quelques oracles clariens sont cités par Eusèbe, repris d'Oenomaos. Cette insuffisance explique pourquoi nous faisons porter l'essentiel de notre analyse sur les oracles didyméens. Athanassiadi (1991 : 271) le précise aussi en mettant en concurrence les grands sanctuaires : « ... we possess a wealth of archeological, epigraphic and literary information from and about Didyma and Delphi ... », ce qui n'est pas le cas pour Claros.

⁵⁸³ Voir par exemple Hausouiller, "Comment avait lieu la consultation de l'oracle", *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 44 (1920), p. 268-277; Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971, p. 119-123; Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, 1988, p. 79-85; Levin, "The old Greek Oracles in Decline", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)* II, 18.2 (1989), p. 1599-1649 (p. 1623-1624); Saffrey, "Réflexions sur la pseudonymie de Abammôn-Jamblique", in Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, p. 307-318 (p. 313-314).

⁵⁸⁴ Il s'agit du n° 36 (vers 600-550 avant J.C.), considéré comme delphique par Parke et Wormell (PW130), qui le datent de 450 avant J.C., mais Fontenrose n'est pas de cet avis : il se fonde sur une datation imparfaite quant à la guerre qui oppose les Milésiens et les Gergithes et propose une autre date (début du VI^{ème} siècle) ; il n'y a aucune trace d'une consultation de Delphes par Milet, concernant l'événement en question.

3.3.3.1 Les oracles de Claros

Il est difficile de travailler sur les oracles de Claros, car nous n'avons pas beaucoup de textes à notre disposition. Cependant, la définition de la langue apollinienne de Claros, que proposent Merkelbach et Stauber⁵⁸⁵, rejoint les conclusions et les remarques faites à propos de la langue apollinienne de Delphes : emploi de la versification, et en particulier de l'hexamètre épique, goût pour les archaïsmes et le lexique homérique, polyglossie due aux occurrences dialectales empruntées à des dialectes divers, comme le dorien et l'éolien. Les poètes qui écrivent les oracles de Claros pensent ainsi reproduire le langage des dieux, du moins celui qu'ils connaissent de la lecture des poèmes homériques, quand les dieux prennent la parole. La majorité des oracles clariens connus proviennent d'inscriptions, découvertes dans les cités qui ont reçu les réponses d'Apollon à leurs questions. Contrairement aux oracles de Delphes, très peu sont d'origine littéraire : sur les 30 occurrences recueillies, 8 seulement sont rapportées par la littérature, dont 3 par Oenomaos que cite Eusèbe (*PE*, 5.22-23) :

Ἔστιν ἐν Τρηχῖνος αἴη κῆπος Ἡρακλήιος
πάντ' ἔχων θάλλοντα, πᾶσι δρεπόμενος πανημαδόν,
οὐδ' ὀλιζοῦται, βέβριθε δ' ὑδάτεσιν διηνεκές. (1)

Il y a sur la terre de Trachis un jardin d'Héraklès, où tout fleurit, où pendant tout le jour on cueille pour tous des fruits, et ce n'est pas moins, et c'est alourdi en eaux en continu.

Ἐν σε τοῖσιν εὐπελέσσιν ἢ δ' Ἀχαιοῖσιν χρέως
θήσεται, τὸ δ' ἔκτεκμαρθὲν οὐδὲ μὴν σ' ἀμφεύζεται. (2)

L'oracle te placera parmi les gens faciles et parmi les Achéens ; et ce qui a été décidé, vraiment, cela ne t'échappera pas.

Ἐκ τανυστρόφοιο λάας σφενδόνης ἰεὺς ἀνὴρ
χῆνας ἐνάριζεν βολαῖσιν ἀσπέτους ποιηβόρους. (3)

Un homme qui, d'une fronde tournoyante, lançait des pierres, tuait de ses jets d'innombrables oies mangeuses d'herbe.

Nous pouvons constater que ces trois oracles reprennent des traits caractéristiques relevés dans les oracles delphiques :

	Apollon parle à Claros.
Emploi de la cheville présentatrice	Le verbe ἔστιν commence l'oracle, comme une cheville présentatrice, ce que nous avons relevé dans certains oracles delphiques (1).

⁵⁸⁵ « Die Griechen haben von Kind auf gewußt, in welcher Sprache die Götter redeten : in einem altertümlichen, poetischen Griechisch, meistens in Hexametern, wie in den Götterversammlungen bei Homer ; gelegentlich auch in den Metren der Tragödie ; jedenfalls in Versen und in einem veralteten Griechisch, in dem viele Wörter vorkamen, die nicht mehr in Gebrauch und fast unverständlich waren, mit wunderlichen Wörtern in dorischem und äolischem Dialekt und natürlich mit vielen Composita. » (1996 : 3).

Syntaxe complexe	Le complément σέ qui se rattache syntaxiquement au verbe θήσεται est inséré de façon non conventionnelle à l'intérieur d'un groupe nominal prépositionnel, séparant ainsi la préposition ἐν du groupe au datif qu'elle introduit τοῖσιν εὐπελέσσιν ἢ δ' Ἀχαιοῖσιν (2).
Lexique	<p>On distingue un lexique rare avec des emplois peu fréquents :</p> <ul style="list-style-type: none"> • πανημαδόν (1) : ce mot n'apparaît qu'une seule fois dans les écrits de l'astrologue Maximus (v. 182) et semble équivalent de l'homérique πανῆμαρ (<i>Od.</i> 13.31). • ὀλιζοῦται (1) : il est glossé par Hésychius (lexicon) : ὀλιζοῦται·μειοῦται ; Chantraine (1977 : 791) en parle en ces termes : « compar. ὀλίζων (<i>Il.</i> 18.519, poètes) à côté de ὀλείζων (inscr. att.) d'où le dénom. (orac. ap. Eus. PE 5.22) avec ὀλιζοῦται (Hsch.) ». • εὐπελέσσιν (2) : l'adjectif n'est attesté que chez Eusèbe. • χρέως (2) : « Was bedeutet , ist ungewiß; wir nehmen an, daß in der Sprache der Götter (der Sprache, in welcher die Orakel erteilt werden),soviel bedeutet wie "Orakel" ». (Merkelbach, 1996: 39) • ἐκτεκμαρθὲν (2) : ce participe aoriste de forme passive n'est attesté que chez Eusèbe qui cite Oenomaos. • ποιηβόρους (3) : cet adjectif n'est attesté que chez Eusèbe, citant Oenomaos. <p>Le terme λᾶας (3) est considéré par Merkelbach comme « hochpoetisch » (1996 : 39).</p>
Références poétiques	<ul style="list-style-type: none"> - Sans doute l'influence homérique est-elle perceptible par les emplois de formes composées qui servent d'épithètes qualificatives : τανυστρόφοιο, ποιηβόρους ; les désinences sont empruntées au dialecte homérique, avec les datifs en -οῖσιν/-έσσιν/-αῖσιν ou le génitif en -οιο. - Hésiode peut être convoqué de l'aveu même d'Oenomaos qui y rattache le premier oracle cité (1), quand il évoque les vers 289-292 du poème <i>Les Travaux et les Jours</i> : τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ ἐοῦσα. Et les dieux immortels placèrent devant la vertu des obstacles qui font suer: le chemin est long, escarpé et d'abord rocailleux ; mais quand on arrive à son sommet, il devient facile, bien que toujours pénible. <p>Il est possible de remarquer un jeu de mots phoniques (implicite dans l'oracle rapporté) entre τρηχὺς et Τρηχῖνος, le nom de la ville de Trachis et les cailloux qui jonchent le chemin vers la vertu, jeu de mots qui permet de relier Hésiode et l'oracle, et peut-être de renvoyer plus intensément au mythe du mont de vertu.</p>

3.3.3.2 Les oracles de Didymes

Le dieu Apollon de Delphes est parfois associé à celui de Didymes, comme l'atteste l'oracle 11, de 201 avant J.C. :

... διά τε τῶν χρησμῶ[ν τῷ Ἀπόλλωνος τῷ ἐν] Δελφοῖς καὶ ἐν
Διδύμοις ...

La plupart des textes sont inscrits en *boustrophédon* et pas toujours rapportés par la littérature, introduits presque toujours par une formule du type : θεὸς εἶπεν, θεὸς ἔχρησε, ὁ Διδυμεὺς ἐθέσπισεν. Il existe deux catégories d'oracles conservés, ceux que l'on connaît par des inscriptions et ceux que la littérature tardive nous a rapportés (essentiellement Eusèbe) ; dans la première catégorie, figurent des oracles anciens (de l'époque hellénistique) qui n'ont pas encore subi l'influence delphique. Les oracles de la seconde catégorie en vers hexamètres, longs, sont aussi élégants et recherchés que les équivalents de Delphes : il semble qu'il y ait eu volonté de copier le style delphique.

3.3.3.2.1 Les oracles conservés sous forme d'inscriptions

L'écriture versifiée des oracles de Didymes ne correspond pas aux critères de la langue delphique : ce sont des hexamètres certes, mais qui ne cherchent pas à se rattacher à la langue de l'épopée homérique. Ni images, ni métaphores, mais un style plat qui ne fait aucun effort de recherches stylistiques. Le champ lexical est réduit aux prières, sacrifices, respect des dieux. Certes, tout est faussé par le petit nombre de références disponibles ; cependant, il est possible de se rendre compte par l'analyse de ces quelques exemples de l'état général des réponses spécifiques au sanctuaire⁵⁸⁶. Ainsi l'oracle 5 (*Inscription de Milet*, 228-227 avant J.C.) présente-t-il une formule que l'on trouve à Delphes, mais aussi dans d'autres types de réponses (à Dodone, par exemple), augmentée d'une cheville argumentative d'insistance, καὶ γὰρ λῶϊον καὶ ἄμεινον⁵⁸⁷:

[δέξασθ ἄσπ]ασίως οἰκίτορας ἄνδρας ἄρωγούς
[ἐς πόλιν ὑμετ]έρην· καὶ γὰρ λῶϊον καὶ ἄμεινον.
.....ς φῶτες θεσμ[οῖσι]ν ἐπῶρ[σαν]
.....αρες.....
[Le dieu a décrété par son oracle :] de recevoir en votre cité
comme habitants des hommes qui vous viennent en aide ; et en
effet c'est mieux et préférable⁵⁸⁸.

Cette cheville, dont nous avons fait une analyse à propos de la langue delphique, se retrouve dans un autre oracle : le n° 14, une inscription de Didymes datant de la fin du II^{ème} siècle avant J.C. C'est au quatrième vers, au moment opportun de l'aide accordée par le dieu, après

⁵⁸⁶ Le numéro des oracles cités correspond au classement que propose Fontenrose.

⁵⁸⁷ L'oracle n°19 (*inscription de Milet*, vers 120 avant J.C.), donné à propos de la construction d'un théâtre, comporte une formule voisine : σύμφορόν ἐστι. ἐμπεράμοις πινύταις δωμήσεων εὐτέκναις τε/εὐπαλάμου φωτός τε ὑποθημοσύναισι φερίστου/χρησθαι σύμφορόν ἐστι λιταιομένοις θυσίασι/Παλλάδα Τριτογένειαν ἰδ' ἄλκιμον Ἡρακλ[ῆα.] Il vous est avantageux, pour vous qui faites bâtir, en priant par des sacrifices Pallas Tritogénie et le vaillant Héraklès, de vous servir des conseils de sagesse pleins d'expériences et féconds, et des préceptes d'un homme excellent et habile.

⁵⁸⁸ Le vers qui suit est intraduisible, mais il est possible d'y déceler le thème de l'encouragement (ἐπῶρ[σαν]) au respect des lois (θεσμ[οῖσι]ν).

toute une mise en scène des efforts accomplis en sa faveur, dans les trois premiers vers, que se réalise en quelque sorte l'épiphanie divine : μάλα γὰρ πέλας ἵεται ὑμῶν.

ἀσφάλειον θυσίαισι Ποσειδάωνα ἰλάσασθε
τῶιδε ἐπὶ σημείῳ καὶ αἰτεῖσθ' ἴλαον ἰκνεῖσθαι
σῶζειν θ' ὑμετέρης κόσμον πόλεως ἀσάλευτον
ἐκτὸς κινδύνου· μάλα γὰρ πέλας ἵεται ὑμῶν.
ὄν γρηὶ καὶ πεφυλάχθαι ἀρᾶσθαί θ' ὡς μετέπειτα
πρὸς γῆρας βαίνητε κακῶν ἀδαήμονες ὄντες.
Rendez-vous favorable par des sacrifices Poséidon qui donne
la sécurité sous ce vocable et demandez-lui de venir,
favorable, sauver l'ordre de votre cité, calmement, en dehors
de tout danger ; en effet il vient vivement vers vous. Il faut
avoir soin de lui et lui adresser des prières afin que plus tard
vous gagniez en âge, ignorants des malheurs.

Ce qui rappelle le style delphique, c'est le recours à la forme brève du proverbe ou de la maxime, si caractéristiques de l'art de la parole chez l'Apollon de Delphes : quelques exemples sont conservés, qui, à les lire, sont impossibles à distinguer de leurs correspondants delphiques. Comme il a été vu que Delphes exerça une influence sur Didymes, il est possible qu'un modèle se soit élaboré qui ait servi aux écrivains du sanctuaire pour fabriquer leurs propres textes.

Deux exemples flagrants emploient l'impératif, le futur, et donnent des conseils sagaces aux consultants : la forme du second est caractéristique d'une forme d'argumentation fondée sur des possibilités et leurs conséquences respectives selon le schéma suivant : si A, donc B, mais si non A, alors C. Le N° 41 est un oracle qui s'adresse au roi Séleucos (vers 334 avant J.C.)

μη̄ σπευδ' Εὐρώπηνδ', Ἀσίη τοι πολλὸν ἀμείνων.
Ne te hâte pas d'aller en Europe, l'Asie est bien meilleure pour
toi.

Le N° 42 est un oracle qui s'adresse au roi Séleucos (vers 334 – 300 ? avant J.C.).

Ἄργος ἀλευόμενος τὸ πεπρωμένον εἰς ἔτος ἦξει·
εἰ δ' Ἄργος πελάσας, τότε μὲν παρὰ μοῖραν ὄλοιο.
En évitant Argos tu atteindras l'âge fixé par le destin ; mais si
tu te rends à Argos, alors puisses-tu périr sans aller jusqu'à ton
destin.

Trois exemples correspondent à l'art de s'exprimer comme un proverbe⁵⁸⁹, par touche brève et comme si l'oracle comportait en lui tout un implicite qui renvoie à des connaissances

⁵⁸⁹ On remarque cependant que ces oracles-proverbes ne comportent aucun conseil pour l'action, ni une réponse à une question précise.

universelles, pour glorifier la bienveillance divine (N° 21), ou l'antique vaillance d'un peuple (N° 40) : le N° 21 est une inscription de Milet (vers 130 après J. C.).

ἀθάνατοι χαίρουσι βροτῶν // εὐεργέσι τειμαῖς.
Les immortels se réjouissent des honneurs bienveillants des mortels.

Le N° 40 date d'environ 500 avant J.C.

πάλαι ποτ' ἦσαν ἄλκιμοι Μιλήσιοι.
Il y eut un temps où les Milésiens étaient vaillants.

3.3.3.2.2 Les oracles littéraires, proches de ceux de Delphes

Rapportés par Eusèbe qui cite Porphyre, ces oracles sont au nombre de trois et se distinguent des précédents par leur longueur, la structure narrative de la réponse et les effets de recherche stylistique qui ne sont pas sans rappeler la poésie raffinée de l'époque alexandrine. Le N° 45 est rapporté par Porphyre que cite Eusèbe (*PE*, 5.6.190d).

χρυσόκερος βλοσυροῖο Διονύσου θεράπων Πάν
βαίνων ὑλήεντα κατ' οὔρεα χειρὶ κραταιῇ
ῥάβδον ἔχεν, ἑτέρῃ δὲ λιγὴ πνεύουσαν ἔμαρπτε
σύριγγα γλαφυρήν, Νύμφησι δὲ θυμὸν ἔθελγεν·
ὄξυ δὲ συρίζας μέλος ἀνέρας ἐπτοίησεν
ὑλοτόμους πάντας, θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας
δαίμονος ὀρνυμένου κρυερὸν δέμας οἰστρήεντος.
Καὶ νύ κε πάντας ἔμαρψε τέλος κρυεροῦ θανάτοιο,
εἰ μὴ οἱ κότον αἰνὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχουσα
Ἄρτεμις ἀγροτέρη παῦσεν μένεος κρατεροῖο,
ἦν καὶ χρὴ λίσσεσθ', ἵνα σοι γίγνητ' ἐπαρωγός.

Le dieu aux cornes dorées, Pan, serviteur de Dionysos au regard terrible, errant à travers les montagnes couvertes de forêts, pressait un rameau d'une main vigoureuse, et de l'autre il tenait une douce flûte, qui faisait entendre des sons mélodieux, et séduisait le cœur des Nymphes. Puis ayant joué un air aigu, il frappa d'effroi tous les bûcherons, la frayeur les saisissait à la vue du corps effrayant d'un dieu en mouvements, qui s'agitait furieusement. Et même la mort effrayante les aurait tous frappés, si la sauvage Artémis, pleine d'un terrible courroux en son cœur, n'eût apaisé sa forte colère. Voilà celle qu'il te faut fléchir, afin qu'elle te protège.

Cette scène relève de l'art pictural par une description vive de Pan dans ses manifestations habituelles de divinité sauvage. Entraîné par la volonté de marquer les esprits, l'auteur de cet oracle lui donne l'ampleur d'une ecphrasis, où gestes, mimiques, mouvements, bruits divers semblent plus importants à mettre en valeur que le seul dernier vers qui correspond vraiment à

l'oracle de protection : se rendre Artémis favorable. Ainsi précédé d'un récit qui conte les exploits de Pan, la divinité terrible, le vers devient une part infime de ce qui est plus une prouesse poétique qu'un oracle rendu par Apollon.

Le N° 46 est cité par Porphyre, rapporté par Eusèbe (*PE*, 5.7.192 a-c).

μητέρι μὲν μακάρων μέλεται Τιτηνίδι Ῥεΐη
αὐλοὶ καὶ τυπάνων πάταγοι καὶ θῆλυς ὄμιλος·
Παλλάδι δ' εὐπήληκι μόθοι καὶ δῆρις Ἐννοῦς·
καὶ βαλίας σκυλάκεσσι βαθυσκοπέλους ἀνὰ πρῶνας
θῆρας ὄρειονόμους ἐλάαν Λητωΐδι κούρη·
Ἥρη δ' εὐκελάδῳ μαλακῇ χύσις ἠέρος ὑγρῆς·
λήϊα δ' εὐαλδῆ κομέειν σταχυητρόφα Διοῖ·
Ἴσιδι δ' αὖ Φαρίη, γονίμοις παρὰ χεύμασι Νείλου,
μαστεύειν οἴστροισιν ἐὼν πόσιν ἄβρον Ὅσιριν.

Rhèa, fille des Titans, mère des bienheureux, se réjouit des flûtes, des roulements des tambours et de l'assemblée des femmes. Pallas au casque brillant se plaît dans l'ardeur des combats et dans les luttes de la déesse Ényô. Et avec ses chiens rapides, la fille de Latone aime à poursuivre les bêtes fauves qui vivent dans les montagnes, à travers les collines couvertes de rochers. La douce effusion de la brume humide plaît à la mélodieuse Héra. Dêô aime entretenir les fertiles champs de blé porteurs d'épis. À son tour, le long des ondes fécondes du Nil, Isis de Pharos, pleine des transports de sa douleur, se plaît à rechercher son époux, le gracieux Osiris.

Oracle bien difficile à admettre en tant que réponse à cette question : ἦν δ' ἡ πεῦσις εἰ δεῖ ὁμόσαι τῷ ἐπάγοντι τὸν ὄρκον, faut-il prêter un serment lorsqu'il est exigé ? C'est plutôt un tableau qui vante les exploits des dieux et déesses dont on attend la protection. Chaque déesse, dans une sorte de caractérisation, exerce un talent qui lui est propre, ou bien s'adonne à un plaisir qui rappelle les agréments d'une société aristocratique et policée, Rhèa et la musique, Pallas et les exercices guerriers, Artémis et la chasse, Héra et les douceurs de la nature, Cérès et l'agriculture, Isis et la fidélité de l'épouse.

Le dernier oracle (N° 47) se rapporte à une prédiction sur la chute des pratiques divinatoires⁵⁹⁰ ; il rappelle l'oracle delphique (PW476) si bien connu, rendu à Julien, que nous avons analysé dans la première partie de notre étude. Il associe dans un élan pathétique les trois sanctuaires Delphes (appelé Pythô), Didymes et Claros. On le lit dans Eusèbe (*PE*, 5.16).

ἀμφὶ δὲ Πυθῶ καὶ Κλαρίην, μαντεύματα Φοίβου,
αὐδήσει φάτις ἡμετέρη θεμιτώδεσιν ὁμοαῖς.
Μυρία μὲν γαίης μαντήια θέσκελα νότῳ
ἐβλύσθη πηγαί τε καὶ ἄσθματα δινήεντα·
καὶ τὰ μὲν ἄψ χθονίοισιν ὑπαὶ κόλποισιν ἔδεκτο

⁵⁹⁰ L'oracle n° 48 rapporté par Eusèbe (*PE*, 5.16) est considéré par Parke et Wormell comme delphique, sous la référence PW475. Nous ne l'introduisons pas ici.

αὐτὴ γαῖα χανοῦσα, τὰ δ' ὄλεσε μυρίος αἰών.

Μούνω δ' Ἡελίω φαεσιμβρότῳ εἰσέτ' ἕασιν
ἐν Διδύμων γυάλοις Μυκαλήϊον ἔνθεον ὕδωρ
Πυθῶνός τ' ἀνὰ πέζαν ὑπαὶ Παρνάσιον αἶπος
καὶ κραναὴ Κλαρίη, τρηχὸν στόμα φοιβάδος ὀμφῆς.

Notre parole, en mots prophétiques, fera entendre les réponses de Phoibos, dans les parages de Pythô et de Claros. Du sein de la terre, sortirent des milliers d'oracles prodigieux, sources et souffles tournoyants. Et la terre même entrouverte les recueillait dans les entrailles souterraines, l'immense éternité les a fait disparaître. Le soleil, qui éclaire les mortels, n'illumine plus aujourd'hui que l'onde sacrée de Mycale, dans les vallons de Didymes, auprès de Pythô, au pied du Parnasse et du rocailleux pays de Claros, où se fait entendre la voix de Phoibos, émise de sa sévère bouche.

3.3.3.2.3 Synthèse

Dans un premier temps, la conception des textes oraculaires produits à Didymes, avant l'époque impériale romaine (3.3.3.1) converge vers un emploi simple des formules traditionnelles de la réponse oraculaire, quelle qu'elle soit : brièveté, allure proverbiale, schéma fondé sur des alternatives. Rien ne prouve l'influence delphique. Puis, surtout dans les oracles rapportés par Eusèbe et qui correspondent à l'époque impériale (3.3.4.2), il semble que le style soit différent : plus recherché, plus imagé, il reprend des traits propres à Delphes, dans ce goût pour l'image et les effets poétiques.

Cependant, ce qui fait la spécificité delphique est absent : le goût de l'énigme et des jeux de mots, la référence à la langue homérique, les effets phoniques ou métriques. Cela semble confirmer d'une autre manière la particularité *sui generis* de la langue d'Apollon qui s'est forgée dans le sanctuaire pythien, à Delphes.

CONCLUSION

Delphes, nous l'avons vu, a produit dans le monde antique des oracles devenus rapidement célèbres à la fois pour des raisons historiques et politiques, et pour des raisons littéraires. Ce prestige a duré longtemps et revit en quelque sorte à travers les études menées encore de nos jours à son sujet⁵⁹¹. D'autres sanctuaires apolliniens ont existé, comme le montre l'annexe 2, mais n'ont pas livré (ou très peu) de textes oraculaires, au même titre que le sanctuaire phocidien ; certes en Asie Mineure, nous avons constaté la prépondérance des deux sites de Claros et de Didymes, qui nous ont servi de point de repère et de mise en perspective par rapport à la langue pratiquée pour desservir la clientèle des consultants. Le travail sur ces deux sanctuaires n'a pas été fait avec autant de précision et de stimulation que celui mené sur Delphes, et cela pour des questions de prestige, de connaissance plus approfondie, de fouilles plus élaborées et plus anciennes, et surtout de citations plus abondantes⁵⁹². L'influence de Delphes sur la production oraculaire plus tardive a été déterminante pour qu'on y retrouve des similitudes. Delphes constitue donc un réservoir de textes suffisamment abondants, intéressants pour être étudiés indépendamment de leur production religieuse.

Les oracles delphiques sont à la fois un événement de culture et de civilisation, mais aussi des textes produits ; ils se lisent à cet effet comme des textes à part entière et comme tels sont reçus par des destinataires : ces derniers sont divers et se sont diversifiés au fil de l'histoire des oracles : d'abord consultants, venus en toute piété et en toute confiance poser leurs questions au dieu prophète, puis historiens ou philologues, philosophes ou simples curieux, qui les lisent dans des archives, dans des collections, ou les entendent dire par d'autres, comme les chresmologues ou les guides du sanctuaire. Les récepteurs actuels de ces textes sont devenus de vrais lecteurs⁵⁹³, et la lecture des oracles leur permet en même temps une lecture du monde delphique, dont ils retrouvent les étapes de la production oraculaire, les lieux et les acteurs, le fonctionnement. Le mécanisme oraculaire s'y est inscrit par le lexique employé (présence du dieu, de la Pythie, présence du temple et des accessoires du culte prophétique), par les modalités phrastiques (question, réponse, conseil, ordre), par les formes mêmes de la parole dite et destinée à toucher un auditoire (*inventio, dispositio, elocutio*⁵⁹⁴). La diffusion des oracles est variée : de façon officielle quand il s'agissait de consultations politiques importantes, de façon officieuse par le bouche à oreille, mais le plus souvent par la littérature qui les a cités ; leur connaissance se véhicule aussi par la mémoire de ceux qui les ont entendus ou lus ; cette diffusion répond également à des raisons de prestige, puisque le lieu d'origine, Delphes, est vite prisé dans l'histoire. Un rapport évident existe entre les oracles et la parole orale, entre les oracles et la parole écrite : ce rapport a sans doute fait évoluer le statut du texte oraculaire : de simple message transmis par une parole dite, dans un

⁵⁹¹ Un colloque récent (que nous n'avons pas pu exploiter) a eu lieu du 15 au 17 mai 2014 à Toulouse (Université Toulouse II – Le Mirail), sous la responsabilité de Jean-Marc Luce : « L'image de Delphes dans la littérature, d'Homère à nos jours ».

⁵⁹² A titre de comparaison, on recense plus de 600 références delphiques, alors que Fontenrose propose un catalogue de 61 textes didyméens, et qu'aucun catalogue clarien n'a encore été fait.

⁵⁹³ Nous pensons au suffisant (qui a le sens de bon) lecteur que définit Montaigne (*Essais*, 1.24, édition Naya, Gallimard, *Essais I*, p. 287) : « Un suffisant lecteur découvre souvent ès écrits d'autrui des perfections autres, que celles que l'auteur y a mises et aperçues, et y prête des sens et des visages plus riches. »

⁵⁹⁴ Nous laissons de côté *memoria* et *actio*, dont nous savons peu.

adyton, comme expression d'une volonté, d'un choix divins, l'oracle est devenu un texte écrit qui lui confère un rôle nouveau, celui du texte lu, diffusé, commenté, reçu par quelqu'un d'autre que le consultant premier auquel il était destiné. Cela change la donne, puisque de ce fait il n'appartient plus en priorité à celui qui l'a reçu, mais à un ensemble de récepteurs, qui lui donnent chaque fois une dimension nouvelle qu'il n'avait pas à l'origine. Ainsi le même oracle peut devenir un exemple cité par un historien (comme Hérodote) pour justifier ou orner un événement, un exemple cité par un philosophe (comme Aristote) qui réfléchit sur la façon de s'exprimer et condamne au nom de la clarté l'ambiguïté de tout propos, ou encore un exemple cité pour démontrer que la parole prophétique est faillible (comme le fait Oenomaos) ; il devient simplement un poème (traduit et introduit dans une anthologie, comme celle de Yourcenar), un témoignage historique de l'existence d'une pratique divinatoire (ce que pratique dans ses recherches l'historien moderne), ou un objet d'étude philologique, un texte qu'il s'agit de conserver dans la mémoire de l'humanité. Autant dire que les questions sur l'authenticité et l'historicité des oracles sont certes pertinentes, mais se doivent d'être dépassées pour permettre au texte d'exister en tant que tel, en dehors de toute considération seulement historique. La seule condition qui permette de travailler le texte oraculaire de façon juste, et sans qu'il puisse être déformé, est de tenir compte du cadre dans lequel il a été produit : c'est pourquoi, il est nécessaire d'avoir constamment en mémoire les éléments de l'énonciation et le schéma énonciatif, sur lequel nous nous sommes fondés pour mener à bien notre étude.

Les oracles ne sont pas à l'origine, on le sait, une création littéraire : ils sont en effet des textes pragmatiques destinés à satisfaire les fidèles, venus consulter Apollon et désireux d'avoir la caution divine pour leurs projets ; l'oracle ne prédit pas, il conseille : on peut remarquer qu'il y a peu de futurs (au sens morphologique du terme), mais beaucoup d'autres façons d'exprimer cette part du temps et notamment l'utilisation de l'optatif de possibilité, ce qui semble indiquer que le dieu soumet sa réponse à un ensemble de médiations, dont l'homme est aussi responsable que lui dans la réalisation de la parole dite⁵⁹⁵. Ainsi en est-il de ces deux occurrences qui apparaissent chaque fois en fin d'oracle, comme la conclusion attendue, qui donne l'aval du dieu, mais qui se montre prudente, puisque tout dépend de ce qui précède, c'est-à-dire des conseils donnés pour arriver à obtenir satisfaction :

[...] τότε δ' ἄν τόδε κῦδος ἄροισθε. (PW133)

[...] alors vous réussirez glorieusement.

οὕτω δὴ χ' ὑμῶν περιφείδοιτ' εὐρύοπα Ζεύς. (PW220)

ainsi Zeus à la large voix alors vous épargnera avec soin.

Au fil du temps, les oracles delphiques deviennent des textes littéraires de trois manières : ils peuvent subir, même en restant des oracles émis par la Pythie, des influences littéraires, qui poussent les scribes à les mettre en forme de façon élaborée, ce que nous avons démontré dans la première partie ; mais ils sont aussi des textes littéraires à part entière, et ce dès leur création, quand ils sont des pastiches (comme dans le théâtre tragique, les œuvres des poètes

⁵⁹⁵ Pour l'emploi de ἄν et de κέ, voir hyperbase.unice.fr, qui relève 35 occurrences dans le corpus, aussi bien pour exprimer une possibilité que pour traduire un potentiel, ou un irréel.

alexandrins ou les romans grecs de l'époque romaine) : cela nous a servi de point de repère par rapport aux caractéristiques delphiques. Enfin ils sont considérés, en tant que textes cités, comme des textes dignes d'un intérêt : la citation les fait passer dans la sphère de la littérature.

Nous avons posé dans la deuxième partie de notre étude la question des recueils : ils sont pour beaucoup dans la diffusion et la connaissance des oracles delphiques ; nous avons reconstitué leur histoire, quand cela était possible, et nous avons constaté une tradition qui remonte fort loin dans l'Antiquité, répondant à ce besoin humain de conserver la mémoire des choses et de permettre ainsi une connaissance plus élaborée des faits. La question se pose de leur évolution dans l'histoire : certes, les mentalités et les faits de civilisation ayant changé ou s'étant radicalement transformés au gré des vicissitudes de l'Histoire, on ne peut juger les recueils antiques avec les mêmes critères et les mêmes attentes que les recueils modernes. Dès l'Antiquité, les oracles delphiques sont recueillis dans des catalogues, à des fins diverses : l'époque alexandrine surtout a collecté les oracles pour en faire des objets d'étude, comme nous l'avons constaté à propos d'Héraclide et de Mnaséas, ceux dont on peut reconstituer les travaux, de façon suffisamment scientifique. Nous n'avons pas retenu d'autres lexicographes, que nous connaissons simplement par des allusions littéraires, comme Philémon⁵⁹⁶ ; Philichorus est cité par Plutarque (*Oracles de la Pythie*, 403 E), Sphaerus par Diogène Laërce (7.178), Chrysippe, Posidonius par Diogène Laërce (8.149, 7.149) et Cicéron (*Div.*, 1.3), Diogène de Séleucie et Antipater de Tarse par Cicéron (*Div.*, 1.3), tous auteurs d'ouvrages sur la divination, que Bouché-Leclercq (1879, vol. 1 : VIII) nomme *Περὶ μαντικῆς*, ou parfois *Περὶ χρησμῶν*, aujourd'hui perdus et dont on n'est pas sûr qu'ils aient alors constitué des recueils d'oracles. Si nous les avons inclus dans notre deuxième partie, nous n'aurions pas eu suffisamment d'éléments convaincants pour travailler dans le seul but que nous nous étions fixé : les oracles delphiques d'une part, le fonctionnement d'un recueil d'autre part.

La notion même de recueil est à revoir selon les types de collections auxquels on a affaire. Recueil, catalogue, anthologie, collection, autant de termes qui en français désignent de façon plus ou moins exacte la faculté de réunir des textes divers dans un ouvrage destiné à la diffusion, textes que l'on choisit en fonction de critères pragmatiques et culturels. Il est important de signaler que les textes réunis dans les recueils analysés appartiennent en général au même registre et sont à peu près de même nature. Le recueil, dont le radical rappelle la cueillette propice à des découvertes nombreuses, et résultant d'un travail de préparation et de soins particuliers, renvoie à un enregistrement. Une rapide analyse étymologique et diachronique introduit la notion de préservation, de protection pour un ensemble de textes (ou d'objets) rassemblés dans un même lieu. La définition qu'en donne la grande Encyclopédie de Diderot au XVIII^{ème} siècle mérite que l'on commente certains emplois qui éclairent la démarche des collectionneurs : « RECUEIL, s. m. (Belles Lettres) signifie parmi les savants un registre ou une collection raisonnée de toutes choses dignes de remarque, qu'un homme a retenu dans ses lettres ou ses études, tellement disposées que parmi un grand nombre de titres

⁵⁹⁶ Voir Friedrich Osann, *Philemonis Grammatici quae supersunt vulgatis et emendatiora et auctiora*, Berlin, 1821, p. VIII. Athénée le cite comme l'auteur d'un ouvrage sur les oracles (3.114D) : Φιλίμων δ' ἐν ἀπαντοδαπῶν χρηστηρίων ΠΥΡΝΟΝ φησι καλεῖσθαι τὸν ἐκ πυρῶν ἀσήστων γινόμενον ἄρτον [...] Philémon dans le livre 1 du traité des divers oracles dit que on nomme *pyrnos* le pain fait de farine non tamisée [...]. On ne doit pas confondre ce grammairien avec un autre Philémon, connu pour ses comédies et comme le rival de Ménandre.

et de sujets de toute espèce on puisse trouver facilement ce qu'on cherche, et y avoir recours dans l'occasion. » La définition accorde au recueil non seulement les critères de la raison, de l'ordre, mais aussi ceux de l'usage et de l'utilité dans le cadre de la recherche savante ; l'expression « dignes de remarque » renvoie à diverses représentations de visées culturelles, herméneutiques, voire rapportées simplement à la curiosité. Et cette définition s'accorde bien avec les œuvres modernes et antiques qui de Mnaséas à Fontenrose donnent du sens à la cueillette faite des textes oraculaires, de sorte que leur préservation et leur lecture soient justifiées.

Le catalogue est plutôt une liste indicative, un répertoire, un inventaire qui rejoint l'anthologie dans sa recherche des morceaux choisis. Le terme est d'ailleurs approprié pour désigner dans une bibliothèque la collection ordonnée de ce qui y est enregistré de façon alphabétique, analytique, méthodique ou systématique. On ne peut que rappeler ici encore la définition qu'en donne l'*Encyclopédie* : « CATALOGUE, s. m. (littérature et librairie) est une énumération ou liste de noms d'hommes, de livres et d'autres choses disposées suivant un certain ordre. Ce mot, selon du Cange, était employé dans la basse latinité pour signifier collection, du grec κατάλογος de καταλέγω, *recenseo*. » Cette définition renvoie donc à l'image de l'énumération, respectant ainsi par le biais du bas-latin *catalogus*, son étymologie grecque κατάλογος. Ainsi en est-il des œuvres qui se limitent, après un examen historique et culturel des contextes dans lesquels ont été produits les oracles, de lister leurs existences textuelles : Hendess au XIX^{ème} siècle, mais aussi Fontenrose au XX^{ème} siècle peuvent témoigner de ce genre.

Les deux précédents mots, recueil et catalogue, se trouvent complétés par le terme de collection, qui par un radical identique à celui du recueil rappelle certes la cueillette, mais va plus loin dans la volonté d'une réunion de textes faite dans un but précis. C'est à la fois l'action et le résultat qui sont envisagés dans une démarche scientifique, historique ou esthétique. Dans ce cas, la collection qui réunit des textes de même nature peut servir de modèle, en reposant sur la constitution de séries, qui sont ainsi offertes en exemples au public. Il semblerait que les collections d'oracles aient eu dès l'origine cette volonté affichée : curiosités d'ordre intellectuel autant qu'exemples de facture textuelle, surtout si l'on se réfère aux livres des chresmologues, aux collections alexandrines et à la collection philosophique de Porphyre.

Enfin, le terme d'anthologie renvoie plus particulièrement à une volonté d'artiste, qui dans un esprit de totale liberté, se plaît à réunir des textes pour le plaisir de leur originalité et de leur spécificité ; laissons de nouveau parler l'*Encyclopédie* du XVIII^{ème} siècle (article de Mallet), dont nous retiendrons la spécificité littéraire de ce genre de compilation, laquelle explique fort bien l'*Anthologie Palatine* qui y est référencée : « S. f. (Litt.) se prend aussi⁵⁹⁷ en particulier pour un recueil des épigrammes de divers auteurs Grecs. [...] Méléagre, natif de Gadare ville de Syrie, qui vivait sous Séleucus VI. dernier roi de Syrie, est le premier qui ait fait un recueil d'épigrammes grecques qu'il nomma anthologie, à cause qu'ayant choisi ce qu'il trouva de plus brillant et de plus fleuri parmi les épigrammes de quarante-six poètes anciens, il regarda son recueil comme un bouquet de fleurs, et attribua une fleur à chacun de ces

⁵⁹⁷ Cet adjectif « aussi » s'explique par le fait que le terme d'anthologie correspond, dans le lexique religieux, à un recueil des principaux préceptes en vigueur dans l'église grecque (Ανθολόγιον).

poètes, le lis à Anytes, la rose à Sapho, etc. Après lui, Philippe de Thessalonique fit du temps de l'empereur Auguste un second recueil tiré seulement de quatorze poètes. Agathias en fit encore un troisième environ 500 ans après, sous Justinien. Enfin Planude, moine de Constantinople, qui vivait en 1380, fit le quatrième qu'il divisa en sept livres, dans chacun desquels les épigrammes sont rangées par ordre alphabétique. C'est l'anthologie telle que nous l'avons aujourd'hui imprimée, qui contient plusieurs belles épigrammes fort sensées et fort spirituelles [...] » Il est ainsi facile de comprendre pourquoi ce terme d'anthologie est difficile à employer dans ce contexte de recherche scientifique, car il est très connoté et renvoie invariablement à ce que Chambers dans la *Cyclopaedia* de 1680 appelle « a discourse or treatise of flowers ».

Si l'on se réfère à la langue grecque, trois termes dominant, que l'on a retrouvés en partie dans la diffusion des textes oraculaires de l'époque alexandrine : deux d'entre eux ont le même radical, -λογία et se différencient par le préfixe, qui permet de caractériser l'action ou le résultat, en tout cas la façon d'envisager la constitution d'un recueil : συλλογή et ἐκλογή. Pour ce faire, il faut envisager une cueillette, un choix, une récolte (ce que désigne le radical), mais on peut l'envisager soit du point de vue de la source : on extrait quelque chose d'un endroit pour le placer ailleurs dans une collection (ἐκ-) soit du point de vue de la production : une fois le choix effectué de la source, on rassemble les éléments constitutifs du recueil (συν-). On choisit, on sélectionne, on rassemble, ce que représente le troisième terme συναγωγή connoté du sens de réunion et de rassemblement et connu, quant à lui, dans certaines publications de l'époque alexandrine. Il est à signaler que Plutarque dans son traité sur les oracles de la Pythie emploie le verbe συναγαγεῖν, quand il rappelle que de nombreux historiens ont compilé les oracles delphiques:

...Ἡροδότου καὶ φιλοχόρου καὶ Ἴστρου τῶν μάλιστα τὰς ἐμμέτρους μαντείας φιλοθιμηθέντων συναγαγεῖν...
 ...d'Hérodote, de Philochoros et d'Istros, ceux des historiens qui ont le plus aimé à recueillir les oracles en vers.

Les traits essentiels de la constitution de ces ensembles relèvent de la pratique la plus élémentaire : les critères en sont le choix et le tri qui permettent une sélection. Cela s'accompagne, dessinée par la métaphore omniprésente de la cueillette et de la récolte, d'une action et d'une dynamique qui poussent à aller chercher quelque chose d'intéressant et à s'investir dans cette recherche. Enfin le dessein n'est pas complet si l'acte d'assembler et de réunir ne conduit pas à une structure et une composition nouvelles, que l'on appelle alors recueil, catalogue ou collection. C'est ici la démarche double du compilateur et de l'homme de science, dont les intentions peuvent être aussi diverses qu'esthétiques, scientifiques, historiques, philologiques, politiques, religieuses, dans une démarche que l'on a pu alors caractériser de façon plus spécifique en fonction des époques, en faisant la distinction entre l'Antiquité et notre époque, même si des points communs existent entre les deux ; les compétences, les méthodes de travail et les horizons d'attente du public (c'est une évidence que les publics d'autrefois et d'aujourd'hui n'ont pas les mêmes besoins et les mêmes désirs) peuvent aussi varier.

Il est difficile de statuer sur les collections antiques, étant donné qu'elles ont disparu et qu'il ne reste d'elles que des bribes, des fragments, des allusions, leurs titres : elles ont l'air d'avoir été plutôt de l'ordre de la disparité ; les conditions de récupération des oracles, de leur choix, les modalités de structure et d'agencement des recueils restent pour la plupart du temps inconnues ; seules des hypothèses sont possibles, rattachées aux traditions plus connues d'autres modes de recueils que nous avons retenus comme les oracles chaldaïques, les *sortes Astrampsychi*. Ces recueils peuvent être à la fois des traités de pratique divinatoire, des essais de réflexion sur la pratique oraculaire, si l'on s'en tient à ce que Cicéron a pu en tirer dans son *De Divinatione*. Les recueils et corpus actuels, qui remontent au XIX^{ème} siècle montrent, quant à eux, la diversité et la richesse des textes oraculaires ; ils acceptent toutes les formes possibles à partir du moment où le caractère oraculaire est respecté. Ils se distinguent de trois manières : les uns sont généraux et visent tous les oracles, quels qu'ils soient et quelle que soit leur origine, d'autres sont plus spécifiquement liés à un auteur qui a cité les oracles (Hérodote, Pausanias, par exemple) , d'autres enfin sont spécialisés dans un sanctuaire (Parke et Wormell, Fontenrose s'intéressent à Delphes, Lhôte à Dodone, Fontenrose à Didymes). Ces recueils nous apprennent, parce que justement les questions qu'ils posent sur les oracles nous conduisent souvent à des apories et des remarques stériles, à dépasser les traditionnelles questions de l'authenticité historique.

A ce moment intervient donc la question de la décontextualisation des oracles : l'oracle à l'origine est un texte qui a une mission religieuse, liée à la pratique d'un culte. Mais il est détourné de cette mission par le fait que les textes littéraires se sont emparés de lui et l'ont cité : comme nous l'avons vu, exemple, illustration, argument, texte soumis à la critique, l'oracle sort à un moment donné de son contexte exclusif de texte produit dans un lieu donné, pour une finalité donnée, à l'intention d'un récepteur donné. Il est alors objet de curiosité, objet d'étude, support d'une réflexion, objet de collection, digne d'être mémorisé comme un événement important de l'humanité. Décontextualisé, il se revêt de la capacité de rendre compte de ses spécificités ; en effet, quand on n'est plus obnubilé par la question historique de l'oracle, on arrive à caractériser un style, une façon de voir, de structurer, de concevoir le texte oraculaire. Il est alors à la fois, sans que l'on perde de vue ces deux aspects de sa production, texte sacré et texte littéraire : des liens étroits se tissent entre les deux versants de ce même texte, dominé par des préoccupations d'ordre religieux (comme l'atteste dans l'annexe 1 l'abondance des oracles à dimension culturelle), mais ces liens se distendent, quand les auteurs, qui le citent, les citent au même titre que d'autres textes et leur enlèvent par ce biais une partie de leur caractère sacré.

Nous nous sommes posé à la fin de la deuxième partie la question des oracles cités : faut-il les considérer comme faisant partie des recueils et des catalogues, des collections et des anthologies ? Il est bien entendu qu'au sens strict du terme, les oracles cités passim dans une œuvre littéraire ne constituent pas un recueil. Cependant, ils sont suffisamment représentatifs dans les œuvres que nous avons choisi de présenter alors (Hérodote, Pausanias, Plutarque, Athénée) pour constituer à l'intérieur même de l'œuvre une insertion, que l'on qualifierait de *non-œuvre*, comme si l'œuvre à produire était en attente, œuvre que l'on n'achève pas, et qui

ne s'épanouit pas dans le champ d'une présence⁵⁹⁸. D'ailleurs certains chercheurs contemporains ont repris cette idée qu'il existe, de façon sous-jacente, une œuvre inachevée dans l'œuvre même et c'est dans cette optique que nous comprenons en partie l'étude faite de Pausanias par Juul (2010). Benedict avait déjà ouvert la voie au XIX^{ème} siècle, imité par Crahay dans sa recherche sur la littérature oraculaire dans les *Histoires* d'Hérodote.

La troisième partie de notre étude s'est consacrée à la question de la spécificité et de la description d'une langue delphique : Apollon de Delphes parle-t-il une langue qui lui est appropriée ? Cette interrogation, à laquelle une réponse a été donnée en fin de troisième partie, donne lieu à d'autres questions plus spécifiques.

Il est clair que, dans l'Antiquité, l'oracle n'est pas considéré comme un genre, mais il est remarquable que sa production, sa réalisation formelle puisent aux sources d'une quantité de genres établis : genres poétiques d'inspiration homérique, genres argumentatifs et rhétoriques, genres épidiectiques et didactiques. À partir du moment où l'oracle est pastiché et parodié, il peut être considéré comme un genre, car il a des lois qui lui sont spécifiques et qui servent de points d'ancrage aux imitateurs pour leurs créations. L'oracle delphique se forge un sceau, qui le marque comme provenant d'un sanctuaire bien défini : nous avons relevé et systématisé une partie de ces marques passées pour ainsi dire au domaine public, en tenant compte du fait que nous disposons d'un corpus réduit, mais que l'on pourrait dire significatif si l'on pense qu'il est constitué de ce que la littérature a conservé de plus caractéristique et de plus typique. On s'est aperçu très tôt qu'il y avait porosité entre maximes, propos de sagesse, proverbes et oracles, au point que l'on hésite parfois pour savoir si l'on a affaire à un oracle devenu maxime ou à une maxime qui passe pour un oracle. De là on peut affirmer qu'il existe un *genre delphique*, imité dès le V^{ème} siècle avant J.C., qui s'exporte ailleurs, notamment à Claros et à Didymes, et qui devient le genre oraculaire reconnu par excellence.

La parole a une importance capitale, et lorsque le dieu s'exprime, il met en valeur sa présence et le verbe : l'emploi des verbes φημί, αἶδω est une preuve de cet impact que l'oracle subit de la parole dite. Rendre un oracle, c'est d'abord parler, dire à haute voix. La langue apollinienne existe, comme définie en fin de troisième partie : elle s'est forgée à partir de recettes empruntées à la poésie, à l'art oratoire ; elle joue sur divers tableaux, comme l'ambiguïté, la clarté, le va-et-vient entre ce qui est dit immédiatement, le moment de l'énonciation hic et nunc, ce qui est dit quand le texte est transcrit, copié, archivé, c'est-à-dire le moment de la lecture et de la réception en différé, ce qui est dit pour un public averti et cultivé, lequel, dans son acte de lecture, relie entre elles les diverses strates de l'oracle, en fonction de ses propres repères intellectuels, philosophiques, culturels, mythologiques, ce qui est dit en synchronie (car l'oracle appartient à une ou des époques données) et en diachronie (car l'oracle nous appartient comme un témoignage, et notre façon de voir, même si nous restons prudent et averti à ce propos, agit sur la façon de le traiter, de le comprendre et de l'archiver).

⁵⁹⁸ Nous pourrions reprendre à notre compte ce que Baudelaire affirmait à propos de Corot, qu'« [...] il y a une grande différence entre un morceau fait et un morceau fini — qu'en général ce qui est fait n'est pas fini, et qu'une chose très finie peut n'être pas faite du tout. » (*Salon de 1845*).

Enfin se pose la question de la traduction à laquelle toute recherche se confronte, et cela d'autant plus quand il s'agit des oracles dont la formulation pose divers problèmes d'ordre lexical ou morphosyntaxique : faut-il, pour rendre compte de la spécificité de cette langue, se tenir au plus près de la structure primitive, originelle, et renoncer à toute élégance et à toute fioriture ? On peut comparer diverses traductions proposées et remarquer que les unes éludent certains problèmes d'ordre lexical ou syntaxique et ne vont pas jusqu'au bout (se permettant même d'oublier des passages), d'autres s'éloignent du texte et n'en conservent que l'esprit, sans se préoccuper de la forme elle-même. Le problème vient des jeux de mots, des effets phoniques difficiles à rendre. Il vient aussi du vocabulaire qui se vêt d'une connotation parfois imagée. Ainsi pour les mêmes vers si caractéristiques de la puissance et du prestige d'Apollon, et pour donner au dieu le dernier mot,

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.

nous pouvons choisir, le tout étant de respecter la solennité de la parole apollinienne, entre des traductions qui visent la mise en forme poétique :

J'ai dénombré les grains de sable et les flots ;
J'entends ce qui se tait au fond des bouches closes.
(Yourcenar)

Je sais, Moi, le nombre du sable et les mesures de la mer,
Je comprends le sourd-muet et J'entends le non-parlant.
(Savignac)

ou des traductions en prose qui respectent un certain balancement, mais qui ne tiennent pas toujours compte de la morphosyntaxe

Ô toi, qui sais le nombre des sables de la mer et sa vaste
étendue, qui connais les pensées d'un muet, et qui entends la
voix de celui qui ne parle pas!
(Séguier de Saint-Brisson, 1846)

Je connais le nombre des grains de sable et les bornes de la
mer ; je comprends le langage du muet ; j'entends la voix de
celui qui ne parle point.
(Larcher, 1850)

Moi, je connais le nombre des grains de sable et les mesures
de la mer et je comprends le sourd et j'entends celui qui ne
parle pas.
(traduction personnelle)

RÉFÉRENCES
BIBLIOGRAPHIQUES

A – Sources principales

ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes, ou Banquet des savants*, Jean-Baptiste Lefebvre De Villebrune (trad.), Tome 1 : livres I-III, Tome 2 : Livres IV-VI, Tome 3 : Livres VII-IX, Tome 4 : Livres X-XIII, Tome 5 : Livres XIV-XV, Paris, Lamy, 1789-1791.

Anthologie Palatine, livre XIV, « Problèmes, énigmes, oracles », tome XII (livres XIII-XV), Félix Buffière (ed. et trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1970, p. 29-100.

ARISTOPHANE, *Les Oiseaux, Lysistrata*, Victor Coulon (ed.) et Hilaire Van Daele (trad.), Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1950.

CICÉRON, *De la divination*, Gérard Freyburger et John Scheid (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1992.

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque Historique*, Ferdinand Hofer (trad.), 4 tomes, Paris, A. Delahays, 1851-1865.

ESCHYLE, *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, P. Mazon (ed et trad.), Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1925.

EURIPIDE, *Ion*, Henri Grégoire (trad.), Paris, Les Belles-lettres, 1976, p.155-247.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Evangélique*, Édouard des Plages (trad.), Livre V, 18-36, Livre VI, 7, Paris, Les Belles-Lettres, p. 30-109, puis p. 162-181.

HÉLIODORE, *Les Éthiopiennes ou Histoire de Théagène et Chariclée*, Pierre GRIMAL (trad.), in *Romans grecs et latins* (p. 515 – 789), Paris, Gallimard (La Pléiade), 1958, 1550 pages.

HÉRACLITE, *Fragments*, Richard Walzer (trad.), Olms (ed.), Hildesheim, 1964, 156 pages. [1^{ère} ed. Florence, 1939].

HÉRODOTE, *Histoires*, Augusta Izzo D'Accinni (trad.), Tome 1: livres 1 et 2, Tome 2: livres 3 et 4, Tome 3: livres 5, 6 et 7, Tome 4: livres 8 et 9, *Classici Greci e Latini*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 13^{ème} éd., 2008.

HOMÈRE, *Hymnes*, Jean Humbert (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1967, 257 pages.

JACOBY Félix, 1923-1958. *Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, puis Leyde ; édition reprise en 1991 par Lehmann (Cologne, puis Göttingen) et Schepens (Louvain) ; 16 vol.

KERN Otto, 1967. *Die Inschriften von Magnesia am Mäander*, Berlin, 296 pages. [1^{ère} ed. 1900].

LUCIEN, *Alexandre ou le faux prophète*, Marcel Caster (trad.), Introduction et notes de Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, Les Belles-lettres, 2002, 76 pages.

MACROBE, *Saturnales*, Charles Guittard (trad.), Livre I-III, Les Belles-Lettres, Paris, 1997, 364 pages.

MÜLLER Carl Friedrich Wilhelm, 1841-1870. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 vol., Paris, Firmin Didot, accessible en lignes:
[http://www.archive.org/details/fragmentahistori\(01/02/03/04/05\)mueluoft](http://www.archive.org/details/fragmentahistori(01/02/03/04/05)mueluoft)

Oracles Chaldaïques, Édouard Des Places (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1996, 253 pages.

PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, Étienne Clavier (trad.), Tome 1 : livres 1 et 2, Tome 2 : livres 3 et 4, Tome 3 : livres 5 et 6, Tome 4 : livres 7 et 8, Tome 5 : livres 9 et 10, Tome 6 : index et notes, Paris, A. Bobbée, 1814-1821.

PEEK Werner, 1980. *Griechische Versinschriften aus Kleinasien*, Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, 65 pages.

PLUTARQUE,

Sur les oracles de la Pythie, Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers, Robert Flacelière (trad. 2003), Sabine Crippa (notes et introduction), Paris, Les Belles-Lettres, 2007, 92 pages.

Dialoghi Delfici, in Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, Vincenzo Cilento (trad.), Milan, Bompiani, 2002, p. 149-399.

PORPHYRE, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Andrew Smith (ed.), Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1994, p. 442-467.

STRABON, *Géographie*, Amédée Tardieu (trad.), Tome 1: livres 1 et 2, Tome 2: livres 3 à 10, Tome 3: livres 11 à 16, Tome 4: livre 17, Hachette, Paris, 1867.

Théosophie de Tübingen, in *Oracles et prophétie*, Hans Van Kastel, Beya, Grez-Doiceau (ed.), 2011, p. 247-301.

B - Éditions et traductions des oracles de Delphes

BENEDICT Friedrich, 1871. *De oraculis ab Herodoto commemoratis quaestionum pars prior*, Dissertatio philologica, Bonn, Formis Caroli Georgi, 51 pages.

CAPPELLETTO Pietro, 2003. *I frammenti di Mnasea: introduzione, testo e commento* Università degli Studi di Milano, Pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia (vol. 209),

Sezione di filologia classica, Milan, Edizioni Universitarie de Lettere Economia Diritto, 420 pages.

CLAVIER Étienne, 1818. *Mémoire sur les oracles des Anciens*, Paris, A. Bobbée, 169 pages.

FONTENROSE Joseph, 1978. *The Delphic oracle, Its responses and operations with a catalogue of responses*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles-Londres, 476 pages.

HENDESS Richard, 1877. *Oracula Graeca quae apud scriptores Graecos Romanosque exstant*, Halls, 107 pages.

JUUL Line Overmark, 2010. *Oracular tales in Pausanias*, University Press of Southern Denmark Classical Studies, (vol. 23), 278 pages.

PARKE Herbert William et WORMELL Donald Ernest Wilson, 1956.

The Delphic oracle, Volume I, *The History*, Oxford, Basil Blackwell, 421 pages.

The Delphic oracle, Volume II, *The oracular responses*, Oxford, Basil Blackwell, 271 pages.

POMTOW Johann Rudolf, 1881. *Quaestionum de oraculis caput selectum. De oraculis quae exstant Graecis trimetro iambico compositis, Dissertatio inauguralis quam consensu et auctoritate amplissimi philosphorum ordinis in alma litterarum universitate Friderica Guilelma Berolinensi ad summos in philosophia honores rite capessendos die XVI M. Julii A. MDCCCLXXXI H.L.Q.S. publice defendet scriptor Joannes Rudolfus POMTOW Berolinensis*, Berlin, 30 pages.

SAVIGNAC Jean-Paul, 2002. *Les oracles de Delphes*, Jean-Paul Savignac (trad. et comm.), Editions de la Différence, Les Essais, 216 pages. [1^{ère} ed. 1989].

SCHÜTRUMPF Eckart, STORK Peter, VAN OPHUIJSEN Jan Max, PRINCE Susan, 2008. *Heraclides of Pontus : texts and translation*, New Brunswick et Londres, Rutgers university studies in classical humanities, n°14, 299 pages.

WOLFF Gustav, 1962. *Porphyrii De Philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Hildesheim, 253 pages. [1^{ère} ed. Berlin, 1856].

YOURCENAR Marguerite, 1979. *La couronne et la lyre*, Poèmes traduits du grec, Paris, Gallimard, nrf, 507 pages.

C - Littérature critique

ANDERSEN Lene, 1987. *Studies in oracular verses : concordance to Delphic responses in hexameter*, Historisk-filosofiske Meddelelser 53, The royal Danish Academy of sciences and letters, Copenhagen, 271 pages.

AMANDRY Pierre, 1950. *La mantique apollinienne à Delphes, essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, E. de Boccard, 290 pages.

AMANDRY Pierre, 1997. « Propos sur l'oracle de Delphes », *Journal des Savants*, 2, p. 195-209.

ARAGIONE Gabiella, 2010. « La transmission du savoir entre "tradition" et "plagiat" dans l'Antiquité classique et chrétienne », *Études de lettres*, 1-2, p. 117-138.

ATHANASSIADI Polymnia, 1991. « The fate of oracles in late Antiquity : Didyma and Delphi », *Deltion of Christian Archeological Society*, 15 (4), p. 271-278.

Athenaeus and his world, Reading greek culture in the roman empire, 2001. David Braund and John Wilkins (ed.), University of Exeter Press, 648 pages.

Athénée et les fragments d'historiens, Actes du colloque de Strasbourg 2007. Dominique Lenfant (ed.), colloque des 16-18 juin 2005, Collections de l'Université Marc Bloch – Strasbourg, Études d'archéologie et d'histoire ancienne, De Boccard, 474 pages.

AUBERSON Pierre, 1974. « La reconstitution du Daphnephoreion d'Érétrie », *Antike Kunst*, 17, p. 60-68 et planches 14-15.

BARKER Elton, 2006. « Paging the oracle : interpretation, identity and performance in Herodotus' History », *Greece and Rome*, 53 (1), p. 1-28.

BARNABO Livio, 1978. « Gli oracoli come messaggio. Erodoto testimone di una dimensione orale dei responsi oracolari », *Bollettino dell'istituto di filologia greca di Padova*, 4, « L'Erma » di Bretschneider, Rome, p. 159-174.

BAUMGARTEN Reinhard, 1998. *Heiliges Wort und heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 250 pages.

BEATRICE Pier Franco, 1995. « Pagan wisdom and christian theology according to the Tübingen theosophy », *Journal of the early Christian studies*, vol. 3 (4), p. 403-418.

BEATRICE Pier Franco, 1991. « Le traité de Porphyre contre les Chrétiens », *Kernos*, 4, p. 119-138.

BERRA Aurélien, 2008. *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*, Paris, EHESS, 800 pages.

BISCHOFF Clara, 2011. «The Pythia's agency in producing verse responses at Delphi », *Agora: The undergraduate journal of UBC Classical, New Eastern and religious studies*, 2, The University of British Columbia, p. 7-14.

BLOCH Raymond, 1984. *La divination dans l'Antiquité*, PUF, coll. Que sais-je ?, n° 2135, Paris, 128 pages.

BODEÛS Richard, 1990. « "Je suis devin " (*Phèdre*, 242c). Remarques sur la philosophie selon Platon », *Kernos*, 3, p. 45-52.

BOISACQ Émile, 1916. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Paris, Klincksieck, 1162 pages. [1^{ère} ed. 1907-1914 ; 3^{ème} ed. 1938].

CHARAUDEAU Patrick et MAINGUENEAU Dominique, 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 666 pages.

CHANTRAINE Pierre, 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1387 pages. [ed. 1968-1977, puis fascicule IV-2 posthume 1980].

BONNECHÈRE Pierre, 2010. « Divination et révélation en Grèce ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 117 (2008-2009), p. 385-390.

BOUCHÉ-LECLERCQ Auguste, 1879-1882. *Histoire de la divination dans l'Antiquité, Divination hellénique, divination italique*, Paris, E. Leroux, 1120 pages.

Vol.1 *Introduction, divination hellénique, méthodes*, 1879, 404 pages.

Vol.2 *Les sacerdoces divinatoires, Devins, chresmologues, Sibylles, Oracles des dieux*, 1880, 428 pages.

Vol.3 *Oracles des dieux (suite), Oracles des héros et des morts, Oracles exotiques hellénisés*, 1880, 428 pages.

Vol.4 *Divination italique (étrusque, latine, romaine)*, 1882, 422 pages.

BOURGUET Émile, 1914. *Les ruines de Delphes*, Paris, Fontemoing, 355 pages.

BOWDEN Hugh, 2005. *Classical Athens and the Delphic oracle, Divination and democracy*, Cambridge University press, 188 pages.

BOWRA Cecil Maurice, 1959. « ΕΠΙΠΑΤΕ ΤΩΙ ΒΑΣΙΛΗΗ », *Hermes*, 87 (4), p. 426-435.

BREMMER Jan, 1993. « The skins of Pherekydes and Epimenides », *Mnemosyne*, 46 (2), p. 234-236.

BRIAND Michel, 2000. « Inspiration, enthousiasme et polyphonies : ἔνθεος et la performance poétique », *Noesis*, 4, *L'antique notion d'inspiration*, p. 97-154.

BRISSON Luc, FLAMAND Jean-Marie, 1992. « Structure contenu et intentions de l'oracle d'Apollon (VP 22) », in *Porphyre La vie de Plotin*, vol. 2, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 566-602.

BURKERT Walter, 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart, 540 pages. [2nd ed. *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Pierre Bonnechère (trad.), Centre national du livre, Picard, Paris, 2011, 480 pages.].

BURN Andrew Robert, 1960. *The lyric age of Greece*, Londres, Arnold, 422 pages.

BUSINE Aude, 2005. *Paroles d'Apollon, Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e – VI^e siècles)*, *Religions in the Graeco-Roman world*, vol. 156, Brill, Leiden-Boston, 516 pages.

BUSINE Aude, 2005. « Gathering sacred words. Collections of oracles from Pagan sanctuaries to Christian books », *Selecta colligere, II, Beiträge zur Technik des Sammeln und Kompilierens griechischer Texte von des Antike bis zum Humanismus*, Piccione Rosa Maria et Perkams Matthias (ed.), Edizioni dell'orso, Alexandrie, p. 39- 55.

BUSINE Aude, 2004. « Des *logia* pour philosophie, À propos du titre de la philosophie tirée des oracles de Porphyre », *Philosophie antique*, 4, p. 149-166.

BUSINE Aude, 2002. « La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos*, 15, p. 187-198.

CARAPANOS Constantin, 1890. « Inscriptions et statuettes de Dodone », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol.14, p. 155-161.

CAZELAIS Serge, 2005. « Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe : *les Oracles Chaldaïques* », *Laval théologique et philosophique* (ed.), Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, 61 (2), p. 273-289.

CHAMPEAUX Jacqueline, 1997. « De la parole à l'écriture, Essai sur le langage des oracles », *Actes du colloque de Strasbourg*, « Oracles et prophéties de l'Antiquité », Université de Strasbourg, Paris, De Boccard, p. 405-438.

CHARAUDEAU Patrick et MAINGUENEAU Dominique, 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 662 pages.

- CHIRASSI COLOMBO Ileana, 1991.** « Le Dionysos oraculaire », *Kernos*, 4, p. 205-217.
- CODECÀ Maria-Antonietta et ORLANDINI Anna-Maria, 2007.** « L'*ambiguitas* des réponses oraculaires », in *L'ambiguité en Grèce et à Rome : approche linguistique*, Claude Moussy, Anna Orlandini (dir.), Paris, PUPS, p. 103-112.
- CONTOLÉON Alexandre-Emmanuel, 1886.** « Epigraphai Klarou, Phokaias, Tralleon, Nysis, Thyateiron », *Bulletin de correspondance hellénique*, 10, p. 514-521.
- COULOUBARITSIS Lambros, 1990.** « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos*, 3, p. 113-122.
- CRAHAY Roland, 1956.** *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles-Lettres, 368 pages.
- DAIN Alphonse, 1965.** *Traité de métrique grecque*, Paris, Klincksieck, 273 pages.
- DARAKI Maria, 1994.** *Dionysos et la déesse terre*, Paris, Arthaud, Champs Flammarion, 288 pages. [1^{ère} ed. 1985].
- DARBO-PESCHANSKI Catherine, 2004.** « Les citations grecques et romaines », *Actes du colloque du PARSÀ*, Lyon, ENS LSH, 6-8 novembre 2002, *La citation dans l'Antiquité*, (ed. Jérôme Million), Grenoble, p. 9-21.
- DECHARNEUX Baudouin, 1990.** « Mantique et oracles dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », *Kernos*, 3, p. 123- 133.
- DEFRADAS Jean, 1958.** « Le rôle de l'allitération dans la poésie grecque », *Revue des études anciennes*, 60, p. 36-49.
- DEFRADAS Jean, 1954.** *Les thèmes de la propagande delphique*, Thèse soutenue le 26 mars 1953, Paris, Klincksieck, 297 pages.
- DELATTE André, 1934.** « Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques », *L'Antiquité classique*, 3 (3-1), p. 5-79.
- DELCOURT Marie, 1980.** article « Oracle », in *Encyclopaedia Universalis*, Volume 12, Paris, p. 149-150.
- DELCOURT Marie, 1955.** *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 295 pages.
- DEMONT Paul, 1990.** « Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide », *Kernos*, 3, p. 147-156.

DEMPSEY Tom, 1918. *The Delphic Oracle: its early history, influence and fall*, Oxford, 236 pages.

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Daremberg et Saglio, 1877-1919. article « bibliotheca », tome 1, volume 1, Paris, Hachette, p. 707-70.

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Daremberg et Saglio, 1877-1919. article « diphthera », tome 2, volume 1, Paris, Hachette, p. 266-267.

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Daremberg et Saglio, 1877-1919. article « oraculum », tome 4, volume 1, Paris, Hachette, p. 214-223.

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Daremberg et Saglio, 1877-1919. article « rhêtra », tome 4, volume 2, Paris, Hachette, p. 863.

DIELS Herman, 1891. « Über Epimenides von Kreta », *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (B.S.B.), p. 396-403.

DIETRICH Bernard, 1990. « Oracles and Divine Inspiration », *Kernos*, 3, p. 157-174

DILLERY John, 2005. « Chresmologues and *manteis*: independent diviners and the problem of authority », *Religions in the Graeco-Roman world*, vol. 155, *Mantikê: Studies in ancient divination*, Sarah Iles Johnston et Peter T. Struck (ed.), Brill, Leiden-Boston, p. 167-231.

DI SACCO FRANCO Maria Teresa, 2000. « Les devins chez Homère », *Kernos*, 13, p. 35-46.

DODDS Eric Robertson, 1965. *Les Grecs et l'irrationnel*, Michaël Gibson (trad.), Aubier, éditions Montaigne, Paris, 308 pages. [1^{ère} édition anglaise, 1951].

DORANDI Tiziano, 2009. « La tradizione papirologica di Eraclide Pontico », *Heraclides of Pontus, Discussion*, Rutgers University studies in classical humanities, Vol. 15, Fortenbaugh and Pender (ed.), New Brunswick-London, p. 1-25.

DOURLOT Evelyne, 1981. *Recherches sur les consultations oraculaires en Grèce, de l'époque d'Hérodote à celle de Plutarque*, études grecques, doctorat de 3^{ème} cycle, sous la direction de G. Rougemont, Dijon. 180 pages.

DUPRIEZ Bernard, 1984. *Gradus, Les procédés littéraires, (dictionnaire)*, Paris, éditions 10/18, 543 pages.

DÜRRENMATT Friedrich, 1976. *Das Sterben der Pythia*, Michel Leyvraz (trad.), Paris, de Fallois, L'âge d'homme, 52 pages.

Encyclopédie du dix-neuvième siècle, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts, 1848. (sous la direction de Saint-Priest Ange), tome 10, article « divination », Paris, p. 324-331.

ESCOLA Marc, 1996. « ce que peut être un fragment. Une note en marge des *Caractères* », *Travaux de littérature*, 9, Boulogne, p. 105-126.

EVANS James Allan, 1982. « The oracle of the « wooden wall », *The classical Journal*, 78 (1), p. 24-29.

FAIRBANKS Arthur, 1906. « Herodotus and the oracle at Delphi », *The classical Journal*, 1 (2), p. 37-48.

FERNÁNDEZ-DELGADO José-Antonio, 1985. « Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos », *VELEIA, Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas, Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae quas edidit José L. Melena*, Pars prior, anejo n° 1, Instituto de ciencias de la antigüedad, Universidad del País Vasco, Vitoria, p. 153-166.

FLACELIÈRE Robert, 1972. *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 125 pages. [1^{ère} ed. 1961].

FLACELIÈRE René, 1943. « Plutarque et la Pythie », *Revue des études grecques*, vol.56 (264-265), p. 72-111.

FONTENELLE Bernard, 1973. *Entretiens sur la pluralité des mondes*, suivi de *Histoire des oracles*, présentation de Jacques Bergier, Paris, Marabout Université, 256 pages. [1^{ère} ed. Paris, 1687].

FONTENROSE Joseph, 1988. *Didyma. Apollo's oracle, cult and companions*, Berkeley, 282 pages.

FORSTER Frances Smith, 1945. « Riddles and problems from the *Greek Anthology* », *Greece and Rome, The Classical Association*, vol. 14, p. 42-47.

FOURNIER Henri, 1946. *Les verbes "dire" en grec ancien, (exemplaire de conjugaison supplétive)*, Thèse pour le doctorat ès lettres, Paris, Klincksieck, 233 pages.

FRISK Hjalmar, 1954. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, (Indogermanische Bibliothek, 2^{ème} série : Dictionnaires), C. Winter, Heidelberg, 3 tomes, 2435 pages.

FROMILHAGUE Catherine et SANCIER Anne, 1991. *Introduction à l'analyse stylistique*, Paris, Dunod, 262 pages.

GAGNÉ Renaud, 2013. « Poétiques de la chrésmodie: l'oracle de Glaucos (Hérodote, VI, 86) », in *Manteia. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique*. *Kernos*, 26 (supplément), p. 95-109.

GARTZIOU-TATTI Ariadni, 1990. « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos*, 3, p. 175-184.

GENETTE Gérard, 1979. *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 89 pages.

GERNET Louis et BOULANGER André, Le génie grec dans la religion, 1970. Paris, L'évolution de l'humanité, Albin Michel, 505 pages. [1^{ère} ed. 1932].

GOODY Jack, 2000. *The Power of the Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington-Londres, 192 pages.

GOODY Jack, 1977. *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 179 pages.

GOULET Richard, 1992. « Sur quelques interprétations récentes de l'oracle d'Apollon, in *Porphyre La vie de Plotin* », vol. II, Paris, Vrin, p. 603-617.

GOULET-CAZÉ Marie-Odile, 1992. « La métrique de l'oracle d'Apollon », in *Porphyre La vie de Plotin*, vol. II, Paris, Vrin, p. 619-624.

GWYN GRIFFITHS John, 1955. «The Delphic E: a new approach », *Hermes*, 83 (2), p. 237-245.

HAINSWORTH Bryan, 1981. « Criteri di oralità nella poesia arcaica non omerica », *Atti del convegno di Venezia*, 28-30 settembre 1977, « I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale », Antenore (ed.), Padoue, p. 3-14.

HERBILLON Jules, 1926. « Un type de réponse oraculaire », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 5 (1), p. 5-13.

HOLLINSHEAD Marye, 1999. « "Adyton", "Opisthodomos", and the inner room of the Greek temple », *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 68 (2), p. 189-218.

HUMBERT Jean, 1960. *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 470 pages. [1^{ère} ed. 1945].

HUMMEL Pascale, 2011. *Visages et paroles de la Pythie dans la littérature antique*, Philologicum, 229 pages.

IERACI BIO Anna Maria, 1984. « le concept de *παροιμία*: proverbium dans la Haute et la Basse Antiquité » in *Richesse du proverbe. 2 Typologie des fonctions*, Actes du colloque de parémiologie, Lille, 6-8 mars 1981, études menées par Fr. Suard et Cl. Buridant, p. 83-113.

IGAL Jesús, 1984. « El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino », *Emerita*, 52 (1), p. 83-115.

ILES JOHNSTON Sarah, 2005. « Introduction: divining divination », *Religions in the Graeco-Roman world*, vol. 155, *Mantikê: Studies in ancient divination*, Iles Johnston and Struck (ed.), Brill, Leiden-Boston, p. 1-49.

JACOB Christian, 2001. « Ateneo o il dedale delle parole », Essai introductif, *Ateneo, I Deipnosofisti, I dotti a banchetto*, Volume 1 : Introduzione, (ed. Salerno), Rome, p. XI-CXVI.

JAILLARD Dominique, 2007. « Plutarque et la divination : la piété d'un prêtre philosophe », *Revue de l'histoire des religions*, 2 , p. 149-169.

JAUSS Hans-Robert, 1978. *Pour une esthétique de la réception*, Claude Maillard (trad.), Paris, Gallimard, 312 pages.

KINDT Julia, 2008. « Oracular ambiguity as a mediation triple », *Classicum*, joint journal of the Classical Association of New South Wales and the Classical Languages Teachers Association of New South Wales, 34 (1), p. 23-27.

KINDT Julia, 2006. « Delphic oracle studies and the beginning of the historiography: Herodotus' Croesus Logos », *Classical Philology*, 101 (1), p. 34-51.

KOCH-PIETTRE Renée, 2009. « Historiographie et épistémologie des sciences des religions », *Annuaire de l'école pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, « L'écrit, le livre sacré, le canon : recueils d'oracles, recueils de sagesse en Grèce ancienne », 116 (2007-2008), p. 339-343.

KOCH-PIETTRE Renée, 2008. « Pour une préhistoire des religions du Livre. La pragmatique des recueils d'oracles grecs (*logia*), entre oralité et écriture, entre inspiration et érudition », *Colloque international : 24-28 janvier 2008*, « Ecritures : sur les traces de Jack Goody », ENSSIB, en ligne barthes.ens.fr/colloque08/pdfOK/KOCH.pdf.

KOUTOUDIA Maria, 1991. « Logos et croyance religieuse chez Héraclite, fragments 92 et 93 », *Kernos*, 4, p. 259-263.

KURKE Leslie, 2009. « "Counterfeit oracles" and "Legal tender" » : the politics of oracular consultation in Herodotus », *Classical World*, 102 (4), p. 417-438.

LABARBE Jules, 1994. « Du bon usage de l'oracle de Delphes », *Kernos*, 7, p. 219-230.

LACARRIERE Jacques, 1976. *L'Été grec*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine/Poche, 448 pages.

LACROIX Léon, 1991. « Pausanias et les origines mythiques de Delphes : éponymes, généalogies et spéculations étymologiques », *Kernos*, 4, p. 265-276.

LATTE Karl, 1980. « Orakel », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol.18 (1), p. 829-866 [1^{ère} ed. 1894].

LECLERC Marie-Christine, 1992. « Epiménide sans paradoxe », *Kernos*, 5, p.221-233.

LEGRAND Philippe-Ernest, 1951. « Prophètes et Pythie à Delphes », *Revue des études grecques*, 64 (299), p. 296-299.

LONIS Raoul, 1979. *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique, Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 238, Paris, Les Belles-lettres, 353 pages.

LEVÊQUE Pierre, 2003. *Le monde hellénistique*, Paris, Armand Colin, 317 pages. [1^{ère} ed. 1969].

LEVÊQUE Pierre, mars 1995. « En Grèce, la religion des oracles », copyright Clio, 2014, disponible en ligne : http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/en_grece_la_religion_des_oracles.asp

LEVÊQUE Pierre et ANTONETTI Claudia, 1990. « Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles », *Kernos*, 3, p. 197-209.

LÉVY Edmond, 1997. « Devins et oracles chez Hérodote », *Actes du colloque de Strasbourg*, « Oracles et prophéties de l'Antiquité », Université de Strasbourg, Paris, De Boccard, p. 345-365.

LHÔTE Éric, 2006. *Les lamelles oraculaires de Dodone*, École pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, III, Hautes études du monde gréco-romain, 36, Paris, Droz, 454 pages.

LIGHTFOOT Jane L., 2007. *The Sibylline Oracles with introduction, translation & commentary on the first and second books*, Oxford University Press, 613 pages.

LIGHTFOOT Jane L., 2006. « Late antique oracles », *The classical Review*, New series, 56 (2), p. 423-425.

LLOYD-JONES Hugh, 1976. « The Delphic oracle », *Greece & Rome*, second series, 23 (1), p. 60-73.

LUCE Jean-Marc, 1999. « Le paysage delphique du XII^{ème} à la fin du V^{ème} siècle avant J.C. », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 143^{ème} année, 3, p. 975-995.

MAREIN Marie-Françoise, HUNZINGER Christine, KASPRZYK Dimitri, 2011. « Les substituts de la Pythie dans le roman grec », *collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien, série littéraire et philosophique*, Lyon, p. 111-122.

MARTÍNEZ Javier, 2011. « Onomacritus the Forger, Hipparchus' Scapegoat? », in *Fakes and Forgers of Classical Literature* (ed. Martínez, 270 p.), Madrid, p. 217-226.

MAURIZIO Lisa, 2012. « Technopaegnia by Heraclitus and Delphic oracles », in *The Muse at play. Riddles and wordplay in Greek and Latin poetry*, Kwaspisz Jan, Petrain David, Szymanski Mikolaj (ed.), Berlin, De Gruyter, p. 100-120.

MAURIZIO Lisa, 2001. « The voice at the center of the world: the Pythia's ambiguity and authority », in *Making silence speak: women's voices in Greek literature and society*, Lardinois et McClure (ed.), Princeton University Press, p. 38-55.

MAURIZIO Lisa, 1997. « Delphic oracles as oral performances: authenticity and historical evidence », *The Classical Antiquity*, 16 (2), p. 308-334.

MAURIZIO Lisa, 1995. « Anthropology and spirit possession: A reconsideration of the Pythia's role at Delphi », *Journal of Hellenic studies*, 115, p. 69-86.

MAUXION Marie, 1987. « La transmission de la parole oraculaire », *Langages*, 21^{ème} année, 85, p. 9-14.

McLEOD Wallace E., 1961. « Oral bards at Delphi », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 92, p. 317-325.

McMINN Joe B., 1990. « Plato's mantic myths in the service of Socrates' maieutic art », *Kernos*, 3, p. 219-234.

MERKELBACH Rheinhold et STAUBER Josef, 1996. « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens, Dr . Rudolf (ed.), 27, Bonn, p. 1-54.

METTE Hans Joachim, 1978. « Mnaseas von Patrai », *Lustrum* 21, p. 39-40.

- MEYER Leo, 1901.** *Handbuch der griechischen Etymologie*, 4 volumes, S. Hirzel (ed.), Leipzig.
- MOLINIÉ Georges, 1992.** *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale française, 351 pages.
- MONBRUN Philippe, 2007.** *Les voix d'Apollon, L'arc, la lyre et les oracles*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 346 pages.
- MONTUORI Mario, 1990.** « The oracle given to Chaerephron on the wisdom of Socrates. An invention by Plato », *Kernos*, 3, p. 251-259.
- MOREAU Alain, 1990.** « Déjouer l'oracle ou la précaution inutile », *Kernos*, 3, p. 261-278.
- NAETHER Franziska, 2010.** *Die Sortes Astrampsychi : Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*. *Orientalische Religionen in der Antike*, 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 491 pages.
- NEITZEL Heinz, 1988.** « Apollons Orakelspruch im "Ion" des Euripides », *Hermes*, 116 (3), Wiesbaden, p. 272-279.
- NICOL Donald M., 1958.** « The oracle of Dodona », *Greece and Rome*, 5 (2), p. 128-143.
- NIETO IBÁÑEZ Jesús María, 1989.** « Estudio Estadístico de Hexaméto de los oráculos de Delfos », *Revue Informatique et Statistique dans les sciences humaines XXV*, C.I.P.L. Université de Liège, p. 1-4.
- NIETO IBÁÑEZ Jesús María, 1988.** « Fórmulas homéricas y lenguaje oracular », *Minerva, Revista de filología clásica*, 2, p. 33-46.
- NILSSON Martin P., 1961.** *Greek folk religion*, (ed. Harper and Brothers), New York, 166 p. [1^{ère} ed. 1940 *Greek popular religion*]
- NILSSON Martin P., 1958.** « Das delphische Orakel in der neuesten literatur », *Historia: Zeitschrift für alte geschichte* 7, Wiesbaden, p. 237-250.
- NUTTALL Geoffrey F., 1995.** « Cassandra and the language of prophecy », *Heythrop journal*, 36 (4), G.F. pages 512-520.
- OGDEN Daniel, 1994.** « The genesis of the Spartan Rhetra », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 114, p. 85-102.

O'MEARA John Joseph, 1959. *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Collection des études augustinienes, 9, Paris, 184 p.

ORTH Emil, 1926. *Logios*, Leipzig, R. Noske, 108 pages.

PACHET Pierre, 1976. *Du bon usage des fragments grecs*, Paris, coll. Le nouveau commerce, 19 pages.

PARKE Herbert William, 1976. « The problem of an oracle in Heraclides Ponticus », *Hermathena*, 120, Trinity College, Dublin, p. 50-54.

PARKE Herbert William, 1967. *The oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, Blackwell, 294 pages.

PARKE Herbert William et WORMELL Donald Ernest Wilson, 1949. « Notes on Delphic Oracles », *The Classical Quaterly*, 43 (3 / 4), p. 138-140.

PARKE Herbert William, 1945. « The use of other than hexameter verse in Delphic oracles », *Hermathena*, 65, Trinity College, Dublin, p. 58-66.

PÉTRAKOS Basile, 1977. *Delphes*, Athènes, Clio, 119 pages.

PIÉRART Marcel, 1990. « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos*, 3, p. 319-333.

POUILLOUX Jean, 1983. « Delphes dans les *Ethiopiennes* d'Héliodore, La réalité dans la fiction », *Journal des Savants*, 4, p. 259-286.

POUILLOUX Jean et ROUX Georges, 1963. *Énigmes à Delphes*, Université de Lyon, Faculté des lettres, Institut E. Courby, Paris, de Boccard, 161 pages et XXVIII planches.

PUCCI Pietro, 1993. « L'apologie d'Apollon dans Hérodote, 1, 91 », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 8 (1), p. 7-20.

REDARD Georges, 1953. *Recherches sur $\chi\rho\acute{\eta}$, $\chi\rho\eta\theta\alpha\iota$. Etude sémantique*, Paris, Champion, 122 pages.

RHODE Erwin, 1898. *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, en deux tomes, Leipzig 1890–1894, 812 pages. [1^{ère} ed. 1890-1894].

ROBERT Fernand, 1988. *La religion grecque*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 127 pages. [1^{ère} ed. 1981].

ROBERT Louis, 1980. « Lucien et son temps », in *À travers l'Asie Mineure : poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris, de Boccard, p. 396-436.

ROBERT Louis, 1978. « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 122 (2), p. 338-344.

ROBERT Louis, 1968. « Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 112^{ème} année, 4, p. 568-599.

ROCCHI Maria, 1991. « Les oracles des Pisistratides dans le temple d'Athéna », in *Actes du colloque de Liège*, 15-18 novembre 1989, *Phoinikeia grammata, Lire et écrire en Méditerranée*, Baurain, Bonnet, Krings (ed.), Société des études classiques, Namur, p. 577-589.

ROESSLI Jean-Michel, 2007. « Vies et métamorphoses de la Sibylle », notes critiques, *Revue de l'histoire des religions*, 2, *Divination et révélation dans les mondes grec et romain*, p. 253-271.

ROIG LANZILLOTTA Lautaro, 2013. « Prophecy and oracle in Greek tragedy », Faculty of theology and religious studies, university of Groningen, 5 pages disponibles en ligne à l'adresse <http://irs.ub.rug.nl/dbi/52ea31b282ed2>

ROMILLY (de) Jacqueline, 1985. *Homère*, PUF, coll. Que sais-je ?, Paris, 127 pages.

ROMILLY (de) Jacqueline, 1980. *Précis de littérature grecque*, Paris, PUF, 284 pages.

ROSSET Clément, 1976. *Le réel et son double, essai sur l'illusion*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 129 pages.

ROSSI Luigi E., 1981. « Gli oracoli come documento di improvvisazione », *Atti del convegno di Venezia*, 28-30 settembre 1977, *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Antenore (ed.), Padoue, p. 203-220.

ROUGEMONT Georges, 2005. « Les oracles grecs recouraient-ils habituellement à l'ambiguïté volontaire ? », *Actes de la table ronde organisée à la faculté des lettres de l'Université Lumière-Lyon 2* (23-24 novembre 2000), *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, Collection de la maison de l'Orient et de la Méditerranée 33 / série linguistique et philologique 4, Basset et Biville (ed.), p. 219-235.

ROUGEMONT Georges, 1998. « Apports de l'épigraphie à l'histoire grecque : l'exemple des oracles », *Actes du congrès de la société des professeurs d'histoire ancienne : épigraphie et histoire : acquis et problèmes*, Lyon-Chambéry, 21-23 mai 1993, Lyon, p. 71-76.

ROUGET Gilbert, 1990. *La musique et la transe, esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 621 p.

ROUX Georges, 1976. *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles-Lettres, 245 pages.

RUIJGH Cornelis Jord, 1957. *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen, Von Gorcum, 178 pages.

RUSSELL Donald A., 1968. « On reading Plutarch's *Moralia* », *Greece and Rome*, second series, 15 (2), p. 130-146.

SAUZEAU Pierre, 1999. « Quand la femelle victorieuse... Interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI, 77) », *Revue de l'histoire des religions*, 216 (2), p. 131-165.

SCHIBLI Hermann, 1990. *Pherekydes of Syros*, Oxford, Oxford University Press, IX + 225 pages.

SCHMITZ Leonhard, 1875. « Oraculum », *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, conçu par Smith William, (ed. John Murray), Londres, p. 836-843.

SHAPIRO Alan, 1990. « Oracle-mongers in Peisistratid Athens », *Kernos*, 3, p. 335-344.

SMITH Andrew, 2011. *Plotinus, Porphyry and Iamblichus. Philosophy and religion in Neoplatonism*. Variorum collected studies series CS979, Franham, Burlington, 336 pages.

SNELL Bruno, 1938. « Identifikationen von Pindarbruchstücken c », *Hermes*, 73 (4), p. 424-439.

SOMVILLE Pierre, 1989. « Jeux de mots et sens du sacré dans la religion grecque », *Kernos*, 2, p. 199-211.

SOURVINOU-INWOOD Christiane, 1979. « The myth of the first temples at Delphi », *The classical quarterly*, 29 (2), p. 231-251.

SPEYER Wolfgang, 1971. *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*. (handbuch des Altertumswissenschaft, Band I, Teil 2), Munich, C.H. Beck, XXIV – 343 pages.

STONEMAN Richard, 2011. *The ancient oracles making the gods speak*, New Haven-Londres, Yale University press, 270 pages.

STROOTMAN Rudolf, 2007. *The Hellenistic Royal Court, Court culture, ceremonial and ideology in Greece, Egypt and The Near East, 336-330 BCE*, Utrecht University 2007, 422 pages. [Amsterdam, 1968].

SUAREZ DE LA TORRE Emilio, 2009. « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Actes du XI^{ème} colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007), *Kernos*, supplément 21, p. 107-124.

SUAREZ DE LA TORRE Emilio, 2002. « La « rationalité » des mythes de Delphes : les dieux, les héros, les médiateurs », *Kernos*, 15, p. 155-178.

SUAREZ DE LA TORRE Emilio, 1994. « Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires », *Kernos*, 7, p. 179-205.

SUAREZ DE LA TORRE Emilio, 1992. « Le vocabulaire de la colonisation dans les « oracles delphiques », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 66, p. 345-350.

SUAREZ DE LA TORRE Emilio, 1990. « Parole de poète, parole de prophète : les oracles et la mantique chez Pindare », *Kernos*, 3, p. 347-358.

TODD Otis Johnson, 1939. « An inelegant Greek verse », *Classical Quaterly*, 33, p. 163-165.

VATIN Claude, 1962. « Les empereurs du IV^{ème} siècle à Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, 86 (1), p. 229-241.

VERNANT Jean-Pierre, 1979. *Religions, histoires, raisons*, Paris, Librairie François Maspero/éditions La Découverte, 137 pages.

VERNANT Jean-Pierre, 1974. *Divination et rationalité*, éditions du Seuil, coll. « recherches anthropologiques », Paris, 319 pages.

VERNIÈRE Yvonne, 1990. « La théorie de l'inspiration prophétique dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque », *Kernos*, 3, p. 359-366.

VEYNE Paul, 1999. « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *Revue de l'histoire des religions*, 216 (4), p. 387-442.

VIGNOLO MUNSON Rosaria, 2005. *Black doves speak: Herodotus and the languages of barbarians*, Hellenic Studies, 9, center of Hellenic Studies, Washington, 121 pages.

VILLANI Arnaud, 2000. « Qu'est-ce qu'être inspiré? », *Noesis*, 4, *L'antique notion d'inspiration*, p. 251-268.

WADE-GERY Henri Théodore, 1944. « The Spartan Rhetra in Plutarch Lycurgus VI B. The Eynomia of Tyrtaios », *The classical Quaterly*, 38 (1 / 2), p. 1-9.

WALSH Linda, 2003. «The rhetoric of oracles », *Rhetoric Society Quaterly*, 33 (3), p. 55-78.

WEĆCOWSKI Marek, 2000. « L'auxêsis d'athènes : Hérodote, Thucydide et un aspect de l'idéologie athénienne », Paris, EHESS, 640 pages.

WHITTAKER Charles Richard, 1965. «The Delphic oracle: belief and behavior in Ancient Greece – and Africa », *The Harvard Theological Review*, 58 (1), p. 21-47.

WILL Ernest, 1942. « Sur la nature du pneuma delphique », *Bulletin de correspondance hellénique*, 66 (1), p. 161-175.

WISKEMANN Heinrich, 1835. *De variis oraculorum generibus apud Graecos, Dissertatio inauguralis*, Marbourg, 56 pages.

ZUCKER Arnaud, 2009. « Les citations dans le *Dialogue sur l'amour (Eroticos logos)* de Plutarque », *Rursus* [En ligne], 4, mis en ligne le 12 février 2009, (ed. Université Nice-Sophia Antipolis), <http://rursus.revues.org/312> ; DOI : 10.4000/rursus.312.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	1
Remerciements	2
Conventions et abréviations	3-4
Introduction	5
A. La divination pratiquée dans l'Antiquité grecque	6
A.1. La mantique	6
A.1.1. Le paradoxe de la divination : entre prescience et science	6
A.1.2. La divination est un moyen de connaître présent, passé et futur	7
A.1.3. La divination est une relation de confiance entre les dieux et les hommes	10
A.1.4. Les deux types de divination	12
A.2. La divination inspirée ou intuitive	14
A.2.1. Une communion intime entre les dieux et les hommes	15
A.2.2. Les deux sortes de divination intuitive	16
A.2.3. La divination « diurne »	16
B. État des lieux de la recherche sur la divination delphique	17
B.1. Les balbutiements de la recherche delphique	18
B.1.1. L'étude de Clavier (1818) ou la pratique de l'art divinatoire et l'histoire des sites oraculaires	18
B.1.2. L'essai de Wiskemann (1835) ou l'art de la divination et la découverte des grands sanctuaires de divination	21
B.1.3. L'histoire de la divination de Bouché-Leclercq (1879 - 1882), un monument essentiel	23
B.2. L'évolution des recherches au début du XX ^{ème} siècle	26
B.3. L'essor de la recherche delphique au milieu du XX ^{ème} siècle	27
B.4. Les réorientations de la recherche delphique à la fin du XX ^{ème} siècle et au début du XXI ^{ème} siècle	29
B.5. La tentation des recueils oraculaires	31
C. Plan de la présente étude	33
1. Les oracles : étude pragmatique de leur production et de leur réception	36
Introduction	37
1.1. La divination delphique est une divination par enthousiasme	37
1.1.1. La chresmologie delphique	38
1.1.1.1. Extase ou « instase »	39
1.1.1.2. La μανία : élection et intellection	40
1.1.1.3. La μανία dans les oracles delphiques	42
1.1.2. Les deux principaux enjeux de la divination chresmologique	43
1.1.2.1. Les enjeux religieux de la divination	43
1.1.2.1.1. Une certaine conception du monde	43
1.1.2.1.2. La nécessité de la purification	45
1.1.2.1.3. Divination et sacrifices	48
1.1.2.2. Les enjeux métaphysiques de la divination	49

1.1.3. La chresmologie apollinienne : une définition à partir des oracles delphiques	51
1.1.3.1. Un portrait d'Apollon	52
1.1.3.2. La toute-puissance d'Apollon	53
1.2. L'oracle de Delphes	56
1.2.1. Examen critique de la terminologie grecque relative à l'oracle	59
1.2.1.1. La famille issue du radical χρησ-	59
1.2.1.2. La famille issue du radical μαντ-	61
1.2.1.3. La famille issue du radical θεο- et θεσ-	63
1.2.1.4. Les deux noms de la voix : ὀμφή et ὄσσα	64
1.2.2. Examen critique du champ sémantique en français	65
1.2.3. L'oracle dans le contexte de sa production et de sa réception	67
1.2.3.1. L'oracle inscrit dans l'histoire des mentalités	68
1.2.3.2. L'oracle inscrit dans la littérature	69
1.2.3.3. L'oracle est un acte de parole : de l'énonciation à sa réalisation	70
1.3. L'inscription du fonctionnement de l'oracle delphique dans l'énoncé oraculaire	71
1.3.1. Les lieux de l'oracle	71
1.3.1.1. Pythô et Delphes	72
1.3.1.1.1. Pythô	72
1.3.1.1.2. Delphes	74
1.3.1.2. La cabane de l'oracle adressé à Julien	75
1.3.1.3. Les dénominations du temple	78
1.3.1.3.1. δόμος	78
1.3.1.3.2. ναός	80
1.3.1.3.3. ἱερόν	81
1.3.1.3.4. τέμενος	82
1.3.1.3.5. ἄδυτον	82
1.3.1.4. L'autel βῶμος	83
1.3.2. Les instruments de la divination	85
1.3.2.1. Le laurier δαφνή	85
1.3.2.2. Le trépied τρίπους	86
1.3.2.3. L'eau de la source Cassotis	88
1.4. Qui contribue à la parole d'Apollon ?	89
1.4.1. La question posée au dieu	90
1.4.1.1. Le motif	90
1.4.1.2. Dodone, Didymes, Delphes ou la similitude des préoccupations des consultants	91
1.4.1.3. La formulation des questions	92
1.4.1.4. Qui pose la question et comment la pose-t-on?	94
1.4.1.5. Le cas des réponses dites spontanées : où sont les questions?	95
1.4.1.6. La conservation des questions	96
1.4.1.7. La prise en compte du destinataire : σύ et ὑμεῖς	96
1.4.1.7.1. L'interpellation des consultants	96
1.4.1.7.2. Les emplois de la deuxième personne	98
1.4.1.7.3. Singulier ou pluriel?	99
1.4.1.8. Le cas de ὄδε et οὗτος	100
1.4.2. La réponse donnée par le dieu	102

1.4.2.1. Le pronom personnel ἐγώ représente explicitement le dieu	103
1.4.2.2. Le pronom ἐγώ représente Apollon et la Pythie	105
1.4.2.2.1. Le rappel du questionnement : le dieu est celui auquel on s'adresse	105
1.4.2.2.2. Hésitation sur l'identité du « je » : distinction ou superposition ?	105
1.4.2.3. Un portrait de la Pythie	106
1.5. Qui transforme la parole d'Apollon?	109
1.5.1. Les membres officiels	109
1.5.1.1. Le prophète, aide de la Pythie	109
1.5.1.1.1. Repérage étymologique et sémantique	109
1.5.1.1.2. Repérage historique	111
1.5.1.1.3. Quelles preuves de son existence ?	112
1.5.1.2. L'exégète	113
1.5.1.3. Le secrétaire, l'archiviste (γραφεύς ou γραμματεύς)	115
1.5.2. Les intervenants non officiels	118
1.5.2.1. Le poète versificateur	119
1.5.2.2. Le guide (περιηγητής)	121
1.5.3. Le cas des chresmologues	124
Conclusion	127
1.6. Les conséquences de ces transformations	128
1.6.1. Différentes approches de l'oracle	128
1.6.2. De la parole orale à la parole écrite	130
1.6.2.1. Le changement de statut de l'oracle : de l'oral à l'écrit	130
1.6.2.2. L'oracle lu ou comment cette transformation explique le devenir littéraire de l'oracle	132
2. Les recueils d'oracles delphiques : étude systématique de leur constitution et de leur diffusion	136
Introduction	137
2.1. Les catalogues modernes des XIX ^{ème} et XX ^{ème} siècles	139
2.1.1. Les recueils du XX ^{ème} siècle	139
2.1.1.1. Le recueil de Parke et Wormell comme fondement de notre étude	140
2.1.1.2. Le recueil de Fontenrose	148
2.1.1.3. La question des variations textuelles	154
2.1.1.4. Le recueil de Savignac et l'anthologie de Yourcenar	157
2.1.1.5. Proposition d'un classement personnel	159
2.1.2. Les recueils du XIX ^{ème} siècle	162
2.1.2.1. Un essai de reconstitution de catalogues à partir de citations : le recueil de Benedict (1871)	163
2.1.2.1.1. Les sources littéraires et la transmission des oracles	163
2.1.2.1.2. L'authenticité des oracles	164
2.1.2.1.3. Conclusions	164
2.1.2.2. Études spécifiques sur la forme poétique : Pomtow (1881) ou les oracles écrits en trimètres iambiques	165
2.1.2.2.1. D'abondantes sources littéraires	165
2.1.2.2.2. Le choix d'un classement	168

2.1.2.2.3. Les oracles en trimètres sont des faux	168
2.1.2.2.4. Conclusions	170
2.1.2.3. Un vrai catalogue : Hendess (1877) ou études variées sur les oracles et leurs productions	170
2.1.2.3.1. L'essai introductif	171
2.1.2.3.2. Le catalogue	173
2.1.2.3.3. Conclusions	175
2.2. La tradition antique des archives et des catalogues	175
2.2.1. Hypothèses sur des recueils qui ne nous sont pas parvenus	176
2.2.1.1. Les recueils des sanctuaires	176
2.2.1.2. Les textes recueillis et emportés par les consultants	177
2.2.2. La vogue des livres de divination	179
2.2.2.1. Onomacrite et la tradition des recueils	180
2.2.2.2. Les colporteurs d'oracles et les livres de divination	182
2.2.2.3. Les traditions jusqu'à l'époque byzantine	186
2.2.3. Les collections de l'époque classique	188
2.2.4. Les collections de l'époque alexandrine	191
2.2.4.1. Le recueil perdu d'Héraclide du Pont	191
2.2.4.1.1. Le contenu de l'œuvre d'Héraclide	193
2.2.4.1.2. Les références à l'œuvre et les fragments conservés	194
2.2.4.2. Le recueil de Mnaséas	197
2.2.4.2.1. L'existence attestée d'un recueil d'oracles	198
2.2.4.2.2. Les éditions de Mnaséas	198
2.2.4.2.3. Les fragments et leur classement	199
2.2.4.2.3.1. Les variations textuelles d'un classement à l'autre et ce que l'on en déduit	200
2.2.4.2.3.2. La fonction du fragment : peut-il être représentatif d'une œuvre intégrale ?	203
2.2.4.2.4. Une œuvre au titre significatif	203
2.2.4.2.4.1. Le sens grec de συναγωγή	203
2.2.4.2.4.2. Valeur de Δελφικῶν	204
2.2.4.2.4.3. Définir le genre littéraire	205
2.2.4.2.5. Hypothèses sur sa structure	206
2.2.4.2.6. Encyclopédie, manuel d'historien, œuvre savante de grammairien, catalogue d'un spécialiste des textes anciens ?	207
2.2.4.2.6.1. Une œuvre littéraire	207
2.2.4.2.6.2. Une œuvre d'archivage	207
2.2.4.2.6.3. La tradition de la curiosité et du goût pour les textes énigmatiques	208
2.2.5. Les recueils de l'époque tardive	208
2.2.5.1. Le catalogue de Porphyre	209
2.2.5.1.1. Le recueil de Wolff (1856) : Porphyre ou la reconstitution d'une œuvre d'après les exploitations antiques	209
2.2.5.1.2. L'état actuel de la question	210
2.2.5.1.3. La présence des oracles delphiques dans l'œuvre de Porphyre	215
2.2.5.2. Le livre XIV de l'Anthologie Palatine	221
2.2.5.2.1. Le classement des oracles	223
2.2.5.2.1.1. Des textes recueillis comme oracles	223
2.2.5.2.1.2. Des textes littéraires ?	228
2.2.5.2.1.3. Quel classement : empirique, logique ou connoté ?	228
2.2.5.2.1.4. Oracles et devinettes	229

2.2.5.2.2. Comprendre la répartition des oracles dans le livre XIV de l'Anthologie Palatine	231
2.2.6. Conclusions	233
2.2.6.1. La nature des oracles conservés	233
2.2.6.2. La fonction des recueils constitués	234
2.2.6.3. La question des textes eux-mêmes	234
2.2.6.4. La question des oracles cités	234
2.3. Les oracles cités : une œuvre à part ?	234
2.3.1. La présence des citations dans les œuvres des écrivains : reprises littérales ou variantes	236
2.3.1.1. Les reprises littérales	236
2.3.1.2. Les variantes	237
2.3.1.2.1. Le texte incomplet	237
2.3.1.2.2. La variante peut consister en une variation lexicale ou morphosyntaxique	240
2.3.2. Conclusions	243
Conclusion	
1. Le manque d'informations	248
2. Le devenir des textes	248
3. La langue d'Apollon : étude linguistique, grammaticale et stylistique des oracles de Delphes	250
Introduction	251
Préambule : La littérarité de l'oracle delphique : pastiches et parodies	253
3.1. L'unité de langue du corpus oraculaire delphique	256
3.1.1. L'illusion de la clarté	256
3.1.1.1. La tradition de l'obscurité des oracles : constats	256
3.1.1.2. Les hypothèses d'une contestation possible	258
3.1.1.3. Les oracles interprétés	260
3.1.1.4. Les conclusions	266
3.1.2. Une langue ambivalente : la parole du dieu doit se mériter	267
3.1.2.1. Une syntaxe complexe comme incitation aux jeux intellectuels	267
3.1.2.1.1. Le brouillage syntaxique	267
3.1.2.1.2. L'ambiguïté de rattachement	269
3.1.2.2. Un art de la parataxe	271
3.1.2.3. Un lexique recherché	274
3.1.2.3.1. Néologismes, mots rares et hapax	275
3.1.2.3.2. L'oracle aux Phigaléens (Pausanias, 8.42.5)	279
3.1.2.3.3. L'oracle aux Argiens (Hérodote, 6.18 et 6.77.2)	280
3.1.3. Une langue qui propose des devinettes	282
Conclusion : redéfinir la langue de Loxias	285
3.1.4. La rhétorique des oracles delphiques	289
3.1.4.1. La brièveté des énoncés oraculaires	290
3.1.4.1.1. Les oracles rendus brefs par la force des choses	290
3.1.4.1.2. La concision permet de toucher directement le consultant	291

3.1.4.1.3. L'oracle bref correspond le plus souvent à un ordre simple ou à une leçon de morale	295
3.1.4.2. Les formules et procédés de répétition	298
3.1.4.2.1. Répétitions à valeur phonique	299
3.1.4.2.2. Répétitions à valeur lexicale et morphosyntaxique	301
3.1.4.3. L'art des mots de la fin	303
3.1.4.3.1. Une première catégorie de mots de la fin	303
3.1.4.3.2. Une seconde catégorie de mots de la fin	305
3.1.4.3.2.1. Le domaine des ordres	306
3.1.4.3.2.2. Le domaine des prescriptions	306
3.1.4.3.2.3. Le domaine des ultimes avis	307
3.1.4.4. La codification par les formules	309
3.1.4.4.1. Formules de mémorisation	309
3.1.4.4.2. Classement des formules	310
3.1.4.4.2.1. Formules en rapport avec la situation d'énonciation	310
3.1.4.4.2.2. Formules en rapport avec la décision à prendre	311
3.1.4.4.2.3. Formules de bénédiction	313
3.1.4.4.2.4. Formules qui rappellent le destin de l'homme	316
3.1.4.4.3. Quelles sont les formules privilégiées ?	317
3.1.4.4.3.1. La quête et la réflexion des consultants	317
3.1.4.4.3.2. L'emploi de γάρ	317
3.1.4.4.4. Balancement et parallélisme	322
Synthèse récapitulative	323
3.1.4.5. La codification par composition interne des oracles	325
3.1.4.5.1. Le schéma établi par Fontenrose	326
3.1.4.5.2. Les stratégies argumentatives	329
3.1.5. Une parole embellie par le recours à l'image	335
3.1.5.1. Le modèle homérique : une langue littéraire qui se fixe en se choisissant un modèle	335
3.1.5.2. Conclusions	340
3.1.5.2.1. De la signification des formules littéraires dans l'énoncé oraculaire	340
3.1.5.2.2. Une fonction ornementale	341
3.1.5.3. Le goût de l'image	343
3.1.5.3.1. Les jeux de mots	343
3.1.5.3.1.1. La polysémie	343
3.1.5.3.1.2. La paronymie implicite	344
3.1.5.3.1.3. La signification imagée et les rapprochements sémantiques	345
3.1.5.3.1.4. Les rapprochements antithétiques	345
3.1.5.3.2. Une langue imagée et métaphorique	348
3.1.5.3.2.1. Le rôle premier des images	348
3.1.5.3.2.2. De la constitution d'un bestiaire métaphorique	350
3.1.5.3.2.2.1. Un bestiaire sauvage	350
3.1.5.3.2.2.2. Le bestiaire du monde agricole	352
3.1.5.4. Mirabilia et impossibilia ou le goût de l'insolite	353
3.1.5.4.1. Des situations mystérieuses	354
3.1.5.4.2. Les ἀδύνατα	355
3.2. La diversité et la variété de la langue du corpus delphique	356
3.2.1. Poésie et prose	356
3.2.1.1. La facture versifiée des vers	356

3.2.1.1.1. La facture des oracles en hexamètres dactyliques	357
3.2.1.1.1.1. Le cas des hexamètres spondaïques	358
3.2.1.1.1.2. Des faits métriques inhabituels	358
3.2.1.1.1.3. Le rythme de l'hexamètre	360
3.2.1.1.2. La facture des oracles en trimètres iambiques	361
3.2.1.1.3. La facture des oracles en distiques élégiaques	363
3.2.1.2. Les oracles en prose	367
3.2.2. La polyglossie des oracles delphiques	371
3.2.2.1. Le caractère composite de la langue d'Apollon	371
3.2.2.2. Des traces de langue orale delphique	373
3.2.3. Une poussière de genres	375
3.2.3.1. Portraits ironiques et pamphlets	375
3.2.3.2. Guides de voyages	378
3.2.3.3. Maximes et leçons de morale	381
3.2.3.4. Le cas de l'oracle de Plotin (Porphyre, Vie de Plotin, 22)	389
3.2.3.4.1. L'origine delphique	389
3.2.3.4.2. La longueur de l'oracle	392
3.2.3.4.3. Une structure littéraire soignée	393
3.2.3.4.4. Un centon	394
3.3. Le modèle delphique	394
3.3.1. Une définition de l'oracle produit à Delphes	394
3.3.2. L'oracle delphique est un genre oral	396
3.3.3. L'oracle delphique et les autres oracles apolliniens : une mise en perspective textuelle des oracles de Delphes et des oracles de Claros et de Didymes	398
3.3.3.1. Les oracles de Claros	401
3.3.3.2. Les oracles de Didymes	402
3.3.3.2.1. Les oracles conservés sous forme d'inscriptions	403
3.3.3.2.2. Les oracles littéraires, proches de ceux de Delphes	405
3.3.3.2.3. Synthèse	407
Conclusion	408
Références bibliographiques	417
Table des matières	437
<u>Annexes</u>	444
Annexe I Traductions	[2]
Annexe II Les sites apolliniens oraculaires autres que Delphes	[67]
Annexe III Les inscriptions	[76]
Annexe IV Tableau des correspondances	[85]

ANNEXES

ANNEXES

I.	Traductions	[2] - [66]
II.	Les sites apolliniens oraculaires autres que Delphes	[67] - [75]
III.	Les inscriptions	[76] - [84]
IV.	Tableau des correspondances	[85] - [89]

Annexe I

Traductions

Afin de rendre plus facile l'accès aux oracles de Delphes, sélectionnés sous forme d'un corpus personnel de 221 oracles reconnus et formulés comme tels⁵⁹⁹, afin de rendre compte de l'ensemble des recherches effectuées à propos de ces textes, afin de permettre une présentation plus aisée des oracles, nous nous proposons de ne pas suivre l'ordre du catalogue de Parke et Wormell (dont nous conservons cependant la numérotation utile et utilisée tout au long de notre étude), mais de suivre un plan qui tienne compte de nos hypothèses et de nos conclusions. Nous reprenons une proposition de classification (présentée dans le deuxième chapitre, aux pages 161-162), que nous adaptons de la façon suivante⁶⁰⁰ : le premier groupe d'oracles, propre au domaine de la religion, correspond aux analyses données dans la première partie de la recherche et se compose de soixante-quatorze oracles touchant le respect des règles religieuses, le respect des dieux, l'installation des cultes, la purification. Le deuxième groupe concerne les affaires politiques, composé de quarante-sept oracles qui se réfèrent à des questions de guerres, de rivalités, de successions, d'accès au pouvoir. Le troisième groupe concerne un thème essentiel des consultations delphiques : la colonisation, citée dans trente-cinq oracles. Le quatrième groupe présente trente-neuf oracles prescriptifs, donnant des leçons de morale et de sagesse. Enfin, le cinquième et dernier groupe réunit vingt-six oracles strictement privés qui traitent de thèmes très variés, par exemple avoir des enfants et s'assurer une descendance, guérir et se porter bien, retourner chez soi et retrouver sa patrie, se montrer curieux d'un homme célèbre et lui rendre hommage⁶⁰¹.

Il est possible de découvrir des traductions d'oracles dans les éditions des auteurs qui ont transmis les textes en question. Mais, prévenant la grande disparité des traductions données ci ou là, comblant aussi leur absence, nous proposons nos propres traductions, en prenant comme critères, d'une part le respect le plus complet de la structure morphosyntaxique et lexicale des énoncés cités et analysés, d'autre part une interprétation stylistique qui puisse rendre les effets les plus évidents de l'énonciation oraculaire. Ainsi nous avons volontairement évité les traductions littéraires, ou trop élégantes, privilégiant les traits bruts de l'énoncé oraculaire.

⁵⁹⁹ Nous rappelons que le but de notre étude est d'analyser la production et le fonctionnement des textes, ce qui explique pourquoi nous ne tenons pas compte des références consacrées à de simples témoignages sans le texte.

⁶⁰⁰ Nous avons suivi un ordre qui tient compte de l'importance des sujets traités dans les consultations oraculaires : en tout premier lieu, les questions religieuses, puis les questions politiques ; vient ensuite la colonisation, comme sujet essentiel de la pratique divinatoire, surtout à Delphes. Les oracles prennent souvent l'allure de conseils moraux. Enfin, les questions d'ordre privé arrivent en dernier, peu représentées dans les textes conservés. En page [66], une table des matières spécifique à l'annexe 1 permet de retrouver ces regroupements.

⁶⁰¹ Nous avons exclu de cette annexe les oracles réduits à un seul terme, que nous avons étudiés dans la troisième partie. Nous rappelons que nous avons aussi exclu les oracles en latin, qui ne constituent pas un point d'ancrage dans notre recherche de la langue apollinienne grecque.

Étant donné que ce classement proposé ne suit pas l'ordre du catalogue de Parke et Wormell, et pour faciliter alors le repérage des oracles cités en code PW, nous proposons un tableau qui renvoie par oracle numéroté aux pages correspondantes de l'annexe 1.

Code	page	Code	page	Code	page	Code	page	Code	page
PW1	[32]	PW94	[28]	PW248	[14]	PW377	[60]	PW493	[20]
PW2	[40]	PW95	[28]	PW250	[52]	PW379	[46]	PW497	[48]
PW3	[40]	PW96	[28]	PW254	[30]	PW380	[46]	PW498	[48]
PW4	[4]	PW99	[22]	PW257	[22]	PW381	[46]	PW501	[48]
PW6	[34]	PW100	[28]	PW259	[38]	PW382	[46]	PW507	[32]
PW7	[34]	PW106	[22]	PW266	[4]	PW383	[64]	PW508	[32]
PW8	[34]	PW109	[50]	PW268	[52]	PW388	[14]	PW509	[36]
PW9	[34]	PW110	[56]	PW270	[52]	PW389	[18]	PW514	[16]
PW14	[12]	PW111	[56]	PW273	[14]	PW390	[18]	PW515	[58]
PW15	[50]	PW112	[36]	PW276	[14]	PW391	[20]	PW517	[16]
PW16	[24]	PW121	[30]	PW280	[44]	PW406	[56]	PW518	[16]
PW17	[50]	PW122	[12]	PW282	[4]	PW407	[64]	PW537	[10]
PW18	[24]	PW127	[50]	PW283	[4]	PW408	[14]	PW538	[10]
PW24	[38]	PW129	[64]	PW289	[52]	PW409	[8]	PW539	[16]
PW25	[50]	PW130	[12]	PW291	[52]	PW414	[14]	PW575	[22]
PW29	[38]	PW131	[50]	PW292	[18]	PW416	[46]	PW576	[22]
PW31	[40]	PW133	[4]	PW301	[38]	PW418	[58]	PW577	[10]
PW33	[40]	PW135	[50]	PW302	[44]	PW420	[52]	PW579	[54]
PW35	[50]	PW154	[36]	PW310	[44]	PW421	[52]	PW580	[54]
PW39	[40]	PW163	[18]	PW311	[14]	PW422	[52]	PW581	[12]
PW41	[40]	PW169	[30]	PW312	[52]	PW423	[52]	PW591	[24]
PW42	[40]	PW170	[50]	PW314	[44]	PW424	[54]	PW592	[24]
PW43	[40]	PW173	[32]	PW316	[56]	PW428	[34]	PW595	[54]
PW44	[42]	PW181	[30]	PW317	[56]	PW429	[14]	PW597	[54]
PW45	[42]	PW198	[50]	PW318	[56]	PW431	[36]	PW598	[54]
PW46	[42]	PW202	[58]	PW319	[58]	PW433	[48]	PW607	[24]
PW47	[42]	PW206	[60]	PW321	[44]	PW443	[20]	PW608	[54]
PW48	[32]	PW210	[12]	PW326	[6]	PW446	[64]	PW610	[12]
PW52	[50]	PW214	[30]	PW327	[38]	PW447	[8]	PW611	[12]
PW53	[24]	PW216	[38]	PW329	[6]	PW464	[54]	PW612	[12]
PW54	[24]	PW218	[52]	PW337	[18]	PW465	[60]	PW613	[54]
PW55	[56]	PW220	[4]	PW338	[18]	PW466	[20]	PW614	[54]
PW56	[26]	PW222	[32]	PW339	[22]	PW467	[8]	PW615	[12]
PW63	[12]	PW225	[42]	PW357	[34]	PW468	[58]		
PW65	[38]	PW226	[44]	PW358	[6]	PW469	[14]		
PW68	[32]	PW228	[44]	PW361	[6]	PW470	[8]		
PW69	[42]	PW229	[44]	PW362	[6]	PW471	[20]		
PW70	[36]	PW230	[44]	PW363	[30]	PW472	[16]		
PW71	[42]	PW231	[56]	PW364	[30]	PW473	[62]		
PW73	[50]	PW232	[44]	PW365	[32]	PW474	[54]		
PW74	[22]	PW233	[44]	PW366	[32]	PW475	[8]		
PW84	[26]	PW235	[12]	PW371	[46]	PW476	[34]		
PW88	[18]	PW236	[14]	PW372	[60]	PW487	[10]		
PW89	[60]	PW242	[64]	PW373	[52]	PW488	[10]		
PW91	[12]	PW243	[64]	PW374	[6]	PW489	[22]		
PW92	[26]	PW245	[52]	PW375	[52]	PW490	[10]		
PW93	[26]	PW247	[52]	PW376	[22]	PW492	[54]		

1 Les oracles à vocation religieuse

1.1 Le respect des règles religieuses

Μουσάων θεράποντα κατέκτανες· ἔξιθι νηοῦ. (PW4)

τίπτε νέως κτίσσαι πολύπουν μενεαίνετε χῶρον,
κοῦροι Ἀθηναίων; χαλεπὸν δὲ θεῶν ἄτερ ὕμμιν.
οὐ γὰρ θέσφατόν ἐστι, πρὶν ἂν κομίσητ' ἀπὸ Τροίης
Ῥήσου ἀνευρόντες καλάμην πατρίη δ' ἐν ἀρούρη
κρύψητ' εὐαγέως· τότε δ' ἂν τότε κῦδος ἄροισθε. (PW133)

ἕως ἂν μαντείησιν ὑποσχεσίας τε καὶ ὄρκους
καὶ δίκας ἀλλήλοισι καὶ ἄλλοδαποῖσι διδῶτε,
ἀγνῶς καὶ καθαρῶς πρεσβηγενέας τιμῶντες,
Τυνδαρίδας δ' ἐποπιζόμενοι, Μενέλαν τε καὶ ἄλλους
ἀθανάτους ἥρωας οἱ ἐν Λακεδαίμονι δῖη
(.....)
οὕτω δὴ χ' ὑμῶν περιφείδοιτ' εὐρύοπα Ζεύς. (PW220)

ἔστεπται μὲν ὁ ταῦρος, ἔχει τέλος, ἔστιν ὁ θύσων. (PW266)

αὐδῶ Ἐρεχθχείδησιν, ὅσοι Πανδίωνος ἄστν
ναίετε καὶ πατρίοισι νόμοις ἰθύνεθ' ἐορτάς,
μεμνήσθαι Βάκχοιο, καὶ εὐρυχόρους κατ' ἀγνιάς
ἰστάναι ὠραίων Βρωμίῳ χάριν ἄμιγα πάντας,
καὶ κνισᾶν βωμοῖσι κάρη στεφάνοις πυκάσαντας. (PW282)

συμφέρει Ἀθηναίοις περὶ τοῦ σημείου τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ γενομένου θύοντας καλλιερεῖν Διὶ
ὑπάτῳ, Ἀθηνᾶ ὑπάτῃ, Ἡρακλεῖ, Ἀπόλλωνι σωτῆρι, καὶ ἀποπέμπειν Ἀμφιόνεσσι· περὶ
τύχας ἀγαθᾶς Ἀπόλλωνι ἀγνιεῖ, Λατοῖ, Ἀρτέμιδι, καὶ τὰς ἀγνιάς κνισῆν, καὶ κρατῆρας
ἰστάμεν καὶ χορούς, καὶ στεφανηφορεῖν κατὰ πάτρια θεοῖς Ὀλυμπίοις καὶ Ὀλυμπίαις
πάντεσσι καὶ πάσαις, δεξιὰς καὶ ἀριστερὰς ἀνίσχοντας, μνασιδωρεῖν κατὰ πάτρια· ἥρω
ἀρχαγέτα, οὗ ἐπώνυμοί ἐστε, θύειν καὶ δωροτελεῖν κατὰ πατρια· τοῖς ἀποφθιμένοις ἐν
ἰκνουμένῃ ἀμέρᾳ τελεῖν τοὺς ποθίκοντας κατὰ ἀγημένα. (PW283)

Tu as tué le serviteur des muses ; sors de mon temple. (PW4)

Pourquoi désirez-vous tant, enfants d'Athènes, bâtir nouvellement⁶⁰² dans une région foulée de mille pieds⁶⁰³? C'est difficile pour vous sans les dieux ; car ce n'est pas permis par le destin, avant que vous n'ayez emporté de Troie, après sa découverte, le chaume de Rhésos, avant que vous ne l'ayez caché saintement dans la terre de ses pères ; alors vous réussirez glorieusement⁶⁰⁴. (PW133)

Tant que par des oracles vous vous donnez entre vous et aux étrangers des promesses et des serments et vous rendez justice, en honorant saintement et purement les anciens, en révéralnt les Tyndarides, Ménélas et les autres héros immortels, qui dans la divine Lacédémone [...] ⁶⁰⁵; ainsi Zeus à la large voix alors vous épargnera⁶⁰⁶ avec soin. (PW220)

Le taureau est couronné, c'est fini; voici le sacrifiant⁶⁰⁷. (PW266)

Je parle aux Erechthéides, vous tous qui habitez la ville de Pandion et qui célébrez les fêtes, comme il convient, selon les règles ancestrales, (et je vous dis) de vous souvenir de Bacchus et tous ensemble de rendre grâce au Grondant⁶⁰⁸ dans les larges rues et près des autels de faire brûler des viandes en sacrifice, en couvrant vos têtes de couronnes. (PW282)

Il est avantageux pour les Athéniens, en fonction du signe envoyé par le ciel, de sacrifier à Zeus souverain, à Athéna souveraine, à Héraclès, à Apollon sauveur et d'envoyer des offrandes aux Amphioniens ; pour obtenir bonne fortune, il faut sacrifier à Apollon protecteur des rues, à Latone, à Artémis, remplir les rues de sacrifices, placer des cratères pour les libations, et instituer des danses, porter des couronnes selon les coutumes ancestrales en l'honneur de tous les dieux et de toutes les déesses de l'Olympe, en levant bras droits et bras gauches, offrir des présents selon les coutumes ancestrales ; il est avantageux de sacrifier au héros fondateur, dont vous êtes les éponymes et de faire des offrandes selon les coutumes ancestrales ; et au jour approprié, il convient aux parents d'accomplir leurs devoirs envers les morts. (PW283)

⁶⁰² Nous signalons une traduction erronée dans l'édition de SAVIGNAC (2002 : 100) qui a confondu νεός « le temple » et l'adverbe νέως, « nouvellement, récemment ».

⁶⁰³ Les Athéniens, nous rapporte Polyen (*Ruses de guerre*, 6.53), voulaient bâtir en Thrace, dans un lieu appelé les Neuf routes (ce qui explique sans doute l'épithète πολυπόυς), sur les bords du Strymon. L'autorisation n'était donnée que si les restes d'Aratos étaient retrouvés et respectueusement inhumés sur les lieux de la future colonie, ce que fit le général Agnon.

⁶⁰⁴ La particule accompagnée ici de l'optatif marque une affirmation proche de l'expression du futur : c'est une possibilité ouverte au succès des Athéniens qui auront respecté l'ensevelissement de Rhésos.

⁶⁰⁵ Ici manque un vers dans l'oracle que nous avons conservé (Oenomaos, Eusèbe, *PE*, 5.28).

⁶⁰⁶ L'emploi de ké avec l'optatif est ici l'équivalent d'un futur. L'action est marquée d'une intention soumise à tout ce qui précède.

⁶⁰⁷ Rapporté par Diodore (16.91.2), cet oracle s'adresse au roi Philippe de Macédoine, dans un projet de guerre contre les Perses ; est ici décrit le rite de la préparation de la victime du sacrifice.

⁶⁰⁸ C'est le surnom de Bacchos. Il s'agit de célébrer les fêtes dionysiaques à Athènes, pour s'assurer santé et bonne fortune.

ἀρχηγούς χώρας θυσίαις ἤρωας ἐνοίκους
ἴλασο, τοὺς κόλπους Ἀσωπιάς ἀμφικαλύπτει,
οἱ φθίμενοι δέρκονται ἐς ἠέλιον δύνοντα. (PW326)

ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις. (PW329)

βουλεύη, Σικύων, ζώατριον αἰὲν Ἀράτου,
ἀμφ' ὅσην θαλίην τε κατοικομένοιο ἄνακτος ;
[...]
ὡς τὸ βαρυνόμενον τῷδ' ἀνέρι καὶ τὸ βαρῦνον
γαίης ἔστ' ἀσέβημα καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης. (PW358)

παρθένον Αἰπυτίδα κλήρος καλεῖ, ἦντινα δοίης
δαίμοσι νερτερίοις, καὶ κεν σώσειας Ἰθώμην. (PW361)

κόρην ἄχραντον νερτέροισι δαίμοσι,
κλήρω λαχοῦσαν Αἰπυτιδῶν ἀφ' αἵματος
θυηπολεῖτε νεκτέροισιν ἐν σφαγαῖς.
ἦν δὲ σφαλῆτε, καὶ παρ' ἀλλοίου τότε
θύειν, διδόντος⁶⁰⁹ ἐς σφαγὴν ἐκουσίως. (PW362)

φράζεο δήμοι μῦθον, Ἀγήνορος ἔκγονε Κάδμε·
ἠοῦς ἐγρόμενος προλιπὼν ἴθι Πυθῶ δῖαν,
ἠθαδ' ἔχων ἐσθῆτα καὶ αἰγανέην μετὰ χερσὶ
τὴν διὰ τε Φλεγύων καὶ Φωκίδος, ἔστ' ἂν ἵκηαι
βουκόλον ἠδὲ βόας κηριτρεφέος Πελάγοντος.
ἔνθα δὲ προσπελάσας συλλάμβανε βοῦν ἐρίμυκον
ἢ κεν δὴ νώτοισιν ἐπ' ἀμφοτέροισιν ἔχησι
λευκὸν σῆμ' ἐκατερθε περίτροχον ἠύτε μήνης·
τὴνδε σὺ ἠγεμόνα σχεὲ περιτρίπτοιο κελεύθου.
σῆμα δὲ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδὲς οὐδέ σε λήσει·
ἔνθα κέ τοι πρῶτιστα βοῶς κέρας ἀγραύλοιο
ἴζηται κλίνη τε πέδω γόνυ ποιήεντι,
καὶ τότε τὴν μὲν ἔπειτα μελαμφύλλω χθονὶ ῥέζειν
ἀγνώως καὶ καθαρώς, γαίη δ' ὅταν ἱερὰ ῥέξης
ὄχθω ἐπ' ἀκροτάτῳ κτίζειν πόλιν εὐρυάγυιαν
δεινὸν Ἐνυαλίου πέμψας φύλακ' Ἄιδος εἴσω.
καὶ σὺ γ' ἐπ' ἀνθρώπους ὀνομάκλυτος ἔσσειαι αἰθις
ἀθανάτων λεχέων ἀντήσας, ὄλβιε Κάδμε. (PW 374)

⁶⁰⁹ On doit signaler deux variantes morphologiques pour ce participe : διδόντας (se rapportant à un éventuel ὅμας sous-entendu) corrigé par Clavier (1818) en διδόντος (se rapportant à un terme qui désigne une autre famille que les Aipytydes).

Apaise par des sacrifices les héros fondateurs du pays, qui y habitent, que la fille de l'Asôpos enveloppe de ses seins, et qui, morts, regardent vers le soleil couchant⁶¹⁰. (PW326)

Les vierges blanches et moi-même, nous nous en préoccupons. (PW329)

Consultes-tu, Sicyone, pour connaître ce qui donne pour toujours à Aratos la vie sauve, par une cérémonie et une fête qui accompagnent le prince descendu chez les morts ? [...] Sache que le mécontentement qui pèse sur cet homme, que subit cet homme et qu'il supporte avec peine est un sacrilège sur terre, dans le ciel et sur mer. (PW358)

La destinée appelle une vierge, fille d'Aipytos, celle que tu donnes aux divinités infernales, et tu pourras alors sauver Ithomé.
(PW361)

Une jeune fille pure aux divinités des enfers, tirée au sort dans la famille des enfants d'Ayputos, offrez-la en sacrifice dans un égorgement nocturne. Mais si vous échouez, il vous faut en sacrifier une d'une autre famille, qui la donnera volontairement à égorger. (PW362)

Médite ma parole, Cadmos, fils d'Agénor. Levé à l'aube, laisse tout et va dans la divine Pythô, en portant ton vêtement familier, un javelot en mains, à travers le pays des Phlégyes et la Phocide, jusqu'à ce que tu rencontres le bouvier et les bœufs de l'infortuné Pélagon. Une fois que tu t'en es approché, emmène une vache aux meuglements sonores, celle qui porte sur les deux côtés de son dos une marque blanche, de chaque côté, ronde comme l'est la forme de la lune. Toi, tiens-la pour guide sur le chemin usé d'allées et venues. Je te dirai un signe tout à fait reconnaissable et il ne t'échappera pas. Lorsque se poseront tout d'abord la corne de la vache des champs sur la litière et son genou sur le sol verdoyant d'herbe, alors même offre-la ensuite en sacrifice au sol aux feuillages sombres, saintement et purement, et lorsque tu auras offert ton sacrifice à la terre, fonde sur la colline la plus élevée une cité aux larges rues, une fois que tu auras envoyé à l'intérieur le terrible gardien d'Hadès Enyalios. Et toi chez les hommes tu auras ton nom célébré à l'avenir, après avoir approché des couches immortelles, heureux Cadmos.
(PW 374)

⁶¹⁰ Selon la légende, rapportée par Plutarque (*Vie de Solon*, 9.1), Solon aurait ainsi occupé Salamine en respectant les règles strictes des sacrifices à accomplir pour honorer les héros fondateurs.

Θηβαῖοι Κάδμοιο πόλιν καταναιετάοντες,
αἶ κ' ἐθέλητε πάτραν οἰκεῖν σὺν ἀμύνονι πλούτῳ,
Ἔκτορος ὄστέα Πριαμίδου κομίσαντες ἐς οἴκους
ἐξ Ἀσίης Διὸς ἐννεσίησ' ἦρωα σέβεσθαι. (PW 409)

πατρι μέλει Πίσης, Πυθῶ δέ μοι ἐγγυάλιζεν. (PW 447)

ἐνθα μακροῖσι χρόνοισι σεβάσμιος εἶθισεν αἰὼν
λουτροῖσιν χρῆσθαι τετιμημένα σώματα γήρωσ,
οὗ χορὸν ἰστᾶσιν κοῦραι θαλάμων ἀμύητοι
εὐρύθμωσ λωτοῖο πρὸς εὐφθογγομ μέλος ἠδύ,
θηλοπρεποῦσ φωτὸσ μελάθροισ Ἦραν προσεβάζου. (PW467)

ὦ ζαθέης γεγαῶτες Ἐριχθονίοιο γενέθλης,
ἔτλητ' ἐλθέμεναι καὶ ἐμὴν ἐρεεινέμεν ὀμφήν,
ὅπως δηωθῆ περικαλλέοσ ἔδρανα σηκοῦ.
Κλῦτε δαφνηρεφέων μυχάτων ἀπὸ θέσκελον ὀμφήν.
Εὐτ' ἄνεμοι πνεῖοντες ὑπερίοι κελάδοντες
τρίβωνται πατάγοισιν ἐναντία δηριόωντες -
κρυμὸσ δ' αὖ περὶ κόσμον ἀπείρονα νήμενοσ ἔσται -
μηδὲ διεξερύγησιν ἔχη κεκακωμένος αἰθῆρ·
αἰθαλόεισ περὶ γαῖαν, ὅπη τύχεν, ἔκπεσε πυρσόσ·
τὸν μὲν δὴ θῆρές τε κατ' οὖρεα δειμαίνοντες
φεύγουσιν πυμάτοισ ὑπὸ κεύθεσιν, οὐδὲ μένουσιν
εἰσιδέειν ὄσσοισι καταβάσιον Διὸσ ἔγχοσ.
τοῦ μὲν καὶ νηοὶ μακάρων καὶ δένδρεα μακρά,
ἠλιβάτων τ' ὀρέων κορυφαὶ νῆέσ τ' ἐνὶ πόντῳ,
δάμνανται ζαπύροισ ποτήμασιν ἐμπελάοντοσ·
καὶ δ' αὐτὴ πληγεῖσα Ποσειδάωνοσ ἐταίρη
πολλάκισ ἠχῆεσσ' ἀναχάζεται Ἀμφιτρίτη.
ὕμεῖσ οὖν καὶ ἄτλητον ἐνὶ φρεσὶν ἄλγοσ ἔχοντες
τέτλατε Μοιράων ἀμετάτροπα δῆνεα θυμῶ·
ταῖσι γὰρ οὐρανίδαο Διὸσ κατένευσε κάρηνον,
ὅττι κε δινήσωσι μένειν ἀσάλευτον ἀτράκτοισ.
αἶσα γὰρ ἦν δολιχοῖσι χρόνοισ περικαλλέα σηκόν
πυρσῶν αἰώραιοισ διπετέεσσι δαμῆναι. (PW470)

Πυθῶν δ' οὐκ ἔστιν ἀναρρῶσαι λάλον ὀμφήν·
ἦδη γὰρ δολιχοῖσιν ἀμαυρωθεῖσα χρόνοισιν
βέβληται κληῖδασ ἀμαντεύτοιο σιωπῆσ.
ρέξατε δ' ὡσ ἔθοσ ἐστὶ θεόπροπα θύματα Φοῖβῳ. (PW475)

Thébains qui résidez dans la ville de Cadmos, si vous voulez habiter votre patrie en jouissant d'une richesse que l'on ne vous reprochera pas, après avoir emporté d'Asie les os d'Hector le Priamide et les avoir recueillis dans vos maisons, il vous faut honorer⁶¹¹ le héros sur les conseils de Zeus. (PW 409)

Mon père se soucie de Pisa, comme il a remis entre mes mains Pythô. (PW 447)

Là même où, en de longues périodes, le temps vénérable a accoutumé les tristes corps de la vieillesse à prendre des bains, où des jeunes filles non initiées aux mystères des chambres nuptiales forment un chœur, de façon rythmée, au son de l'harmonieux et agréable chant de la flûte, dans la demeure de l'homme efféminé adresse-toi à Héra⁶¹². (PW467)

Ô vous qui descendez de la race vénérable d'Erichthonios, vous avez fait effort de venir interroger mon oracle, pour savoir comment fut frappé le siège du très beau sanctuaire. Ecoutez l'oracle proféré par le dieu depuis l'antre souterrain orné de laurier. Chaque fois que les vents qui soufflent, eux qui vivent dans les airs, et retentissent, triturent avec fracas ce qui s'oppose à eux, dans une lutte – un froid calme s'étendra par contre tout autour de l'immense univers – et chaque fois que l'éther malmené n'a pas de moyen pour s'échapper, un feu brûlant est tombé sur la terre au hasard et n'importe où. Alors les bêtes effrayées le fuient dans les montagnes au fond de leurs terriers, et ne restent pas à regarder de leurs yeux le javelot de Zeus qui descend du ciel ; les temples des dieux, les hauts arbres, les sommets des montagnes élevées, les bateaux sur la mer sont domptés par les envols enflammés de la foudre qui s'approche. Et la compagne de Poséidon elle-même frappée, Amphitrite, souvent, se retire, en se lamentant. Donc vous, même si vous avez dans votre âme une douleur intolérable, supportez dans votre cœur les desseins immuables des Moires. En effet la tête de Zeus céleste leur accorda de faire tourner calmement leurs fuseaux. Car c'était le destin qu'après un long temps le très beau sanctuaire soit dompté par la foudre de feu, qui se balance dans les airs et s'élance du haut des cieux. (PW470)

Il n'est pas possible de reconforter l'oracle bavard de Pythô. En effet déjà détruit depuis longtemps, il a été renversé, verrouillé par un silence qui ne prédit plus ; faites à Phoibos, comme c'est la coutume, des sacrifices qui font connaître la volonté divine. (PW475)

⁶¹¹ σέβεσθαι est un infinitif d'ordre.

⁶¹² Il s'agit d'un oracle destiné à donner des instructions pour apaiser Héra ; PARKE et WORMELL (1956, II : 189) donnent cette explication de la parole énigmatique d'Apollon : « The instructions seem to worship Hera near an old men's bathing place and a girl's singing academy, in the house of an eunuch. »

ὦ γῆς ἀκρόπολιν πάσης Πελοπήϊδα κλεινὴν
ναίοντες πρέσβεις τε βροτῶν πάντων καὶ ἄριστοι,
φράζεσθ' ἐξ ἐμέθεν χρησμὸν θεοῦ, ὅτι κεν εἴπω.
Ζεὺς ὑμῖν μῆνιν τελετῆς ἔχει ἦν διέχρησεν,
οὔνεκ' ἀτιμάζοντες Ὀλύμπια πασιάνακτος
Ζηνός - τοῦ πρῶτος μὲν ἰδρύσατο καὶ θέτο τιμὴν
Πεῖσος, καὶ μετὰ τόνδε Πέλοψ, ὅτε δὴ μόλεν αἶαν
Ἑλλάδα, θῆκε δ' ἔπειτ' ἔροτιν καὶ ἔπαθλα θανόντι
Οἰνομάω, τρίτατος δ' ἐπὶ τοῖς πάσις Ἀμφιτρύωνος
Ἡρακλῆς ἐτέλεσσ' ἔροτιν καὶ ἀγῶν' ἐπὶ μήτρῳ
Τανταλίδῃ Πέλοπι φθιμένῳ - τὸν δήποθεν ὑμεῖς
λείπετε καὶ τελετήν. ἧς χωσάμενος κατὰ θυμὸν
ᾤρσε κακὴν λιμὸν παρὰ τοῖς καὶ λοιμὸν, ὃν ἔστι
παῦσαι ἀνορθώσαντας ἐορτὴν τῷ πάλιν αὔθις. (PW487)

ὦ Πελοποννήσου ναέται, περὶ βωμὸν ἰόντες
θύετε καὶ πείθεσθε τά κεν μάντις ἐνέπωσιν. (PW488)

Ἴφιτε, μήλειον καρπὸν μὴ θῆ' ἐπὶ νίκη,
ἀλλὰ τὸν ἄγριον ἀμφιτίθει καρπώδη ἔλαιον,
ὃς νῦν ἀμφέχεται λεπτοῖσιν ὑφάσμα σ' ἀράχνης. (PW490)

οὐ σε θέμις κτείνειν οἴων γένος ἐστὶ βέβαιον,
ἔγγονε Θειοπρόπων· ὃ δ' ἐκούσιον ἂν κατανεύση
χέρνιβ' ἔπι, θύειν τόδ', Ἐπίσκοπέ, φημι δικαίως. (PW537)

Ὅσσαπερ ἐν λεχέεσσι γυνὴ τίκτουσα τελεῖται,
ταῦτα πάλιν τελέσαντα θύειν μακάρεσσι θεοῖσι. (PW538)

Μοῖραν μὲν θνητοῖσιν ἀμήχανον ἐξαλέασθαι,
ἦν ἐπὶ γεινομένοισι πατὴρ Ζεὺς ἐγγυάλιξεν. (PW577)

Ô vous les anciens et les meilleurs de tous les mortels, qui habitez l'acropole de Pélopos, illustre dans toute la terre, méditez en sortant de chez moi l'oracle du dieu, ce que je dis. Zeus vous tient rancune d'une cérémonie qu'il avait fait connaître, parce que vous traitez avec dédain les jeux Olympiques en l'honneur de Zeus tout puissant – Peisos le premier établit et institua la fête, et après lui Pélopos, lorsqu'il vint sur la terre de Grèce ; il institua ensuite une fête et des jeux de lutte en l'honneur du défunt Oenomaos, à leur suite, en troisième, le fils d'Amphitryon Héraclès créa une fête et un concours pour le défunt Pélopos son oncle maternel, fils de Tantale – vous, de votre côté, vous l'abandonnez ainsi que la fête ; fâché au fond de son cœur, il leva contre eux⁶¹³ une famine et une peste, qu'il est possible de faire cesser si vous restaurez en son honneur de nouveau la fête. (PW487)

Ô habitants du Péloponnèse, en vous rapprochant de l'autel, sacrifiez et fiez-vous à ce que disent les devins. (PW488)

Iphitos⁶¹⁴, ne prends pas le fruit de pommier comme prix de la victoire, mais ceins-toi de l'olivier sauvage porteur de fruits, qui maintenant est enveloppé de fines toiles d'araignée. (PW490)

Il ne t'est pas permis, de façon certaine, par les dieux de tuer la race des brebis, descendant des Théopropes ; mais si d'elle-même, elle est consentante, par l'eau du sacrifice, je te dis, Épiscopos, de la sacrifier en toute justice⁶¹⁵. (PW537)

Ce que pratique, en son lit, une femme qui a accouché, l'ayant fait, tu peux rendre à nouveau hommage aux dieux bienheureux⁶¹⁶. (PW538)

Il est impossible aux mortels d'échapper au destin, que Zeus le père remit entre les mains de ceux qui sont nés. (PW577)

⁶¹³ À Lycurgue envoyé comme ambassadeur à Delphes, Apollon rendit un long oracle dans lequel il fait un historique rapide de l'institution des jeux olympiques : le pronom τοῖς, traduit par *eux*, renvoie aux Péloponésiens frappés de famine (Phlégon, *Olympiades*, in *F. Gr. Hist.* 257 f 1).

⁶¹⁴ Le roi d'Élis Iphitos est venu demander au dieu de Delphes si l'on doit offrir des couronnes aux vainqueurs des jeux olympiques ; Apollon lui répond que seul le feuillage de l'olivier sauvage (non entretenu et donc recouvert de toiles d'araignées) servira à les confectionner.

⁶¹⁵ Cet oracle nous est connu par Porphyre (*Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, 2.9) : il explique qu'autrefois seuls des végétaux étaient offerts en sacrifice, mais que l'habitude se prit de sacrifier plus tard des animaux et d'en manger la viande après le sacrifice ; l'oracle définit ici clairement le procédé de l'aspersion de la future victime : si on lui jette de l'eau et qu'elle se met à frétiller, elle est consentante et le sacrifice est accepté par le dieu.

⁶¹⁶ Il s'agit d'une coutume, concernant ceux que l'on a crus morts et dont on a célébré les funérailles ; l'anecdote est rapportée par Plutarque dans son traité sur les questions romaines (264F-265A) : Aristinos alla consulter le dieu de Delphes qui lui fit une réponse peu claire, mais qui fut interprétée comme suit : Τὸν οὖν Ἀριστῖνον συμφρονήσαντα παρασχεῖν ἑαυτὸν ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς τικτόμενον ταῖς γυναιξίν ἀπολοῦσαι καὶ σπαργανῶσαι καὶ θηλὴν ἐπισχεῖν, οὕτω τε δρᾶν καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας, ὑστεροπότμους προσαγορευομένους. Aristinos, interprétant très bien le sens de l'oracle, se mit entre les mains de femmes qui le lavèrent, l'enveloppèrent de langes, et l'allaitèrent comme s'il venait de naître une seconde fois.

ταῦτά τοι ἐκ τρίποδος τοῦ Δελφικοῦ ἔφρασε Φοῖβος. (PW581)

πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες. (PW610)

ὄψε θεῶν ἀλέουσι, μύλοι ἀλέουσι δὲ λεπτά.

[...]

ἐς παίδων παῖδας τοί κεν μετόπισθε γένωνται. (PW611)

[...]

ὄς πρῶτον πλάσας μερόπων, Ἄδὰμ δὲ καλέσας. (PW612)

ἀνθρώπων θεὸν ὄντα δυηπαθέων ἀλεγίζειν. (PW615)

1.2Le respect et la protection des dieux

οὔτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὀμφαλὸς οὐφὲ θαλάσσης·
εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ' ἄφαντος⁶¹⁷. (PW14)

ἰσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε·
Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο. (PW 63)

<αὐτῷ φανεῖσα τῶν κακῶν καθηγεμών> (PW91)

...τὸ Πελαργικὸν ἀργὸν ἄμεινον. (PW122)

καί μοι Γεργίθων τε φόνος μέλει ἀπτολεμίστων
πισσῆρων τε μόρος καὶ δένδρεον αἰεὶ ἀθαλλές. (PW130)

λιμοῦ καὶ λοιμοῦ τέλος ἔσσειται, ἦνπερ ἑαυτῶν
σώματ' ἀπὸ κλήρου ἄρσεν καὶ θῆλυ νέμητε
Μίνωϊ, εἰς ἄλλα δῖαν ἀποστέλλοντες, ἀμοιβήν
τῶν ἀδίκων ἔργων· οὔτω θεὸς ἴλαος ἔσται. (PW210)

Τιμῆν μ' αἰτεῖς δῶρον μανίαν ἀποπαῦσαι·
καὶ σὺ φέρειν τιμῆν ἐμοὶ γέρας, ᾧ ποτε μήτηρ
Ἀμφιάραιον ἔκρυψ' ὑπὸ γῆν αὐτοῖσι σὺν ἵπποις· (PW235)

⁶¹⁷ PARKE et WORMELL ne considèrent pas cet oracle (Plutarque, 3.409E) comme une réponse, mais seulement comme un témoignage (*evidence*) ; nous préférons le classer parmi les réponses, car il en a toutes les spécificités. Nous le plaçons dans cette catégorie, car il témoigne de tout le mystère dont un culte, une légende s'entourent : certaines choses connues des dieux seuls doivent rester secrètes pour les hommes.

Cela, c'est à toi que de son trépied de Delphes Phoibos l'annonça. (PW581)

Nombreux sont les devins qui jettent dans l'urne les cailloux pour prophétiser, peu nombreux sont les devins qui prophétisent. (PW610)

Les meules des dieux broient tard, mais elles broient menu menu [...] pour les enfants des enfants, qui naîtront plus tard. (PW611)

[...] qui, après l'avoir façonné comme le premier des mortels, puis l'avoir nommé Adam. (PW612)

Quand on est un dieu, on s'inquiète des hommes accablés de malheurs. (PW615)

Oui, ni sur la terre ni sur la mer, il n'y a un ombilic central ; s'il y en a un, il est connu des dieux, mais caché aux mortels. (PW14)

L'Isthme, ni ne le flanquez de tours ni ne le creusez, car Zeus aurait créé une île, s'il le voulait. (PW 63)

Lui étant apparue comme guide sur le chemin de ses malheurs⁶¹⁸. (PW91)

... le Pélasgique inhabité, c'est mieux. (PW122)

Et me préoccupent le massacre des Gergithes qui ne font pas la guerre, le sort des enduits de poix et l'arbre toujours sans feuillage⁶¹⁹. (PW130)

Ce sera le terme de la famine et du fléau, si toutefois, par tirage au sort, vous attribuez à Minos vos propres personnes d'homme et de femme, en les lui envoyant par la divine mer, en expiation de vos injustes actions ; ainsi le dieu vous sera favorable⁶²⁰. (PW210)

Tu me demandes un cadeau précieux : faire cesser ta folie ! Et toi de m'apporter une précieuse offrande, celle par laquelle, un jour, ta mère précipita Amphiaros sous terre avec ses propres chevaux⁶²¹. (PW235)

⁶¹⁸ Hérodote (6.135) raconte comment les Pariens désireux de châtier leur prêtresse accusée de trahison reçurent de la Pythie l'ordre de l'épargner : en servant de guide au général ennemi Miltiade, elle le conduisait vers son destin de mortel.

⁶¹⁹ Le nom de Gergithes était donné au peuple de Milet par les aristocrates de la ville ; une vengeance terrible rapportée par Athénée (12.524A), qui cite Héraclide du Pont, avait entraîné le massacre des Gergithes, enduits de poix et brûlés vifs ; l'arbre sans feuille est sans doute cet olivier qui s'embrasa d'un coup lors du massacre.

⁶²⁰ Porphyre cité par Eusèbe (*PE*, 5.19) rapporte cet oracle qui rappelle la légende du Minotaure : les Athéniens doivent livrer à Minos des jeunes gens et des jeunes filles en expiation de leurs forfaits. La critique vise les sacrifices humains imposés par les dieux.

⁶²¹ Rapporté par Athénée (6.232E-F), cet oracle factice rendu à Alcmeon rappelle la trahison d'Ériphile, soudoyée par Polynice pour qu'elle lui révèle la cachette de son mari Amphiaros. Elle en avait reçu un collier précieux. Leur fils Alcmeon, qui vengea son père en tuant sa mère, fut frappé de folie et expia sa faute en offrant le collier au dieu.

πάγχρυσον φέρε κόσμον ἐλών ἀπὸ σῆς ἀλόχοιο
δειρῆς, ὄν ποτε Κύπρις ἔδωχ' Ἑλένη μέγα χάρμα·
ὥς σοι Ἀλέξανδρος τίσιν ἐχθίστην ἀποδώσει. (PW236)

οὔποτε μὴ λήξει πόλεμος Μερόπων καὶ Ἴωνων
πρὶν τρίποδα χρύσειον, ὃν Ἥφαιστος κάμε τεύχων,
ἐκ μέσσου πέμψετε, καὶ ἐς δόμον ἀνδρὸς ἵκηται
ὃς σοφία τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσύμενα προδέδορκεν. (PW248)

σημεῖον τόδε πᾶσι θεοὶ φαίνουσι βροτοῖσι
Βοιωτοῖς δὲ μάλιστα καὶ οἱ περιναιετάουσι. (PW273)

ὦ μέγα χάρμα βροτοῖς βλαστῶν Ἀσκληπιὲ πᾶσιν,
ὃν Φλεγυηὶς ἔτικτεν ἐμοὶ φιλότητι μιγεῖσα
ἡμερόεσσα Κορωνίς ἐνὶ κранаῇ Ἐπιδαύρῳ. (PW276)

[...] <κελεύω>
<φράσασθαι> κωφοῦ τ' ἀκοὴν τυφλοῖό τε δέρξιν. (PW311)

ἐν τιμῇ τὸν ἄτιμον ἔχων τότε γαῖαν ἀρώσεις. (PW388)

φράζεο δὶ Ἀγαμέμνον, ὅπως μὴ σ' εἰς χθόνα Μυσῶν
ἐλθόντ' ἀφραδίησιν ἀνήρ δηλήσεται Ἑλλαν
βαρβαρόφωνος ὃ[ν...] ΓΕΙΝ Σφαλεώται ἄνακτι
Μυσιδίῳι θύσαντα, ἐπὶ τ' ἀγλαὰ μηρία θέντα
ἔντοσθεν μυχάτοιο δόμου τόθι πρῶτον ἐσῆλθες
ἐλθὼν ἐς Πυθῶνα κεχρημένος ὄσσαν ἀκοῦσαι
Λοξία ἐξ ἀδύτοιο, θεμιστοπόλων ἀπὸ σηκῶν. (PW408)

εἴκοσι τὰς πρὸ κυνός, καὶ εἴκοσι τὰς μετέπειτα
οἴκῳ ἐνὶ σκιερῷ Διονύσῳ χρῆσθαι ἱητρῷ. (PW414)

πραξιέπη πέμπειν πα[...]
πρὸς δυσμὰς ? [?πέμ]πει Φί[λ]ιος [Ζεὺς ?...]
...]ωμου[...]⁶²²(PW429)

ἐσθλὸς ἀνήρ μακάρεσσι τετιμένος ὀλβιοδαίμων. (PW469)

⁶²² Cette inscription très abîmée a été recueillie en Dalmatie (*IG. 12, suppl. 200, in BCH, LIX, 1935, pp. 489sqq*) ; elle est la réponse à une question sur le culte à rendre à un dieu ou une déesse pour retrouver la prospérité.

Apporte la parure tout en or que tu auras ôtée du cou de ton épouse, celle qu'autrefois Cypris donna à Hélène et qui la réjouit grandement. Ainsi Alexandre recevra un châtement terrible (et tu seras vengé)⁶²³. (PW236)

Que jamais ne cesse la guerre des Méropes⁶²⁴ et des Ioniens, avant que le trépied d'or, qu'Héphaïstos se fatigue à façonner, vous ne l'envoyiez du milieu⁶²⁵ (de la mer) et qu'il n'arrive dans la maison de celui qui, par sa sagesse, prévoit ce qui est et ce qui sera. (PW248)

Les dieux montrent ce signe à tous les mortels et plus particulièrement aux Béotiens et à ceux qui habitent dans les alentours. (PW273)

Ô Asclépios qui fais naître une grande joie chez tous les mortels, toi que mit au monde, unie à moi par des relations intimes, l'aimable Coronis de Phlégye dans la rocailleuse Epidaure. (PW276)

[...] <j'exhorte> de méditer sur le sourd qui entend et l'aveugle qui voit. (PW311)

En honorant celui qui n'est pas honoré, tu féconderas alors la terre⁶²⁶. (PW388)

Prends garde, divin Agamemnon, qu'un Grec, parlant étranger, ne te fasse du tort, à toi qui es venu imprudemment sur la terre des Mysiens, que... après avoir sacrifié au seigneur de Mysie, Dionysos Sphaléotas, après avoir déposé en offrandes de belles cuisses (de sacrifice) à l'intérieur de la profonde demeure, où tu es entré en premier, à ton arrivée à Pythô, en consultation, pour entendre, venant de l'adyton, la parole de Loxias, loin des enclos qui administrent la justice. (PW408)

Pendant les vingt jours avant la canicule et pendant les vingt jours après, consulter dans une maison sombre Dionysos médecin⁶²⁷. (PW414)

Envoyer Praxiépès... à l'ouest ? Zeus ami envoie... ? (PW429)

Heureux et fortuné, l'homme honnête honoré des dieux. (PW469)

⁶²³ Cet oracle rapporté par Athénée (6.232F) rappelle le mythe d'Hélène : Ménélas à qui le dieu s'adresse doit faire l'offrande du collier d'Hélène à Apollon : ainsi Alexandre-Paris sera châtié.

⁶²⁴ Dans cet oracle rapporté par Diodore de Sicile (9.3.2), *Méropes* est le nom donné aux habitants de l'île de Cos, dont Méropes a été roi.

⁶²⁵ Le trépied forgé par Héphaïstos aurait été enlevé et jeté à la mer par Paris lors de son retour à Troie avec Hélène. L'homme sage et avisé serait Thalès de Milet (Fontenrose, 1978 : 293).

⁶²⁶ Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.34) rapporte l'anecdote des Locriens qui avaient diffamé Entyclès, vainqueur du pentathlon ; leurs champs s'asséchèrent et l'oracle leur conseilla de réparer les outrages, pour qu'ils retrouvent la prospérité.

⁶²⁷ Cet oracle rendu aux Athéniens serait, selon Oenomaos (Eusèbe, *PE*, 5.30), la preuve que Delphes donnait des conseils avisés et pleins de bon sens : se protéger du soleil dans les moments les plus chauds !

πάντη Φοιβείη τέταται τανυσίσκοπος ἀκτίς·
καί τε διὰ στερεῶν χωρεῖ θοὸν ὄμμα πετράων,
καὶ διὰ κυανῆς ἀλὸς ἔρχεται, οὐδέ ἐ λήθει
πληθὺς ἀστερόεσσα παλινδίνητος ἰοῦσα
οὐρανὸν εἰς ἀκάμαντα σοφῆς κατὰ θεσμὸν ἀνάγκης,
οὐδ' ὅσα νερτερίων ὑπεδέξατο φῦλα καμόντων
Τάρταρος ἀγλυόεντος ὑπὸ ζόφον Αἴδος εἶσω,
εὐσεβέσιν δὲ βροτοῖς γάνυμαι τόσον, ὅσσον Ὀλύμπῳ. (PW 472)

ἴχνος ἀειράμενος ἀπ' εὐστάχους παρὰ Νείλου
φεύγεις μοιράων νήματ' ἐρισθενέων.
Τέτλαθι, σοὶ γὰρ ἐγὼ κυαναύλακος Αἰγύπτιοι
αἶψα πέδον δώσω· νῦν δ' ἐμὸς ἔσσο φίλος. (PW514)

τίπτε, δύω γενέτα, πολυηράτιό τε μόσχου
πόρτιός θ' ἀπαλῆς σκολιάς δίξεσθε κελεύθους ;
Χέρσω ὑφ' ἀλικλύστῳ, ζωοτρόφον πότι νᾶσον,
ἦν λάχε Κυπρογένεια Πόθου γενέτειρ' Ἀφροδίτη,
ἠὲ παρασχομένη τόδε οὔνομα ἠὲ λαβοῦσα,
δερκόμενοι βιόωντας ἐλεύσετε· ἀλλ' ἐπὶ πάτρης
στέψαθ' ὑπὸ στεφάνοισι τροπαιοφόρου Κυθερείης·
τοὺς γὰρ Ἔρωσ τε Πόθος τε καὶ ἀφρογένεια Κυθήρη
δηήσατο θειοδέτοιο ἀλυκτοπέδησι σιδάρου. (PW517)

παῖς Ἑβραῖος κέλεται με, θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων,
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ Αἶδην αὔθις ἰκέσθαι.
λοιπὸν ἄπιθι σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετεράων. (PW518)

εἴ κεν ἐπικτήτου μοίρης⁶²⁸ λάχος Ἀπόλλωνι
ἥμισυ δάσσονται, πολὺ λώιον ἔσσεται αὐτοῖς. (PW539)

⁶²⁸ μοῖρα a ici le sens de « part de territoire, que le destin fait acquérir à des guerriers » ; on le trouve avec ce sens dans Hérodote (1.75) et Thucydide (1.10). L'oracle s'adresse aux rois spartiates Charilaos et Archilaos (Porphyre chez Eusèbe, *PE*, 5.32).

Partout se répand l'éclat de Phoibos qui voit loin. Et son regard pénètre rapidement à travers les pierres solides et va à travers la mer bleue, et ne lui échappent pas la foule étoilée qui va et vient en courants contraires dans le ciel infatigable selon la loi de la sage nécessité, ni toutes les foules de morts qui vivent aux enfers et que le Tartare a accueillies sous les ténèbres chez le sombre Hadès, et je me réjouis autant des pieux mortels que de l'Olympe. (PW472)

Tu as quitté, toute trace disparue, la terre du Nil chargée d'épis et tu fuis les fils des Moires toutes puissantes. Fais courage, car moi de l'Egypte aux mottes noires je te donnerai bientôt le sol; maintenant sois mon ami. (PW514)

Pourquoi enfin, vous les deux pères, empruntez-vous des chemins obliques pour chercher votre garçon très aimé et votre tendre jeune fille ? Vous irez, sous le continent baigné par la mer, vers l'île riche en animaux, qu'a obtenue en partage Aphrodite née à Chypre mère de Pothos - soit qu'elle ait reçu ce nom soit qu'elle l'ait pris – et vous les verrez vivants ; mais dans sa patrie, ceignez-vous des couronnes de la déesse de Cythère porte-trophées ; en effet Eros, Pothos et Cythère née de l'écume les soumièrent à des entraves de fer, don des dieux⁶²⁹. (PW517)

Un enfant hébreu, un dieu qui règne sur les bienheureux, m'exhorte à quitter cette maison et à retourner chez Hadès. Et maintenant éloigne-toi de nos autels, en silence⁶³⁰. (PW518)

S'ils partagent avec Apollon la moitié de la portion de territoire acquis, ce leur sera tout à fait favorable. (PW539)

⁶²⁹ Oracle fictif, pastiche d'un oracle de Delphes, le poème provient du roman de Théodore Prodrome, *Rhodante et Dosiclès* (9.191). La Pythie est censée renseigner les pères des jeunes héros sur la façon de les retrouver.

⁶³⁰ Selon Georges Cédrenos (*Georgius Cedrenus*, Ioannis Scylitzae ope, ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus, Vol. 1, 1838, p. 320), Eusèbe raconte une anecdote du règne d'Auguste : le *princeps* aurait consulté l'oracle de Delphes pour sa succession ; devant le silence du dieu, il aurait insisté et obtenu la réponse qui prédit la fin de l'oracle.

1.3L 'installation d'un culte

ὑστατος ἠρώων Κλεομήδης Ἀστυπαλίου,
ὄν θυσίαις τιμᾶθ' ἄτε μηκέτι ἐόντα. (PW88)

ἔστι δὲ Μαιναλίη δυσχεόμενος, ἔνθα τε κεῖται
Ἄρκας ἀφ' οὗ δὴ πάντες ἐπικλήσιν καλέονται,
οὗ τρίοδος καὶ τετράοδος καὶ πεντακέλευθος.
ἔνθα σ' ἐγὼ κέλομαι στείχειν καὶ εὐφροني θυμῷ
Ἄρκάδ' ἀειραμένους κατάγειν εἰς ἄστυ ἐραννόν·
ἔνθα τε δὴ τέμενός τε θυηλάς τ' Ἄρκάδι τεύχειν. (PW163)

εὐχεο Καρνεῖω τελείειν σέβας Ἀπόλλωνι. (PW292)

ἀλλά κε Μηθύμνης ναέταις πολὺ λώϊον ἔσται
φαλληνὸν τιμῶσι Διωνύσοιο κάρηνον. (PW337)

Μαιάνδροιο λαχόντες ἐφ' ὕδασι νερὸν ἄστυ
Μάγνητες κτεάνοις ἐπαμύντορες ἡμετέροισιν,
ἦλθετε πεισόμενοι στομάτων ἀπ' ἐμεῖο, τίς ὑμεῖν
μῦθος, ἐπεὶ Βάκχος θάμνω ἔνι κείμενος ὄφθη.
ἐξεφάνη δὲ ἔτι κοῦρος, ἐπεὶ πτολίαιθρα τιθέντες
νηοὺς οὐκ ωϊκίσσατ' εὐτιμήτους Διονύσω.
ἀλλὰ καὶ ὧς, ὧ δῆμε μεγάσθενες, ἴδρυε νηοὺς
θυρσοχαροῦς. ἱερῆα τίθει δὲ εὖ ἄρτιον ἀγνόν.
ἐλθέτε δὲ ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον, ὄφρα λάβητε
Μαινάδας, αἱ γενεῆς Εἰνοῦς ἀπο Καδμηείης.
αἱ δ' ὑμεῖν δώσουσι καὶ ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλά
καὶ θιάσους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν ἐν ἄστει. (PW338)

εἰς πάτρην φυγάδας κατάγων Δήμητρ' ἀπαμήσεις. (PW389)

Θεαγένην δ' ἄμνηστον ἀφήκατε τὸν μέγαν ὑμέων. (PW390)

C'est le dernier des héros, Cléomède d'Astypalée, que vous honorez par des sacrifices puisqu'il n'est plus un mortel. (PW88)

Il est une région appelée Mainalia⁶³¹, au climat rigoureux, là repose Arcas, en ce lieu patte d'oie, carrefour et cinq routes, Arcas du nom duquel tous sont appelés; là je t'exhorte à te rendre et, d'un cœur joyeux, une fois que vous l'aurez enlevé, à ramener Arcas dans ton aimable ville; là construis pour Arcas un sanctuaire et fais des sacrifices. (PW163)

Fais vœu de rendre un culte à Apollon Karnéios⁶³². (PW292)

Mais ce sera bien plus avantageux aux habitants de Méthymne, s'ils honorent la tête de Dionysos Phallène⁶³³. (PW337)

Ayant obtenu par le sort sur les eaux du Méandre une sainte ville, Magnésiens défenseurs de nos biens, vous êtes venus vous informer de mes bouches quelle est pour vous mon oracle, parce que Bacchus a été vu gisant dans un tronc. Il est aussitôt apparu⁶³⁴ en jeune homme, puisque, alors que vous avez fondé des forteresses, vous n'avez pas construit de temples bien équilibrés pour Dionysos. Mais même ainsi, ô peuple puissant, élève des temples qui se plaisent à porter le thyrses; ordonne un prêtre bien justement pur. Parvenez à la sainte plaine de Thèbes, afin d'y prendre les ménades, celles de la race d'Ino la Cadméeenne. Et elles vous donneront des cérémonies, des nobles rites et elles fonderont des Thiasés de Bacchus dans la ville. (PW338)

Ramenant dans leur patrie les exilés, tu moissonneras Déméter. (PW389)

Vous avez laissé comme oublié Théagène, alors qu'il est grand parmi vous. (PW390)

⁶³¹ Il s'agit de la région située au pied du mont Ménale, en Arcadie, dont parle Pausanias (8.9.3), *Μαιναλίη χώρα*.

⁶³² Surnom d'Apollon chez les Doriens.

⁶³³ Les habitants de Méthymne qui avaient sorti de l'eau une tête en bois demandèrent à Apollon quel dieu elle représentait: Oenomaos cité par Eusèbe (*PE*, 5.36) fait une critique de l'idolâtrie, en partant de cette anecdote.

⁶³⁴ Il s'agit d'une apparition miraculeuse: l'effigie de Dionysos, jeune, retrouvée dans un tronc d'arbre, comme le signe manifeste qu'il réclame des Magnésiens l'instauration d'un culte en son honneur.

Θεαγένους δὲ λάθεσθε ἐνὶ ψαμάθοισι πεσόντος·
κεῖθ' ὑμῖν ὁ πρὶν μυριάεθλος ἀνήρ. (PW391)

Ἡρακλέην δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει.
ἦρα γὰρ ἀνθρώποισι φέρων κλέος ἄφθιτον ἔξεις. (PW443)

a) Φοῖβος Ἀθηναίους Δελφοὺς ναίων τάδε [εἶπεν·]
ἔστιν σοι παρ' ἄκρας πόλεως [τὸν Προπύλαιον,]
οὗ λαὸς σύμπας κλήζει γλαυκώ[πιδ' Ἀθήνην,]
Δήμητρος Χλοΐης ἱερὸν Κούρ[ης τε μακαίρας,]
οὗ πρῶτον στάχυσ εὐξή[θη ζειῶν ἱεράων,]
ἄς πρότεροι πατ[έρες ...]
ιδρύσα[ντο ... (PW466)

χειλιετὲς μήνιμα πάτρης Διὸς ἐξανέλυσας
μειλιχίη Σεισίθονι ἐν ἄλσει βωμὸν ἐνεΐρας.
Θύεο, μὴ διερεύνω μ', ὦ πόλις, Εἰναλίῳ νῦν
ἐννομίην Κρονίδη, φοιβῆ χειρὶ δὲ ἀρητῆρος,
πυρῶν καὶ καρπῶν τ' ἐπιδράγματα πάντα· καλείσθω
ἀσφάλιος, τεμενοῦχος, ἀποτρόπος ἵππιος ἀργής.
ᾧδε, πόλις, δὲ ὑμνεῖτε δεδράγμενον εἴφι βεβῶτα
οὗ τε βάθρῳ κύκνειον ὅσοι γέρας ἀμφιπένεσθε
ἐν χορῶ εὖ αἰνεῖν Σεισίθονα καὶ Δία [μεῖλαξ] (PW 471)

Ἀρκάδες Ἀζᾶνες βαλανηφάγοι, οἱ Φιγάλειαν
νάσσασθ', ἵπολεχοῦς Δηροῦς κρυπτήριον ἄντρον,
ἦκετε πευσόμενοι λιμοῦ λύσιν ἀλγινόεντος,
μοῦνοι δις νόμαδες, μοῦνοι πάλιν ἀγριοδαῖται.
Δηὸ μὲν σε ἔπαυσε νομῆς, Δηὸ δὲ νομῆας
ἐκ δησισταχῶν καὶ ναστοφάγων παλι θῆκε,
νοσφισθεῖσα γέρα προτέρων τιμᾶς τε παλαιάς.
καὶ σ' ἀλληλοφάγον θήσει τάχα καὶ τεκνοδαίτην,
εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἰλάσσεσθε
σῆρραγός τε μυχὸν θείαις κοσμήσετε τιμαῖς. (PW 493)

Vous avez oublié Théagène tombé dans les sables, l'homme qui auparavant a été vainqueur en de multiples combats, vous le délaissez. (PW391)

Phoibos te donne le surnom d'Héraclès (Aide Glorieuse). En effet, en aidant les hommes, tu obtiendras une gloire immortelle. (PW443)

Phoibos qui habite Delphes dit ces paroles aux Athéniens : tu disposes, près des Propylées de la haute ville où tout le peuple honore Athéna aux yeux de chouette, d'un sanctuaire de Déméter Chloé et de sa bienheureuse fille, où fut gravé en premier un épi de l'épeautre sacré que les premiers pères ... installèrent... (PW466)

Tu as fait disparaître le millénaire ressentiment de la lignée de Zeus, car tu as bâti (et c'est bienveillance) dans le bois sacré un autel pour l'Ebranleur des sols. Donne en offrande, et ne me questionne pas, ô cité, au dieu des mers, maintenant, au fils de Cronos, d'une manière conforme à la loi, par la main brillante d'un prêtre, des gerbes de blé et de fruits tout entières. Qu'il soit appelé le dieu qui donne la sécurité, le dieu qui habite l'enceinte sacrée, le dieu qui détourne le mal, le dieu cavalier, le dieu éclatant. Ainsi, cité, chantez, comme une marque d'honneur, un chant, vous tous qui prenez soin de bien honorer, dans une danse, l'Ebranleur des sols et Zeus, qui, présents sur leur piédestal, ont saisi avec force les offrandes [MEILAX] (PW471)

Arcadiens, Azanes, mangeurs de glands, qui habitez Phigalie, grotte refuge de Déô qui enfanta un cheval, vous venez me demander la fin d'une famine qui vous fait du mal, seuls deux fois nomades, seuls à nouveau nourris de fruits sauvages ; c'est Déô qui t'a privé de pâturage, c'est Déô qui a fait de vous de nouveau des pasteurs en vous mettant à l'écart de ceux qui lient les épis de blé et qui mangent du pain, privée qu'elle est des offrandes d'autrefois, et des honneurs d'antan ; et elle fera bientôt de toi un cannibale et te poussera à manger tes enfants, si vous n'apaisez pas sa colère par des libations offertes au nom de tous et si vous ne décidez pas l'intérieur de sa grotte d'ornements sacrés. (PW493)

1.4 La purification

βαῖν' ἀπ' ἐμῶν τριπόδων, ἔτι τοι φόνος ἀμφὶ χέρεσσι
πουλὺς ἀποστάζων ἀπὸ λαίνου οὐδοῦ ἐρύκει.
οὐ σε θεμιστεύσω· Μουσῶν θεράποντα κατέκτας
Ἥρης πρὸς βωμοῖσι, θεῶν τίσιν οὐκ ἄλεείνας.
τοῖς δὲ κακῶς ῥέξασι δίκης τέλος οὐχὶ χρομιστὸν
οὐδὲ παραιτητόν, οὐδ' εἰ Διὸς ἔγγονοι εἶεν·
ἀλλ' αὐτῶν κεφαλῆσι καὶ ἐν σφετέροισι τέκεσσιν
εἰλεῖται, καὶ πῆμα δόμοις ἐπὶ πῆματι βαίνει. (PW74)

Πέρση ποικιλόδιφρ', ἱερῶν ἄπο χειῖρας ἔχεσθαι. (PW99)

μή μοι Περσῆος σκύλων περικαλλέα κόσμον
νηῶ ἐγκαταθῆς· οἴκόνδ' ἀπόπεμπε τάχιστα. (PW106)

Θετταλὲ ποικιλόδιφρ', ἱερῶν ἄπο χειῖρας ἔχεσθαι. (PW257)

Φαιστοῦ καὶ Τάρρας ναέται, Δίου τε πολύρρου
Πυθῶν κέλομαι τελέειν Φοῖβοιο καθαρμὸν
εὐαγέοντας, ὅπως Κρήτην καταναιετάητε
+ ὄλβον μὴ πατρίοισι νόμοις+, καὶ Ζῆνα σέβοντες. (PW339)

Πίερες αἰνοπαθεῖς, στυγνὴν ἀποτίσετε λώβην
Ἵορφε' ἀποκτείναντες Ἀπόλλωνος φίλον υἱόν.
[...] (PW376)

Ἥλειων πρόπολοι, πατέρων νόμον ἰθύνοντες
τὴν αὐτῶν ῥύεσθε πάτραν, πολέμου δ' ἀπέχεσθε
κοινοδίκου φιλῆς ἡγούμενοι Ἑλλήνεσσιν,
εὖτ' ἂν ἐνὶ ξυνόδοις ἔλθῃ φιλόφρων ἐνιαυτός. (PW489)

ἀνδρὶ φίλῳ θνήσκοντι παρῶν πέλας οὐκ ἐπαμύνας,
ἦλυθες οὐ καθαρὸς· περικαλλέος ἔξιθι νηοῦ. (PW575)

ἔκτεινας σὸν ἐταῖρον ἀμύνων· οὐ σ' ἐμίανεν
αἷμα, πέλεις δὲ χέρας καθαρώτερος ἢ πάρος ἦσθα. (PW576)

Éloigne-toi de mon trépied, car, de tes mains s'épandant encore, un flot de sang t'écarte du seuil de pierre. Je ne te répondrai pas par mon oracle. Tu as tué un serviteur des Muses près des autels d'Héra, tu n'as pas échappé à la vengeance des dieux. Pour ceux qui ont mal agi, l'accomplissement de la justice ni ne doit être différé ni ne peut être détourné par des prières, même s'ils étaient descendants de Zeus. Mais elle s'enroule à leurs têtes et sur leurs enfants, et épreuve sur épreuve envahit leurs maisons. (PW74)

Perse au char bariolé, tiens tes mains éloignées de ce qui est sacré. (PW99)

Ne me dépose pas dans mon temple la très belle parure des dépouilles du Perse ; renvoie-la très vite chez toi. (PW106)

Thessalien au char orné de diverses couleurs, tiens tes mains éloignées de ce qui est sacré. (PW257)

Habitants de Phaestos, de Tarrha et de Dios aux nombreux ruisseaux, je (vous) ordonne d'accomplir en expiation le sacrifice Pythien de Phoibos, en menant une vie pure, afin que vous habitiez la Crète, en vénérant non pas, selon les coutumes de vos pères, la richesse, mais en vénérant Zeus. (PW339)

Piériens qui souffrez affreusement, vous paierez pour le terrible outrage, car vous avez tué Orphée le fils chéri d'Apollon... (PW376)

Serviteurs des Éléens, en respectant la loi des ancêtres, sauvez votre patrie, abstenez-vous de la guerre, en donnant aux Grecs le signal d'une amitié commune en droits, lorsque, dans des conjonctions d'astres, arrivera une année favorable. (PW489)

Alors que tu étais présent, près d'un ami mourant, tu ne l'as pas secouru. Tu es venu non sans souillure ; sors du très beau temple. (PW575)

Tu as tué ton compagnon alors que tu le défendais. Le sang ne t'a pas souillé, mais, quant à tes mains, te voici plus pur que tu ne l'étais auparavant. (PW576)

ἰρὰ θεῶν ἀγαθοῖς ἀναπέπταται, οὐδὲ καθαρμῶν
χρεῖω· τῆς ἀρετῆς ἤψατο οὐδὲν ἄγος.
ὄστις δ' οὐλοὸς ἦτορ, ἀπόστιχε· οὐποτε γὰρ σὴν
ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον. (PW591)

ἀγνὸς πρὸς τέμενος καθαροῦ, ξένε, δαίμονος ἔρχου
ψυχὴν, νυμφαίου νόματος ἀψάμενος.
ὡς ἀγαθοῖς ἀρκεῖ βαίη λιβάς, ἄνδρα δὲ φαῦλον
οὐδ' ἂν πᾶς νίγαι νόμασιν Ὠκεανός. (PW 592)

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς νῦν κατὰ λάινον οὐδὸν
Φοίβου Ἀπόλλωνος χρηστήριον εἰσαναβαίνει,
ἦλυθεν εὐνομίην διζήμενος· αὐτὰρ ἐγὼ τοι
δώσω ἦν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίων πόλις ἔξει. (PW607)

2 Les oracles à vocation politique

2.1 Les guerres

εὐδαιμον πτολίεθρον ἑνὸς κήρυκος ἀκούειν. (PW16)

οὐ πρὶν τῆσδε πόλης ἐρείψετε πύργον ἐλόντες
πρὶν κεν ἐμῷ τεμένει κυανώπιδος Ἀμφιτρίτης
κῦμα ποτικλύζη κελαδοῦν ἱερῆσιν ἐπ' ἄκταϊς. (PW18)

Κροῖσος Ἄλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει. (PW53)

ἀλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται,
καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδα παρ' Ἑρμον
φεύγειν, μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι. (PW54)

Les sanctuaires des dieux sont ouverts aux hommes bons, et je n'ai pas même besoin qu'ils se purifient ; aucune souillure n'a atteint la vertu ; toi, qui que tu sois, qui es pernicieux en ton cœur, va-t-en, car jamais un corps mouillé de larmes ne rachètera ton âme. (PW591)

Etranger, va en esprit, chaste, dans le sanctuaire du dieu pur, après avoir gagné le ruisseau consacré aux nymphes ; un faible goutte à goutte suffit aux hommes bons ; même la totalité de l'Océan avec ses courants d'eau ne pourra laver un homme méchant. (PW 592)

Heureux cet homme, qui maintenant pénètre par le seuil de pierre dans le sanctuaire de Phoibos Apollon ; il est venu chercher la justice ; ensuite moi, je lui donnerai celle que n'aura aucune cité sur terre. (PW607)

Une citadelle heureuse d'entendre un seul héraut. (PW16)

Non pas avant vous n'abattrez, une fois prise, l'enceinte de la ville, pas avant que ne se brise contre mon temple, sur les promontoires sacrés, la vague retentissante d'Amphitrite aux yeux bleus. (PW18)

Crésus, qui aura franchi l'Halys, détruira un grand empire. (PW53)

Mais quand les Mèdes auront comme roi un mulet, alors, Lydien efféminé, de fuir le long de l'Hermos aux petits cailloux, sans s'attarder ni avoir scrupule. (PW54)

Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατα ἐστὶ ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ· Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἐξέπλησε, ὅς ἐὼν δορυφόρος Ἡρακλειδέων, δόλω γυναικίῳ ἐπισπόμενος ἐφόνευσε τὸν δεσπότηα καὶ ἔσχε τὴν ἐκείνου τιμὴν οὐδὲν οἱ προσήκουσαν. Προθυμομένου δὲ Λοξίεω ὅκως ἂν κατὰ τὸς παῖδας τοῦ Κροῖσου γένοιτο τὸ Σαρδίων πάθος καὶ μὴ κατ' αὐτὸν Κροῖσον, οὐκ οἶόν τε ἐγίνετο παραγαγεῖν μοίρας. ὅσον δὲ ἐνέδωκαν αὐταί, ἤνυσέ τε καὶ ἐχαρίσατό οἱ· τρία γὰρ ἔτεα ἐπανεβάλετο τὴν Σαρδίων ἄλωσιν, καὶ τοῦτο ἐπιστάσθω Κροῖσος ὡς ὕστερον τοῖσι ἔτεσι τούτοισι ἀλοῦς τῆς πεπρωμένης. Δευτέρα δὲ τούτων καιομένων αὐτῶ ἐπήρκεσε. Κατὰ δὲ τὸ μαντήιον τὸ γενόμενον οὐκ ὀρθῶς Κροῖσος μέμφεται. Προηγόρευε γὰρ οἱ Λοξίης, ἣν στρατεύεται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν αὐτὸν καταλύσει. Τὸν δὲ πρὸς ταῦτα χρῆν εὖ μέλλοντα βουλευέσθαι ἐπειρέσθαι πέμψαντα κότερα τὴν ἐωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγει ἀρχὴν. Οὐ συλλαβῶν δὲ τὸ ῥηθὲν οὐδ' ἐπαινεύομενος ἐωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω· [ῶ] καὶ τὸ τελευταῖον χρηστηριαζομένῳ εἶπε [τὰ εἶπε] Λοξίης περὶ ἡμίονου, οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε. Ἦν γὰρ δὴ ὁ Κύρος οὗτος ἡμίονος· ἐκ γὰρ δυῶν οὐκ ὁμοεθνέων ἐγεγόνεε, μητρὸς ἀμείνονος, πατρὸς δὲ ὑποδεεστέρου· ἡ μὲν γὰρ ἦν Μηδὶς καὶ Ἀστυάγεος θυγάτηρ τοῦ Μήδων βασιλέως, ὁ δὲ Πέρσης τε ἦν καὶ ἀρχόμενος ὑπ' ἐκείνοισι καὶ ἔνερθε ἐὼν τοῖσι ἅπασιν δεσποίνῃ τῇ ἐωυτοῦ συνοίκεε. (PW56⁶³⁵)

ἄλλ' ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρσενά νικήσασα
ἐξελάσῃ καὶ κῦδος ἐν Ἀργείοισιν ἄρηται,
πολλὰς Ἀργείων ἀμφιδρυφείας τότε θήσει.
ὥς ποτέ τις ἐρέει καὶ ἐπεσσομένων ἀνθρώπων·
δεινὸς ὄφιν τριέλκτος ἀπώλετο δουρὶ δαμασθεῖς.
Καὶ τότε δὴ, Μίλητε, κακῶν ἐπιμήχανε ἔργων,
πολλοῖσιν δεῖπνόν τε καὶ ἀγλαὰ δῶρα γενήσῃ,
σαὶ δ' ἄλοχοι πολλοῖσι πόδας νίψουσι κομήταις,
νηοῦ δ' ἡμετέρου Διδύμοις ἄλλοις μελήσει. (PW84)

ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
εἴσω τὸν προβόλαιον ἔχων πεφυλαγμένος ἦσο
καὶ κεφαλὴν πεφύλαξο· κἀρα δὲ τὸ σῶμα σαώσει. (PW92)

Ἦ νήπιοι, ἐπιμέμφεσθε ὅσα ὑμῖν ἐκ τῶν Μενελάου τιμωρημάτων Μίνως ἐπεμψε μηνίων
δακρύματα. [...] (PW93)

⁶³⁵ Hérodote (1.91) rapporte ce qu'il présente comme la réponse de la Pythie à une ambassade de Crésus auprès d'Apollon : la réponse en prose est très longue, et l'on ne sait comme elle fut réellement transmise au roi de Lydie. L'historien se contente de dire que les ambassadeurs ont bien accompli leur mission : ταῦτα μὲν ἡ Πυθίη ὑπεκρίνατο τοῖσι Λυδοῖσι, οἱ δὲ ἀνήνεικαν ἐς Σάρδεις καὶ ἀπήγγειλαν Κροῖσῳ.

Il est impossible, même à un dieu, d'échapper au sort marqué par le destin. Crésus a expié les fautes de son cinquième ancêtre, qui, garde du corps des Héraclides, ayant secondé la ruse d'une femme, tua son maître et s'empara de son pouvoir, qui ne lui appartenait en rien. Alors qu'Apollon souhaitait vivement que le malheur de Sardes arrivât sous les enfants de Crésus et non sous Crésus lui-même, il n'a pas été possible de détourner les Moires. Mais tout ce qu'elles ont accordé, il l'a accompli et l'en a gratifié. Il a retardé de trois ans la prise de Sardes, et que Crésus sache donc qu'il a été fait prisonnier trois ans plus tard que ce qui avait été décidé par le destin. En second lieu, il lui est venu en aide alors qu'il allait être brûlé. Quant à l'oracle rendu, Crésus s'en plaint à tort. Loxias en effet lui avait prédit que s'il faisait la guerre aux Perses, il détruirait un grand empire : s'il devait prendre à ce propos une bonne décision, il lui fallait envoyer demander quel empire il désignait, le sien ou celui de Cyrus. Or n'ayant ni saisi le sens de l'oracle ni interrogé de nouveau le dieu, qu'il se reconnaisse lui-même comme responsable. En dernier lieu, Loxias lui a donné une réponse, alors qu'il le consultait à propos d'un mulet, et il ne l'a pas comprise non plus. Cyrus effectivement était ce mulet ; car il était né de deux parents qui n'étaient pas de la même nation, sa mère d'un rang noble et son père d'un rang inférieur; car elle était mère et fille d'Astyages, le roi des Mèdes ; quant au père, il était perse et un de leurs sujets ; et, bien qu'il fût inférieur à eux tous, il se maria avec sa souveraine. (PW56)

Mais lorsque la femelle, après avoir vaincu le mâle, l'aura chassé et qu'elle aura obtenu la gloire chez les Argiens, alors elle produira parmi les Argiens beaucoup de femmes aux joues déchirées de sorte qu'un jour l'un même des hommes à venir dira : un terrible serpent qui s'enroule trois fois sur lui-même a péri, dompté par la lance. Et alors, Milet, artisan d'actes mauvais, pour beaucoup tu deviendras repas et brillants cadeaux, tes épouses laveront les pieds à de nombreux chevelus et d'autres prendront soin à Didymes de notre temple. (PW84)

Ennemi des habitants des alentours, ami des dieux immortels, tenant à ta portée le javelot, reste sur tes gardes et prends garde à ta tête : le chef sauvera le corps. (PW92)

Ô insensés! vous vous plaignez des larmes de colère que Minos vous a envoyées à cause des secours que vous donnâtes à Ménélas, [...] (PW93)

ὦ μέλαιοι, τί κάθησθε ; λιπὼν φεῦγ' ἔσχατα γαίης
δώματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα.
οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα,
οὔτε πόδες νέατοι οὔτ' ὦν χέρες, οὔτε τι μέσσης
λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει· κατὰ γὰρ μιν ἐρείπει
πῦρ τε καὶ ὄξυς Ἴαρης Συρηγενὲς ἄρμα διώκων.
πολλὰ δὲ κάλλ' ἀπολεῖ πυργώματα κού τὸ σὸν οἶον·
πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηοὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει,
οἳ που νῦν ἰδρῶτι ρεουμένοι ἐστήκασι,
δείματι παλλόμενοι, κατὰ δ' ἀκροτάτοις ὀρόφοισιν
αἷμα μέλαν κέχυται, προιδὸν κακότητος ἀνάγκας.
ἀλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο, κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν. (PW94)

οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι,
λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μῆτιδι πυκνῇ.
σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω, ἀδάμαντι πελάσσας·
τῶν ἄλλων γὰρ ἀλισκομένων ὅσα Κέκροπος οὔρος
ἐντὸς ἔχει κευθμών τε Κιθιρῶνος ζαθέοιο,
τειχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς
μοῦνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει.
μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα
πολλὸν ἀπ' ἠπείρου στρατὸν ἤσυχος, ἀλλ' ὑποχωρεῖν
νῶτον ἐπιστρέψας· ἔτι τοί ποτε κ' ἀντίος ἔσση.
ὦ θεῖη Σαλαμῖς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν
ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης. (PW95)

ὦ Δελφοί, λίσσεσθ' ἀνέμους καὶ λώιον ἔσται.
<Ἑλλάδι γὰρ μεγάλοι ποτὲ σύμμαχοι οὔτοι ἔσσονται.> (PW96)

ὕμῖν δ', ὦ Σπάρτης οἰκίητορες εὐρυχόροιο
ἢ μέγα ἄστυ ἐρικυδὲς ὑπ' ἀνδράσι Περσείδησι
πέρσεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ' Ἡρακλέους δὲ γενέθλης
πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὔρος.
οὐ γὰρ τὸν ταύρων σχήσει μένος οὐδὲ λεόντων
ἀντιβίην· Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος· οὐδὲ ἔφημι
σχήσεσθαι, πρὶν τῶνδ' ἕτερον διὰ πάντα δάσηται. (PW100)

Ô les sots que vous êtes, pourquoi restez-vous assis ? Fuis, abandonne les dernières maisons de ta terre et les hautes cimes de ta cité bâtie en cercle ; car ni la tête ni le corps ne subsistent indemnes ni le moindre bout de pied ni à la vérité les mains, ni ne reste quoi que ce soit du milieu (du corps), mais s'abat le malheur. Car le feu la détruit, et le vif Arès lançant un char de Syrie. Ils feront tomber beaucoup d'autres forteresses et pas seulement la tienne. Il livrera au feu impétueux de nombreux temples d'immortels, qui maintenant se dressent ruisselant de sueur, tremblant de crainte ; un sang noir s'est répandu du plus haut des toits, prévoyant les fatalités du malheur. Mais sortez, vous deux, du sanctuaire, et vous tous sur vos malheurs déployez votre courage. (PW94)

Pallas ne peut pas se rendre propice Zeus olympien en le suppliant par de nombreuses paroles et une sagesse avisée. Et encore ce mot je te dirai, m'approchant de l'acier. En effet, quand est pris tout le reste de ce que contiennent en eux la frontière de Cécrops et la cachette du saint Cithéron, Zeus à la voix qui porte donne à Tritogénie un mur de bois, un seul qui se trouve être inexpugnable, mur qui te sera utile à toi et à tes enfants. Quant à toi, ne souhaite pas, dans ta placidité, de cavalerie ni de grande infanterie arrivées du continent, mais retire-toi en tournant le dos. Un jour, encore, tu feras face. O divine Salamine, tu feras périr les enfants nés des femmes, que l'on dissémine Déméter ou qu'on la recueille⁶³⁶. (PW95)

Ô Delphiens, priez les vents et ce sera bien profitable. Car ce seront un jour de grands alliés pour la Grèce. (PW96)

Pour vous, ô habitants de la vaste Sparte, ou bien votre grande ville glorieuse sera détruite par les descendants de Persée, ou bien non, et le territoire de Lacédémone pleurera, mort, un roi de la race d'Héraclès. En effet ni la force des taureaux ni celle des lions n'arrêteront l'ennemi ; car il a la force de Zeus, et je dis qu'il ne sera pas arrêté, avant qu'il ne détruise entièrement l'un des deux. (PW100)

⁶³⁶ La prédiction situe le moment de la bataille par rapport aux travaux des champs : les semailles ou la moisson. La victoire de Salamine eut lieu en septembre, lors des premières semailles.

εὐδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελείης,
πολλὰ ἰδὸν καὶ πολλὰ παθὸν καὶ πολλὰ μογήσαν,
αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι γενήσεται ἤματα πάντα. (PW121)

Τρηχῖν' ἐξεῖλες πόλιν Ἡρακλέος θείοιο,
ὦ Λοκρέ· σοὶ δὲ Ζεὺς ἄτας δῶκ', ἠδ' ἔτι δώσει. (PW169)

γῆς Πέλοπος ναέται καὶ Ἀχαιίδος, οἱ ποτὶ Πυθῶ
ἦλθετε πευσόμενοι ὥς κε πτολίεθρον ἔλητε
ἀλλ' ἄγε δὴ φράζεσθε λάχος πόσον ἡμᾶρ ἕκαστον
λαῶν πινόντων ῥύεται πόλιν, ἣ δὲ πέπωκεν.
οὕτω γὰρ κεν ἔλοιτε Φάναν πυργήρεα κώμην. (PW181)

σοὶ τεύξας ἀπατη μέλας φόνον ἔσχε Μελαίνας. (PW214)

Λεῦκτρα τέ μοι σκιάοντα μέλει καὶ Ἀλήσιον οὐδας,
καὶ μοι τῷ Σκεδάσου μέλετον δυσπενθέε κούρα.
ἔνθα μάχη πολύδακρος ἐπέρχεται· οὐδέ τις αὐτὴν
φράσσεται ἀνθρώπων, πρὶν κοῦριον ἀγλαὸν ἦβην
Δωριέες ὀλέσωσ', ὅταν αἴσιμον ἡμᾶρ ἐπέλθῃ.
τουτάκι δ' ἔστι Κερησσὸς ἀλώσιμος, ἄλλοτε δ' οὐχί. (PW254)

οὐ σε μάχης μόνον ἔργ' ἐφέπειν χερὶ Φοῖβος ἄνωγεν,
ἀλλ' ἀπάτη μὲν ἔχει γαῖαν Μεσσηνίδα λαός,
ταῖς δ' αὐταῖς τέχναισιν ἀλώσεται αἴσπερ ὑπῆρξεν. (PW363)

κῦδός σοι πολέμοιο διδοῖ θεός· ἀλλ' ἀπάταισι
φράζου μὴ Σπάρτης δόλιος λόχος ἐχθρὸς ἀνέλθῃ
(κρείσσων δὲ γὰρ Ἄρης κείνων) εὐήρεα τείχη·
Καὶ τὸ χόρων στεφάνωμα πικροὺς οἰκήτορας ἔξει,
τῶν δύο συγτυχίαις κρυπτὸν λόχον ἐξαναδύντων.
οὐ πρόσθεν δὲ τέλος τόδ' ἐπόψεται ἱερὸν ἡμᾶρ,
πρὶν τὰ παραλλάξαντα φύσιν τὸ χρέων ἀφίκηται. (PW364)

Heureuse citadelle d'Athéna la pilleuse⁶³⁷, ils ont beaucoup vu, ils ont beaucoup souffert, ils ont beaucoup peiné ; un aigle se manifestera dans les nuages tous les jours. (PW121)

Tu détruisis Trachis, la cité du divin Héraclès, ô Locrien. Zeus te donna des fléaux, et t'en donnera encore. (PW169)

Habitants de la terre de Pélopes et de l'Achaïe, vous qui venez à Pythô pour apprendre comment vous emparer de la forteresse, eh bien voyons, méditez quel sort, et en quelle quantité, protège chaque jour la cité des hommes qui boivent, et elle a bu⁶³⁸. Car ainsi vous vous emparerez de Phana, le bourg muni de tours. (PW181)

Un Noir, qui par ruse contre toi fomenta un meurtre, prit possession de Mélaines (la ville noire). (PW214)

Je me préoccupe de Leuctres l'ombreuse et de la terre d'Alésion, et je me préoccupe des deux filles vivement regrettées de Skédanos ; là survient une guerre abondante en larmes ; personne ne la remarquera, avant que les Doriens ne perdent l'illustre jeunesse de leurs jeunes gens, lorsque sera venu le jour fatal. Cette fois-là, Céressos est facile à prendre, pas à un autre moment. (PW254)

Phoibos te commande de ne pas poursuivre la guerre à la force de tes bras seulement, mais le peuple tient la terre de Messénie, par la ruse ; elle tombera entre tes mains avec les mêmes artifices qu'à son début⁶³⁹. (PW363)

Gloire dans la guerre te donne le dieu ; mais veille à ce que, par ruses, la troupe ennemie, en embuscade, fourbe, celle de Sparte, ne gravisse (car Arès est plus fort que ceux-là) les murailles bien ajustées ; et le couronnement des chœurs aura d'amers habitants, si les deux, grâce aux circonstances, émergent de leur embuscade secrète ; le saint jour ne verra point cette issue (prédite), pas avant que le destin ne rétablisse ce qui a dérangé la nature⁶⁴⁰. (PW364)

⁶³⁷ C'est un surnom d'Athéna, celle qui offre à sa cité le butin ravi aux ennemis.

⁶³⁸ La ville de Phana en Étolie assiégée par les Achéens et manquant d'eau fut prise par ses ennemis, qui avaient comblé la source l'alimentant.

⁶³⁹ Diodore de Sicile qui rapporte cet oracle (8.13.2) l'explique également : Ἔστι δὲ τὸ νοοῦμενον μὴ μόνον τοῖς ἐκ τῆς βίας ἔργοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκ δόλου. Cet oracle signifie qu'il ne faut pas seulement avoir recours à la force, mais encore à la ruse.

⁶⁴⁰ Pausanias qui cite cet oracle (4.12.3) avoue qu'il est difficile à comprendre à sa première lecture ; ce n'est que plus tard qu'il fut compris, lorsque le devin Ophionéos, aveugle de naissance, eut recouvré miraculeusement la vue : le destin avait pour ainsi dire rétabli l'ordre naturel des choses.

τοῖς τρίποδας περὶ βωμὸν Ἴθωμάτα Διὶ πρώτοις
στήσασιν δεκάδων ἀριθμὸν δις πέντε δίδωσι
σὺν κύδει πολέμου γαῖαν Μεσσηνίδα δαίμων.
Ζεὺς γὰρ ἔνευσ' οὕτως. ἀπάτη δέ σε πρόσθε τίθησιν
ἢ τ' ὀπίσω τίσις ἔστ', οὐδ' ἂν θεὸν ἐξαπατῶης.
ἔρδ' ὅππῃ τὸ χρεῶν· ἄτη δ' ἄλλοισι πρὸ ἄλλων. (PW365)

εὔτε τράγος πίνῃσι Νέδης ἐλικόρροον ὕδωρ,
οὐκέτι Μεσσήνην ῥύομαι· σχεδόθεν γὰρ ὄλεθρος. (PW366)

Φίλιππε, ἐκεῖνος ὅλης τῆς οἰκουμένης βασιλεύσει καὶ δόρατι πάντα ὑποτάξει ὅστις τὸν
Βουκέφαλον ἀλλόμενος διὰ μέσης τῆς πόλεως διοδεύσει. (PW507)

Ἐρμῆς τ' Ἀλκίδης καὶ ἱμαντόμαχος Πολυδεύκης
οἱ τρεῖς ἀθλήσαντες ἀνακτίσσουσί σε, Θήβη. (PW508)

2.2 Rivalités

γαίης μὲν πάσης τὸ Πελασγικὸν Ἄργος ἄμεινον,
ἵπποι Θεσσαλικάι, Λακεδαιμόνιαι τε γυναῖκες,
ἄνδρες δ' οἱ πίνουσιν ὕδωρ καλῆς Ἀρεθούσης·
ἀλλ' ἔτι καὶ τῶν εἰσὶν ἀμείνονες, οἳ τε μεσηγὸν
Τίρυνθος ναίουσι καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου
Ἀργεῖοι λινοθώρηκες, κέντρα πτολέμοιο·
ὑμεῖς δ' Αἰγίεες, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι
οὔτε δυωδέκατοι, οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ. (PW1)

σμῆνα μέλισσάων τάχα τοι καὶ σφῆκες ἔσονται. (PW48)

συμβαλέω θνητὸν τε καὶ ἀθάνατον μαχέσασθαι,
νίκην δ' ἀμφοτέροις δώσω, θνητῷ δέ νυν μᾶλλον. (PW68)

ὀπλίτην κελάδοντα φυλάξασθαί σε κελεύω,
γῆς τε δρᾶκονθ' υἱὸν δόλιον κατόπισθεν ἰόντα. (PW173)

ἀ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ⁶⁴¹, ἄλλο δὲ οὐδέν. (PW222)

⁶⁴¹ Contrairement à ce que proposent PARKE et WORMELL, Diodore de Sicile (7.12.5) donne cette version que nous avons adoptée, avec le futur ὀλεῖ. On trouve une version avec l'optatif de souhait ἔλοι chez Zénobius (*Centuries*, 2.24), qui rappelle qu' Aristote l'a aussi citée : Μέμνηται τοῦ χρησιμοῦ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ.

Aux premiers qui, près de l'autel, ont dressé à Zeus Ithomate des trépieds en nombre de deux fois cinq douzaines, le dieu donne, avec la gloire née de la guerre, la terre de Messénie. Car Zeus en décida ainsi d'un signe de tête ; mais la ruse te place devant, et le châtement est derrière, même si tu ne trompes pas le dieu. Fais comme la nécessité le commande ; le malheur est pour les uns avant les autres. (PW365)

Quand le bouc/l'olivier⁶⁴² aura bu l'eau sinueuse de la Nédê, je ne défends plus la Messénie ; car proche sera sa ruine. (PW366)

Philippe, il règnera sur toute la terre habitée et il soumettra tout à sa lance, celui qui sautant sur Bucéphale parcourra la moitié de la cité. (PW507)

Hermès, l'Alcide et Polydeucès qui combat avec le ceste, les trois qui ont lutté te rebâtiront, Thèbes. (PW508)

De toute la terre Argos Pélasgique est la meilleure, juments de Thessalie, femmes de Lacédémone, hommes qui boivent l'eau de la belle Aréthuse. Mais encore plus qu'eux sont meilleurs ceux qui habitent, au milieu, entre Tirynthe et l'Arcadie riche en troupeaux, les Argiens aux cuirasses de lin, aiguillons de la guerre. Et vous, les gens d'Aegion, vous n'êtes ni les troisièmes ni les quatrièmes ni les douzièmes, ni en mot ni en nombre. (PW1)

Des essaims d'abeilles seront bientôt pour toi des guêpes. (PW48)

Je mettrai aux prises un mortel et un immortel pour qu'ils se battent l'un contre l'autre, je donnerai la victoire aux deux à la fois, mais bien plus au mortel. (PW68)

Je t'exhorte à prendre garde à l'hoplite / l'Hoplitès⁶⁴³ retentissant et au dragon, fils rusé de la terre, qui arrive par derrière. (PW173)

L'amour de l'argent détruira de Sparte, mais rien d'autre. (PW222)

⁶⁴² Nous avons dévoilé le jeu de mots : τράγος désigne aussi bien un bouc qu'un olivier sauvage.

⁶⁴³ Nous avons dévoilé le jeu de mot : ὀπλίτης désigne soit un soldat armé d'un grand bouclier, soit la rivière qui baigne Haliartos en Béotie.

ἀλλ' ὅποτε Τρώων γενεὰ καθύπερθε γένηται
Φοινίκων ἐν ἀγῶνι, τότε ἔσσειται ἔργα ἄπιστα.
πόντος μὲν λάμψει πῦρ ἄσπετον ἐκ δὲ κεραυνῶν
πρησιτῆρες μὲν ἄνω διὰ κύματος αἰξουσιν
ἄμμια σὺν πέτρα, ἢ δὲ στηρίζεται αὐτοῦ
οὐ φατὸς ἀνθρώποις νῆσος· καὶ χεῖρονες ἄνδρες
χερσὶ βησιάμενοι τὸν κρείσσονα νικήσουσι. (PW357)

ἴσχεο νῦν, Ῥωμαῖε, δίκη δέ τοι ἔμμονος ἔστω,
μήσοι ἐφορμήση Παλλάς πολὺ φέρτερον Ἴαρη
χηρώση τ' ἀγοράς, σὺ δέ, νήπιε, πολλὰ μογήσας
ἴξεται ἐς χώρην τὴν σὴν πολὺν ὄλβον ὀλέσσας. (PW428)

εἶπατε τῷ βασιλῆϊ, χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά.
οὐκέτι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μαντίδα δάφνην,
οὐ παγὰν λαλέουσαν, ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ. (PW476)

2.3 Successions

Ἡετίων, οὐτίς σε τίει πολύτιτον ἔοντα.
Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον· ἐν δὲ πείσεται
ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαίωσει δὲ Κόρινθον. (PW6)

αιετὸς ἐν πέτρῃσι κύει, τέξει δὲ λέοντα
καρτερόν ὠμηστήν· πολλῶν δ' ὑπὸ γούνατα λύσει.
ταῦτά νυν εὖ φράζεσθε, Κορίνθιοι, οἱ περὶ καλὴν
Πειρήνην οἰκεῖτε καὶ ὄφρυόντα Κόρινθον. (PW7)

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει,
Κύψελος Ἡετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου,
αὐτὸς καὶ παῖδες, παίδων γε μὲν οὐκέτι παῖδες. (PW8)

Κύψελος, ὃς δὴ πολλὰ Κορίνθῳ πῆματα τεύξει. (PW9)

Mais lorsque la descendance des Troyens se trouvera supérieure aux Phéniciens dans la bataille, alors il y aura des événements incroyables. La mer brillera d'un feu immense, des ouragans, sortant des éclairs, s'élanceront d'en haut, dans une agitation de vague, pêle-mêle avec des pierres ; s'enfoncera là-même une île que les hommes ne peuvent nommer ; et les hommes les plus faibles violentés par les mains vaincront le plus fort. (PW357)

Sois ferme maintenant, Romain, que la justice te soit constante. Que Pallas n'excite pas contre toi Arès très vaillant et qu'elle ne rende pas les places publiques vides ; quant à toi, sot, après avoir supporté beaucoup de malheurs, tu retourneras dans ton pays après avoir anéanti bien des fortunes. (PW428)

Dites au roi, la demeure travaillée avec art est tombée à terre ; Phoibos n'a plus de cabane, ni de laurier porteur d'oracles, ni de source gazouillante, l'eau qui gazouille s'est tarie aussi. (PW476)

Éétion, personne ne t'honore, toi le très honoré. Labda est enceinte, elle enfantera un enfant qui roule comme une pierre ; Il tombera sur les hommes-rois, et rendra justice à Corinthe. (PW6)

Une femelle aigle sur des rochers est enceinte, elle enfantera un lion, puissant, carnassier ; il fera fléchir les genoux de bien d'hommes. Méditez cela, Corinthiens, vous qui habitez, dans la région de la belle Pirène, Corinthe la superbe. (PW7)

Heureux, cet homme qui descend dans ma maison, Cypsélos, fils d'Éétion, roi de l'illustre Corinthe, lui et ses enfants, mais plus du tout les enfants de ses enfants. (PW8)

Cypsélos, qui créera beaucoup de malheurs à Corinthe. (PW9)

τέσσερας ἐς Βάπτους καὶ τέσσερας Ἀρκεσιλάους,
ὀκτὼ δὴ γενέας, Φοῖβος διδοῖ ὕμμι ἀνάσσειν.
μηδὲ πλέον πειρᾶν, ἀλλ' ἥσυχος ἦσο κατελθών.
εἰ δὲ τότ' ἀμφορέων πλείην εὐροιο κάμινον,
μή σφ' ἐξοπτήσης, ἀλλ' ἄψ ἀπόπεμπε κατ' οὔρον.
εἰ δ' ἐξοπτήσης, ἀλέειν' ἀμφίρρυτον αἶαν·
εἰ δὲ μή, αὐτὸς ὅλῃ ταῦρος θ' ἅμα καλλιστεύων. (PW70)

φράζεο δὴ, Σπάρτη, καίπερ μέγалаυχος ἐοῦσα
μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάβστη χωλὴ βασιλεία.
δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχήσουσιν ἄελπτοι
φθερσιβρότου τ' ἐπὶ κῦμα κυκώμενον πολέμοιο. (PW112)

Αἰγείδη Θεσεῦ, Πιτθίδος ἔκγονε κούρης,
πολλαῖς τοι πολίεσσι πατήρ ἐμὸς ἐγκατέθηκε
τέρματα καὶ κλωστήρας ἐν ὑμετέρῳ πτολιέθρῳ,
ἀλλὰ σὺ μή τι λίην πεπονημένος ἔνδοθι θυμὸν
βουλεύειν· ἀσκὸς γὰρ ἐν οἴδματι ποντοπορεύσει. (PW154)

θάρσει, ταυρόκεως, ἔξεις βασιληίδα τιμὴν
καὶ παῖδες παίδων, τούτων γε μὲν οὐκέτι παῖδες. (PW431)

Ζᾶνα θεῶν ὕπατον καὶ Ἀθηνᾶν Τριτογένειαν
τιμᾶτε, βροτέῳ τ' ἐν σώματι κρυπτὸν ἄνακτα,
ὄν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς ἔσπειρεν ἀρωγὸν
εὐνομίας θνητοῖσιν Ἀλέξανδρον βασιλῆα. (PW509)

Jusqu'à quatre Battos, et quatre Arcésilaos, huit générations donc, Phoibos vous donne à régner ; et de ne pas tenter plus, mais reste tranquille à ton retour. Si alors tu trouvais un four plein d'amphores, ne les fais cuire, mais renvoie-les en arrière au gré du vent. Si tu les fais cuire, évite la terre baignée d'eau. Sinon, toi-même tu périras en même temps qu'un taureau très beau. (PW70)

Prends garde donc, Sparte, que, malgré ton orgueil, une royauté boiteuse ne naisse pas de toi aux jambes bien proportionnées. Car pour longtemps des souffrances inattendues s'empareront de toi, sur la vague tournoyante de la guerre qui fait périr les mortels. (PW112)

Thésée fils d'Egée, descendant de la fille de Pitthée, pour beaucoup de cités mon père a placé dans votre citadelle bornes et fuseaux⁶⁴⁴, mais toi, n'étant pas trop affligé en toi-même, prends une décision, car une outre traversera la mer dans une grosse vague. (PW154)

Aie confiance, toi aux cornes de taureau, tu auras une dignité royale et les enfants de tes enfants, mais plus les enfants de ces (enfants). (PW431)

Honorez Zeus le dieu suprême, et Athéna Tritogénie, et le prince caché dans un corps d'homme, que Zeus de sa semence sacrée engendra comme défenseur de la justice pour les mortels, le roi Alexandre. (PW509)

⁶⁴⁴ L'image est difficile à traduire : les *τέρματα* sont des bornes autour desquelles évoluent les chars dans la carrière, les *κλωστήρες* sont les fils qui s'enroulent autour du fuseau. On a, chaque fois, la représentation d'un enroulement : cela signifie que les intérêts de la ville de Thésée et le sort des autres cités sont étroitement liés.

2.4 Accès au pouvoir

<βασιλεὺς Ἄδρηστος τῆς πόλεως, λευστήρ δὲ σύ> (PW24)

ἦκεις, ὦ Λυκόοργε, ἐμὸν ποτὶ πίονα νηὸν
Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.
δίξω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον·
ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε. (PW29)

ἀλλ' ὅταν ἐν Σίφνῳ πρυτανήια λευκὰ γένηται
λευκόφρυς τ' ἀγορή, τότε δὴ δεῖ φράδμονος ἀνδρὸς
φράσσασθαι ξύλινόν τε λόχον κήρυκά τ' ἐρυθρόν. (PW65)

ἦκεις, ὦ Λυκόοργε, ἐμὸν ποτὶ πίονα νηόν,
Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.
Δίξω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον·
ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε,
ἦκεις δ' εὐνομίαν διζήμενος· αὐτὰρ ἔγωγε
δώσω τὴν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίη πόλις ἔξει. (PW216)

<ἀλλ' οἰκόνδε κιὼν νομίμων, Καλλίστρατε, τεύξει.> (PW259)

Νηλεῦ, φράζεο, ὅπως ἀδίκων Καρῶν γένος ἀνδρῶν
ἐξελάσας, Ἴωνας τ' ἐγκατανάσσης. (PW301)

εὐδαίμων Χαρίτων καὶ Μελάνιππος ἔφου,
θείας ἀγητῆρες ἐφαμερίοις φιλότατος. (PW327)

<Adraste est roi de la cité, toi tu en es le lapidateur.> (PW24)

Tu viens, Lycurgue, dans mon riche temple, en ami de Zeus et de tous ceux qui possèdent les palais de l'Olympe. J'hésite à déclarer par mon oracle si tu es un dieu ou un homme. Mais encore même bien plus j'espère que tu es un dieu, Lycurgue. Tu viens en cherchant une bonne législation. Mais moi, je te donnerai celle qu'aucune autre cité sur terre n'aura. (PW29)

Mais lorsqu'à Siphnos le prytanée blanc deviendra et l'agora couronnée de marbre blanc, alors il faut un homme sage pour veiller sur l'embûche de bois et le héraut rouge. (PW65)

Tu viens, Lycurgue, dans mon riche temple, en ami de Zeus et de tous ceux qui possèdent les palais de l'Olympe. J'hésite à déclarer par mon oracle si tu es un dieu ou un homme. Mais encore même bien plus j'espère que tu es un dieu, Lycurgue. Tu viens en cherchant une bonne législation. Mais moi, je te donnerai celle qu'aucune autre cité sur terre n'aura. (PW216)

Mais en retournant chez toi, Callistrate⁶⁴⁵, tu rencontreras des lois. (PW259)

Néléus⁶⁴⁶, apprends, et médite-le, qu'après avoir chassé la race des injustes Cariens, tu règneras sur les Grecs d'Ionie. (PW301)

Heureux sont nés Chariton et Mélanippe⁶⁴⁷, guides, pour les mortels, de l'Amour divin. (PW327)

⁶⁴⁵ Homme d'État athénien du IV^{ème} siècle avant J.C., Callistrate est l'auteur de réformes et de lois, notamment dans les affaires fiscales de la cité.

⁶⁴⁶ Selon la légende, Néléus, fils du roi athénien Codros, aurait fondé Milet.

⁶⁴⁷ Les deux jeunes hommes sont connus pour leur amour réciproque et leur conspiration contre le tyran Phalaris (Athénée, 13.602B).

3 Les oracles de colonisation

Ὅρτυγίη τις κεῖται ἐν ἠεροειδέι πόντῳ
Θρινακίης καθύπερθεν ἴν' Ἀλφειοῦ στόμα βλύζει
μισγόμενον πηγαῖσιν ἐυρρείτης Ἀρεθούσης. (PW2)

Ἐντιμ' ἠδὲ Κράτωνος ἀγακλέος υἱὲ δαίφρον,
ἐλθόντες Σικελὴν <καλὴν> χθόνα ναίετον ἄμφω,
δειμάμενοι πτολίεθρον ὁμοῦ Κρητῶν Ῥοδίων τε
πὰρ προχοᾶς ποταμοῖο Γέλα συνομώνυμον ἀγνοῦ. (PW3)

Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς. μέγα μ' αἰτεῖς, οὐ τοι δώσω.
πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν.
οἳ σ' ἀποκωλύσουσιν. ἐγὼ δέ τοι οὔτι μεγαίρω.
δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι
καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι. (PW31)

ἔστι τις Ἀρκαδίας Τεγέη λευρῶ ἐνὶ χώρῳ
ἐνθ' ἄνεμοι πνείουσι δύω κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης
καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται.
ἐνθ' Ἀγαμεμονίδην κατέχει φυσίζοος αἴα.
τὸν σὺ κομισσάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση. (PW33)

Βάττ' ἐπὶ φωνὴν ἦλθες. ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστῆρα. (PW39)

αἰ τὸ ἐμεῦ Λιβύην μηλοτρόφον οἶδας ἄμεινον
μὴ ἐλθὼν ἐλθόντος, ἄγαν ἄγαμαι σοφίην σευ. (PW41)

ὄς δέ κεν ἐς Λιβύην πολυήρατον ὕστερον ἔλθῃ
γᾶς ἀναδαιομένος, μετὰ οἷ ποκά φαμι μελήσειν. (PW42)

Μύσκελλε βραχύνωτε, φιλεῖ σ' ἐκάεργος Ἀπόλλων,
καὶ γενεὰν δώσει· τόδε δὲ πρότερόν σε κελεύει,
οἰκῆσαί σε Κρότωνα μέγαν καλαῖς ἐν ἀρούραις. (PW43)

Une Ortygie gît⁶⁴⁸ sur la mer brumeuse au nord de Thrinakié, là où la bouche de l'Alphée sort en bouillonnant, en se mêlant aux ondes d'Aréthuse la bien coulante. (PW2)

Entimos et toi, le fils vaillant de l'illustre Kraton, allez habiter, tous deux, la belle Sicile, pour y bâtir une forteresse à la fois de Crétois et de Rhodiens près de l'embouchure du fleuve Géla, le pur, une forteresse qui a le même nom (que le fleuve). (PW3)

Tu me demandes l'Arcadie ? Tu me demandes beaucoup ; je ne te la donnerai pas. Nombreux sont en Arcadie les mangeurs de glands, qui t'en empêcheront ; ce n'est nullement moi qui te l'envie. Je te donnerai Tégée, celle que l'on frappe des pieds, pour y danser et pour mesurer la belle plaine avec une corde. (PW31)

Il y a une Tégée d'Arcadie dans un plat pays. Là soufflent deux vents sous l'effet d'une forte nécessité, où le coup de marteau rebondit sur l'enclume, et il y a coup et contre coup, et malheur sur malheur. Là une terre féconde conserve l'Agamemnonide. Toi, recueille-le et tu seras le maître de Tégée. (PW33)

Battos, tu es venu pour ta voix ; le seigneur Apollon t'envoie en Libye, nourricière des troupeaux, comme colon. (PW39)

Si, toi, mieux que moi, tu connais sans y être allé la Libye nourricière de troupeaux, j'admire trop ton savoir. (PW41)

Celui qui trop tard arrive dans la charmante Libye, une fois partagé le territoire, je dis qu'un jour il s'en repentira. (PW42)

Myscellos au dos court, Apollon qui frappe au loin t'aime, et te donnera une descendance ; il t'ordonne auparavant cela : que tu habites Crotone la grande en de belles terres arables. (PW43)

⁶⁴⁸ Nous avons voulu rendre par cette traduction un effet de répétition phonique que l'on rencontre souvent dans la langue oraculaire de Delphes.

αὐτός σοι φράζει ἐκατήβολος· ἀλλὰ συνίει
οὗτος μὲν Ταφίαστος ἀνήροτος, ἦδε δὲ Χαλκίς.
ἦδε δὲ Κουρήτων ... ἠιερὰ χθών.
αἶδε δ' Ἐχινάδες εἰσί· πολὺς δ' ἐπ' ἀριστερὰ πόντος.
οὕτω σ' οὐκ ἄν φημι Λακινίου ἄκρου ἀμαρτεῖν
οὐδ' ἱερᾶς Κριμίσης οὐδ' Αἰσάρου ποταμοῖο. (PW44)

Μύσκελλε βραχύνωτε, παρέκ θεοῦ ἄλλα ματεύων
κλαύματα μαστεύεις· δῶρον δ' ὃ διδῶ θεὸς αἶνει. (PW45)

καλόν τοι τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος·
ἄλλ' οὐκ οἰκήσεις οὐδ' εἰ παγχάλκεος εἴης.
Σατύριον φράζου σὺ Τάραντός τ' ἀγλαὸν ὕδωρ
καὶ λιμένα σκαιὸν καὶ τράγος ἀλμυρὸν οἶδμα
ἀμφαγαπᾶ τέγγων ἄκρον πολιοῖο γενείου·
ἔνθα Τάραντα ποιοῦ ἐπὶ Σατυρίου βεβαῶτα. (PW46)

Σατύριόν τοι δῶκα, Τάραντά τε πίονα δῆμον
οἰκήσαι καὶ πῆματ' Ἰαπύγεσσι γενέσθαι. (PW47)

<Μαντινὴ πόλις ἐστὶν ἐν Ἀρκαδίῃ πολυμήλω,
ἔνθεν τοι κέλομαί σε καταρτιστῆρ' ἀγαγέσθαι.> (PW69)

Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἦλθες. ἄναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων
ἐς Λιβύην πέμπει καλλιστέφανον Κυρήνης
εὐρείης ἄρχειν καὶ ἔχειν βασιληίδα τιμῆν.
ἔνθα σε βάρβαροι ἄνδρες, ἐπὰν λιβύης ἐπιβήης,
βαιοφόροι ἐπίασι· σὺ δ' εὐχόμεμος Κρονίωνι
Παλλάδι τ' ἐγρεμάχη γλαυκώπιδι καὶ Διὸς υἱῶ
Φοίβω ἀκερσεκόμη νίκην ὑποχείριον ἔξεις,
καὶ μάκαρος Λιβύης καλλιστεφάνου βασιλεύσεις
αὐτὸς καὶ γένος ὑμόν· ἄγει δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων. (PW71)

φράζεο, διε Καρανέ, νόω δ' ἐμὸν ἔνθεο μῦθον·
ἐκ προλίπων Ἄργος τε καὶ Ἑλλάδα καλλιγύναικα
χώρει πρὸς πηγὰς Ἀλιάκμονος· ἔνθα δ' ἄν αἶγας
βοσκομένας ἐσίδης πρῶτον τότε τοι χρεῶν ἐστὶν
ζηλωτὸν ναίειν αὐτὸν γενεάν τε πρόπασαν. (PW225)

En personne, le dieu qui lance au loin ses flèches te donne l'explication ; mais écoute. Voici Taphiassos le non-labouré, voici Chalcis. Voici le pays des Courètes ... le pays sacré. Voici les Échinades. A gauche, une grande mer. Je te dis aussi de ne pas manquer le cap Lacinion ni la sainte Orimisé ni le fleuve Aesarus. (PW44)

Myscellos au dos court, en cherchant ailleurs, à l'encontre du dieu, tu cherches des pleurs. Le cadeau que te donne le dieu, approuve-le. (PW45)

Certes est beau ce qui est entre Corinthe et Sicyone. Mais tu n'y habiteras pas, même si tu étais tout en bronze. Médite, quant à toi, le Satyrion et la brillante eau de Tarente et le port ombreux et l'endroit où un bouc/un olivier⁶⁴⁹ embrasse les flots salés, tout en gonflements, en mouillant le bout de son menton gris. Là crée Tarente qui touche au Satyrion⁶⁵⁰. (PW46)

J'ai donné Satyrion, le riche pays de Tarente à habiter et aux Iapyges des épreuves à éprouver. (PW47)

<La cité de Mantinée se trouve en Arcadie riche en troupeaux, d'où je t'exhorte à emmener avec toi un conciliateur.> (PW69)

Battos, tu es venu pour ta voix. Le seigneur Phoibos Apollon t'envoie en Libye bien couronnée pour gouverner la vaste Cyrène et détenir l'honneur royal. Là des barbares, lorsque tu mettras pied en Libye, t'attaqueront, porteurs de casaques en peau. Et toi, en adressant tes prières au fils de Kronos, à Pallas la combattante aux yeux de chouette et au fils de Zeus Phoibos à la longue chevelure, tu auras une victoire en ton pouvoir, et sur l'heureuse Libye bien couronnée, tu régneras toi-même et votre race ; Phoibos Apollon te guide. (PW71)

Médite, divin Caranos, recueille en ton esprit ma parole, en abandonnant Argos et la Grèce aux belles femmes, fais route vers les sources de l'Haliakmon. Là, si tu vois des chèvres pâtres, alors il te faut (y) habiter, toi l'enviable, et toute ta famille⁶⁵¹. (PW225)

⁶⁴⁹ Nous avons encore dévoilé le jeu de mots sur τράγος.

⁶⁵⁰ L'oracle cité par Diodore de Sicile (8.21.3) raconte la fondation de Tarente en Grande Grèce : deux sites sont en concurrence, l'embouchure du fleuve (plus favorable) et le Satyrion, plus au sud (actuelles fouilles d'Oria).

⁶⁵¹ Caranos est le fondateur légendaire de la Macédoine, où coule le fleuve Haliakmon.

ἔστι κράτος βασιλείον ἀγαυοῖς Τημενίδαισι
γαίης πλουτοφόροιο· δίδωσι γὰρ αἰγίοχος Ζεὺς.
ἀλλ' ἴθ' ἐπειγόμενος Βοττηίδα πρὸς πολύμηλον·
ἔνθα δ' ἂν ἀργικέρωτας ἴδῃς χιονώδεας αἶγας
εὐνηθέντας ὕπνω, κείνης χθονὸς ἐν δαπέδοισι
θῦε θεοῖς μακάρεσσι καὶ ἄστυ κτίζει πόληος. (PW226)

Χείρωνος φίλε τέκνον ἀγακλειτοῖο Κάρυστε,
Πήλιον ἐκ προλιπῶν Εὐβοίας ἄκρον ικέσθαι,
ἔνθ' ἱερὰν χώραν κτίζειν σοι θέσφατόν ἐστιν.
ἄλλ' ἴθι, μηκέτι μέλλε. [...] (PW228)

χώρας καὶ πόλεως οἰκήτορα λαὸν ἔχοντες
ἦλθετ' ἐρησόμενοι Φοῖβον, τίνα γαῖαν ἴκησθε.
ἀλλ' ἄγε δὴ φράζεσθ' ἀγαθῶν πότερόν κεν ἔλοισθε,
πλοῦτον ἔχειν κτεάνων ἢ τερπνοτάτην ὑγίειαν. (PW229)

ἄγγελιον Παρίοις, Τελεσίκλεες, ὣς σε κελεύω
νῆσῳ ἐν Ἡερίῃ κτίζειν εὐδείελον ἄστυ. (PW230)

Ἀρχίλοχ', εἰς Θάσον ἐλθέ, καὶ οἶκει εὐκλέα νῆσον. (PW232)

Ἀγκαῖ', εἰναλίαν νῆσον Σάμον ἀντὶ Σάμης σε
οἰκίζειν κέλομαι, Φυλλὰς δ' ὀνομάζεται αὕτη. (PW233)

Ἀπόλλων ἔχρη[σε
[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἀγνήϊαις κα[ὶ] θεραπ]ήϊαις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[έν]. (PW280)

στέλλ' ἐπὶ χρυσεῖους ἄνδρας πολυεθνεὰ λαόν,
ὄμοις μὲν χαλκὸν προφέρων, χερσὶν δὲ σίδηρον. (PW302)

Ἄρνη χηρεύουσα μένει Βοιώτιον ἄνδρα. (PW310)

ἴσόν τοι Δῆλόν τε Καλαυρίαν τε νέμεσθαι
Πυθῶ τ' ἠγαθήν καὶ Ταίναρον ἠνεμόεντα. (PW314)

πῖν' οἶνον τρυγίαν, ἐπεὶ οὐκ Ἀνθηδόνα ναίεις,
οὐδ' ἱερὰν Ὑπέραν, ὅθι γ' ἄτρυγον οἶνον ἔπινες. (PW321)

Il appartient aux Téménides, le pouvoir royal, sur une terre qui procure des richesses. Car Zeus porte-égide le leur donne. Mais va, et hâte-toi, en Bottie⁶⁵² riche en troupeaux. Là, si tu vois des chèvres aux cornes blanches, des chèvres blanches comme neige, endormies de sommeil, sacrifie aux dieux bienheureux sur le sol de cette terre, et fonde une ville-cité. (PW226)

Cher enfant du très illustre Kheirion, Carystos, en quittant le Pélion pour aller au cap de l'Eubée, là c'est la volonté du destin que tu fondes une sainte contrée, mais va, n'hésite plus... (PW228)

Accompagnés de votre peuple qui habite campagne et cité, vous êtes venus demander à Phoibos vers quelle terre aller. Eh bien donc méditez lequel des biens vous obtiendrez : avoir la richesse du bétail ou une excellente santé. (PW229)

Annonce aux Pariens, Télésiclès, que je t'exhorte de fonder sur l'île Brumeuse une ville qu'on verra de loin. (PW230)

Archiloque, va à Thasos, et habite l'île glorieuse. (PW232)

Ancaeus, je t'exhorte à habiter l'île marine de Samos en face de Samê, et elle est elle-même appelée Phyllas (la Feuillue). (PW233)

Voici ce qu'Apollon fit savoir par son oracle : habiter la Libye en se servant de purifications, de consécration et de services religieux. (PW280)

Pars chez les hommes riches en or, peuple très nombreux, en transportant sur tes épaules du bronze, dans tes mains du fer. (PW302)

Arné⁶⁵³ la vide souhaite un Béotien. (PW310)

Habiter Délos la juste, et Calaurie, et Pythô la sainte, et Ténare battu des vents. (PW314)

Bois du vin avec un dépôt de lie, puisque tu n'habites ni Anthédon ni la sainte Hypérie, où tu buvais du vin sans lie. (PW321)

⁶⁵² La Bottie est la vaste plaine centrale de la Macédoine.

⁶⁵³ Arné est une ville de Thessalie.

Ἀψία ἧ ποτάμων ἱερώτατος εἰς ἄλα πίπτει,
ἔνθ' εἴσω βάλλοντι τὸν ἄρσενα θῆλυς ὀπιεῖ
ἔνθα πόλιν οἴκιζε, διδοῖ δέ σοι Αὔσονα χώραν. (PW371)

ἦλθετε Μάγνητες Κρήτης ἀπόνοςφι τραπέν[τες
οἰωνὸμ πτερύγεσσι σὺν ἀργεννήσιν ἰδόντες
ἐ]γ μέλανος, καὶ θαῦμα καταθνητοῖσιν ἐφάνθη,
κ]αὶ δίζησθε, πάτρην εἰ λώϊόν ἐστιν ἰκέσθαι.
ἀλλὰ χρεὼν γαίης ἀπ[ὸ π]ατρίδος ἄλλοθι νεῖσθα[ι·
πατρίδ' ἐμοῖ καὶ ἐμοὶ [καὶ] συγγόνωι ὧδε μ[ελ]ήσει
μή τι χειριότεραμ βῶλ[ο]μ Μ[ά]γνητα δάσασθαι
χώρας ἧς Πηνειὸς ἔχει κα[ὶ] Πήλιον αἰπύ. (PW379)

εἶρεσθ', ὦ Μάγνητες ἀμύμονες, ἔνθα νέησθε.
ὔμμι δὲ ἀνήρ ἔστηκε πάρος νηοῖο θυράων
ὀ]ς γ' ὑμῖν ἄρξαιτο καὶ ἠγήσαιτο κελεύθου
Παμφύλων ἐπ' ἄρουραν ὑπὲρ Μυκάλης ὄρος αἰπύ.
ἔνθα δὲ Μανδρολύτου δόμος ὄλβιος ἐμ περιωπῆ[ι]
πολλοῖσιν κτεάνοισι πολυστρεφῆος ποταμοῖο.
ἔνθα δὲ ἀμυναμένοισι καὶ οὐκ ἄρχουσι δόλοιο
νίκην καὶ μέγα κῦδος Ὀλύμπιος ἐγγυαλίζει. (PW380)

ἔστι τις ἐν τεμένει Γλαύκου γένος ἄ[λ]κιμος ἀνήρ,
ὅς γ' ὑμῖν πρότιστ' {ε} ἐπιέξεται ἀντιβολήσας
νηὸν ἐμὸμ προλιπούσι. τὸ γὰρ πεπρωμένον ἐστίν.
οὔτος καὶ δεῖξει χέρσου πολύπυρον ἄρουραν. (PW381)

στέλλ' ἐπὶ Παμφύ[λ]ωγ κό[λ]πον, Λεύκιππε, φέροπλον
λαὸν ἄγων Μάγνητα ὁμοσύγγονον, ὡς ἂν ἴκειαι
Θ[ώρη]κος σκόπελον κ[α]ὶ Ἀμανθίου αἰπὸ ρέεθρον
καὶ [Μ]υκάλης ὄρος αἰπὸ ἀπεναντίον Ἐνδυμίων[ος].
ἔνθα δὲ Μ[α]νδρολύτου δόμον ὄλβιοι οἰκήσο[υσιν]
Μ]άγνητ(ε)ς πολίε[σσι] περικτιόνεσσιν ἀγη[τοί]. (PW382)

Βάττε <τὸ> πρόσθε κακόν, τὸ δὲ δεύτερον ἐσθλὸν ἐρευνᾶς.
ἔρχεο, λεῖφ' ἀλίαν χώραν· ἠπειρος ἀμείνων
ἠῶος· πρότερον δόλον ἐκβαλε· πεῖθε· Ἀπόλλων
στερρὸν γῆν ὀσίωσεν ἐήν, μισεῖς ἀθεμίστως.
οἶα τ' ἀνήρ ἔρξει, τοῖον τέλος αὐτὸν ἰκάνει. (PW416)

Là où l'Apsias, le plus sacré des fleuves, se verse dans la mer, là où tu jettes l'ancre, une femelle épouse le mâle, là fonde une cité, il te donne le pays d'Ausonie. (PW371)

Vous êtes venus, Magnésiens, en vous éloignant de la Crète, à la vue d'un oiseau de proie aux ailes blanches qui sortait du noir, et un prodige apparut aux mortels. Alors vous cherchez à savoir s'il est avantageux de gagner votre patrie. Mais il est nécessaire d'aller ailleurs loin de la terre ancestrale ; mon père, moi, et ma sœur, nous prendrons soin qu'un Magnésien ne s'attribue pas la plus petite motte de terre du pays que possèdent le Pénée et le Pélion abrupt. (PW379)

Vous demandez, ô Magnésiens irréprochables, où partir. Pour vous un homme se tient près des portes du temple qui vous guidera et vous conduira au champ des Pamphyliens au-delà du promontoire abrupt de Mycale. Là se trouve l'heureuse demeure de Mandrolyte, sur un poste d'observation, pleine des nombreuses richesses que lui apporte le fleuve tortueux. Là, à ceux qui se défendent eux-mêmes et qui n'usent pas de fourberie, l'Olympien remettra la victoire et une grande gloire. (PW380)

Il y a dans mon sanctuaire un homme vaillant de la race de Glaucos, qui s'approchera de vous en premier, vous qui aurez quitté mon temple. Car voilà ce qui est fixé par le destin. Cet homme vous montrera aussi le champ riche en blé du continent. (PW381)

Mets-toi en route pour le golfe de Pamphylie, Leucippe, et conduis le peuple magnésien de même lignage, porteur d'armes, afin que tu atteignes le rocher de Thorax, le courant profond de l'Amanthios, et le mont abrupt de Mycale en face de l'Endymion. Là, les heureux Magnésiens habiteront la demeure de Mandrolyte, admirables pour les cités d'alentour. (PW382)

Battos, d'abord tu cherches un mal, puis un bien. Va, laisse la terre que baigne la mer⁶⁵⁴ ; mieux vaut la terre de l'est. D'abord débarrasse-toi de ta fourberie ; obéis ; Apollon a purifié sa terre stérile, tu hais en dehors des lois ; tant accomplira l'homme, tant lui vient le succès. (PW416)

⁶⁵⁴ Il s'agit ici de l'île de Théra d'où Battos a été chassé à la suite d'une guerre civile.

πείθεό μοι, Ῥωμαῖε, κράτος μέγα Κύπρις ἔδωκεν
Αἰνείου γενεῆ μεμελημένη. ἀλλὰ σὺ πᾶσιν
ἀθανάτοις ἐπέτεια τίθει. μὴ λήθεο τῶνδε.
Δελφοῖς δῶρα κόμιζε. + καὶ ἔστι τις + ἀμβαίνουσι
Ταῦρου ὑπὸ νιφόεντος, ὅπου περιμήκετον ἄστρῳ
Καρῶν, οἱ ναίουσιν ἐπώνυμον ἐξ Ἀφροδίτης·
ἧ πέλεκυν θέμενος λήψη κράτος ἀμφιλαφές σοι. (PW433)

ὄλβιοι, οἱ κείνην πόλιν ἀνέρες οἰκήσουσιν
ἀκτῆς Θρηκίης, ὑγρὸν παρ' ἄκρον στόμα Πόντου
ἔνθ' ἰχθὺς ἔλαφος τε νομὸν βόσκουσι τὸν αὐτόν
στέλλειν δ' ὡς ὄκιστα καὶ ἐς φρένα πάντα λαβόντα. (PW497)

ὄλβιοι, οἱ κείνην ἱερὴν πόλιν οἰκήσουσιν
ἀκτὴν Θρηκίην τ', ἔνυγρον παρά τε στόμα Πόντου
ἔνθα δύο σκύλακες πολιὴν λάπτουσι θάλασσαν
ἔνθ' ἰχθὺς ἔλαφος τε νομὸν βόσκονται ἐς αὐτόν. (PW498)

Κάδμε, μάτην, περίφοιτε, πολυπλανὲς ἴχνος ἐλίσσεις·
μαστεύεις τινὰ ταῦρον, ὃν οὐ βοέη τέκε γαστήρ,
μαστεύεις τινὰ ταῦρον, ὃν οὐ βροτὸς οἶδε κιχῆσαι·
Ἄσσυρίην ἀπόειπε, τεῆς δ' ἡγήτορα πομπῆς
ἄμφεπε βοῦν χθονίην, μὴ δίξιο ταῦρον Ὀλύμπου·
νυμφίον Εὐρώπης οὐ βουκόλος οἶδεν ἐλαύνειν·
οὐ νομὸν, οὐ λειμῶνα μετέρχεται, οὐ τινι κέντρῳ
πείθεται, οὐ μᾶστιγι κελεύεται· οἶδεν ἀείρειν
Κύπριδος ἀβρὰ λέπαδνα καὶ οὐ ζυγόδεσμον ἀρότρων,
αὐχένα μῶνον Ἔρωτι καὶ οὐ Δήμητρι τιταίνει.
Ἀλλὰ πόθον Τυρίοιο τεοῦ γενετῆρος ἐάσσας
μίμνε παρ' ἄλλοδαποῖσι, καὶ Αἰγυπτίης σέο Θήβης
πατρίδος ἄστρῳ πόλισσον ἐπώνυμον, ἧχι πεσοῦσα
εὐνήσει βαρύγουνον ἐὼν πόδα δαιμονίη βοῦς. (PW501)

Aie confiance en moi, Romain, Cypris qui se préoccupe de la race d'Enée t'a donné un grand pouvoir ; mais toi, offre des sacrifices annuels à tous les immortels ; ne les oublie pas ; apporte des cadeaux aux Delphiens ; et pour ceux qui partent en expédition à l'intérieur du pays, il existe un lieu au pied du Taurus enneigé, où se trouve la très haute ville des Cariens, qui habitent un lieu qui tire son nom d'Aphrodite. Ayant placé une hache en cet endroit, tu obtiendras un grand pouvoir pour toi. (PW433)

Heureux, les hommes qui habiteront cette ville-là, de la région de Thrace, près de l'extrémité humide de l'embouchure du Pontos, où poisson et biche paissent la même herbe : partez-y le plus vite possible, et selon un esprit qui a tout médité. (PW497)

Heureux, ceux qui habiteront cette sainte cité et la région de Thrace, près de l'embouchure humide du Pontos, là deux jeunes chiens lapent la mer grise, là où poisson et biche vont paître dans le même pacage. (PW498)

Cadmus, qui tournes en rond, c'est en vain que tu laisses partout l'empreinte de tes pieds; tu cherches un taureau que les flancs d'une génisse n'ont point mis au monde ; tu cherches un taureau qu'aucun mortel n'est capable de trouver. Renonce à l'Assyrie; poursuis une génisse de la terre comme guide de ton voyage, et ne cherche pas un taureau de l'Olympe. L'époux d'Europe, ce n'est pas un berger qui peut le conduire ; il ne cherche ni labour, ni pâturage; il n'obéit pas à l'aiguillon et ne se soumet pas au fouet. Il sait recevoir les doux freins de Cypris et non le joug des charrues; il tend son cou seulement à Éros et non à Déméter. Mais sans regretter ton père de Tyr, demeure chez les étrangers, et fonde une ville du même nom que ta Thèbes ancestrale d'Égypte, à l'endroit où la divine génisse reposera, tombée au sol, ses pieds lourds de fatigue. (PW501)

4 Les oracles à prescriptions morales

ἦσο μέσην κατὰ νῆα κυβερνητήριον ἔργον
εὐθύνων· πολλοί τοι Ἀθηναίων ἐπίκουροι. (PW15)

Κιρραίοις πολεμεῖν καί Κραγαλίδαισι κελεύω
ἐνδυκέως πάσας νύκτας τε καὶ ἡμέματα πάντα. (PW17)

πεῖθου ἐμοῖσι λόγοισιν· ἄκρον λάβε καὶ μέσον ἔξεις. (PW25)

Γλαῦκ' Ἐπικυδεΐδη, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὔτω
ὄρκῳ νικῆσαι καὶ χρήματα ληίσσασθαι.
ὄμνυ, ἐπεὶ θάνατος γε καὶ εὖορκον μένει ἄνδρα.
Ἄλλ' Ὀρκου πάϊς ἐστὶν ἀνώνυμος, οὐδ' ἔπι χεῖρες
οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν
συμμάρψας ὀλέση γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα.
ἄνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων. (PW35)

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνήμι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.
ὁδμὴ μ' ἐς φρένας ἦλθε κραταιρίνοιο χελώνης
ἐψομένης ἐν χαλκῷ ἄμ' ἀρνείοισι κρέεσσιν
ἦ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται, χαλκὸν δ' ἐπίεσται. (PW52)

εὐδαίμων, Συβαρίτα, πανευδαίμων σὺ μὲν αἰεὶ
ἐν θαλίῃσιν ἔση, τιμῶν γένος αἰὲν ἐόντων.
εὔτ' ἂν δὴ πρότερον θνητὸν θεοῦ ἄνδρα σεβίσσης
τηνίκα σοὶ πόλεμός τε καὶ ἔμφυλος στάσις ἦξει. (PW73)

πάντα λίθον κίνει. (PW109)

μὴ κίνει Καμάριναν, ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων
μὴ ποτε κινήσας τὴν μείονα μείζονα θεΐης. (PW127)

μέτρῳ ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δὲ μᾶζαν ἔδοντες. (PW131)

νόμῳ πόλεως. (PW135)

Οἰταῖοι, μὴ σπεύδεται ἀτασθαλίῃσιν νόμοιο. (PW170)

ὁ τρώσας ἰάσεται. (PW198)

Reste assis au milieu du navire à diriger le gouvernail ; beaucoup d'Athéniens seront tes auxiliaires. (PW15)

Aux habitants de Cyrrha et aux descendants de Kragalée j'ordonne de combattre ardemment toutes les nuits et tous les jours. (PW17)

Aie confiance en mes paroles ; prends le haut et tu auras le milieu. (PW25)

Glaucos, fils d'Epicydès, pour l'instant c'est tellement plus avantageux de l'emporter avec un serment et de dérober l'argent. Jure, puisque la mort attend de pied ferme même l'homme fidèle aux serments. Mais l'enfant de Serment est sans nom, et il n'a ni mains ni pieds ; pourtant il est rapide dans ses poursuites, jusqu'à ce qu'il saisisse et détruise une famille entière et une maison entière. Au contraire, la famille de l'homme fidèle aux serments est par la suite en meilleur état. (PW35)

Moi, je connais le nombre des grains de sable et les mesures de la mer et je comprends le sourd et j'entends celui qui ne parle pas. L'odeur d'une tortue à la carapace épaisse m'est venue à l'esprit, qui cuit dans un chaudron de bronze avec des viandes d'agneaux ; sur elle s'étend du bronze, elle est revêtue de bronze. (PW52)

Heureux, Sybarite, bienheureux, toi toujours, tu le seras dans les banquets, à honorer la race de ceux qui existent pour toujours. Mais lorsque tu vénères un mortel avant un dieu, alors pour toi guerre et dissension civile surviendront. (PW73)

Déplace chaque pierre. (PW109)

Ne remue pas Camarine, en effet, il vaut mieux ne pas la remuer. Si tu la remues un jour, ne la rends pas, de plus grande, plus petite. (PW127)

En buvant avec mesure de l'eau, en mangeant sans mesure du pain. (PW131)

Selon la loi de la cité. (PW135)

Habitants de l'Oeta, ne vous pressez pas dans l'orgueil insensé de votre esprit. (PW170)

Celui qui a blessé réparera. (PW198)

εἰσὶν ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ’ ἀλλήλων ἀπέχουσαι,
ἢ μὲν ἐλευθερίας ἐς τίμιον οἶκον ἄγουσα,
ἢ δ’ ἐπὶ δουλείας φυκτὸν δόμον ἡμερίοισι.
καὶ τὴν μὲν διὰ τ’ ἀνδρῶσυνης ἐρατῆς θ’ ὁμοιοῖας
ἔστι περᾶν, ἣν δὴ λαοῖς ἠγεῖσθε κέλευθον·
τὴν δὲ διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάλκιδος ἄτης
εἰσαφικάνουσιν, τὴν δὲ πεφύλαξο μάλιστα. (PW218)

Οἰταῖόν τινα φημι Μύσων’ ἐνὶ Χηνί γενέσθαι
σοῦ μᾶλλον πραπίδεςσιν ἀρηρότα πευκαλίμησιν. (PW245)

ἔκγονε Μιλήτου, τρίποδος πέρι Φοῖβον ἐρευνᾶς ;
τις σοφία πρῶτος πάντων, τούτῳ τρίποδ’ αὐδῶ. (PW247)

σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις. (PW250)

ἀργυρέαις λόγχαισι μάχου καὶ πάντα κρατήσεις. (PW268)

ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ. (PW270)

νίκην σοι φαίνουσι θεοὶ δι’ ὁδοῖο στενυγρῶν. (PW289)

ἄγγελον ἡμέτερον κτείνας ἀνεμάξασθαι ποινήν. (PW291)

ἀνδρὶ Γεφυραίῳ οἶκος φίλος οἶκος ἄριστος. (PW312)

κουράων δὲ γάμους ζεῦξον κάπρω ἢ δὲ λέοντι,
οὓς κεν ἴδης προθύροισι τεοῦ δόμου ἐξ ἱεροῖο
ἀμοῦ στείχοντας, μηδὲ φρεσὶ σῆσι πλανηθῆς. (PW373)

πᾶσα γῆ πάτρις. (PW375)

σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ’ Εὐριπίδης,
ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος. (PW420)

εἰ συγκεχρῶσθαι τοῖς νεκροῖς δυνήσεται. (PW421)

κοινὰ τὰ τῶν φίλων. (PW422)

γνώθι σαυτόν. (PW423)

Il existe deux chemins très éloignés l'un de l'autre, l'un menant à l'honorable demeure de la liberté, l'autre à la demeure de l'esclavage que les mortels doivent fuir ; et il est possible d'emprunter le premier par la bravoure et la concorde, adorables, chemin que vous montrez aux peuples ; le second, ils y arrivent par la discorde haïssable et le faible égarement ; de celui-ci garde-toi. (PW218)

Je dis qu'un habitant de l'Oeta, Myson, est, à Chénée, plus adapté que toi aux sages pensées⁶⁵⁵. (PW245)

Fils de Milet, à propos du trépied, tu interrogas Phoibos ; à celui qui, par sa sagesse, est le premier de tous, je donne par mon oracle le trépied⁶⁵⁶. (PW247)

En te connaissant toi-même, Crésus, tu traverseras ta vie, heureux. (PW250)

Combats avec des lances en argent et tu vaincras tout. (PW268)

Tu es invincible, mon enfant. (PW270)

Les dieux t'indiquent la victoire par un chemin étroit. (PW289)

Ayant tué notre messenger, tu façonnas ton châtiment. (PW291)

Pour un Géphyrien c'est une maison amie, c'est une maison très noble. (PW312)

Marie tes filles à un sanglier et à un lion que tu verras aux portes de ta maison sortir de mon sanctuaire, et n'hésite pas. (PW373)

Toute la terre est ta patrie. (PW375)

Sophocle est sage, Euripide est plus sage, Socrate est le plus sage de tous les hommes. (PW420)

S'il peut prendre la même couleur que les morts(PW421)

En commun les biens des amis. (PW422)

Connais-toi toi-même. (PW423)

⁶⁵⁵ Myson de Chénée est au nombre des Sept Sages. L'oracle (Diogène Laërce, 1.106) consulté par Anacharsis fait de lui l'homme le plus sage de Grèce.

⁶⁵⁶ Il s'agirait de Thalès de Milet, selon Diodore de Sicile qui rapporte l'oracle (9.3).

εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ' εἶην Τενεάτης. (PW424)

ἅπαντα τὰναγκαῖα συγχωρεῖ θεός. (PW464)

ἔνθεους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοῖνιξ. (PW474)

ἀγχοῦ δὴ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει
σίντη Παρνησοῖο· φόνου δέ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες
χεῖρας ἀγιστεύσουσι· τὸ δὲ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται. (PW492)

εὐρήσεις ἐὰν ζητήσης. (PW579)

ὦ οὗτος, εἰ θέλεις δείξεις- ἐν σοὶ γὰρ ἐστὶ τοῦτο πρᾶξι- ἢ ἔμπνουν ἢ ἄπνουν. (PW580)

Αἰακίδη, πεφύλαξο μολεῖν Ἀχερούσιον ὕδωρ,
Πανδοσίην θ' ὅθι τοι θάνατος πεπρωμένον ἐστί. (PW595)

Νέρων Ὀρέστης Ἀλκμέων μητροκτόνοι. (PW597)

αἶ κε πάθη τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. (PW598)

φράζεο βαρβαρόφωνον· ὅταν ζυγὸν εἰς ἄλλα βάλλῃ
βύβλινον, Εὐβοίης ἀπέχειν πολυμήκαδας αἴγας. (PW608)

ὄρθιον ἑξαμερὲς τετόρων καὶ εἴκοσι μέτρων. (PW613)

τὴν κατὰ στυγὸν ἔλα. (PW614)

Heureux le Corinthien, quant à moi puissé-je être habitant de Ténée. (PW424)

Le dieu pardonne à ce qui est de l'ordre de la nécessité. (PW464)

Le Syrien est inspiré des dieux, le Phénicien très savant. (PW474)

Tout près du Parnasse, Phoibos lancera contre le brigand un lourd javelot; des Crétois lui purifieront les mains du meurtre, et la gloire ne sera jamais détruite⁶⁵⁷. (PW492)

Tu trouveras si tu cherches. (PW579)

O toi, si tu le veux, tu (le) montreras – car il t'appartient à toi de le faire – soit encore vivant soit mort. (PW580)

Descendant d'Ajax, garde-toi d'aller à l'eau de l'Achéron et à Pandosia, où, pour toi, par le destin a été fixée ta mort. (PW595)

Néron, Oreste, Alcméon sont des matricides. (PW597)

S'il subit ce qu'il a fait, ce serait une justice équitable. (PW598)

Fais attention à l'étranger ; lorsqu'il aura jeté sur la mer un joug en papyrus, éloigne de l'Eubée les chèvres bêlantes. (PW608)

Dressé, divisé en six parties, de vingt-quatre mesures. (PW613)

Dirige ce qui te concerne. (PW614)

⁶⁵⁷ S'agit-il du serpent Python ou d'un brigand qui sévissait dans les parages du Parnasse, fils de Crios d'Eubée ? Pausanias qui cite l'oracle (10.6.6) propose les deux solutions.

5 Les oracles qui démontrent la supériorité du dieu dans des domaines parfois privés

5.1 Avoir des enfants et s'assurer une descendance

Λυδὲ γένος, πολλῶν βασιλεῦ, μέγα νήπιε Κροῖσε,
μὴ βούλευ πολύευκτον ἰὴν ἀνὰ δώματ' ἀκούειν
παιδὸς φθεγγομένου. τὸ δέ σοι πολὺ λώιον ἀμφίς
ἔμμεναι· αὐδήσει γὰρ ἤματι πρῶτον ἀνόλβω. (PW55)

ἀσκοῦ τὸν προύχοντα ποδάονα, φέρτατε λαῶν
μὴ λύσης, πρὶν ἐς ἄκρον Ἀθηναίων ἀφίκηαι. (PW110)

Ἐργῖνε Κλυμένοιο πάι Πρεσβωνιάδαο
ὄψ' ἤλθες γενεὴν διζήμενος· ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν
ἰστοβοῆι γέροντι νέην ποτίβαλλε κορώνην. (PW111)

ἀθάνατός σοι παῖς καὶ ἀοίδιμος, ὃ Τελεσίκλεις,
ἔσσειτ' ἐν ἀνθρώποισιν, ὃς ἂν πρῶτός σε προσείπη
νηὸς σῆς ἀποβάντα φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ. (PW231)

τὸν Πυρρόν τοί φημι, τὸν Ἀρχεδίκη τέκε παῖδα. (PW316)

πατρίδα δίζηαι; μητρὶς δέ τοι οὐ πατρίς ἐστίν.
ἔστιν Ἴος νῆσος μητρὸς πατρίς, ἣ σε θανόντα
δέξεται. ἀλλὰ νέων παίδων αἰνιγμα φύλαξει. (PW317)

πατρίδα δίζηαι; μητρὶς δέ τοι οὐ πατρίς ἐστι·
μητρόπολις ἐν νήσῳ ἀπὸ Κρήτης εὐρείης,
Μίνωος γαίης οὔτε σχεδόν οὔτ' ἀποτηλοῦ·
ἐν τῇ μοῖρ' ἐστίν σε τελευτῆσαι βιότοιο
εὔτ' ἂν ἀπὸ γλώσσης παίδων μὴ γνῶς ἐπακούσας
δυσζύνετον σκολίοισι λόγοις εἰρημένον ὕμνον. (PW318)

τίπτε δὺω βασιλῆες, ὁ μὲν Τρώων, ὁ δ' Ἀχαιῶν,
οὐκέθ' ὁμοφρονέοντες ἐμὸν δόμον εἰσανέβητε,
ἦτοι ὁ μὲν πῶλοιο γόνον διζήμενος εὐρεῖν,
αὐτὰρ ὁ πῶλον ἐλεῖν; τί νυ μήσεαι, ὃ μέγαλε Ζεῦ ; (PW406)

Race lydienne, roi des foules, grand sot de Crésus, ne souhaite pas d'entendre en ton palais la voix tant désirée de ton fils qui parle ; c'est préférable pour toi d'être au loin, car il parlera mieux pour la première fois en un jour de malheur. (PW55)

Toi, le plus brave des hommes, ne délie pas le cou saillant de l'outre avant que tu n'arrives à la citadelle des Athéniens. (PW110)

Erginos, fils de Clymène le Presboniade, tu es venu tard pour obtenir une descendance ; mais encore maintenant applique un embout neuf au vieux timon de ta charrue. (PW111)

Télésciclès, tu auras comme fils immortel et digne d'être chanté parmi les hommes celui qui, le premier, t'adressera la parole, quand tu seras descendu de ton bateau sur ta chère terre-patrie. (PW231)

Je nomme Pyrrhus qu'Arkhédiké enfanta. (PW316)

Tu cherches ta patrie ? Tu as une matrice, non une patrie. C'est l'île d'Ios qui est la patrie de ta mère, celle qui te recevra quand tu seras mort. Mais garde-toi de la parole obscure (l'énigme) des jeunes enfants. (PW317)

Tu cherches ta patrie, tu as une matrice, non une patrie ; ta terre natale est dans une île au large de la vaste Crète, terre de Minos, ni près ni loin. C'est ton destin de mortel que tu meures sur cette île, lorsque, après avoir écouté un chant, fait de mots tortueux, difficile à comprendre, sorti d'une langue d'enfants, tu ne l'auras pas reconnu. (PW318)

Pourquoi vous les deux rois, l'un de Troie, l'autre d'Achaïe⁶⁵⁸, n'étant plus en accord entre vous, êtes-vous montés dans ma demeure, en vérité l'un cherchant à trouver la descendance d'une jument, mais l'autre cherchant à enlever la jument ? Que projetteras-tu, ô grand Zeus ? (PW406)

⁶⁵⁸ Il s'agit de Ménélas et de Paris-Alexandre, l'un venu questionner le dieu sur sa descendance, l'autre sur son projet de mariage.

ἔσται σοι κοῦρος, Μνησαρχίδη, ὄντινα πάντες
ἄνθρωποι τίσουσι, καὶ ἐς κλέος ἐσθλὸν ὀρούσει,
καὶ στεφάνων ἱερῶν γλυκερὴν χάριν ἀμφιβαλεῖται. (PW418)

λήξει παῖς σὸς ἔρωτος, ὅταν κούφη νεότητι
Κύπριδος ἱμερόεντι καταφλεχθῆ φρένας οἴστρω.
ὄργην οὖν πρήννον ἀμειδέα μηδ' ἐπιτείνειν
κωλύων· πράσσεις γὰρ ἐναντία σοῖσι λογισμοῖς.
ἦν δέ γ' ἐφ' ἠσυχίην ἔλθης, λήθην τάχος ἔξει
φίλτρων καὶ νήψας αἰσχρᾶς καταπαύσεται ὀρμῆς. (PW468)

5.2 La mort

ὄλβιε καὶ δύσδαιμον (ἔφυς γὰρ ἐπ' ἀμφοτέροισι)
σοὶ ζωὴ δοιάς μοίρας λάχεν, ἦν μὲν ἀμαυρὰν
ἠελίων δισσῶν, τὴν δ' ἀθανάτοις ἰσόμοιρον
ζῶντί τε καὶ φθιμένῳ· φθίμενος δ' ἔτι πολλὸν ἀγήρως. (PW319)

5.3 Retourner chez soi et retrouver sa patrie

νόστον δίξηαι πατρίην ἐς γαῖαν ἰκέσθαι
Ἀμφιαρηιάδη ... (PW202)

τὴν χάριν ἐν πρώτοις αὐτὰρ κλέος ὕστατ' ἔχουσαν
φράζεσθ', ὦ Δελφοί, τόν τε θεᾶς γενέτην·
οἷ νηὸν προλιπόντες ἐμὸν καὶ κῦμα τεμόντες
ἴξοντ' ἠελίου πρὸς χθόνα κυανέην,
τῇ περ ἀριστοβίων μέγ' ἀέθλιον ἐξάψονται
λευκὸν ἐπὶ κροτάφων στέμμα μελαινομένων. (PW515)

Tu auras un garçon, Mnésarchidès, que tous les hommes honoreront, et il s'élèvera à un noble renom, et il s'enveloppera de la douce grâce des couronnes sacrées⁶⁵⁹. (PW418)

Ton fils mettra fin à son amour, lorsque, en sa légère jeunesse, il aura été consummé en son cœur du désir charmant de Cypris. Apaise donc ta colère amère, même si tu ne cesses de souffrir, car tu fais le contraire de tes calculs. Et si tu arrives à être tranquille, il aura vite l'oubli des philtres et devenu sobre, il mettra fin au fâcheux désir⁶⁶⁰. (PW468)

Heureux et malheureux (car tu es né pour l'un et pour l'autre sort), la vie t'a assigné, à toi vivant et mort, des destinées doubles, l'une dans l'obscurité, celle des deux soleils, l'autre dotée d'une part égale à celle des immortels; mort tu es encore plus impérissable. (PW319)

Tu cherches un retour, pour rentrer dans ta terre natale de la race d'Amphiaros...(PW202)

Pensez, ô Delphiens, à celle qui en tout premier possède la grâce, et en dernier ressort la gloire, pensez à celui qui est né d'une déesse. Ceux qui ont abandonné mon temple et fendu l'écume s'en iront vers la terre du soleil aux couleurs sombres, et là ils ajusteront, comme grande récompense des honnêtes gens, une couronne blanche sur leurs tempes au teint halé. (PW515)

⁶⁵⁹ Le fils de Mnésarchidès est Euripide, couronné de succès (Oenomaos, chez Eusèbe, *PE*, 5.33 : ὁ δὲ κοῦρος ἦν Εὐριπίδης.).

⁶⁶⁰ Diogène avait un fils dont la passion amoureuse provoqua chez lui une colère terrible ; l'état de son fils empira et le père alla consulter Apollon qui lui fit une réponse apaisante : que le père cesse de se mettre en colère, et le fils oubliera les tourments de la passion. (L'oracle est rapporté par la *Souda*, s.v. Διογένης et Élien, fr. 103).

5.4 Se montrer curieux d'un homme célèbre (Hésiode, Laïos, Plotin, Homère)

Ὅρριππῶ⁶⁶¹ Μεγαρῆς με δαίφρονι τῆδε ἀρίδηλον
μῶμα θέσαν, φάμα Δελφίδι πειθόμενοι·
ὄς δὴ μακίστους μὲν ὄρους ἀπελύσατο πάτρα
πολλὰν δυσμενέων γὰν ἀποτεμνομένων,
πρῶτος δ' Ἑλλάνων ἐν Ὀλυμπία ἐστεφανώθη
γυμνός ζωννυμένων τῶν πρὶν ἐνὶ σταδίῳ⁶⁶². (PW89)

ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ, ὄς ἐμὸν δόμον ἀμφιπολεύει,
Ἡσίοδος Μούσησι τετιμένος ἀθανάτησιν·
τοῦ δ' ἦτοι κλέος ἔσται ὄσσην τ' ἐπικίδναται ἠώς.
ἀλλὰ Διὸς πεφύλαξο Νεμείου κάλλιμον ἄλσος
κεῖθι δέ τοι θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστίν. (PW206)

Λαίε Λαβδακίδη, ἀνδρῶν περιώνυμε πάντων·
[...] (PW372)

καὶ δ' ἀϋθ' Ἴππολύτοιο φίλον κάρα εἰς ἄλλα βαίνει. (PW377)

ἄγνωστόν μ' ἔρεαι γενεὴν καὶ πατρίδα γαῖαν
ἀμβροσίου Σειρήνος. ἔδος δ' Ἴθακήσιός ἐστιν,
Τηλέμαχος δὲ πατὴρ καὶ Νεστορὴ Ἐπικάστη
μήτηρ, ἧμιν ἔτικτε βροτῶν πολὺ πάνσοφον ἄνδρα. (PW465)

⁶⁶¹ Ὅρριππος est la forme dorienne pour Ὅρσιππος, un célèbre vainqueur lors de la quinzième olympiade (720 avant J.C.). Pausanias le cite (1.44) et son court commentaire explique en partie l'oracle inscrit sur la stèle : [...] Ὅρσιππος, ὄς περιεζωσμένων ἐν τοῖς ἀγῶσι κατὰ δὴ παλαιὸν ἔθος τῶν ἀθλητῶν Ὀλύμπια ἐνίκα στάδιον δραμῶν γυμνός [...] ... Orsippos qui, alors que les athlètes, selon l'usage ancien, portaient une ceinture nouée autour de leur taille, remporta le prix du stade, aux jeux olympiques, après avoir couru nu, ...

⁶⁶² L'inscription ne porte pas les marques du datif, pourtant nécessaires ici pour comprendre le texte : il faut donc rétablir Ὅρριππῶ, πάτρα et σταδίῳ.

En l'honneur d'Orripos de Mégare, respectueux de la parole de Delphes, ils me dressèrent ici, monument bien visible, lui qui recula les frontières au plus loin pour sa patrie, alors que ses rivaux découpaient un large territoire ; le premier des Grecs, il fut couronné à Olympie, nu, dans un stade, avant ceux qui se ceignent. (PW89)

Heureux cet homme, qui prend soin de ma maison, Hésiode honoré des Muses immortelles, oui, certes sa gloire sera celle que répand en quantité l'aurore. Mais prends garde au beau bois sacré de Zeus Néméen. C'est ici que pour toi a été fixé par le destin le terme de ta mort. (PW206)

Laios fils de Labdacos, renommé entre tous les hommes... (PW372)

Et de nouveau la chère tête d'Hippolyte s'en va vers la mer⁶⁶³. (PW377)

Tu me questionnes sur la famille et la patrie inconnues d'une Sirène immortelle ; sa demeure est d'Ithaque, Télémaque son père, Epicaste fille de Nestor sa mère qui l'enfanta comme l'homme le plus sage des mortels. (PW465)

⁶⁶³ Hippolyte de Sicyone, amant d'Apollon, rejoint le dieu en traversant la mer ; la Pythie prévient alors Apollon de son arrivée.

Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
 ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν ὑφαίνων
 φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέφ' ὑπὸ πλήκτρῳ.
 Κλήζω καὶ Μούσας ξυνήν ὅπα γηρύσασθαι
 παμφώνοις ἰαχαῖσι παναρμονίαισιν τ' ἐρωαῖς,
 οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στήσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
 ἀθανάτων μανίαισιν Ὀμηρείαισιν τ' ἀοιδαῖς.
 Ἄλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορὸς, ἀπύσωμεν
 εἰς ἓν ἐπιπνεῖοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
 ὕμμι καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
 δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση
 θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
 ἀνδρομέης, ρεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
 ῥωσάμενος πραπίδεςσιν ἐς ἦονα νηχύτου ἀκτῆς
 νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἄπο νόσφιν ἀλιτρῶν
 στηρίζαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἴμην,
 ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες
 ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
 Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
 αἰμοβότου βιότιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων
 ἐν μεσάτοισιν κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
 πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
 Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῆσιν ἀταρποῖς
 ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῆσι σφετέρησιν
 ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
 ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
 ὅσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαι σκοτῆς λυγαίης.
 Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος·
 ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν
 ἀχλύος ἐν δίνησι φορέυμενος ἔδρακες ὅσσοις
 πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο
 ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.
 Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
 ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὀμήγυριν ἔρχεται ἦδη
 δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνεύουσαν ἀήταις,
 ἔνθ' ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐνὶ δ' ἴμερος ἀβρὸς ιδέσθαι,
 εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
 ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων
 πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ,
 χρυσεῖης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται
 Μίνως καὶ Ῥαδάμανθος ἀδελφεοί, ἦχι δίκαιος
 Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἴς, ἦχι τε καλὸς
 Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριζαν ἔρωτος
 ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνήν ἐλάχοντο
 δαίμοσιν ὀλβίστοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίησιν
 αἰὲν εὐφροσύνησιν τ' ἰαίνεται. ὦ μάκαρ, ὅσσους
 ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἀγνοὺς
 πωλέεαι ζαμενήσιν κορυσσάμενος ζῶῃσι.
 Στήσωμεν μολπὴν τε χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον
 Πλωτίνου, Μοῦσαι πολυγηθέες· αὐτὰρ ἐμεῖο
 χρυσεῖη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίωσι. (PW473)

A jouer de la lyre de manière divine, je commence un poème, en le tissant autour de mon cher ami grâce aux sons les plus mélodieux de ma cithare, qui parle avec bienveillance, sous l'effet de mon plectre d'or. J'appelle aussi les Muses à entonner un chant commun par leurs cris variés et leurs élans tout en harmonie, comme, en l'honneur de l'Éacide, elles furent appelées par les délires des immortels et les chants homériques à former un chœur. Allons donc, sacré chœur des Muses, entonnons à haute voix, en soufflant vers un seul but, un chant tout entier, porté à son plus haut degré, pour vous et, au milieu de vous, moi Apollon à la longue chevelure. Démon, qui fus auparavant un homme, mais qui maintenant arrives au sort particulièrement divin du démon, lorsque tu délias le lien de la destinée qui enchaîne les hommes, le lien du tumulte retentissant des membres du corps, rendu vigoureux par l'esprit, tu nageas vers le bord d'un rivage fluctueux, empressé, loin de la foule des crimes, à marcher sur le chemin bien incurvé de l'âme pure, où brille la lumière du dieu, où demeure la justice dans un lieu pur, à l'écart de l'injuste scélératesse. Et à cette époque, quand tu bondissais pour fuir la vague amère de la vie qui se repaît de sang, la vague amère des tourbillons, sources du dégoût, au milieu de l'agitation et du tumulte inconcevables, souvent d'entre les bienheureux t'apparut le but qui demeure tout près, souvent alors que tu avais laissé emporter les traits de ton esprit en des chemins confus, par leurs propres élans, les immortels t'enlevèrent sur les cercles d'un chemin direct et sur une divine voie, te donnant fréquemment un rayon de lumières, pour regarder avec tes deux yeux, loin des sombres ténèbres. Le doux sommeil de tes paupières ne te possédait même pas entièrement, mais assurément quand, de tes paupières, tu avais évacué la lourde souillure des ténèbres, emportée dans les ténèbres, tu as contemplé de tes deux yeux bien des beautés que ne pourrait voir facilement aucun de ceux qui sont chercheurs de la sagesse. Maintenant que tu as délié ton enveloppe mortelle, que tu as laissé le tombeau de ton âme divine, alors tu es à la recherche du rassemblement divin qui souffle de doux zéphyr; là se trouvent à voir l'amitié, le désir agréable plus intense qu'une joie pure, rempli toujours de ruisseaux d'ambrosie issus des dieux, d'où viennent les liens d'amours, un air doux, un éther tranquille, là où, appartenant à la race d'or du grand Zeus, habitent les frères Minos et Rhadamanthe, et le juste Éaque, et Platon, force sacrée, et le beau Pythagore, tous ceux qui ont formé le chœur de l'amour immortel, tous ceux qui ont obtenu en partage une communauté de race avec les démons les plus heureux, où dans des banquets le cœur est toujours réjoui de plaisirs. Ô bienheureux, après avoir subi tant d'épreuves en nombre, tu te rends au milieu des chastes démons, revêtu de vies impétueuses. Cessons le chant de Plotin et le cercle bien tournant du chœur, Muses qui faites naître de grandes joies, et aussi ma cithare d'or a dit tout ce qu'elle devait dire pour un homme heureux. (PW473)

5.5 Guérir et se porter bien

εἶρη μ' ἀμφὶ γέλωτος ἀμείλιχε μειλιχίῳ·
δώσει σοι μήτηρ οἴκοι· τὴν ἔξοχα τίε. (PW129)

ἀλλά μοι εὐάδε χόνδρος ἀγακλυτοῦ Ἑρμιονῆος. (PW242)

εὐάδε μοι χθιζὸς λίβανος κλυτοῦ Ἑρμιονῆος. (PW243)

Ἀρτέμιδος τῆ παιδὶ γάμον βαρὺς ὄρκος ἐνικλᾷ·
Λύγδαμιν οὐ γὰρ ἐμὴ τῆμος ἔκηδε κάσις
οὐδ' ἐν Ἀμυκλαίῳ θρύον ἐπλεκεν οὐδ' ἀπόθῆρης
ἔκλυζεν ποταμῶ λύματα Παρθενίῳ,
Δήλῳ δ' ἦν ἐπίδημος, Ἀκόντιον ὁππότε σὴ παῖς
ᾧμοσεν, οὐκ ἄλλον, νυμφίον ἐξέμεναι.
ὦ Κήρυξ, ἀλλ' ἦν μεθέλης συμφράδμονα θέσθαι,
..]ν .. τελευτήσεις ὄρκια θυγατέρος·
ἀργύρῳ οὐ μόλιβον γὰρ Ἀκόντιον, ἀλλὰ φαεινῶ
ἤλεκτρον χρυσῶ φημί σε μειξέμεναι.
Κοδρείδης σύ γ' ἄνωθεν ὁ πενθερός, αὐτὰρ ὁ Κεῖος
γαμβρὸς Ἀρισταίου [Ζη]νὸς ἀφ' ἱερέων
Ἴκμίου οἴσι μέμ[η]λεν ἐπ' οὖρεος ἀμβώνεσσιν
πρηύνειν χαλεπὴν Μοῖραν ἀνερχομένην,
αἰτεῖσθαι τὸ δ' ἄημα παραὶ Διὸς ᾧ τε θαμεινοὶ
πλήσσονται λινέαις ὄρτυγες ἐν νεφέλαις. (PW383)

ἄλλος ἄρ' Ἑρακλῆς Τιρύνθιος, οὐχὶ Κανωβεύς. (PW446)

5.6 Se marier

Ἄργεος ἵπποβότου πῶλον λάβε κυανοχαίτου
[...]. (PW407)

Tu m'interroges sur un rire doux, toi l'amer ! Une mère te le donnera chez toi, honore-la grandement. (PW129)

Vraiment il m'a plu le blé que m'a envoyé le très illustre descendant d'Hermione. (PW242)

M'a plu l'encens qu'hier m'a envoyé l'illustre descendant d'Hermione. (PW243)

Un grave serment d'Artémis entrave le mariage de ta fille. En effet, ma sœur aujourd'hui ne faisait pas la guerre à Lygdamis⁶⁶⁴ ni n'entrelaçait le jonc à Amyclée ni, après la chasse, ne lavait ses impuretés dans le fleuve Parthénios ; elle séjournait à Délos lorsque ta fille invoqua Acontios, pas un autre, pour l'avoir pour son époux. Ô Célyx, mais si tu veux que je sois d'accord [...] tu accompliras les serments de ta fille ; car je dis qu'Acontios n'alliera le plomb à l'argent, mais que tu allieras l'électrum à l'or brillant. Toi, le beau-père tu as comme ancêtres la race de Codrus, et lui, le Céén, ton gendre descend de la lignée des prêtres de Zeus l'Excellent, Zeus le Pluvieux, qui se préoccupent d'adoucir la malfaisante Moire quand elle se lève sur les sommets arrondis de la montagne, et de demander à Zeus la brise qui fait se prendre en grand nombre les cailles dans les filets de lin. (PW383)

C'est à coup sûr un autre Héraclès de Tirynthe, et non pas de Canope. (PW446)

Enlève la jument d'Argos nourricière de chevaux, à la crinière noire. (PW407⁶⁶⁵)

⁶⁶⁴ Lygdamis, roi de Scythie, fit la guerre en Lydie avec l'intention de piller le temple d'Artémis à Éphèse.

⁶⁶⁵ Porphyre cité par Eusèbe (*PE*, 5.29) classe ce morceau d'oracle dans les questions sur le mariage : Σὺ δὲ καὶ περὶ γάμου ἔτοιμος λέγειν·

Table des matières de l'annexe 1

Avant-propos	[2]
tableau des oracles recueillis	[3]
1 Les oracles à vocation religieuse	[4]
1.1 Le respect des règles religieuses	[4]
1.2 Le respect et la protection des dieux	[12]
1.3 L'installation d'un culte	[18]
1.4 La purification	[22]
2 Les oracles à vocation politique	[24]
2.1 Les guerres	[24]
2.2 Rivalités	[32]
2.3 Successions	[34]
2.4 Accès au pouvoir	[38]
3 Les oracles de colonisation	[40]
4 Les oracles à prescriptions morales	[50]
5 Les oracles qui démontrent la supériorité du dieu dans des domaines privés	[56]
5.1 Avoir des enfants et s'assurer une descendance	[56]
5.2 La mort	[58]
5.3 Retourner chez soi et retrouver sa patrie	[58]
5.4 Se montrer curieux d'un homme célèbre (Hésiode, Laïos, Plotin, Homère)	[60]
5.5 Guérir et se porter bien	[64]
5.6 Se marier	[64]

Annexe II

Les sites apolliniens oraculaires autres que Delphes

Les oracles du dieu Apollon sont nombreux et se répartissent sur toutes les terres du monde grec antique: nous disposons ainsi de témoignages, surtout littéraires, sur les sites de la Grèce continentale et ceux de l'Asie Mineure⁶⁶⁶.

1 Grèce continentale

La Phocide, la Béotie et l'Eubée ont été des terres fécondes en sanctuaires apolliniens, qui n'ont pas eu cependant le succès de Delphes ; certains ont perduré jusqu'à l'époque romaine, d'autres se sont éclipsés rapidement. Quand Pausanias parcourt la Grèce, il rapporte des témoignages de leur passé. D'autres écrivains y font allusion, sans toutefois rapporter les textes oraculaires.

1.1 La Phocide

Ἄβαι est un oracle qui passait pour très ancien, fondé avant même Delphes, mais qui en réalité a fonctionné de manière régulière à partir du VI^{ème} siècle seulement, au moment où Crésus le consulte. On n'a conservé de ses oracles aucun texte, mais uniquement des allusions faites par les auteurs qui en parlent : Hérodote, Sophocle, Pausanias et Strabon.

Hérodote en parle en deux endroits de son œuvre :

- 1.46 Μετὰ ὧν τὴν διάνοιαν ταύτην αὐτίκα ἀπεπειρᾶτο τῶν μαντείων τῶν τε ἐν Ἑλλησι καὶ τοῦ ἐν Λιβύῃ, διαπέμψας ἄλλους ἄλλη, τοὺς μὲν ἐς Δελφοὺς ἰέναι, τοὺς δὲ ἐς Ἄβας τὰς Φωκέων, τοὺς δὲ ἐς Δωδώνην· οἱ δὲ τινὲς ἐπέμποντο παρὰ τε Ἀμφιάρεων καὶ παρὰ Τροφώνιον, οἱ δὲ τῆς Μιλησίης ἐς Βραγχίδας. Tout occupé de cette pensée, il éprouva sur-le-champ les oracles de la Grèce et l'oracle de la Libye, en envoyant des délégations en divers endroits, les unes à Delphes, les autres à Abes en Phocide, les autres à Dodone ; quelques-uns étaient envoyés à l'oracle d'Amphiaros, à l'autre de Trophonios, et d'autres chez les Branchides en pays de Milet.
- 8.33 Ἄβας, ἔνθα ἦν ἱρὸν Ἀπόλλωνος πλούσιον, θησαυροῖσί τε καὶ ἀναθήμασι πολλοῖσι κατεσκευασμένον· ἦν δὲ καὶ τότε καὶ νῦν ἔτι χρηστήριον αὐτόθι. Abes, où

⁶⁶⁶ Apollon est honoré dans presque tout le bassin méditerranéen, et même en Europe continentale, en Gaule ou en Dacie ; mais les lieux de son culte ne possédaient pas tous un oracle. Dans cette annexe, nous envisageons seulement les sanctuaires avec oracle, situés en Grèce et en Asie Mineure ; or Apollon oraculaire est aussi installé en Syrie, à Daphné dans la périphérie d'Antioche (Ἀντιόχεια ἢ ἐπὶ Δάφνη), dans un temple bâti par Séleucos I^{er} (Libanios, *Antiochikos*, discours XI) et dans les provinces romaines de la Gaule, de la Rhénanie et de la Dacie, où il est honoré comme Apollon Grannos (conférence de Michael Sommer, intervenant dans un séminaire de l'Université de Durham, juin 2010, mis en ligne sur Academia.edu : « Sick not only in body... Apollo Grannus and the emoror enchanted »).

l'on voyait un riche temple dédié à Apollon, garni de trésors et d'offrandes ; en ce temps-là, il y avait un oracle, comme il y en a encore un aujourd'hui.

- Pausanias cite le lieu en 10.35.

Ἀπόλλωνος δὲ ἱεράς νενομίσασιν εἶναι τὰς Ἄβας ἐκ παλαιοῦ, καὶ χρηστήριον καὶ αὐτόθι ἦν Ἀπόλλωνος. On a l'habitude de dire qu'il existe depuis les temps anciens à Abes un temple d'Apollon, et c'était comme aujourd'hui encore un oracle.

- Sophocle évoque le sanctuaire dans *Œdipe Roi*, vers 899-900.

οὐκέτι τὸν ἄθικτον εἶμι γὰς ἐπ' ὀμφαλὸν σέβων,
οὐδ' ἐς τὸν Ἀβαῖσι ναόν, οὐδὲ τὰν Ὀλυμπίαν,
εἰ μὴ τάδε χειρόδεικτα πᾶσιν ἀρμόσει βροτοῖς.

Je n'irai plus honorer l'inviolable nombril de la terre, ni au temple d'Abes, ni à Olympie, si tous les mortels n'accordent pas une évidente valeur à ces oracles.

1.2 La Béotie⁶⁶⁷

1.2.1 Ακραιφίη est la résidence d'Apollon Πτώος⁶⁶⁸, qui rend ses oracles par le biais d'un πρόμαντις : ses paroles étaient recueillies par des délégués assistants. Aucun texte ne nous est parvenu, sinon des allusions à des consultations et des inscriptions trouvées lors de fouilles et saluant par des offrandes tel ou tel oracle performant. (Voir HOLLEAUX Maurice, « Inscriptions du temple d'Apollon Ptoos », *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. 14, 1890. pp. 1-64).

- Pausanias en parle en 9.23.6.

Προελθόντι δὲ ἀπὸ τῆς πόλεως ἐν δεξιᾷ πέντε πού και δέκα σταδίου, τοῦ Ἀπόλλωνός ἐστι τοῦ Πτώου τὸ ἱερόν. Εἶναι δὲ Ἀθάμαντος καὶ Θεμιστοῦς παῖδα τὸν Πτώον, ἀφ' οὗ τῷ τε Ἀπόλλωνι ἐπὶ κλησις καὶ τῷ ὄρει τὸ ὄνομα ἐγένετο, Ἄσιος ἐν τοῖς ἔπεσιν εἶρηκε. Πρὸ δὲ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Μακεδόνων ἐπιστρατείας καὶ ὀλέθρου τοῦ Θηβαίων μαντεῖον ἦν αὐτόθι ἀψευδές· καί ποτε ἄνδρα Εὐρωπέα, ὄνομα δὲ οἱ εἶναι Μῦν, τοῦτον ἀποσταλέντα ὑπὸ Μαρδονίου τὸν Μῦν ἐπερέσθαι τε φωνῇ τῇ σφετέρᾳ, καὶ οἱ χρῆσαι τὸν θεόν, οὐχ ἑλληνίσαντα οὐδὲ αὐτόν, διαλέκτῳ τῇ Καρικῇ. Environ quinze stades plus loin que la ville, à droite, vous voyez le temple d'Apollon Ptôos. Asios dit dans ses vers que Ptôos, qui a donné son nom à cette montagne, et de qui Apollon a pris ce surnom, était fils d'Athamas et de Thémistos. Avant l'expédition d'Alexandre et des Macédoniens, et la destruction de Thèbes, il y avait là un oracle infallible. On prétend qu'un certain Mys d'Europe, était venu de la part de Mardonios, le consulter dans sa propre langue, et que le dieu lui répondit non en grec, mais dans le dialecte carien.

⁶⁶⁷ Voir article de BONNECHÈRE Pierre, « Les oracles de Béotie », *Kernos*, 3, 1998, p. 53-65 et plus particulièrement le passage consacré aux oracles d'Apollon aux pages 55-57.

⁶⁶⁸ Un roman de PEYREFITTE Roger, *L'oracle* (Paris, Flammarion, 1948) situe l'action sur le site de l'oracle d'Apollon Ptôos.

- Plutarque cite le sanctuaire dans son *περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων* (412 A).

Καίτοι γε περὶ τὰ Μηδικὰ πολλὰ μὲν εὐδοκίμησε, τὸ δὲ Πτῶον οὐχ ἦττον ἢ τὸ τοῦ Ἀμφιάρεω· ἀπειράθη μὲν ὡς ἔοικεν ἀμοτέρων Μαρδόνιος, ἄνδρα Λυδὸν πέμψας ἐνταῦθα, Κᾶρα δ' ἕτερον εἰς τὸ Πτῶον. ὁ μὲν οὖν τοῦ μαντείου προφήτης φωνῆ Αἰολίδι χρώμενος τὸ πρὸ τοῦ τότε τῆ τῶν βαρβάρων χρησμὸν ἐξήνεγκεν, ὥστε μηδένα ξυνεῖναι ἁγίων τῶν παρόντων ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον, ὡς δῆλον ὄν ἐκ τοῦ ἐνθουσιασμοῦ τοῦ προφήτου ὅτι τοῖς βαρβάροις οὐκ ἔστιν οὐδέποτε φωνὴν Ἑλληνίδα λαβεῖν τὸ προσταττόμενον ὑπηρετοῦσαν. Et pourtant, à l'époque des guerres médiques, l'oracle d'Apollon Ptōos ne jouissait pas d'une moins grande popularité que celui d'Amphiaraos : Mardonios les consulta tous les deux. Le prêtre qui desservait le premier de ces temples faisait habituellement usage du dialecte éolien, et il répondit de telle manière qu'il ne fut compris d'aucun des assistants. Le dieu donnait ainsi à entendre que l'enthousiasme prophétique n'a rien de commun avec les barbares, et qu'il ne leur est point donné de recevoir en langue grecque des réponses par lesquelles ce qu'ils ont à faire leur soit indiqué.

1.2.2 Εὔτηρις, près de Leuctres, entre Thespies et Platées, est cité par Stéphane de Byzance (s.v. Εὔτηρις) et Eustathius de Thessalonique (schol.ad Iliad. 2.502).

1.2.3 Ὑσιᾶ a été vite oublié de l'histoire ; y fonctionnait un oracle fondé sur l'inspiration et sur une source sacrée. Pausanias (9.2) en parle en ces termes : Πόλεις ποτὲ τῶν Βοιωτῶν ἦσαν, καὶ νῦν ἔτι ἐν τοῖς ἐρειπίοις τῶν Ὑσιῶν ναὸς ἐστὶν Ἀπόλλωνος ἡμίεργος, καὶ φρέαρ ἱερόν· πάλαι δὲ ἐκ τοῦ φρέατος κατὰ τὸν Βοιωτῶν λόγον ἐμαντεύοντο πίνοντες. C'étaient autrefois des villes béotiennes (il s'agit d'Hysies et d'Érythres⁶⁶⁹), et l'on voit encore maintenant parmi ce qui reste d'Hysies un temple d'Apollon à moitié construit, et un puits sacré. Autrefois, selon les Béotiens, ceux qui buvaient l'eau de ce puits rendaient un oracle.

1.2.4 Τεγύραι était célèbre, car ce lieu passait pour être le berceau d'Apollon ; sanctuaire peu fréquenté, il fonctionnait, comme à Delphes, par le truchement d'un prophète inspiré. Plutarque le cite dans son essai sur la disparition des oracles et fait allusion, sans les rapporter textuellement, aux prédictions rendues (412 B) : ἤκμαζε δὲ τότε καὶ τὸ περὶ Τεγύρας χρηστήριον, ὅπου καὶ τὸν θεὸν ἱστοροῦσι, καὶ ναμάτων δυεῖν παρραρεόντων τὸ μὲν Φοίνικα θάτερον δ' Ἑλαιαν ἄχρι νῦν Ὀρχομένοι λέγουσιν. En ces temps-là florissait l'oracle de Tégyre, où l'on raconte même que le dieu était né, et jusqu'à nos jours les habitants d'Orchomènes disent que des deux fleuves qui coulent l'un est le Palmier, l'autre l'Olivier.

1.2.5 L'oracle d'Apollon Ἴσμηνιος, situé au sud de Thèbes, est considéré comme très ancien ; il se différencie des autres oracles apolliniens par la pratique de l'extispicine (observation des victimes) et de l'empyromancie (divination par les cendres).

- Hérodote le cite (8.134) : καὶ δὴ καὶ ἐς Θήβας πρῶτα ὡς ἀπύκετο, τοῦτο μὲν τῷ Ἴσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο. Et dès qu'il arriva à Thèbes, il consulta Apollon Isménien...

⁶⁶⁹ Note du traducteur.

- Il est évoqué aussi par Pausanias (9.10.1-6) : Ἔστι δὲ λόφος ἐν δεξιᾷ τῶν πυλῶν ἱερὸς Ἀπόλλωνος· καλεῖται δὲ ὃ τε λόφος καὶ ὁ θεὸς Ἴσμηνιος, παραρρέοντος τοῦ ποταμοῦ ταύτη τοῦ Ἴσμηνοῦ. À droite de ces portes est une colline consacrée à Apollon, on donne au dieu et à la colline le nom d'Isménios, à cause du fleuve Isménios qui coule auprès.
- Diodore de Sicile en parle en ces termes (17.10): Πρῶτον μὲν γὰρ ἐν τῷ τῆς Δήμητρος ἱερῷ λεπτὸν ἀράχνης ὕφασμά τι διαπεπετασμένον ὄφθη, τὸ μὲν μέγεθος ἔχον ἱματίου, κύκλῳ δὲ περιφαῖνον Ἴριν τῇ κατ' οὐρανὸν εἰκουῖαν. Περὶ οὗ τὸ μὲν ἐν Δελφοῖς χρηστήριον ἔδωκεν αὐτοῖς τόνδε τὸν χρησμόν· Σημεῖον τόδε πᾶσι θεοὶ φαίνουσι βροτοῖσι, Βοιωτοῖς δὲ μάλιστα καὶ οἱ περιναιετάουσι. Τὸ δὲ πάτριον τῶν Θηβαίων μαντεῖον τοῦτον ἐξήνεγκε τὸν χρησμόν· Ἴστος ὑφαινόμενος ἄλλῳ κακόν, ἄλλῳ ἄμεινον. Ils avaient vu d'abord dans le temple de Dèmèter une légère toile d'araignée large comme un manteau et entourée d'un cercle réfléchissant les couleurs de l'arc-en-ciel. Ils consultèrent là-dessus l'oracle de Delphes, qui leur fit la réponse suivante : « Ce signe, les dieux le font apparaître à tous les mortels ; mais principalement aux Béotiens et à leurs voisins. » L'oracle national des Thébains, interrogé sur ce même objet, s'exprima en ces termes : « La toile tissée présage aux uns du malheur, aux autres du bonheur. »

1.2.6 L'oracle d'Apollon Σπόδιος⁶⁷⁰, autre sanctuaire thébain, est situé près de la porte d'Électre et construit, comme à Olympie, avec la cendre des victimes (σπόδος). Pausanias l'évoque par deux fois:

- ὑπὲρ δὲ τὸν Σωφρονιστήρα λίθον βωμός ἐστιν Ἀπόλλωνος ἐπὶ κλησιν Σποδίου, πεποιήται δὲ ἀπὸ τῆς τέφρας τῶν ἱερείων· μαντικὴ δὲ κατέστηκεν αὐτόθι ἀπὸ κληδόνων... (9.11.7) Au-dessus de la pierre Sophronistèra est l'autel d'Apollon surnommé Spodios ; il est fait de la cendre des victimes. On y prédit l'avenir par le moyen des paroles qu'on entend au sortir de là ...
- Τῷ δὲ Ἀπόλλωνι Θηβαῖοι τῷ Σποδίῳ ταύρους ἔθουον τὸ ἀρχαῖον· (9.12.1) Les Thébains offraient anciennement des taureaux à Apollon Spodios.

1.3 La Thessalie

Le sanctuaire d'Apollon Κοροπαῖος est situé sur le territoire de Démétrias, à 40 km de la ville. L'oracle est attesté par un décret rendu par la cité, que Louis ROBERT a présenté lors de ses recherches archéologiques (*Hellenica* V, 1948, p. 16-28):

[...] τῆς πόλεως ἡμῶν καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους θεοὺς εὐσεβῶς διακειμένης, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Κοροπαῖον, [...] δίκαιον δὲ ἐστὶν καὶ καλῶς ἔχον, ὄντος ἀρχαίου τοῦ μαντείου καὶ προτετιμημένου διὰ προγόνων, παραγινομένων δὲ καὶ ξένων πλείονων ἐπὶ τὸ χρηστήριον, ποιήσασθαί τινα πρόνοιαν ἐπιμελεστέραν τὴν πόλιν περὶ τῆς κατὰ τὸ μαντεῖον εὐκοσμίας· [...] [...] puisque notre cité se montre pieuse à l'égard de tous les dieux et surtout à l'égard d'Apollon Koropaios, [...] il est juste et séant, étant donné que l'oracle

⁶⁷⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ traduit cette épithète par « Cendrillon » (1880, III : 219).

est ancien et vénéré de préférence par nos ancêtres, et étant donné que des étrangers aussi viennent en grand nombre le consulter, que la cité prenne d'avance un soin plus attentif au bon ordre dans le déroulement de l'oracle [...].

D'autre part, Nicandre de Colophon, sans doute prêtre d'Apollon, le cite dans son œuvre (*Thériaques*, 614).

1.4 L'Argolide

1.4.1 Sur l'Acropole d'Argos, un oracle était rendu par une prophétesse, au nom d'Apollon Δειραδιώτης, cité par Pausanias (2.24 .1). Delphes s'arrogeait une sorte de droit protecteur sur ce temple qui passait pour avoir été bâti par un émissaire delphien comme le rapporte Pausanias : Ἀνιόντων δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἔστι μὲν τῆς Ἀκραίας Ἥρας τὸ ἱερόν, ἔστι δὲ καὶ ναὸς Ἀπόλλωνος, ὃν Πυθαεὺς πρῶτος παραγενόμενος ἐκ Δελφῶν λέγεται ποιῆσαι. Τὸ δὲ ἄγαλμα τὸ νῦν χαλκοῦν ἐστὶν ὀρθόν, Δειραδιώτης Ἀπόλλων καλούμενος, ὅτι καὶ ὁ τόπος οὗτος καλεῖται Δειράς. En montant à la citadelle, vous trouvez le temple d'Héra Acraia et celui d'Apollon qui fut bâti, dit-on, par Pythée⁶⁷¹, le premier qui soit venu de Delphes à Argos. La statue qu'on y voit maintenant est de bronze et représente le dieu debout; on le nomme Apollon Diradiotès, parce que cet endroit se nomme Diras (*le col d'une montagne*).

Les rites différaient de ceux de Delphes : la prêtresse officiait une fois par mois en sacrifiant dans le temple un agneau dont elle buvait le sang⁶⁷².

1.4.2 Toujours à Argos, situé près de l'agora, l'oracle d'Apollon Λύκειος était rendu par une prophétesse, comme à Delphes ; il est cité par Plutarque (*Pyrrhus*, 31) : « la prophétesse d'Apollon Lykios sortit du temple en courant, criant qu'elle voyait la ville toute pleine de sang et de cadavres, et un aigle qui se jetait au milieu de la mêlée, puis, disparaissait. »

1.5 La Thrace

Près d'Abdère, en Thrace, se situait le sanctuaire oraculaire de Deraea⁶⁷³.

⁶⁷¹ C'est aussi un surnom d'Apollon lui-même.

⁶⁷² BOUCHÉ-LECLERCQ décrit la procédure ainsi (1880, III : 695) : « C'est là un procédé qui rappelle les évocations nocturnes des âmes : la Pythie argienne imitait les ombres, qui retrouvaient en buvant le sang des victimes la mémoire douloureuse de prescience. »

⁶⁷³ Nous avons très peu de documentation sur ce sanctuaire: BOUCHÉ-LECLERCQ ne fait que l'évoquer dans sa liste des oracles apolliniens (1880, III: 208) et MÜLLER y consacre un bref passage à la page 253 de son œuvre *The history an antiquties of the Doric race* (Vol. 1, Oxford, 1830, 551 p.). Voir aussi Stéphane de Byzance, *schol. Lycophr. 445*: οἱ μάντις οἱ ἐθάδες τοῦ ἐν Δηραίοις, τόπῳ Ἀβδήρων, τιμωμένου Ἀπόλλωνος, οὗ μνημονεύει καὶ Πίνδαρος ἐν Παιᾶσιν. Les prêtres habituels d'Apollon, honoré à Deraea, près d'Abdère, dont se souvient aussi Pindare dans les Péans.

1.6 La Grèce des îles

1.6.1 L'Eubée

Όροβία est cité par Strabon, (10.10) ; là, réside Apollon Σελινούντιος : [...] Όροβίας, ἐν ᾧ μαντεῖον ἦν ἀψευδέστατον· ἦν δὲ μαντεῖον τοῦ Σελινουντίου Ἀπόλλωνος· Orobie, siège de ce fameux oracle, réputé véridique entre tous. C'était l'oracle d'Apollon dit de Sélinonte.

1.6.2 Délos

Apollon Delios⁶⁷⁴ était consulté seulement en été.

- Hérodote (6.118) rappelle que Datis avait rapporté à Délos une statue en or d'Apollon, qui y avait été volée : [...] κατατίθεται τε ἐς τὸ ἱερόν τὸ ἄγαλμα καὶ ἐντέλλεται τοῖσι Δηλίοισι ἀπαγαγεῖν τὸ ἄγαλμα ἐς Δῆλιον τὸ Θηβαίων· τὸ δ' ἔστι ἐπὶ θαλάσῃ Χαλκίδος καταντίον. [...] il met en dépôt dans le temple la statue et recommande aux Déliens de la reporter au Délium⁶⁷⁵ des Thébains, qui est au bord de la mer, vis-à-vis de Chalcis.
- Strabon (10.5.2) décrit succinctement le site : ἡ [...] Δῆλος ἐν πεδίῳ κειμένην ἔχει τὴν πόλιν καὶ τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸ Λητώον. Délos possède la cité qui s'étend dans la plaine, le temple d'Apollon, et le Létôon (temple de Latone).

1.6.3 Lesbos

Cette île se targuait de posséder trois oracles d'Apollon, de taille certes modeste, et essentiellement réservés à une clientèle locale. Chaque sanctuaire est dédié à un Apollon qui se reconnaissait par son surnom :

- Près de Méthymne, était consulté Apollon Ναπαῖος, l'hôte des vallons boisés (νάπη).
- À Antissa, on honorait Apollon Μυρκαῖος, où le dieu se servait comme baguettes divinatoires de branches de tamaris (μυρική), au lieu du laurier traditionnel.
- Près de Mitylène, se trouvait l'oracle d'Apollon Μαλόεις, protecteur des troupeaux et que Bouché-Leclercq (1880, III : 202) traduit par « Moutonnier » (μᾶλον / μῆλον désigne le mouton).

2 L'Asie Mineure et Chypre

2.1 La Cilicie

2.1.1 Μαλλός pratiquait la divination inspirée ; il est cité par Strabon (14.16)

- Μετὰ δὲ τὸν Κύδνον ὁ Πύραμος ἐκ τῆς Καταονίας ῥέων, οὗπερ καὶ πρότερον ἐμνήσθημεν· φησὶ δ' Ἀρτεμίδωρος ἐντεῦθεν εἰς Σόλους εὐθυπλοία σταδίου εἶναι πεντακοσίους. Πλησίον δὲ καὶ Μαλλὸς ἐφ' ὕψους κειμένη, κτίσμα Ἀμφιλόχου καὶ

⁶⁷⁴ Nous connaissons aussi un hymne de Callimaque dédié à Délos, où le poète chante l'île natale d'Apollon : Δῆλος δ' ἐθέλει τὰ πρῶτα φέρεσθαι / ἐκ Μουσέων, ὅτι Φοῖβον ἀοιδῶν μεδέοντα / λοῦσέ / τε καὶ σπείρωσε καὶ ὡς θεὸν ἦνεσε πρώτη. Mais Délos réclame les premiers prix des Muses, pour avoir d'abord baigné, mis dans ses langes et loué comme dieu Phoibos, le maître des chants.

⁶⁷⁵ On appelait Δῆλιον (*Delium* en latin) une petite localité sur le territoire de Tanagra, près d'Oropos, où se trouvait un temple dédié à Apollon Délien.

Μόψου τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Μαντοῦς, περὶ ὧν πολλὰ μυθολογεῖται· Au Cydnus succède un autre fleuve, le Pyrame, qui descend de la Cataonie et de qui nous avons eu déjà occasion de parler. De l'embouchure de ce fleuve à Soles, Artémidore compte un trajet de 500 stades en ligne droite. Près de l'embouchure du Pyrame également est la ville de Mallos qu'on aperçoit tout au haut d'une colline et qui passe pour avoir été fondée par Amphilochos et le fils d'Apollon et de Mantô, Mopsos, ces deux héros sur qui tant de fables ont cours.

2.1.2 À Séleucie, sur la côte, en face de Chypre, était consulté Apollon Σαρπηδόσιος⁶⁷⁶ ; Diodore de Sicile est le premier auteur à faire mention d'un oracle « en Cilicie, à l'endroit où existe, dit-on, un sanctuaire d'Apollon Sarpédonios » κατὰ τὴν Κιλικίαν ἔνθα φασὶν Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι (Diodore de Sicile, 32, chez Photius, *Bibliothèque*, 244, 377a - 378b, Idem, 377b, R. Henry (trad. 1971).

2.2 La Lycie

2.2.1 À Patara (Πάταρα), on consultait en hiver un oracle, que rendait une prophétesse. Bouché-Leclercq (1880, III : 255) le définit comme l'un des berceaux de la divination apollinienne : « Avec l'oracle de Patara, nous rentrons dans la patrie même du dieu révélateur dont la mère, Lêto, était une divinité lycienne. Le temple d'Apollon pataréen était situé sur le bord de la mer, à soixante stades au-dessus de l'embouchure du Xanthos. » Hérodote⁶⁷⁷ en parle dans son œuvre (1.182) :

- καὶ κατὰ περ ἐν Πατάροισι τῆς Λυκίης ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ, ἐπεὰν γένηται· οὐ γὰρ ὧν αἰεὶ ἐστὶ χρηστήριον αὐτόθι· ἐπεὰν δὲ γένηται τότε ὧν συγκατακληίεται τὰς νύκτας ἔσω ἐν τῷ νηῶ. La même chose⁶⁷⁸ s'observe aussi à Patares en Lycie, lorsque le dieu honore cette ville de sa présence. Alors on enferme la grande prêtresse la nuit dans le temple ; car il ne rend point en ce lieu d'oracles en tout temps.

2.2.2 L'oracle d'Apollon Θυρξεύς, à Cyane, près de Patara, était un oracle hydromantique : l'observation d'une fontaine permettait aux consultants de connaître la réponse du dieu. Pausanias (7.21.13) l'évoque naïvement ainsi :

- Τούτω μὲν τῷ ὕδατι ἐς τοσοῦτο μέτεστιν ἀληθείας, Κυανεῶν δὲ τῶν πρὸς Λυκία πλησιαίτατα χρηστήριον Ἀπόλλωνός ἐστι Θυρξέως· παρέχεται δὲ ὕδωρ τὸ πρὸς ταῖς Κυανέαις ἔσω ἐνιδόντα τινὰ ἐς τὴν πηγὴν ὁμοίως πάντα ὅποσα θέλει θεάσασθαι. On trouve pareillement près des îles Cyanées, vers la Lycie, l'oracle d'Apollon Thyrxéus, oracle qui est aussi une fontaine : en regardant dedans, chacun y voit ce qu'il a envie de savoir⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ Cette épithète proviendrait d'un jeune homme aimé d'Apollon, Sarpédon. Voir Stéphane de Byzance, s.v. Σελευκία.

⁶⁷⁷ Strabon (14.3.6) et Pausanias (9.41.1) ne font que mentionner le nom de Patara.

⁶⁷⁸ Le dieu est censé passer la nuit avec la prêtresse. Pierre-Henri Larcher (trad. Paris, 1850).

⁶⁷⁹ Traduction de Clavier, Paris, 1821.

2.3 La Troade

2.3.1 Ἀδράστεια possédait un oracle que Strabon décrit en ces termes :

- Ἡ μὲν οὖν πόλις μεταξύ Πριάπου καὶ Παρίου, ἔχουσα ὑποκείμενον πεδῖον ὁμώνυμον, ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν Ἀπόλλωνος Ἀκταίου καὶ Ἀρτέμιδος [...] La ville (d'Adrastée) est située entre Priapos et Parion, au-dessus de la plaine dont elle porte le nom, où il y avait un sanctuaire d'Apollon Actaios et d'Artémis [...]

2.3.2 Le sanctuaire situé à Thymbra (Θύμβρα) honorait Apollon Σμινθεύς⁶⁸⁰ ou Θυμβραῖος ; on ignore comment l'oracle était rendu, sans doute par oniromancie. Strabon (13.1.35) le cite rapidement dans un passage où il s'interroge sur l'emplacement de l'ancienne Troie, τὸ Θυμβραίου Ἀπόλλωνος ἱερόν.

2.4 L'Ionie

2.4.1 Nous avons présenté dans notre étude le sanctuaire de Claros près de Colophon où officiait Apollon Κλάριος.

2.4.2 Nous avons aussi présenté le célèbre sanctuaire des Branchides près de Milet où était consulté Apollon de Didymes, Διδυμαῖος.

2.4.3 Le sanctuaire de Γρύνειον, près de Smyrne, est cité par Strabon, de façon simple, et par Pausanias, qui s'épanche sur les beautés du paysage⁶⁸¹.

- Strabon (13.3.5) : εἶτα πολίχνη Μυριναίων Γρύνιον καὶ ἱερόν Ἀπόλλωνος καὶ μαντεῖον ἀρχαῖον καὶ νεῶς πολυτελεῆς λίθου λευκοῦ. Vient ensuite Grynion, petite ville dépendant de Myrine, avec son temple d'Apollon, son antique oracle, et son magnifique temple en pierre blanche.
- Pausanias (1.21.7) : Θώρακας δὲ λινοῦς ἰδεῖν ἐν τε ἄλλοις ἱεροῖς ἔστιν ἀνακειμένους καὶ ἐν Γρυνείῳ, ἔνθα Ἀπόλλωνος κάλλιστον ἄλσος δένδρων καὶ ἡμέρων, καὶ ὅσα τῶν ἀκάρπων ὁσμῆς παρέχεται τινα ἢ θέας ἡδονήν. On peut voir des cuirasses de lin dans différents temples, et entre autres dans celui d'Apollon Grynéen, où il y a un bois sacré de la plus grande beauté, tout planté d'arbres cultivés, ou qui sans produire de fruits flattent agréablement la vue ou l'odorat.

2.5 La Carie

Situé aux frontières de l'Ionie et de la Carie, l'oracle d'Hylae ou Hiéracomè, était relativement célèbre car il parlait en bons vers, comme le rappelle Tite-Live (38.13) :

⁶⁸⁰ Ce surnom est discuté: les uns l'attribuent à la ville de Sminthè (en Troade), les autres le traduisent par « destructeur de souris ou de rats ».

⁶⁸¹ Hécatée d'Abdère (fr. 211) et Philostrate (*Vie d'Apollonius de Tyane*, 4.14) ne font que citer le nom.

- *Fanum ibi augustum Apollinis et oraculum ; sortes uersibus haud inconditis dare uates dicuntur.* Il y a ici un temple et un oracle consacrés à Apollon ; les prêtres, dit-on, donnent leurs prophéties en vers élégants.

2.6 Chalkédon

L'oracle apollinien de Χαλκηδών sur le Bosphore est sans doute tardif et assez insignifiant⁶⁸². Il est cependant mentionné dans le roman de Lucien⁶⁸³, *Alexandre ou le faux prophète* (9.1).

2.7 Chypre

À Pyla, au nord de Larnaca, était installé l'oracle d'Apollon Λακευτής « Hurlleur »⁶⁸⁴.

⁶⁸² Voir ROBU Adrian, « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *Les études classiques*, 75 (2007), p. 137-155.

⁶⁸³ Alexandre et son complice Coccônas cherchent un lieu où rendre le futur oracle : ὁ μὲν οὖν Κοκκωνᾶς τὴν Χαλκηδῶνα ἐδοκίμαζεν ἐπιτήδειον εἶναι καὶ εὐκαιρὸν χωρίον τῇ τε Θράκῃ καὶ τῇ Βιθυνίᾳ πρόσοικον οὐχ ἑκάς οὐδὲ τῆς Ἀσίας καὶ Γαλατίας [...] Coccônas considérait Chalkédon comme un lieu commode et bien placé, situé près de la Thrace et de la Bithynie, non loin de l'Asie et de la Galatie [...].

⁶⁸⁴ Voir Louis ROBERT, « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1978, 122, 2, p. 338-344.

Annexe III

Les inscriptions

Les inscriptions sont peu nombreuses, surtout à Delphes. L'archéologie souligne qu'elles ne sont attestées dans les sanctuaires, quand elles existent, qu'à partir du dernier quart du VI^{ème} siècle avant J.C. Dans son ouvrage sur la littérature oraculaire chez Hérodote, Crahay consacre quelques pages aux inscriptions delphiques en commençant ainsi son chapitre (1956 : 6): « Un relevé des oracles attestés par des inscriptions sera bref et décevant. » Parke et Wormell sont encore plus catégoriques quand ils affirment qu'il n'y aurait aucune conservation d'oracles transcrits mot pour mot sur des monuments⁶⁸⁵. Delcourt va dans ce sens de la réflexion (article *Encyclopédie*, 1992 : 1024) : « Les inscriptions de Delphes ne consignent pas d'oracles et rien n'indique que le clergé en ait conservé dans ses archives. Les documents épigraphiques sûrs émanant des cités consultantes qui ont fait graver les oracles reçus, textes en prose, ne comportent ni prédictions ni obscurités, relatifs surtout au rituel et aux possessions des dieux. »

La transcription sur pierre, ou sur tout autre matériau pérenne, est donc un fait qu'il est difficile d'établir et surtout d'analyser, faute de documents à l'appui. Seul Amandry (1950) a pu en faire un état pour le sanctuaire de Delphes et encore les textes recueillis sont-ils peu nombreux. Laissons cependant la parole au principal intéressé, Plutarque, qui, en tant que prêtre exerçant à Delphes, a connu le sanctuaire et ses documents : il évoque en effet les guides déversant aux visiteurs leurs flots de paroles sur ce qu'il y a à voir et à savoir sur Delphes :

... τὰς ῥήσεις καὶ τὰ πολλὰ τῶν ἐπιγραμμάτων...
...leurs tirades et la plupart des inscriptions...

Le grammairien Polémon d'Ilion avait édité un recueil d'inscriptions qu'il avait recopiées des monuments⁶⁸⁶. Son recueil est perdu. Les oracles ainsi retrouvés en prose ou en vers concernent des textes que les consultants ont voulu, pour une raison ou une autre, laisser en mémoire sur le lieu même de la consultation, mais que l'on retrouve parfois dans leurs cités : c'est donc un fait singulier, adapté à la seule volonté de tel ou tel consultant, sans que le texte gravé ait eu une importance capitale, et qui n'a rien de spécifique à la définition, à la démarche et à la pragmatique de l'archivage. On ne peut tirer aucune conclusion supplémentaire sinon que ces inscriptions montrent l'importance de l'écriture dans l'acte oraculaire : dire est une chose, graver pour mémoriser ce qui a été dit en est une autre, plus précieuse, qui confère à la parole un autre statut. Certes, d'après les inscriptions relevées, on trouve parfois des paraphrases, qui ne reprennent pas textuellement la parole divine ; on découvre alors que les inscriptions n'ont pas pour but de rendre et de transmettre un caractère sacré quelconque, mais de témoigner d'une consultation. C'est moins le dieu proférant

⁶⁸⁵ « The responses of the Pythia, [...], were not normally recorded verbatim on Delphic monuments. » (1956, II: VII).

⁶⁸⁶ Polémon s'est particulièrement intéressé aux inscriptions des monuments (au point qu'Athénée le surnomme en 234D, *στηλοκόπας*, c'est-à-dire le « rongeur ou grignoteur de stèles »). Il les a compilées dans un recueil classé par villes, aujourd'hui perdu, mais dont des citations sont conservées par Athénée et Diogène Laërce.

l'oracle que celui qui est venu le consulter qui se trouve concerné, comme si l'inscription marquait à tout jamais une démarche faite. D'ailleurs si l'on analyse les textes recueillis par l'épigraphie, on se rend compte que leur contenu, varié, est très inégal.

Des relevés ont été répertoriés, d'oracles connus comme inscriptions sur la pierre du site de Delphes : Parke et Wormell en font un recensement qu'ils distribuent selon les revues archéologiques concernées (1956, II: 267 - 268). Amandry consacre plusieurs pages de son œuvre sur la mantique apollinienne à recenser les inscriptions qui portent une réponse gravée (1950 : 160 - 168). Certaines réponses sont connues et nous ont été transmises à la fois par les inscriptions et la littérature ; d'autres ne sont connues que par les inscriptions, et ce sont ces dernières qui nous intéressent. Sur un total de 615 réponses ou témoignages répertoriés, seuls quarante-trois sont connus grâce aux inscriptions et cités par Parke et Wormell. Certaines inscriptions sont en prose, paraphrasant la parole d'Apollon et de la Pythie, d'autres sont en vers.

Certaines ne sont que des paraphrases du texte oraculaire, textes gravés par les cités consultantes comme marques de leur engagement auprès d'Apollon et comme preuves d'un avis reconnu et pour ainsi dire officialisé par la parole du dieu ; encore une fois on n'est pas sensible à la parole exacte : seul le contenu importe.

code	sources	textes
PW124	<i>IG P</i> , 80	[ἔδοχσεν τῆι β]ο[υλ]ῆ[ι καὶ τῶι δήμωι...ις ἐπρυτάνυε...]ς ἐγραμμ[άτευε...]λ[η]ι ὧν δέον[ται ? ...]ειω καὶ τὰ προ[...γράφ]αντας ἐν στή[λ]ηι λιθίνηι καταθεῖναι ἐμπόλει] ...θεν τοῦ νέω τοῦ ἀρχ[αίου ...]τον. τὸ δὲ ἀργύριον ὥστε ἀμφιένυσθαι τὸ ἔδος] τῆς θεοῦ κατὰ τὰ πάτρι[α καὶ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ] οἱ κωλακρέται διδόντων. [τά]δε ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν [λώιον εἶναι καὶ ἄμεινον ἀ]μφιεννύουσιν τὸν πέπλον [τῆς θεοῦ καὶ προθύουσιν Μοί]ραις, Διὶ Μοιραγέτηι, Γῆ[ι ...]
PW164	<i>IG P</i> , 76	ἀπαρχεσθαι τοῖν θεοῖν τοῦ καρποῦ κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν Ἀθηναίους ἀπὸ τῶν ἑκατὸν μεδίμων [κ]ριθῶν μὴ ἔλαττον ἢ ἑκτέα, πυρῶν δὲ ἀπὸ τῶν ἑκατὸν μεδίμων μὴ ἔλαττον ἡμῖεκτεων ... ἀπάρχεσθαι δὲ καὶ τοὺς χυσιμάχους κατὰ ταῦτα ... κελευέτω δὲ καὶ ὁ ἱεροφάντης καὶ [ὁ] δαιδοῦχος μυστηρίοις ἀπάρχεσθαι τοὺς Ἑλληνας τοῦ καρποῦ κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν.
PW165	<i>IG P</i> , 78	...ις ἐπρυτάνυε. [ἔδοχσε τῆι β]ο[υλ]ῆι καὶ τῶι δήμωι. Ἀντικρατίδης ἐγ[ραμμάτευε...]ος ἐπεστάται, Φιλόχσενος εἶπε. τῶι [Ἀπόλλωνι θῦσαι ἐπ]ειδὴ ἀνεῖλεν ἑαυτ[ὸν ἐχσηγητῆ]ν γενόμενον Ἀθηναίοις, θρόνον τε ἐχσελεῖν ἐν τῶι πρ[υτανείωι στρώματα παρ]έ[χο]ντας ὡς κάλλιστα καὶ κα[λλιερήσαντες βοῦν διανε]μόντων οἱ ἐπιστάται πᾶσ[ι τοῖς πολίταις τὰ κρέα, αὐ]τοῖ ἀναλίσκοντες μέχ[ρι μνάς· ποιούντων δὲ τὰς δαπά]νας ὄθεμπερ ἐς τὰ γέ[ρα. τῶι δὲ πολίτηι ἐκάστωι μὴ ὀλέ]ζονος ἢ δραχμῆ[ς ...]

PW260	Inscr. Olynthe 687	[ἔχρησεν ὁ θεὸς Χαλκιδεῦσι καὶ Φιλίπποι λῶ[ι]όν τε καὶ ἄμεινον εἴμεμ φίλους τε καὶ [συμμάχους γίνεσθαι κατὰ τὰ ὁμο]λογημένα. θῦσαι δὲ καὶ [καλ]λιερῆσαι Διὶ Τελέοι καὶ [Υπάτωι, Απόλλωνι Προστατηρίωι], Ἀρτεμί[δι] {{[ο]}ρ} Ὀρθ[ω]σίαι, Ἑρμ[ῆ]ι, καὶ κατὰ τύχην ἀγαθὰν [ἐπεύχεσθαι τῶν συμμαχίαν] ἐσσεῖσθαι, καὶ Πυθ[ῶ]δε τῶ[ι Ἀ]πόλλωνι χαριστήρια [ἀποδιδόναι, καὶ μνασιδωρ]εῖν.
PW262	IG 2, 1 ² 204	[...] ἐλέσθω δὲ ὁ δ[ῆ]μος [τρ]εῖς [ἄν]δρας ἔν[α μὲ]ν ἐκ τῆς βουλῆς δύο δὲ ἐξ Ἀθηναίω[ν ἀ]πάντων οἳ τ[ιν]ες εἰ[ς Δ]ελφοὺς ἀφικόμενοι τὸν θεὸν ἐπερ[ή]σο[ν]τ[αι], [κα]θ' ὅ[π]ότερα τ[ὰ] γρ[άμ]ματα ποιῶ[σ]ιν Ἀθηναῖοι περὶ τ[ῆς] ἰερ[ᾶ]ς ὀρ[γά]δος, [εἶ] τ[ε] τ[ὰ] ἐκ τῆς [χ]ρυσῆς ὑδρίας εἴ τε τὰ ἐκ τῆς ἀργυρ[ᾶ]ς. ἐπειδὴν [δ]ὲ [ἦ]κωσιν παρὰ τοῦ θεοῦ, καθηλόντωσαν τὰ[ς] ὑδρί[α]ς κ[α]ὶ ἀ[ν]α[γν]ωσθ[ή]τω τῶι δήμωι ἢ τε μαντεία καὶ τὰ [ἐ]κ τῶ[ν] κα[τ]τ[ι]τέρω[ν] γρ[άμ]ματα. καθ' ὅ[π]ότερα δ' ἂν τὰ γράμματα ὁ [θ]εὸς ἀ[νέ]ληι λῶιον [καὶ ἄμει]νο[ν] εἶναι τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίω[ν, κ]α[τὰ] ταῦτα ποι[εῖ]ν, ὅ[π]ως ἄ[ν] ὡς εὐσεβέστατα ἔχει τὰ πρὸς τὸ θεῷ [καὶ μηδέποτ' εἰς τὸν λοιπ]ο[ν] χρόνον μ[ηδ]έν ἀσεβὲς γίγνητ[αι] περὶ τῆς ἱερᾶς] ὀργᾶδος καὶ περιτῶν ἄλλων ἱερῶν τῶν Ἀθ[ῆ]νῃσιν...
PW277	IG 4 ² , 1, 122	[Τᾶς δ]ὲ πόλιος τῶν Ἀλικῶν ἀγγε[λ]λ[ο]ύσας τὸ γεγενημένον καὶ διαπορ[ου]μένας περὶ τοῦ ὄφι[ος] πό[τε]ρον εἰς Ἐπίδουρον ἀποκομίζωντι [ἢ αὐτὸν κα]τὰ χώραν ἐὼν[τι, ἔ]δοξε τῆι πόλι εἰς Δελφοὺς ἀποστεῖλα[ι] χρησομέ]νους, πότερα ποιῶν τι· ὁ δὲ θεὸς ἔχρησε τὸν ὄφιν ἐῖν αὐτ[εῖ] καὶ ἰδρυσάμενου[ς Ἀ]σκληπιῶ τέμενος καὶ εἰκόνα αὐτοῦ πο[ι]ησαμέ]νους ἀνθέμεν [εἰς] τὸ ἱάρον· ἀγγελθέντος δὲ τοῦ χρη[σ]μοῦ ἀ πόλις ἀ τῶν Ἀλικῶν ιδρύσατο Ἀσκληπιῶ [αὐτεῖ καὶ τὰ ὑπὸ το]ῦ θεοῦ μαντ[ευ]σθέντα ἐπετέλεσε.
PW278	IG 2 ² , 4969	[ὁ] θεὸς ἔχρησε τῶι δήμωι τῶι Ἀθη[ναίων ἀναθεῖναι] τὴν οἰκίαν τὴν Δήμωνος καὶ τὸν κ[ῆ]πον τὸν προσόντα] τῶι Ἀσκληπιῶι, καὶ αὐτὸν Δήμονα [ἱερέα εἶναι αὐτοῦ]· ἱερεὺς Δήμων Δημομέλους Παιανι[εὺς ἀνέθηκε] καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὸν κῆπον, προσ[τά]ξαντος τοῦ θεοῦ] καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων δόν[τος ἱερέα εἶναι] τοῦ Ἀσκληπιῶ κατὰ τὴν μαν[τείαν].
PW279	IG 4 ² , 1, 128	Ἴσυλλος Ἀστυλαΐδαι ἐπέθηκε μαντεύσασθαι οἱ περὶ τοῦ παιᾶνος ἐν Δελφοῖς, ὃν ἐπόησε εἰς τὸν Απόλλωνα καὶ τὸν Ἀσκληπιόν, ἧ λῶίον οἳ κα εἶη ἀγγράφοντι τὸν παιᾶνα· ἐμάντευσε λῶίον οἳ κα εἶμεν ἀγγράφοντι καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ὕστερον χρόνον.

⁶⁸⁷ TOD Marcus Niebuhr, *A selection Greek Historical Inscriptions to the end of the fifth century BC*, vol. 2 (de 403 à 323 avant J.C.), n°158: 12sqq, Oxford, Clarendon Press, 1933-1948 [1ère ed. 1878].

PW280	SEG IX, 72	Ἀπόλλων ἔχρη[σε [ἐς ἀ]ει καθαρμοῖς καὶ ἀγνηταῖς κα[ὶ θεραπε]ήταις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἰκ[έν].
PW281	R.E.Ph. pp. 293ff.	[...]ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἀνεῖλεν λώιον καὶ ἄμεινον εἶναι τῶι δήμωι τῶι Ἀχαρνέων καὶ τῶι δήμωι τῶι Ἀ[θ]ηναίων οἰκοδομήσασι τοὺς βωμοὺς το[ῦ] Ἄρεως καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἀρείας, ὅπως [ἄ]ν ἔχηι Ἀχαρνεῦσιν καὶ Ἀθηναίοις εὐσ[ε]βῶς τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς. [...]
PW285	IG 2 ² , 333	καὶ ἐπε[ρέσσ]θαι τὸν θεὸν εἰ λῶον καὶ ἄμεινον [τ]ῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων [ποησαμένοι τὸς κόσμους ἱεροὺς] τῆι Ἀρτέ[μιδι μείζονα]ς καὶ καλλίους ἢ ἔωντι ὥσπερ νῦν ἔχει
PW335	B. Mus. Inscr. 4, 1, 896	[...] ἔχρησεν ὁ θεὸς ἔσεσθαι λώιον καὶ ἄμεινον αὐτοῖς ἰλασκομένοις καὶ τιμῶσιν καθάπερ καὶ οἱ πρόγονοι Δία Πατρώιον καὶ Ἀπόλλωνα Τελμεσσοῦ μεδέοντα καὶ Μοίρας καὶ θεῶν Μητέρα, τιμᾶν δὲ καὶ ἰλάσκεσθαι καὶ Ἀγαθὸν Δαίμονα Ποσειδωνίου καὶ Γοργίδος, τοῖς δὲ ταῦτα διαφυλάσσουσιν καὶ ποιούσιν ἄμεινον ἔσεσθαι.
PW336	IG 12 (3), 863	χρησμὸν ἔπεμψε θεοῦ Δελφοῖσι [προφ]ῆτις ε[...] φράζουσ' ἀθάνατον [θε]ῖον (?) ἥρων [Ἀρτ]εμίδωρον.
PW340	BCH LXXVI, 1952 : 136sq	[Δρωπί]ων Λέοντος β[ασι]λεὺς [Παιόνω]ν [Α]ὐδωλέοντα τὸν [πάππον ? κατ]ὰ χρησμὸν [Ἀπόλλω]νι Πυθίωι
PW341	Delph. 3 (3), 342	ὁ θεὸς ἔχρησε Κυζικηνο[ῖς ἐπειδὴ ἐπιτετελέκαντι τὰν θυσίαν καὶ τὰ Σωτήρια πρᾶτον τᾶ]ι Κόραι τᾶι Σωτεῖραι [κα]λῶς καὶ ε[ἰ]σεβέως καὶ εὐτυχῶς λώιον εἶμεν καὶ ἄμεινον ἐπαγγελλό]ντεσσι ἐς ἀνθρώπους [ἱερὰν τὰν πόλιν οὖσαν κατὰ τοὺς χρησμοὺς καὶ τὰν θυσίαν τᾶς θεᾶς.
PW342	Delph. 3 (3), 343	ὁ θεὸς ἔχρησε ΚΑΙ [- - -] θῦσαι δὲ καὶ ΚΑΛΛΙ [- Ποτειδᾶνι] Ἀσφαλείωι Γᾶι ΚΑ [- - -] ΚΥΛΙΟΥΣ γίνεσθα[ι - - Κυζι] κηνοῖς λώιον καὶ ἄ[μεινον εἶμεν -]
PW343	Delph. 3 (3), 344	Ἀπολλον [- - - -] ΤΩΝ ἱερὰ οὖσα ΚΛΙ [- - - -] εὔ δὲ οἰκιστ [- - - - -] ἀδικη [- - - - -] ὁ θε[ὸς] ἔχρησε - - - - -] Ρ [- - - - -]

PW346	<i>OGI</i> , 1, 234	[...]δεδοχθαι ἀποκρίνασθαι αὐτῷ, ὅτι τὸ κοινὸν τῶν Ἀμφικτιόνων τὰμ μὲν Διὸς Χρυσαιρέως καὶ Ἀπόλλωνος Ἴσοτίμου...
PW347	<i>Inscr. Magn.</i> N° 16	[...] χρηστηριάζει τάδε πρὸς τὴν ἐρώ[τησιν ...λώ]ιον εἶμεν καὶ ἄμεινον τοῖς σε[β]ομένοις Ἀπ[ό]λλωνα Πύθιον] καὶ Ἄρτεμιν Λευκοφρυηνήν, καὶ τὰμ π[ό]λιν καὶ τὰν χ]ώραν τὰμ Μαγνήτων τῶν ἐπὶ Μαϊάνδρ[ο]υ [ιερὰν καὶ ἄσυλ]ον νομιζόντοισ.
PW348	<i>Inscr. de Crète</i> 1, 19, 2	[...] ὁ συνέστησαν διὰ τε τῶν χρησμῶ[ν τῷ Ἀπόλλωνος τῷ ἐν] Δελφοῖς καὶ ἐν Διδύμοις ...
PW349	<i>IG</i> 11 (4), 1061	[...] κατακολουθοῦντες τοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος χρησμοῖς δι' οὓς [καὶ τοῖς ἀγῶσιν τοῖς τοῦ] Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου καὶ τῶν Μουσῶν τῶν Ἐλικωνιάδων καὶ τοῦ [Ἡρακλέους ἐν Δελφοῖς μὲν τοῖς] Πυθίοις καὶ Σωτηρίοις, ἐν Θεσπιαῖς δὲ τοῖς Μουσείοις, ἐν Θήβαις δὲ τοῖς Ἡρακλείοις ἐνέκριναν αὐτοὺς ? οἱ] ἐκ πάντων τῶν Ἑλλήνων εὐσεβέστατοι.
PW350	<i>IG</i> 7, 16	« This is a series of fragments of decrees accepting the announcement of ἀσυλία for Megara in honour of Soteira, and in accordance with the wording of [ὁ τοῦ Ἀπόλλωνο]ς χρησμός»
PW351	<i>IG</i> 12 (9) 213	[...] καὶ ὁ θεὸς ἔχρησε καλῶς ἔχειν καὶ συ[μ]φερόντος τῇ πόλει ... τὴν] ταχίστην, ἔδοξεν [τῷ δήμῳ. ...
PW378	<i>Inscr. Magn.</i> N° 17	« No verbatim texte – it was recorded in the lost upper portion of the inscription. »
PW426	<i>IG</i> 12 (5), 913	L'inscription porte une longue liste de dieux qu'il faut remercier pour une victoire remportée κατὰ τὸν ἐκ Δελφῶν χρησμόν ; on ne connaît donc pas du tout les termes exacts de la parole d'Apollon ; seul un discours narrativisé nous permet de savoir qu'il y eut une consultation.
PW427	<i>IG</i> 12 (3), 248	« No verbatim text, but in a prose paraphrase » [Συντελε]σθέντος δὲ [τοῦ ναοῦ ἔστω δαμόσ]ιος [κά]θοτι καὶ ὁ θεὸς ἔ[χρ]ησε[ν. τ]ᾶς δ' ἐπερωτάσ[ε]ως καὶ τοῦ χρησμοῦ ἀντιγραφά ἐστι τάδε. ... ἐπερωταῖ Τιμόθεος [τὸ]ν θεόν, πότερον αὐτῷ λῶιον καὶ ἄμεινόν ἐστιν αἰτήσασθαι τὰν πόλιν ἐν τῷ ἐπινοεῖ τόπῳ ἐν τῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἀσγέλατα ὥστε ναόν τᾶς Ἀφροδίτας οἰκοδ[ο]μῆσαι καὶ ἦμεν δαμόσιον, ἢ ἐν τῷ ιερῷ Ἀ[σκ]λαπίου ἐν ᾧ ἐπινοεῖ τόπῳ ὁ θεὸς ἔχρησεν[...]
PW429	<i>IG</i> 12 suppl.	Πραξιέπη πέμπειν πα[...] πρὸς δυσμὰς ? [? πέμ]πει Φί[λ]ιος [Ζεὺς ? ...]

	200	...]ωμου[...]
PW432	<i>Delph.</i> 3 (2), 47	No verbatim text, but possible traces (in Strabo ⁶⁸⁸) of a verse response
PW437	<i>IG</i> 2 ² , 1096	<p>Θεο[ί]. Ἀγαθῆι τύχη. ἐπὶ Θεοπείθου ἄρχοντος τοῦ δὲ γέ]νους τοῦ Γεφυραίων Φιλων[ίδου ἄρχοντος Παια]νιέως Σκιροφοριῶνος [...][ἐπιστολὴ παρὰ τοῦ γένους πρὸς Δελφούς.]</p> <p>[Γεφυραίων τὸ γένος Δελφῶν τοῖς ἄρχουσι καὶ πόλει χαί-][ρειν. ἀπε]στάλ[μεθα εἰς ἐπερώτησιν τοῦ θεοῦ Θεόφιλον] Διοδώρου Ἀλαιέα [Παμμένην Ζήνωνος Μαραθώνιον] καλλιερήσοντας [καὶ ἐπερωτήσοντας τὸ μαντεῖον] καθὼς ἐστὶν τῷ γέ[νει πάτριον ὑπὲρ τοῦ Βουζύγου] καὶ ἱερέως Δίος ἐμ Πα[λλαδίωι Διοτίμου τοῦ Διοδώρου] Ἀλαιέως. ὑμεῖς οὖν καλῶς [ποιήσετε ἀπο δεξάμενοι αὐ-]τούς καὶ εἰσαγαγόντες εἰς τ[ὸ χρηστήριον καὶ τοῦ ἀποδο-]θέντος χρησμοῦ διαπεμψ[άμε]νοι τῷ γέ[νει τὸ ἀντίγραφον.]</p> <p>ἐπιστολὴ παρὰ Δελφῶ[ν πρ]ὸς τὸ γένος.</p> <p>Δελφῶν οἱ ἄρχοντες καὶ π[ό]λις τῷ γένει τῷ Γ[εφυραίων] χαίρειν. γινώσκετε τοὺς [ἀπ]εσταλ<μ>ένους ὑφ' ὑμ[ῶν ἐπὶ] τὰν μαντείαν καὶ <ἐ>περώτασ[ιν ὑ]πὲρ τοῦ Βουζύγου κ[α]ὶ ἱ[ερέως] [Δ]ίος ἐμ Παλλαδίωι Διοτ[ίμου] τοῦ Διοδώρου τοῦ Διοδώρου Ἀλαιέως [Θεόφιλ]ον Διοδώρου Ἀλ[αιέα] Παμμένην Ζήνωνος Μα[ραθώνιον ἀπο]δεδωκότας ἀμείν τὰ παρ' ὑμῶν πεμφθέντ[α] [γράμματα περὶ τᾶς μαντείας καὶ ἀνανεωμένους τὰν [ὑ]πάρχουσαν ποτὶ τε τὰν] πόλιν ἀμῶν καὶ τὸν θεὸν οἰ[κειότατα τῶν Γεφυραίων] καὶ κεκαλλιερηκότας καὶ [ἐπερωτακότας τὸ μαντ](ε)ῖον. τὰν οὖν ἐπερώτασιν [καὶ τὸν χρησμὸν τοῦ ἀπε]στάλμεθα π[ο]θ' ὑμὲ [σφραγισάμενοι, τᾶι δαμοσίαι σφρα]γεῖδι.</p>
PW457	<i>IG</i> 2 ² , 3177	[...] χρήσαντος τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος ὅτι χρῆ ἕτερον ἔδο[ς] τῆς Παλλάδος κατακευάσασθαι, ἐκ τῶν ἰδίων ποιήσας τοῖς τε θεοῖς καὶ τῇ πόλει ἀνέθηκεν.
PW458	<i>Delph.</i> 3 (2), 66	οἱ πεμ- φθέντες(ε)ἰς Δελφούς κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ ὑπὸ Ἀθηναίω- ν ἐπὶ τὴν τῆς δωδεκῆ- δος βού(π)ρωρον θυσίαν τῷ θεῷ ἔθυσαν κατὰ τ[ὰ] πάτρια followed by a list of names.
PW459	<i>IG</i> 12 (5), 155	[οἱ Πά]ριοι [Ἀσκληπιῶ]ν σωτήρα [κατὰ χρη]σμὸν τοῦ [Πυθιοῦ (?) θεοῦ].

⁶⁸⁸ Strabon, 9.2.11 : ... εἰς Δελφούς ὅταν ἀστράψαντα ἴδωσιν.

PW460	BCH VI (1882), p. 88]λώ[ιον κα]ι ἄμεινον[]ρας ἢ τοῦ ἀδ[ελφοῦ]Σεκστου ἐς[ὁ θε]ὸς ἔχρησεν [... ἐλθέ-] μεν Πυθειάδε [
-------	----------------------------	--

On reconnaît la paraphrase par des formules introductrices, qui révèlent la présence du dieu Apollon et sa vocation prophétique : ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν. La reprise de la formule interrogative est aussi caractéristique : λώιον εἶναι καὶ ἄμεινον. Les formules κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν, [κατὰ χρη]σμόν τοῦ [Πυθιοῦ (?) θε]οῦ, κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ répétées, l'impératif κελευέτω marquent la présence du dieu delphien. Abondent aussi comme marques d'une expérience vivante et conforme à toutes les règles les verbes et noms issus du radical qui désignent la consultation par l'envoi d'une délégation comme ἀποστεῖλα[ι, ἀπε]στάλμεθα, ἐπιστολή ou encore les verbes et noms qui désignent nettement la démarche de questionnement comme ἐπερωτακότας, <ἐ>περώτασ[ι]ν, ἐπερωτήσοντας τὸ μαντεῖον. On peut remarquer l'emploi spécifique de deux verbes pour désigner la parole divinatoire du dieu : ἔχρησεν ou ἀνεῖλεν, dont le premier concerne la communication directe qui se fait entre le fidèle et le dieu consulté à qui une question a été posée, et le second marque davantage la divination par le tirage au sort (Burkert, 2011: 167).

On observe ensuite un ensemble assez important d'oracles gravés en vers sur des monuments⁶⁸⁹ : sans doute cette forme leur rend-elle une efficacité autre, embellissant à la fois la parole rapportée de Delphes et le prestige acquis par le dieu. Le problème, non résolu, est de savoir qui a composé ces textes versifiés ; si l'on s'en réfère à l'état de la langue, employée dans la cité qui les a fait graver, on peut dire qu'il s'agit de poètes locaux, chargés à partir du texte rapporté de Delphes de transposer en vers la parole apollinienne.

code	sources	textes
PW89	IG 7, 52	Ὅρρίππω Μεγαρῆς με διαίφρονη τῆδε ἀρίδηλον Μνᾶμα θέσαν, φάμα Δελφίδι πειθόμενοι. ὄς δὴ μακίστους μὲν ὄρους ἀπελύσατο πάτρα πολλὰν δυσμενέων γὰρ ἀποτεμνομένων, πρῶτος δ' Ἑλλάνων ἐν Ὀλυμπία ἐστεφανώθη γυμνός, ζωννυμένων τῶν πρὶν ἐνὶ σταδίῳ.
PW334	Delph. 3 (1), 560	[—~— Φοῖ]βος γενεάμ μαντεύμασι δῶκεν εὐχῆς ἐξαίῳ, κομίσαι τε κόμας προσέταξεν.
PW338	Inscr. Magn. N° 215	Μαιάνδροιο λαχόντες ἐφ' ὕδασι ιερὸν ἄστν Μάγνητες κτεάνοις ἐπαμύνητορες ἡμετέροισιν, ἦλθετε πευσόμενοι στομάτων ἀπ' ἐμεῖο, τίς ὑμεῖν

⁶⁸⁹ Ils ont été pour la plupart analysés et traduits dans le cours de la recherche.

		<p>μῦθος, ἐπεὶ Βάκχος θάμνω ἔνι κείμενος ὄφθη. ἐξεφάνη δὲ ἔτι κοῦρος, ἐπεὶ πτολίαιθρα τιθέντες νηοὺς οὐκ οἰκίσσατ' ἐυτμήτους Διονύσῳ. ἀλλὰ καὶ ὄς, ὃ δῆμε μεγάσθενες, ἴδρνε νηοὺς θυρσοχαροῦς. ἱερῆα τίθει δὲ εὖ ἄρτιον ἀγνόν. ἐλθέτε δὲ ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον, ὄφρα λάβητε Μαινάδας, αἱ γενεῆς Εἰνοῦς ἄπο Καδμηείης. αἱ δ' ὑμεῖν δώσουσι καὶ ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλά καὶ θιάσους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν ἐν ἄστει.</p>
PW379	<p><i>Inscr.</i> <i>Magn.</i> N° 17, lines 12ff</p>	<p>ἦλθετε Μάγνητες Κρήτης ἀπόνοσφι τρα]πέν[τες, οἰωνὸμ πτερύγεσσι σὺν ἀργεννῆσιν ἰδόντες ἐ]γ μέλανος, καὶ θαῦμα καταθνητοῖσιν ἐφάνθη,] κ]αὶ δίζησθε πάτρην εἰ λώϊόν ἐστιν ἰκέσθαι. ἀλλὰ χρεὼγ γαίης ἀπ[ὸ π]ατρίδος ἄλλοθι νεῖσθα[ι. πατρὶ δ' ἐμῶι καὶ ἐμοὶ [καὶ] συγγόνωι ὣδε μ[ε]λ]ήσει μῆ τι χειριτέραμ βῶλ[ο]μ Μ[ά]γνητα δάσασθαι χώρας ἧς Πηνεῖδς ἔχει κα[ὶ] Πήλιον αἰπύ.</p>
PW380	<p><i>Inscr.</i> <i>Magn.</i> N° 17, ll. 24ff</p>	<p>εἴρεσθ', ὃ Μάγνητες ἀμύμονες, ἔνθα νήσηθε. ὑμμι δὲ ἀνήρ ἔστηκε πάρος νηοῖο θυράων ὄ]ς γ' ὑμῖν ἄρξαιτο καὶ ἠγήσαιτο κελεύθου Παμφύλων ἐπ' ἄρουραν ὑπὲρ Μυκάλης ὄρος αἰπύ. ἔνθα δὲ Μανδρολύτου δόμος ὄλβιος ἐμ περιωπῆ[ι] πολλοῖσιν κτεάνοισι πολυστρεφῆος ποταμοῖο. ἔνθα δὲ ἀμυναμένοισι καὶ οὐκ ἄρχουσι δόλοιο νίκην καὶ μέγα κῦδος Ὀλύμπιος ἐγγυαλίζει.</p>
PW381	<p><i>Inscr.</i> <i>Magn.</i> N° 17, ll. 36ff</p>	<p>ἔστι τις ἐν τεμένει Γλαύκου γένος ἄ[λ]κιμος ἀνήρ, ὄς γ' ὑμῖν πρότιστ' {ε} ἐπιέξεται ἀντιβολήσας νηὸν ἐμὸμ προλιπούσι. τὸ γὰρ πεπρωμένον ἐστίν. οὗτος καὶ δείξει χέρσου πολὺ πυρον ἄρουραν.</p>
PW382	<p><i>Inscr.</i> <i>Magn.</i> N° 17, ll. 42ff</p>	<p>Στέλλ' ἐπὶ Παμφύ[λ]ωγ κό[λ]πον, Λεύκιππε, φέροπλον λαὸν ἄγων Μάγνητα ὁμοσύγγονον, ὡς ἂν ἴκειαι θ[ώρη]κος σκόπελον κ[α]ὶ Ἀμανθίου αἰπὺ ρέεθρον καὶ [Μ]υκάλης ὄρος αἰπὺ ἀπεναντίον Ἐνδυμίων[ος]. ἔνθα δὲ Μ[α]νδρολύτου δόμον ὄλβιοι οἰκῆσο[υσιν] Μ[ά]γνητ(ε)ς πολίε[σσι] περικτιόνεσσιν ἀγη[τοί].</p>
PW408	<p><i>Revue</i> <i>d'Archéologie</i> XX (1942-43) pp. 22 and 24</p>	<p>Φράζω, δὴ Ἀγαμέμνον, ὅπως μὴ σ' εἰς χθόνα Μυσῶν ἐλθόντ' ἀφραδίησιν ἀνήρ δηλήσεται Ἑλλαν βαρβαρόφωνος ὄ[ν...]ΓΕΙΝ Σφαλεώται ἀνακτι</p>

		Μυσιδίωι θύσαντα, ἐπὶ τ' ἀγλαὰ μηρία θέντα ἔντοσθεν μυχάτοιο δόμου τόθι πρῶτον ἐσῆλθες ἐλθὼν ἐς Πυθῶνα κεχημένος ὅσσαν ἀκοῦσαι Λοξία ἐξ ἀδύτοιο, θεμίστοπόλων ἀπὸ σηκῶν.
PW467	<i>Inscr.</i> <i>Magn. N° 228</i>	ἔνθα μακροῖσι χρόνοισι σεβάσμιος εἶθισεν αἰὼν λουτροῖσιν χρῆσθαι τετιμημένα σώματα γήρως, οὗ χορὸν ἰστᾶσιν κοῦραι θαλάμων ἀμύητοι εὐρύθμως λωτοῖο πρ[ὸς εὐφθογγομ μέλος ἡδύ, θηλοπρεποῦς φωτ[ὸς μελάθροις Ἴηραν προσεβάζου.
PW471	<i>BCH V</i> (1881), p. 340	Χειλιετὲς μήνειμα πάτρης Διδὸς ἐξανέλυσας μειλιχίη Σεισίχθονι ἐν ἄλσει βωμὸν ἐνεΐρας. Θύεο, μὴ διερεύνω μ', ὃ πόλις, Εἰναλίω νῦν ἐννομίην Κρονίδη, φοιβῆ χειρὶ δὲ ἀρητῆρος, πυρῶν καὶ καρπῶν τ' ἐπιδράγματα πάντα· καλείσθω ἀσφάλιος, τεμενοῦχος, ἀποτρόπος, ἵππιος, ἀργής. ᾧδε, πόλις, δὲ ὑμνεῖτε δεδραγμένον εἴφι βεβῶτα οὗ τε βάρῃ κύνειον ὅσοι γέρας ἀμφιπένεσθε ἐν χορῶ εὖ αἰνεῖν Σεισίχθονα καὶ Δία +μεῖλαξ.+

Annexe IV

Tableau des correspondances

Ne figurent dans ce tableau des correspondances ni Benedict dont l'étude des oracles chez Hérodote n'a pas abouti à la constitution d'un catalogue, ni Wolff qui ne fournit pas de catalogue, mais un essai de reconstitution d'une œuvre de Porphyre, ni Savignac qui a repris le classement de Parke et Wormell. Nous reprecisons que Juul s'est intéressée uniquement à l'œuvre de Pausanias dont elle a recueilli toutes les références oraculaires. Nous n'avons donc conservé que les œuvres qui ont pour but de présenter des recueils d'oracles. Nous n'avons conservé de ces recueils que les oracles delphiques, objets de notre étude.

Parke et Wormell	Fontenrose	Hendess	Pomtow	Juul	Cappelletti	Anthologie Palatine (XIV)
PW1	Q26	178			fr. 58	73
PW2	Q27	62		83		
PW3	Q40	71				
PW4	Q58A	77b				
PW6	Q59	72				86
PW7	Q60	73				87
PW8	Q61	74				88
PW9	Q62					
PW14	Q66					
PW15	Q67					
PW16	Q68					
PW17	Q70					
PW18	Q71	87		173		
PW24	Q74	97				
PW25	Q80	123				
PW29	Q7					69
PW31	Q88	84		109		76
PW33	Q90	85				78
PW35	Q92A	93		33		91
PW39	Q47	78				83
PW41	Q49	80				84
PW42	Q50					85
PW43	Q28	69a				
PW44	Q29	69b				
PW45	Q30	69c				
PW46	Q34	70a				
PW47	Q35	70b				
PW48	Q43	76				
PW52	Q99	94				
PW53	Q100	96				
PW54	Q101					112
PW55	Q102	98				79
PW56	Q103					80

PW63	Q112		18			81
PW65	Q114	101				82
PW68	Q117	173				
PW69	Q118					
PW70	Q119					
PW71	Q47	79				
PW73	Q122	83				
PW74	Q123	77a				
PW84	Q134	104 et 105		34		89 et 90
PW88	Q166	103		92		
PW89	Q52					
PW91	Q143					
PW92	Q144	107				94
PW93	Q145		19			95
PW94	Q146	111				92
PW95	Q147	112				93
PW96	Q148	113				
PW99	Q151					
PW100	Q152	109				
PW106	Q158	115		162		
PW109	Q162					
PW110	L4	20				150
PW111	L5	37		144		
PW112	Q163	131		45		
PW121	Q180	124				
PW122	Q181	122				
PW127	Q183	106				
PW129	Q185	191				
PW130	Didyma3	180				
PW131	Q186	102				
PW133	Q188	121				
PW135	X ⁶⁹⁰					
PW154	L22	22				
PW163	H8	42		113		
PW169	Q196	188				
PW170	Q197	189				
PW173	Q199	132				
PW181	Q203	181		168		
PW198	L34					
PW202	L40	5				
PW206	L41	45				
PW210	L45	21				
PW214	L48	24				
PW216	Q7	51				
PW218	Q9	53				
PW220	Q8	54				
PW222	Q10	55				
PW225	L50	46				
PW226	L51	60				

⁶⁹⁰ FONTENROSE (1978 : 430) emploie ce sigle pour signifier qu'il en tient pas compte de l'oracle et ne le considère pas comme un texte à part entière.

PW228	L52	39				68
PW229	Q31	61				
PW230	Q55	58				
PW231	Q56	59				113
PW232	Q57	57				
PW233	L53	38				
PW235	L55	4				
PW236	L56	13				
PW242	L59					
PW243	L59 ⁶⁹¹	160				
PW245	Q75	86				
PW247	Q76	88				
PW248	Q76	89				
PW250	Q105	95				
PW254	Q204	133		132		
PW257	X					
PW259	H18					
PW266	Q213	139		111		
PW268	Q215	136				
PW270	Q216					
PW273	Q220					
PW276	Q226	34		35		
PW280	H26					
PW282	H28	196				
PW283	H29					
PW289	L62	11				
PW291	L64	12a				
PW292	L64	12b				
PW301	L69	25				
PW302	L70	183				
PW310	L76	9				
PW311	L77	10				
PW312	L78	197				
PW314	Q177	32		38		
PW316	L162	99				
PW317	L80	15				65
PW318	L80	16				
PW319	L80	15 - 16		121		66
PW321	L81	176			fr. 60	
PW326	Q69	91				
PW327	Q85					
PW329	Q231		5			
PW337	Q241	177				
PW338	L171					
PW339	Q243	184				
PW357	Q238	151				
PW358	Q235	150				
PW361	Q14	66				
PW362	Q14			58		
PW363	Q15	63		59		

⁶⁹¹ FONTENROSE (1978 : 377-378) considère qu'il s'agit du même oracle ; PARKE et WORMELL (1956 : 98-99) ont préféré distinguer les deux versions d'un même oracle. D'autres oracles sont concernés.

PW364	Q16	64		60		
PW365	Q17	65		61		
PW366	Q20	67		64		
PW371	Q33					
PW372	L17	2b			fr. 56	
PW373	L27	3			fr. 57	
PW374	L11	1			fr. 61	
PW375	L87		4		fr. 59	
PW376	L88					
PW377	L89	40				
PW379	L164					
PW380	L165					
PW381	L166					
PW382	L167					
PW383	L90					
PW388	Q168	120c				
PW389	Q170	120b				
PW390	Q171	120a		94		
PW391	Q171					
PW406	L99	14				100
PW407	X	179				
PW408	L100					96
PW409	L101	6		135		
PW414	L103	175				
PW416	QQ51	82				
PW418	Q159	117				
PW420	H3		3			
PW421	Q224		6			
PW422	L105					
PW423	Q77					
PW424	Q242	174				
PW428	H55	153				
PW429	H56					
PW431	Q245	149				
PW433	Q246					
PW443	L108	35				
PW446	L110			161		
PW447	L111	36		78		
PW464	H63		10			
PW465	H65	18				102
PW466	H66					
PW467	H67					
PW468	Q257	145				
PW469	Q258	162				
PW470	Q259					
PW471	H68					
PW472	L172	170				
PW473	H69	161				
PW474	Q261					
PW475	Didyma 41					
PW476	Q263	168				
PW487	Q3	47				
PW488	Q4	48				

PW489	Q5	49				
PW490	Q6	50				
PW492	L121	33		149		
PW493	Q182	119		125		
PW497	Q44	75				
PW498	Q44					
PW501	L11					
PW507	Q212					
PW508	Q221	141				
PW509	Q218	143				
PW514	F9					
PW515	F11					
PW517	F13	201				
PW518	Q250	158				
PW537	L147	203				
PW538	Q265	192				
PW539	Q12	56				
PW575	L141	186a				
PW576	L142	186b				
PW577	X	194				
PW579	L175					
PW580	L155					
PW581	L176	190				
PW591	X					74
PW592	X					71
PW595	X					
PW597	X		8			
PW598	X					
PW607	Q7, L41					
PW608	X					
PW610	X					
PW611	X					
PW612	X					
PW613	X					
PW614	X					
PW615	X					

RÉSUMÉ

La présente thèse tend à démontrer l'existence d'une langue oraculaire, spécifique au sanctuaire apollinien de Delphes ; elle s'appuie sur un corpus de deux-cent-vingt et un oracles conçus dans l'esprit de la divination chresmologique delphique. Ces textes recueillis par les inscriptions, et surtout par la littérature qui les cite abondamment, servent de supports d'analyse pour dégager les traits caractéristiques de la formulation oraculaire, linguistiques, stylistiques et poétiques au sens large du terme. L'étude part des recueils d'oracles qui se sont constitués dès l'époque classique, avec des buts divers, et ont perduré jusqu'à l'époque impériale romaine. La première partie, qui analyse la présence de la chresmologie dans les textes, vise à y retrouver des traces de la divination delphique et à établir toutes les étapes de la production et de la réception oraculaire. Une fois ces données présentées, la deuxième partie fait une étude systématique des recueils d'oracles delphiques, de l'Antiquité à nos jours ; elle envisage aussi les oracles cités. La troisième partie a pour but de travailler les seuls textes dans le seul contexte de leur production et de révéler ce qui fait à la fois l'unité et la diversité du corpus ; en relevant des procédés de langue et de style, l'étude définit une langue spécifique à l'Apollon de Delphes : la langue d'Apollon.

Mots clés : Apollon, Pythie, oracle, Delphes, divination, recueils, chresmologues, citations, genre oraculaire, polyglossie, oracles en vers, oracles en prose, hexamètres, trimètres iambiques, distiques élégiaques, ambiguïté, modèle homérique, images, Claros, Didymes

SUMMARY

The study of 221 oracles from the Delphic sanctuary shows how a language has been created specific to the sanctuary of Delphi : it is the voice of the god Apollo and his own language. The oracular texts, conceived in the spirit of the Delphic chresmologic divination, collected by inscriptions and especially by the literature which quotes them abundantly are used as supports to analyse the linguistic, stylistic and poetic aspects and processes of the Delphic oracular language. The first part which analyzes the presence of the Delphic divination in the texts shows that linguistically the oracles are exchanges between an enquirer and the god; it is possible to find all the stages of their production and reception. The second part analyses the setting up of the Delphic collections, from Antiquity to ours times. The third part shows a strong propensity for establishing linguistical codes, when it offers examples of meticulous, argumentative constructions. It also underlines the importance of the images (metaphors), periphrases, puns, plays on syntactic or lexical antitheses, frequent riddles which the god subjects to the clear-sightedness of the enquirers. The conclusions of our analyses can be resumed in following points. The Delphic oracles are considered to be quoted texts which vary less in their enunciation than in their functions. We can tell that an oracular genre really exists, but the particular genre cannot exist without the others genres and depends on them. A Delphic oracular genre really exists, because the Delphic shrine was very powerful and very well known in the ancient Greek civilization as a cultural center, because we find in the Greek theatre of the Vth century B.C. imitations of the oracles (pastiche and parody). The oracles, that we know in their written form, were originally oral texts, and we observe in them many marks of oral language, as marks of improvisation or spontaneity, even if these marks have often been invented by those we call *προφήται*. Finally, even if the texts do not belong to a specific and independent work, they present many linguistic and stylistic common marks : *La langue d'Apollon* (Apollo's language).

Keywords: Apollo, Pythia, oracle, Delphi, divination, collections, chresmologues, quotations, oracular genre, polyglossia, oracles in verse, oracles in prose, hexameter, iambic trimeter, elegiac couplet, ambiguity, Homeric model, metaphors, Claros, Didyma