“ Ωσπερ τ θεο ς ϵ ναι... ”: étude des “ petits ” sanctuaires oraculaires en Anatolie romaine

Kevin Bouillot

▶ **To cite this version:**

Kevin Bouillot. “ Ωσπερ τ θεο ς ϵ ναι... ”: étude des “ petits ” sanctuaires oraculaires en Anatolie romaine. Histoire. Université Paris sciences et lettres; Université de Montréal (1978-..), 2019. Français. NNT : 2019PSLEP003 . tel-02636766

HAL Id: tel-02636766
https://theses.hal.science/tel-02636766

Submitted on 27 May 2020

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.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'École Pratique des Hautes Études et l'Université de Montréal

« Ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι… »

Étude des « petits » sanctuaires oraculaires en Anatolie romaine

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Religions et systèmes de pensée

Soutenue par :
Kevin BOUILLOT
le 26 janvier 2019

Dirigée par :
Nicole BELAYCHE
Pierre BONNECHERE

COMPOSITION DU JURY :

M. Jean-Louis FERRARY
École Pratique des Hautes Études
Président du Jury

Mme Vinciane PIRENNE-DELFORGE
Collège de France – Université de Liège
Rapporteure

Mme Anne-Valérie PONT-BOULAY
Université Paris-Sorbonne
Rapporteure

Mme Nicole BELAYCHE
École Pratique des Hautes Études
Directrice de thèse

M. Pierre BONNECHERE
Université de Montréal
Codirecteur de thèse

M. Christian RASCHLE
Université de Montréal
Examinateur

École Pratique des Hautes Études | PSL Research University Paris | Université de Montréal

Faire une thèse de doctorat est un projet solitaire qui se décide souvent seul et peut-être sans conscience précise de l'ampleur de la tâche. Achever une thèse de doctorat est en revanche un long processus qui ne peut aboutir qu'avec le conseil, l'aide et le soutien des autres, et en pleine conscience de ce que le doctorant leur doit. Aussi ce mémoire commence-t-il par remercier ceux sans qui les pages qui suivent n'auraient pas vu le jour.

Ma reconnaissance et mes remerciements vont d'abord à mes deux directeurs de thèse qui m'ont guidé, soutenu, encouragé, lu, assisté, orienté, conseillé, relu, corrigé, conforté, réorienté et supporté (et j'en oublie sans doute) pendant ces longues et riches années. À Mme Nicole Belayche, qui m'a promis, un jour pluvieux de juin, d'être ma *Doktormutter*, et qui a depuis tenu toutes ses promesses. À M. Pierre Bonnechere, qui m'a guidé sur des sentiers historiques et géographiques où je n'imaginais pas que cette thèse me mènerait.

Je remercie ensuite ceux qui m'ont apporté leur expertise et leur éclairage scientifique tout au long de mes recherches. M. Jean-Louis Ferrary, pour ses conseils et sa bienveillance, et pour avoir accepté de présider mon jury de thèse. Mme Stella Georgoudi, pour m'avoir remis sur la piste d'Aristote et conforté dans mes hypothèses. M. Raschle pour avoir accompagné mes premiers pas dans un système universitaire inconnu et suggéré d'autres horizons.

D'autres remerciements vont naturellement à tous mes (autres) professeurs d'histoire ancienne, qui m'ont transmis leur passion pour l'Antiquité et m'ont appris pas après pas à explorer ce monde foisonnant et si complexe. M. Bernard Legras et Mme Sylvie Pittia qui ont accompagné mes premiers pas de chercheur. Mme Catherine Lebailly qui fut pour beaucoup dans mon choix des études grecques. M. Claude Calame qui m'emmena sur d'autres sentiers que je n'aurais jamais pensé emprunter.

Au-delà des seules institutions, je remercie également toutes les personnes qui, au sein de l'École Pratique des Hautes Études, de l'Université de Montréal, du centre Gernet-Glotz, du laboratoire AnHiMA et de l'École Française d'Athènes, ont contribué à me fournir les outils et les environnements de travail indispensables à mes recherches.

Parce que le métier de doctorant est souvent un second métier, je remercie tous ceux qui ont contribué à embellir mon premier métier : mes collègues et élèves du lycée Marc Chagall de Reims. Karima pour sa bonne humeur, sa passion et son organisation, mes collègues d'Histoire-Géographie pour leur soutien au quotidien, Mme Bonnet et M. Winieski pour leur appui logistique, et mes élèves de sections internationale et européenne pour tout le plaisir que j'ai pris à être (aussi) leur professeur pendant ces années.

Enfin mes remerciements vont à tous mes proches, qui m'ont soutenu, accompagné, relu, assisté de toutes les façons possibles. À mon mari Johann, sans qui rien de tout cela (ni du reste) n'aurait été possible. À Benjamin, pour sa présence et son soutien dans tous les domaines. À Albert et Stéphane, sans qui Athènes n'aurait pas été la même. À Tony, pour avoir fait des miracles. À Clotilde pour toutes ces expériences et aventures partagées. À Patty, Cédric, Edith, Stéphanie, Quentin, Vanessa, Nicolas, pour tous les bons moments partagés. À mes parents et à ma famille, pour tout ce que je leur dois dans tous les domaines.

Aux anciens, et à tous les espoirs qu'ils placèrent dans les paroles de leurs dieux.

Sommaire

Introduction.....*p. 9*

Première partie : Appréhender et identifier les sanctuaires oraculaires .....*p. 19*

1. Appréhender les sanctuaires oraculaires et la divination : un problème historiographique ..... *p. 21*

1.1. Divination et oracles entre manipulation et irrationalité : naissance d'un objet historique (XVIIe siècle - milieu du XXe siècle) ..... **p. 22**
1.2. Divination et oracles entre rationalité et diversité : naissance d'un objet anthropologique (depuis 1974) ..... **p. 36**

2. Identifier les petits sanctuaires oraculaires : une enquête lexicale… p. 49

2.1. Μαντεῖον, χρηστήριον, et oraculum : le vocabulaire du sanctuaire oraculaire..... **p. 50**
2.2. Μαντεία, χρησμοί et oracula : le vocabulaire de la divination oraculaire **p.54**
2.3. Προφήτης, πρόμαντις, θεσπιῳδός, etc. : le vocabulaire des agents de la divination oraculaire ..... **p. 65**
2.4. Κατὰ τὴν μαντείαν, κατ᾽ἐπιταγήν, κατὰ τὰ πρόσταγμα, etc. : le vocabulaire de la dédicace oraculaire..... **p. 101**
2.5. Χρησμοδότος, Χρηστηρίος, Πύθιος, etc. : des épiclèses oraculaires ? ..... **p. 119**
2.6. Archéologie, iconographie et numismatique : des impasses documentaires ?..... **p. 122**
2.7. Les termes de l'oracle : un bilan tabulaire..... **p. 126**

Deuxième partie : Inventorier et étudier les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie .....*p. 129*

1. Mysie et Troade ..... *p. 132*

2. Ėolide ..... *p. 214*

3. Ionie ..... *p. 243*

4. Lydie..... *p. 272*

5. Carie ..... p. 296

6. Lycie ..... p. 363

7. Phrygie ..... p. 463

8. Bithynie-Pont ..... p. 503

9. Paphlagonie ..... p. 547

10. Cappadoce ..... p. 566

11. Pisidie ..... p. 575

12. Pamphylie ..... p. 579

13. Lycaonie ..... p. 588

14. Cilicie ..... p. 591

Troisième partie : Comparer et contextualiser les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie ..... *p. 627*

1. Méthode et précautions d'analyse : une approche statistique et cartographique ..... p. 628

1.1. Statistique des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens ..... p. 628
1.2. Cartographie des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens ..... p. 630

2. Comparer les (petits) sanctuaires oraculaires à l'échelle de l'Anatolie ..... p. 633

2.1. Des dieux et héros divers, autour d'Apollon… ..... p. 633
2.2. Des épiclèses peu explicites et très rarement « oraculaires » ..... p. 635
2.3. Des méthodes divinatoires multiples mais rarement attestées ..... p. 637
2.4. Des personnels oraculaires dominés par les prophètes, et par les hommes ..... p. 641
2.5. Des réponses oraculaires étonnamment rares ..... p. 643
2.6. Des cartes et une géographie complexe : inégalités, biais et analyse ... p. 647

2.7. Des documentations inégales : retour sur la méthode d'identification des sanctuaires ..... p. 656

3. Contextualiser les sanctuaires oraculaires : attribution, parallèles et (re)définition ..... p. 659

3.1. Sanctuaires et réponses oraculaires : la difficile attribution des oracles errants..... p. 659

3.2. Sanctuaires oraculaires et oracles alphabétiques / à dés : incompatibilité géographique et concurrence ?..... p. 675

3.3. Sanctuaires oraculaires et stèles « de confession » : analogies et différences ..... p. 690

3.4. Sanctuaires oraculaires et sanctuaires non-oraculaires et oracles : retour sur un problème de définition ..... p. 697

3.5. Sanctuaires oraculaires, dédicaces « κατά » et vœux : distinction (?) et articulation de deux pratiques rituelles..... p. 706

Conclusion ..... *p. 719*

Liste des abréviations ..... *p. 725*
Bibliographie ..... *p. 729*
Annexe 1 : Tableau-lexique des sanctuaires oraculaires ..... *p. 785*
Annexe 2 : Documentation épigraphique ..... *p. 789*
Annexe 3 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens attestés ..... *p. 967*
Annexe 4 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens hypothétiques .. *p. 971*
Annexe 5 : Tables statistiques et graphiques ..... *p. 973*
Annexe 6 : Notice d'utilisation de la carte interactive en ligne ..... *p. 979*
Annexe 7 : Cartes ..... *p. 983*
Liste des cartes ..... *p. 999*
Liste des figures ..... *p. 1001*
Table des matières ..... *p. 1003*

> Ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους.
>
> Selon eux [les Stoïciens], la compréhension se fait soit par la sensation : celle du blanc et du noir, celle du doux et du rude, soit par la raison, pour les choses qui s'assemblent par la démonstration ; comme le fait de dire : comme il existe des dieux, ils prévoient donc des choses.
>
> Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 67[1].

Pour les Stoïciens convaincus de la providence divine, l'existence des dieux était une évidence indissociable de leur capacité à prévoir l'avenir. Cette évidence, à laquelle Diogène Laërce n'accordait pas même un commentaire, illustre un aspect de l'ontologie divine grecque résumé par Jean-Pierre Vernant dans un article devenu célèbre sur les « Aspects de la personne dans la religion grecque » : « les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes »[2]. À ce titre, leur existence se démontrait par l'exercice de leur δύναμις, et notamment par leur omniscience des choses passées, présentes et futures grâce à laquelle ils éclairaient les choix des mortels. Pour les Stoïciens, la mantique (μαντική) des anciens Grecs était donc une conséquence logique et une preuve de l'existence des dieux[3]. Les Romains baptisèrent les pratiques mantiques d'un nom plus explicite encore, en appelant *divinatio* ces techniques qui relevaient de la communication avec le divin (*deus*) et qu'A. Bouché-Leclercq proposa de définir comme la « connaissance d'une nature spéciale, plus ou moins directe, plus ou moins complète, mais toujours obtenue par voie de révélation surnaturelle, avec ou sans le concours du raisonnement »[4]. Cette définition plaçait d'emblée la divination dans le champ du commerce avec le divin, donc de la religion dont elle avait longtemps été exclue par les

[1] Traduction R. Genaille, Paris, Belles Lettres, 1965.

[2] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 362.

[3] Comme le montre notamment Gourinat (Jean-Baptiste), « Les signes du futur dans le stoïcisme : problèmes logiques et philosophiques » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 557-575.

[4] L'une des définitions que proposait A. Bouché-Leclercq en introduction de son *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 29-35 (la pagination utilisée désormais correspond à celle de la réédition de 2003).

Modernes, hostiles à l'idée d'une pratique massive, ordinaire et assumée par les Grecs du « miracle », d'un ensemble de techniques et de raisonnements en apparence si irrationnels[5].

La divination ancienne appartenait pourtant bien au champ de la raison[6] et à celui de la religion. Elle était présente à ce titre au cœur des pratiques religieuses grecques : dans les sanctuaires[7], là où le sacrifice s'effectuait au milieu des signes divins, et où tout pouvait donc devenir signe et exprimer l'approbation divine ou son contraire. En plus du culte traditionnel des dieux, certains sanctuaires firent de la production, de l'observation et de la traduction / interprétation de ces signes divins une activité rituelle de premier plan, qui justifiait qu'ils adoptent des caractéristiques spécifiques et surtout que leur soit appliqué un vocabulaire propre. En Asie Mineure, la multiplicité des termes grecs associés à ces sanctuaires, on le verra en première partie, n'est qu'imparfaitement rendue par le terme français « oracle », dont le caractère générique masque une réelle polysémie et pose bien des problèmes. C'est pourtant à travers ce terme d'origine latine (*orare*) et ses dérivés en langues romanes que fut écrite une histoire des oracles grecs, c'est-à-dire des sanctuaires où la divination n'était pas seulement un élément de la religion et des rites quotidiens, mais le cœur de ces rites, voire la raison d'être du sanctuaire lui-même, comme le prétendent certains mythes de fondation[8].

Le seul emploi du mot étique « oracle » en contexte grec évoque Delphes, tant ce sanctuaire et la figure de la Pythie delphique ont occupé et occupent encore l'imaginaire collectif en matière oraculaire, qu'il s'agisse de celui des Grecs de l'Antiquité ou des Modernes qui, depuis la Renaissance, apprennent l'histoire grecque en lisant Hérodote et s'initient à la pensée religieuse grecque en lisant par exemple Plutarque, deux auteurs fascinés par l'oracle pythien. Longtemps guidés par la seule documentation littéraire, les Modernes ont donné naissance à une littérature scientifique centrée sur Delphes lorsqu'on parle

[5] Que l'on pense à E. Dodds, théoricien moderne de l'irrationalité de certaines pratiques religieuses grecques, dont la divination (*The Greeks and the irrational*, Berkeley, Los Angeles & London, 1951, p. 7-10), ou plus tôt encore à la contribution de W. Halliday, qui certes fit de la divination grecque un objet anthropologique, mais le rejeta dans une religion supposée primitive et donc devenue marginale aux époques historiques (*Greek divination: a study of its methods and principles*, Londres, 1913, p. 40-97).

[6] Comme l'illustre le changement de paradigme en la matière entre E.R. Dodds cité n. précédente et Vernant (Jean-Pierre) (*et al*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 9-25).

[7] Sinn (Ulrich), « Temenos », in J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum,* IV*: Cult places. Representations of cult places*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 5-12.

[8] Notamment celui de Delphes, rapporté par exemple par Strabon, *Géographie*, IX, 1, 12.

d'« oracle »[9], et qui a longtemps négligé les autres sanctuaires du même type, sauf de rares études ponctuelles comme celle de Charles Picard en 1922[10]. L'importance historique, architecturale et philosophique de Delphes est devenue l'arbre qui cache la forêt des oracles grecs et de leur diversité. La seconde moitié du XX^e^ siècle a néanmoins vu fleurir des études consacrées à d'autres sanctuaires oraculaires et le monopole delphique a été relativisé certes, mais d'abord par d'« autres Delphes » : Claros et Didymes, deux autres sanctuaires apolliniens, dédiés à une divination « par enthousiasme », qui rappellent Delphes sur de nombreux points et qui s'en réclamaient, au point que ces sanctuaires sont réputés avoir éclipsé Delphes à l'époque romaine qui marque leur apogée[11]. Dodone enfin a longtemps brillé par son absence, et alors qu'il était le mieux documenté des oracles grecs en matière de questions posées au dieu, on le réduisait à un sanctuaire de très peu d'intérêt.

Malgré le renouveau des études sur les oracles et la divination depuis les années 1990[12], force est de constater que beaucoup reste à faire sur l'étude des sanctuaires

[9] Par exemple Amandry (Pierre), *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, De Boccard, 1950 ; Delcourt (Marie), *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955 ; Parke (Herbert William) & Wormell (D. E. W.), *The Delphic oracle,* Oxford, Blackwell, 1956 ; Fontenrose (Joseph), *Python: as study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, University of California Press, 1959 ; Defradas (Jean), *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Belles Lettres, 1972 ; Roux (Georges), *Delphes, son oracle et ses dieux,* Paris, Les Belles Lettres, 1976 ; Fontenrose (Joseph), *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978 ; Bowden (Hugh), *Classical Athens and the Delphic oracle : divination and democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

[10] Picard (Ch.), *Ephèse et Claros. Recherche sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris (BEFAR 123), 1922.

[11] Notamment Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1985; Günther (Wolfgang), *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, Tübingen, E. Wasmuth, 1971 ; Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981 ; Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988 ; Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion y comentario* Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991 ; Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54 : Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005 ; Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 ; Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014 ; Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014.

[12] Citons par exemple Potter (David), *Prophets and emperors : human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Londres, Harvard University Press, 1994 ; Rosenberger (Veit), *Grieschische Orakel : eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesselschaft, 2001 ; Busine, *Paroles d'Apollon*, 2005 ; Johnston (Sarah Iles) (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005 ; Eidinow (Esther), *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; Johnston (Sarah Isles), *Ancient Greek divination*, Oxford, Blackwell, 2008 ; Friese (Wiebke), *Den Göttern so nah : Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer*, Stuttgart, Steiner, 2010 ; Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012 ; Beerden (Kim), *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context*, Leiden, Brill, 2013 ; Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, 40, 2013 ; Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013 ; Trampedach (Kai), *Politische Mantik : die Kommunikation über*

oraculaires, dont nombreux sont ceux qui n'ont jamais fait l'objet de publications scientifiques, voire n'ont pas été identifiés comme tels. En 1990, P. Bonnechere publiait un article recensant les sanctuaires oraculaires de Béotie, une région à la densité de peuplement relativement faible et dont la proximité avec Delphes aurait pu laisser imaginer que les sanctuaires oraculaires y étaient rares. Ce sont pourtant treize sanctuaires oraculaires que les documentations littéraires et épigraphiques permettent aujourd'hui d'attester en Béotie[13]. En dehors de ceux de Trophonios et Amphiaraos[14], ces sanctuaires relèvent de ce qui sera défini dans cette thèse comme de « petits sanctuaires oraculaires », suffisamment modestes pour être longtemps restés sous le radar des études historiques modernes, notamment parce qu'ils intéressaient peu les auteurs anciens.

Cette recherche provient d'abord de ce constat : au-delà de Delphes, Claros, Didymes et quelques autres réputés, les anciens Grecs et Romains se sont adressés à de multiples oracles pour interroger leurs dieux, donnant vie à des pratiques et des sanctuaires oraculaires bien plus nombreux et divers que ne le laisse penser l'accent mis sur les seuls grands oracles apolliniens. Rendre justice à la complexité, à la diversité et à l'importance du phénomène oraculaire suppose d'en faire d'abord un recensement et une description historique plus exhaustifs que cela n'a été fait jusqu'à présent, du moins pour l'Anatolie qui occupe cette thèse.

Inventorier et décrire l'ensemble des sanctuaires oraculaires de la totalité du monde grec ancien constituerait une entreprise colossale, comme le laisse deviner l'échantillonnage effectué par P. Bonnechere en Béotie, ce qui ne peut convenir au format contraint d'une thèse de doctorat. Le choix d'un espace plus restreint quoiqu'immense – l'Anatolie –, à la fois riche en documentation sur de possibles sanctuaires oraculaires et cohérent d'un point de vue historique – essentiellement l'époque romaine –, donc permettant une étude approfondie du phénomène et de sa diversité, a guidé cette recherche. L'Anatolie est apparue comme un terrain d'étude privilégié, en raison de sa richesse documentaire, notamment épigraphique, mais aussi de sa densité d'occupation et donc du nombre de ses sanctuaires, urbains ou ruraux. Elle présente de surcroît une cohérence culturelle, marquée par un substrat pré-grec

---

Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland, Heidelberg, Verlag Antike, 2015 ; Struck (Peter), *Divination and Human Nature. A cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016.

[13] Bonnechere (Pierre), « Les oracles de Béotie », *Kernos*, 3 (1990), p. 53-65.

[14] Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003 ; Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007.

progressivement hellénisé, depuis les côtes vers l'intérieur, dès la colonisation archaïque et jusque sous la tutelle de Rome, qui imprima sa marque en termes politiques, administratifs et juridiques, mais sans oblitérer les continuités avec la phase anatolienne proprement dite[15]. L'époque romaine, qui constitue l'apogée démographique, économique, culturelle – peut-être parce que documentaire – de l'Anatolie, s'est imposée comme cœur chronologique d'une telle étude, même s'il apparaît souvent nécessaire de remonter aux époques antérieures pour tenter de reconstituer une histoire de ses sanctuaires.

Définir les oracles recherchés de manière suffisamment précise pour cerner l'objet d'étude, sans amoindrir ce faisant la diversité du phénomène, n'est pas une entreprise facile. A. Bouché-Leclercq constatait qu'« il n'est pas si aisé qu'on le croirait à première vue de préciser le sens du mot *oracle* »[16]. L'entreprise est encore complexifiée par la diversité des sanctuaires et des situations, que cette recherche ambitionne justement de restituer, et parce que les Grecs eux-mêmes avaient une définition lâche et flexible de la chose, selon le contexte et le point de vue. Trois éléments de définition, proposés déjà par A. Bouché-Leclercq, semblent faire consensus depuis, même s'il faudra revenir sur cette définition : « un dieu inspirateur ; un sacerdoce qui soit lui-même ou qui gouverne l'organe de l'inspiration divine ; et un lieu où la tradition ait enraciné les rites prophétiques »[17].

Le premier et le troisième élément rappellent une évidence : le sanctuaire oraculaire est avant tout un sanctuaire, ἱερόν (ou τέμενος), un espace consacré à une divinité, à une époque et pour des raisons qui se perdent souvent dans l'oubli et se dissimulent derrière des mythes étiologiques. Ces éléments ne peuvent pas laisser présumer de la forme concrète du sanctuaire, qui peut être plus ou moins bâti, plus ou moins artificiel, urbain ou rural, monumental ou minuscule. Les deuxième et troisième éléments distinguent l'oracle au sein des sanctuaires, puisque ses mythes, ses sacerdoces, voire son aménagement, tendent vers un même objectif : permettre une communication privilégiée et répétée entre le dieu titulaire du lieu et les fidèles qui s'y rendent pour le consulter. L'oracle se définit donc avant tout, dans cette approche étique, comme un sanctuaire spécialisé, où la divination est devenue l'activité centrale et a conditionné en conséquence l'organisation des charges sacerdotales, sinon toute l'organisation du sanctuaire.

[15] Voir sur ce point Mitchell (Stephen), *Anatolia: land, men, and Gods in Asia Minor.* 1. *The Celts and the Impact of Roman Rule*, Oxford, Clarendon press, 1993, p. 59-99.
[16] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 1879-1882, p. 429.
[17] *Ibid*.

Encore faut-il maintenant préciser ce que l'on entend par le syntagme « petits oracles » qui figure dans le titre de cette étude. Assurément, la documentation ancienne ne distingue pas de « petits » ou de « grands » sanctuaires, et cette terminologie n'emprunte pas à la vision par les Grecs ou les Romains du sanctuaire oraculaire grec. Cette terminologie provient du préliminaire énoncé, à savoir que, au sein de l'espace anatolien retenu pour cette enquête, les deux sanctuaires de Claros et Didymes ont accaparé l'attention de l'historiographie, comme on l'analysera en première partie. Cet accent / attraction est justifié par l'importance de ces deux sanctuaires qui, seuls parmi leurs homologues anatoliens, se sont élevés, à l'époque romaine, à un rang similaire à celui de Delphes en termes de nombre et de statut des consultants, de contribution à la vie politique et religieuse – voire philosophique –, d'ampleur architecturale, et d'attestations dans les témoignages, pas seulement littéraires. Pour ces raisons, Didymes et Claros, comme Delphes et Dodone en Grèce, peuvent apparaître comme de « grands » sanctuaires oraculaires – une épithète qui peut caractériser leurs rayonnement et prestige antiques, qui ont assez naturellement rejailli sur les intérêts de l'historiographie. Les sanctuaires oraculaires que l'on qualifie dans ce mémoire de « petits » sanctuaires sont tous ceux qui ont en partie ou en totalité échappé à l'attention des études, parce que les documentations qui en traitent, peu visibles – quelques digressions littéraires, des inscriptions parfois isolées –, n'ont pas généré d'enquête spécifique[18]. Certains de ces sanctuaires n'ont pas même été identifiés comme oraculaires, notamment lorsque seuls des éléments indirects permettent d'en poser la certitude, ou parfois seulement l'hypothèse.

Enquêter sur les « petits » sanctuaires oraculaires n'est donc pas s'attarder sur un « petit » phénomène. Le mémoire qui en est issu propose de remettre en lumière un nombre non négligeable de sanctuaires restés dans l'ombre des deux grands anatoliens – pas moins de 46 sanctuaires attestés comme sûrs selon la démonstration qui suit, dont près de la moitié n'a jamais identifiée comme telle –, et de verser leur existence et diversité au tableau des *realia* religieux de l'Anatolie romaine, même si les informations disponibles sont parfois impressionnistes. La formule employée n'entend pas davantage préjuger de l'importance de ces sanctuaires à leur époque et dans leurs contextes propres, puisqu'il existait, disons-le d'emblée, des « grands » chez les « petits », c'est-à-dire quelques sanctuaires oraculaires, comme Mallos ou Grynéion, dont le rayonnement et le prestige n'étaient pas si éloignés de ceux de Delphes, Didymes ou Claros, *mutatis mutandis*, quelle que fût l'absence d'intérêt des auteurs anciens à leur endroit, et donc celui des Modernes en écho.

[18] Cela se constate aisément dans la bibliographie réduite à quelques articles ou évocations dans des notes infrapaginales.

Une fois précisé l'emploi de « petits » sanctuaires oraculaires, il reste à en dessiner les limites, en excluant notamment de l'ensemble retenu un groupe de sanctuaires qui en diluerait trop la définition. Les sanctuaires d'Asclépios ne font pas partie de cette étude[19], même s'ils présentent des points communs avec les sanctuaires étudiés, et seront évoqués à l'occasion pour cette raison. Le propre des sanctuaires asclépiéiens était de créer les conditions d'une communication immédiate entre le dieu et les fidèles-patients, donc un objectif partagé par les sanctuaires oraculaires ; mais leur méthode « divinatoire » était l'incubation seulement, c'est-à-dire le rêve[20]. Ne pas retenir ces sanctuaires s'explique d'abord par les différences que les Grecs et les Romains eux-mêmes avaient de la perception de ces deux ensembles. Le vocabulaire oraculaire, qui occupe la première partie de cette enquête, ne semble pas s'appliquer aux sanctuaires asclépiéiens, qui ne sont pas désignés par les termes caractéristiques du sanctuaire oraculaire, tandis que les rêves asclépiéiens ne se voient pas davantage appliquer les termes désignant ailleurs les réponses oraculaires[21].

Au cœur de cette recherche se trouve donc le projet d'identifier et d'inventorier les sanctuaires oraculaires d'Anatolie, notamment ceux qui n'ont pas encore été repérés par les historiens et qui s'avèrent bien plus nombreux que ne le laisse entendre la seule documentation littéraire. La définition proposée par A. Bouché-Leclercq (et analysée plus haut) est une définition étique qui permet de comprendre le sanctuaire oraculaire, mais pas toujours de le repérer dans la documentation. On le sait, l'historien n'accède aux réalités antiques qu'à travers des documents fragmentaires et souvent biaisés. Cela impose notamment de dépasser ce que la documentation désigne comme un sanctuaire oraculaire pour ne pas passer à côté de nombreux cas qui n'affichent pas les trois éléments de la définition d'A. Bouché-Leclercq. Cette recherche implique donc une réflexion préliminaire d'importance, qui occupe toute la première partie, et propose une redéfinition des sanctuaires oraculaires fondée sur les traces qu'ils ont laissées dans la documentation historique pour les

[19] Pour des études globales sur ces sanctuaires et leur rite : Sineux (Pierre), « Le dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asklépios dans les inscriptions de Lébèna (Crète) », *Kentron*, 20 (2004), p. 137-146 ; Riethmüller (Jürgen), *Asklepios : Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg, Verlag Archäologie und Geschichte, 2005 ; Sineux (Pierre), « Dormir, rêver, montrer… : à propos de quelques « représentations figurées » du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique », *Kentron*, 23 (2007), p. 11-29 ; Ehrenheim (Hedvig), *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.

[20] Voir Renberg (Gil), *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Leiden-Boston, Brill, 2017, p. 310-326.

[21] Comme le montre notamment le cas des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide, qui sera repris et développé en première partie.

repérer. Adoptant une approche émique, on recherchera ces traces dans le lexique, qu'il soit d'origine littéraire ou épigraphique.

La documentation littéraire constitue un point de départ solide qui permet d'identifier déjà plusieurs sanctuaires oraculaires. Mais seuls 25 des 46 sanctuaires oraculaires identifiables en Anatolie romaine sont mentionnés par la documentation littéraire. La documentation épigraphique constitue l'autre pilier indispensable de la démonstration, à la fois pour les sanctuaires oraculaires déjà identifiés, mais aussi et surtout pour les nouvelles identifications qu'on peut en tirer (21 cas sur les 46), sans préjuger des nouvelles découvertes. Actuellement, la documentation archéologique s'avère d'un apport moins riche dans l'enquête, notamment parce que les sanctuaires oraculaires ne se distinguent pas nécessairement des autres sanctuaires sur le plan architectural. Elle ne sera donc convoquée qu'en appoint, une fois le sanctuaire identifié autrement, pour tenter d'en éclairer l'histoire.

Par-delà ce projet de redonner place, dans toute leur diversité, à des sanctuaires oraculaires jusqu'alors ignorés ou peu signalés par les études sur l'Anatolie romaine, cette recherche a comme horizon plus général d'interroger la distinction entre sanctuaires oraculaires et sanctuaires non oraculaires, de discuter la pertinence de cette distinction, et de reposer ainsi la question de la place du divinatoire au sein du religieux. Les frontières de la catégorie « sanctuaire oraculaire » tendent en effet à se brouiller à mesure que l'on observe des sanctuaires de plus en plus petits, et que l'on constate l'ampleur de ce phénomène qui n'était ni marginal ni cloisonné et qui semble déborder de toutes les définitions qu'ont tenté de lui donner les historiens.

La démarche scientifique de cette enquête a dicté son plan en trois étapes.

Définir ce qu'était un sanctuaire oraculaire est une question bien trop vaste et complexe pour être développée dans cette présentation introductive juste destinée à baliser le sujet. La première partie repart donc de l'historiographie de la divination et du sanctuaire oraculaire grecs, de ses angles morts et de ces récentes avancées, et précise davantage la contribution que cette enquête ambitionne d'apporter à ce chantier en cours. Elle sera surtout l'occasion de répertorier, à partir de l'exemple des grands sanctuaires, un vocabulaire qu'on peut avec plus ou moins d'assurance classer comme oraculaire – ce que l'on appellera des « marqueurs oraculaires » –, et qui permettra ensuite l'identification des sanctuaires plus « petits ».

La deuxième partie constitue le cœur de l'étude, et justifie donc l'ampleur qu'elle occupe dans le mémoire. Région par région, elle identifie et inventorie les sanctuaires qui peuvent être caractérisés comme oraculaires sur la base des « marqueurs » lexicaux présentés dans la première partie. Au sein de chaque région, on distinguera entre les sanctuaires oraculaires qui peuvent être considérés comme attestés – parce que leurs marqueurs sont suffisamment nombreux et / ou explicites –, et ceux qui resteront pour le moment hypothétiques, en l'absence de marqueurs décisifs, mais dont la prise en compte demeure nécessaire parce qu'elle rend justice à tout indice documentaire, même le plus ténu ou incertain, et qu'elle permet d'éprouver les limites de la documentation et de se repencher *a posteriori* sur la démarche méthodologique qui a été adoptée.

Enfin la troisième étape de cette recherche s'arrêtera sur la comparaison et la mise en perspective des sanctuaires oraculaires attestés. Leurs caractéristiques principales seront étudiées à partir de données statistiques notamment, et leur géographie analysée à partir d'un appareil de cartes confectionné *ad hoc*. L'objectif sera alors de restituer la diversité de situations et de pratiques, de (re)contextualiser les sanctuaires et pratiques oraculaires découverts dans l'espace anatolien et au sein des pratiques religieuses de ses habitants, et enfin d'interroger les limites et les frontières de l'objet scientifique que constitue le « sanctuaire oraculaire ».

Première partie : Les « mots de l'oracle » : appréhender et identifier les sanctuaires oraculaires

> L'Antiquité est pleine de je ne sçay combien d'Histoires surprenantes, et d'Oracles qu'on croit ne pouvoir attribuer qu'à des Génies. Nous n'en rapporterons que quelques exemples, qui représenteront tout le reste.
>
> Bernard le Bouyer de Fontenelle,
> *Histoire des oracles*, I, 1.

Comme le rappelle cette citation du philosophe français Fontenelle, l'histoire des sanctuaires oraculaires et de la divination en général n'est pas un terrain vierge, et la question de leur histoire n'a pas attendu l'émergence des sciences humaines modernes pour éveiller l'intérêt d'écrivains postérieurs à ces sanctuaires et à l'époque des religions dites païennes. Mais l'histoire des oracles n'est pas non plus une terre arpentée en tous sens par les historiens. Les « quelques exemples qui représenteront tout le reste », c'est-à-dire les plus grands parmi les sanctuaires oraculaires, sont longtemps restés représentatifs de l'état de l'histoire des oracles : une histoire partielle, qui ne traitait que de quelques sanctuaires, voire d'un seul, et qui ne proposait donc qu'une vision biaisée d'un sujet dont l'histoire resta passionnelle jusqu'au XIX^{e} siècle. Beaucoup de chemin a été fait depuis Fontenelle, mais l'essentiel de ces avancées épistémologiques date des cinquante dernières années. Contrairement à de nombreux autres aspects des religions anciennes, la divination n'a été que récemment considérée comme un objet d'étude valide et sérieux, après avoir longtemps souffert d'une réputation de marginalité dans les sociétés grecques anciennes, qui justifiait sa marginalité dans les études historiques modernes. Le caractère relativement récent de cet intérêt et de la diversité des études consacrées au sujet invitent à s'arrêter dans un premier temps sur l'histoire de cette histoire. Il ne s'agit pas ici de faire de l'historiographie des sanctuaires oraculaires et de la divination ancienne un objet d'étude en soi, mais plutôt d'inscrire la recherche exposée dans ce mémoire dans un contexte, et notamment de la situer dans les grands chantiers ouverts par un changement de paradigme et par la multiplication des approches effectuée au cours des dernières décennies.

Ceci fait, la définition du sanctuaire oraculaire proposée par A. Bouché-Leclercq rappelée en introduction – et dont on verra qu'elle est en partie le fruit de cette historiographie – reste néanmoins une définition générale et théorique peu adaptée à l'identification des sanctuaire oraculaire, pour qui se lance dans une telle entreprise. Construite sur et pour les grands sanctuaires oraculaires abondamment documentés, elle est difficilement applicable aux sanctuaires plus modestes, moins documentés et dont la nature oraculaire ne peut plus qu'être déduite au détour d'une digression littéraire ou de quelques inscriptions. Le second point qu'il faudra aborder dans cette première partie à portée liminaire est donc celui de l'identification des sanctuaires oraculaires. Il découle à la fois de la définition proposée du sujet et de l'historiographie de ce sujet qui invite à élargir de plus en plus le champ d'étude en variant les approches. Les outils d'identification en question relèvent avant tout d'un lexique de l'oracle qui permet de faire émerger de la documentation les mots qui « trahissent » le sanctuaire oraculaire et qui permettent son identification d'abord, son étude ensuite.

1. Appréhender les sanctuaires oraculaires et la divination : un problème historiographique

La définition du sanctuaire oraculaire proposée par A. Bouché-Leclercq, ainsi que les catégories « divination » et « sanctuaire oraculaire » qui seront utilisées ici de façon critique, sont le fruit d'une historiographie longue et complexe qu'il est nécessaire d'évoquer brièvement en préambule. Cette première clarification implique de faire des choix tant la question est vaste, complexe et riche, et pourrait constituer à elle seule un sujet de thèse. Remonter aux origines ne manquerait pas d'intérêt, et les auteurs anciens sur lesquels s'appuyer ne manquent pas, d'Hérodote aux auteurs paléochrétiens, en passant par Cicéron, Plutarque, Pausanias ou Aelius Aristide. Mais chez ces auteurs, écrire l'histoire d'un sanctuaire oraculaire se résume souvent à faire état de ses origines mythiques, qui échappent donc au temps des hommes et de l'histoire, avant d'énoncer quelques anecdotes pseudo-historiques, souvent (re)construites *a posteriori*[1]. L'histoire que les auteurs anciens proposent de leurs sanctuaires est une histoire sans origine historique et sans continuité, donc peu compatible avec l'agenda scientifique de l'historien. Il faut donc renoncer à chercher dans l'Antiquité les premiers historiens du sanctuaire. L'histoire étant chose humaine par excellence, il faut attendre, pour pouvoir parler d'une véritable histoire du sanctuaire oraculaire, de lire une réflexion partant du postulat que les sanctuaires oraculaires furent des institutions foncièrement humaines (et non divines ou démoni(a)ques), créées par et pour les hommes et témoignant des mentalités humaines de leur époque.

Dans ces conditions, le premier historien connu du phénomène oraculaire n'advient pas avant le XVII^{e} siècle, longtemps après la fin de l'Antiquité et de la croyance dans les dieux de ces sanctuaires, mais peu de temps après la remise en cause des démons avec lesquels le christianisme avait repeuplé les temples anciens. Antonius Van Dale fut en effet le premier à abandonner l'hypothèse des démons susurrant à l'oreille de la Pythie pour mieux détourner les hommes de la vraie foi. Son explication du phénomène, bien plus « humaine » (cartésienne ?), fit entrer le sanctuaire oraculaire dans le champ de l'histoire humaine, débarrassée du surnaturel, mais nullement de la subjectivité et de la polémique.

[1] Comme le fait notamment Pausanias pour Delphes : Pausanias, *Périégèse*, X, 9-16.

1.1. Divination et oracles entre manipulation et irrationalité : naissance d'un objet historique (XVII^e siècle – milieu du XX^e siècle)

Plus de mille ans après l'interdiction des pratiques oraculaires par Théodose en 392, et après un millénaire médiéval qui ne songea jamais à contester la version des auteurs paléochrétiens selon lesquels l'oracle ancien était affaire de démons, une vision nouvelle et partiellement historique apparut au XVII^e siècle. Ce premier pas ouvrit une période de trois siècles environ, pendant laquelle le sanctuaire oraculaire ancien émergea comme objet historique, tout en restant, jusqu'au milieu du XX^e siècle, un objet mineur, entaché d'une irrationalité qui convenait fort peu au positivisme triomphant du XIX^e siècle et à son idéal d'une raison grecque cartésienne avant la lettre.

1.1.1. *Antonius Van Dale, Fontenelle et* l'Histoire des oracles *: une histoire de manipulation (1683-1686)*

En 1686 paraissait à Paris un ouvrage anonyme intitulé *Histoire des oracles*, dont l'auteur affirmait avoir récemment lu « un Livre Latin sur les Oracles des Payens, composé depuis par Mr. Van-Dale, Docteur en Médecine et imprimé en Hollande » et qui « détruisoit avec assez de force ce que l'on croit communément des Oracles rendus par les Démons, et de leur cessation entière à la venue de Iésus-Christ ». Constatant que l'ouvrage premier était « plein d'une grande connoissance de l'Antiquité, et d'une érudition très étendue », mais que « M. Van Dale n'a écrit que pour les Sçavans », l'auteur anonyme se proposait de « le traduire, afin que les Femmes, et ceux mesme d'entre les Hommes qui ne lisent pas si volontiers du Latin, ne fussent point privez d'une lecture si agréable et si utile »[2].

Le « Livre Latin » à l'origine de cette renaissance de la réflexion oraculaire est le traité *De Oraculis veterum ethnicorum* publié en 1683 par Antonius Van Dale, un érudit hollandais qui fut successivement prédicateur mennonite, commerçant puis médecin à l'hospice de Haarlem, la ville où il avait vu le jour en 1638[3]. Auteur par ailleurs d'un traité *De Origine et*

[2] Le Bouyer de Fontenelle (Bernard), *Histoire des oracles*, Paris, G. de Luyne, 1687, p. 1-2.

[3] Cet ouvrage de Van Dale a récemment fait l'objet d'une thèse qui en propose une nouvelle édition, avec introduction critique, et qui vise à resituer la pensée de l'auteur dans celles de son temps et de l'anabaptisme en général : Pirocchi (Francesco Maria), *Anton van Dale's De Oraculis (1683-1700) : a critical*

progressu idololatriae et superstitionum, Van Dale s'efforçait, avec son traité consacré aux oracles, de remettre en cause la vision diabolique des oracles héritée des Pères de l'Église, relayée jusqu'à son époque par l'Église catholique abhorrée par le mennonitisme, et radicalement incompatible tant avec le cartésianisme marquant cette fin de siècle qu'avec la transcendance inhérente à tous les protestantismes. La démonstration, en plus d'être écrite en latin, s'avère particulièrement indigeste, comme le constate plus tard Jean François Baltus, dans sa *Réponse à l'Histoire des oracles* où il s'attaque également à l'ouvrage premier, déplorant cette « confusion extrême qui y règne partout, et qui désespère le Lecteur le plus ardent et le plus attentif, qui se perd à tout moment dans un labyrinthe de digressions, de parenthèses et de citations inutiles, entassées les unes sur les autres »[4].

Le livre de Van Dale se fit donc connaître grâce à cette *Histoire des oracles* rédigée en langue vernaculaire et rééditée dès 1687, puis en 1698 et en 1701 à Amsterdam, puis de nouveau à Paris en 1707, pour la première fois sous le nom de son auteur : « M. de Fontenelle, de l'Académie Françoise ». À cette date, Bernard Le Bouyer de Fontenelle est en effet membre de l'Académie française depuis 1691, mais aussi de l'Académie Royale des Sciences depuis 1699[5]. Né en 1657, penseur et érudit éclectique, neveu de Corneille mais tragédien raté, avocat qui ne plaida qu'une seule cause (qu'il perdit), formé par les Jésuites de Rouen, il devint un vulgarisateur scientifique réputé, avec notamment ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* publiés la même année que son *Histoire des oracles*. Il écrivit chaque année à partir de 1699 la section « Histoire » de la publication annuelle de l'Académie Royale des Sciences, *Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, dans laquelle il s'efforçait de vulgariser les travaux scientifiques de l'Académie à destination d'un public lettré et cultivé mais étranger au monde scientifique[6]. Partisan des Modernes contre les Anciens, il contribua à diffuser le cartésianisme, même s'il s'en éloigna sur certains éléments, et s'occupa aussi de métaphysique. Son *Histoire des oracles*, en plus de s'inscrire dans le prolongement des visées du traité de Van Dale, se situe donc à la croisée des grandes

---

introduction, Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études - Università degli studi La Sapienza (Rome), 2016.

[4] Jean Français Baltus, *Réponse à l'Histoire des oracles*, 2. L'ouvrage est aujourd'hui accessible en ligne, en version numérisée : https://archive.org/details/rponselhistoir00balt.

[5] Voir Delorme (Suzanne), Adam (Antoine), Couder (André) (et al.), *Fontenelle, sa vie et son oeuvre (1657-1757)*, Paris, Albin Michel, 1961 ; Flourens (Pierre), *Fontenelle, ou de la philosophie moderne relativement aux sciences physiques*, Genève, Slatkine, 1971 ; Maigron (Louis), *Fontenelle : l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, Plon-Nourrit, 1996 ; Niderst, Alain (éd.), *Les philosophies de Fontenelle ou les voiles d'Isis*, Paris, Centre d'études d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, 2003 ; Roveda (Lyndia) (éd.), *Fontenelle entre science et rhétorique*, Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2006.

[6] Voir Chassot (Jean-Fabrice), *Le dialogue scientifique au XVIIIème siècle : postérité de Fontenelle et vulgarisation des sciences*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

orientations de son œuvre : vulgarisation scientifique (historique dans le cas présent), démarche rationnelle, intérêt pour la métaphysique et enfin amour des Lettres et de la culture classique.

L'ouvrage est organisé en deux dissertations, suivant le plan de Van Dale, mais significativement remanié pour founir un texte clair et facile à lire, même s'il fait à plusieurs reprises preuve d'érudition, citant volontiers Platon, Cicéron, Plutarque, Oenomaos de Gadara, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Origène, Porphyre ou Jamblique. Dans la première dissertation, Fontenelle s'efforce de déconstruire la thèse chrétienne devenue traditionnelle et de démontrer « que les oracles n'ont point étés rendus par les Démons »[7], utilisant à la fois des arguments théologiques (rien de tel n'est stipulé par l'Écriture, et Dieu dans sa grandeur ne l'aurait pas permis), historiques (la naïveté humaine est toujours d'actualité, comme l'illustrent des anecdotes récentes, et les oracles se sont plus d'une fois laissés corrompre et manipuler), philosophiques (certains des philosophes anciens ne croyaient pas aux oracles, comme Œnomaos de Gadara ou les Épicuriens), ou logiques (pourquoi des oracles démoniaques auraient-ils annoncé aussi la victoire du Christ ?). Il parvient donc à la conclusion d'une origine humaine des oracles qui n'auraient été rien de plus que des manipulations orchestrées par quelques prêtres malhonnêtes, mais assez astucieux pour berner la masse des crédules, païens mais aussi chrétiens ensuite, et ce pendant des générations. La prétendue obscurité des oracles comme lieux – Fontenelle décrit les sanctuaires comme des lieux obscurs, caverneux ou souterrains – et comme parole « divine » – la littérature ancienne lui fournissait une mine d'exemples célèbres d'oracles « ambigus » – apporte la dernière pierre à l'édifice et ouvre la voie logique à la seconde dissertation : « que les Oracles n'ont point cessé au temps de la Venue de Iesus-Christ »[8]. L'explication théologique fait placce à une explication rationnelle, puisque Fontenelle conclut que les oracles ont cessé de parler quand le paganisme s'éteignit. L'auteur fait ici œuvre d'historien en confrontant la théorie à la réalité de la documentation littéraire, convoquant notamment Plutarque et s'appuyant sur les preuves littéraires de l'activité de l'oracle de Delphes pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il ramène ainsi les oracles dans le champ de l'histoire humaine, les arrachant aux champs de la théologie ou de la démonologie, et de l'apologétique. La démarche n'est d'ailleurs pas sans lui attirer quelques ennuis. Fontenelle est attaqué en 1707, année de la première réédition de l'*Histoire des oracles* sous son nom, par le jésuite et

[7] Le Bouyer de Fontenelle (Bernard), *Histoire des oracles*, I, 1.
[8] Le Bouyer de Fontenelle (Bernard), *Histoire des oracles*, II, 1.

recteur de l'Académie de Strasbourg Jean-François Baltus dans sa *Réponse à l'Histoire des oracles*. L'année suivante, une *Suite de la Réponse à l'histoire des oracles, dans laquelle on réfute les objections insérées dans le XIII^e^ tome de la Bibliothèque choisie* prolonge la contre-argumentation. Baltus tente de réfuter les arguments de Fontenelle dans une démonstration historiquement peu convaincante, et qu'il axe essentiellement sur la défense des Pères de l'Église que Fontenelle accuse implicitement de s'être laissés berner comme les païens avant eux, et dont Baltus essaye de rétablir l'autorité. Le jésuite tente également d'accuser Fontenelle d'hérésie, sentant que l'accusation de mystification lancée contre les religions païennes pourrait aussi être appliquée à d'autres religions, et que fragiliser les Pères de l'Église pourrait fragiliser l'Église elle-même. Fontenelle désamorce la critique en refusant la polémique et en affirmant qu'il n'a fait qu'œuvre d'historien et qu'il ne veut pas suivre Baltus et ses autres détracteurs sur les chemins blasphématoires où ils veulent l'emmener.

Mais au-delà de cette polémique d'ordre théologique et ecclésiologique, c'est d'abord l'œuvre proprement historique de Fontenelle et Van Dale qui intéresse ici, et la postérité de cette double œuvre. Même si Fontenelle n'eut aucun continuateur immédiat, les oracles retombant ensuite dans l'oubli pour deux siècles, cette « rationalisation » des oracles et de la divination qu'il ébauche sur les traces de l'écrivain qu'il traduit constitue la première perspective nouvelle depuis la fin de l'Antiquité et le conflit entre paganisme et christianisme, et surtout la première perspective historique sur le sujet. Le meilleur (l'approche historique) comme le pire (l'accusation de fraude) de cette vision nouvelle trouvèrent des continuateurs jusqu'à nos jours, et la vision « fontenellienne » devint une grille de lecture pour de nombreux historiens et archéologues qui, jusqu'à récemment, se sont notamment appliqués à « chercher le truc », pour employer une formule propre à la prestidigitation à laquelle beaucoup ont voulu renvoyer des sanctuaires oraculaires et des pratiques divinatoires jugées non sincères.

Cette lecture, certes plus historique que la piste démoniaque, prenait (et prend parfois encore aujourd'hui) le risque de passer à côté de ce qu'était pour l'homme de l'Antiquité l'expérience du divin au travers la consultation d'un oracle. Le thème de la faille volcanique ouverte sous les pieds de la Pythie et d'où se seraient échappés des gaz expliquant son délire prophétique est célèbre, et représentatif de cette volonté, sinon d'accuser les païens de tromperie et de manipulation délibérée, du moins de réduire tout un pan des religions et de l'expérience païennes à des explications géologiques, biologiques ou chimiques, les partisans frustrés de la faille volcanique introuvable allant ensuite chercher des substances psychotropes diverses dans le laurier que mâchait la Pythie ou dans l'eau de la source Castalie

où elle se purifiait, toujours en vain[9]. Plus récemment, S. Dakaris pensait avoir découvert à Mesopotamo en Épire, dans un complexe hellénistique situé près du monastère de saint Jean Prodromos, le *nékyomanteion* ou « oracle des morts » de l'Achéron, par lequel Orphée, Thésée et Héraclès étaient censés être descendus aux Enfers. Il pensait en effet y avoir identifié les restes d'une machinerie complexe permettant d'agiter devant les consultants, drogués par une fève hallucinogène, des représentations de fantômes et autres revenants au milieu de couloirs obscurs semi-enterrés[10]. Mais l'ensemble s'est avéré n'être probablement qu'une ferme fortifiée dont les « machineries » n'auraient été que des catapultes, et dont la « crypte » obscure serait un cellier[11]. Il semble que le véritable *nékyomanteion* ait été le lac Achérusien formé par le fleuve Achéron et sur les rives duquel avaient lieu les consultations, manifestement sans aucune machinerie complexe ni aucun aménagement[12].

La quête illusoire du « truc » et de la tromperie participe inconsciemment d'un refus de considérer les religions païennes comme étant – tout comme les trois monothéismes – capables de susciter de réelles expériences de rencontre avec le divin sans « truc » ni assistance chimique ou visuelle d'aucune sorte. Elle tend à minimiser l'importance religieuse de l'oracle et de la divination oraculaire, réduite à une manipulation des élites, au mieux conscientes de la nécessité « d'aider les dieux » à se manifester – et donc conscientes des limites de ces mêmes dieux –, et au pire cyniques et résolues à berner les foules à leur profit. Ces foules, naïves ou à demi-conscientes des manipulations à l'œuvre, auraient été trop attachées à leurs croyances pour exercer un quelconque esprit critique, contrairement au portrait du Grec qu'on décrit par ailleurs comme pétri de rationnalité. Certes pareils truquages ont vraisemblablement existé et ont laissé des traces tangibles, même si l'on ignore tout des contextes d'utilisation de ces *talking weeping and bleeding sculptures*[13] qui n'ont pas

[9] Sur ces interrogations et leur remise en cause, voir Flacelière (Robert), « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52 (1950), p. 306-324 ; Lehoux (Daryn), « Drugs and the Delphic oracle », *CW*, 101 (2007-2008), p. 41-56 (suite à une nouvelle tentative « scientifique » de prouver les émanations delphiques) ; Maurizio (Lisa), « Anthropology and spirit possession: a reconsideration of the Pythia's role at Delphi », *JHS*, 115 (1995), p. 69-86. Sur la fontaine Castalie et son eau en particulier, voir Champeaux-Rousselot (Marguerite), *Castalie à Delphes. Dévoilement d'un site et prolongements,* Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2013.

[10] Dakaris (Sotirios), *The Nekyomanteion of the Acheron*, Athènes, Ministry of Culture, Archaeological Receipts Fund, 1993.

[11] Voir Baatz (D), « Teile Hellenistischer Geschütze aus Griechenland », *AA*, 94 (1979), p. 68-75 ; « Hellenistiche Katapulte aus Ephyra », *AM*, 97 (1982), p. 211-233 ; « Wehrhaftes Wohnen. Ein befestigter hellenistischer Adesitz bei Ephyra (Nord Griechenland) », *AW*, 30.2 (1999), p. 151-155.

[12] Sur cet « oracle des morts » et sur les confusions associées, voire Ogden (Daniel), « *The Acheron nekuomanteion* », in Ogden (Daniel), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 43-60.

[13] Poulsen (Frederik), « Talking, weeping and bleeding sculptures. A chapter of the history of religious fraud », *AArch*, 16 (1945), p. 178-195.

nécessairement été utilisées dans des contextes cultuels ou *a fortiori* oraculaires. Et l'on voit bien combien la description au vitriol que sert Lucien de Samosate de l'oracle d'Abonotique a pu être réemployée par Fontenelle d'abord, puis par nombre d'historiens et archéologues « rationalistes » ensuite, pour illustrer leurs propos. Mais cette lecture n'en est pas moins contredite par les observations faites depuis le siècle dernier par les ethnologues et anthropologues des religions, qui ont d'abord montré l'absence de tout « truquage », voire d'adjuvant chimique, dans nombre d'expériences « mystiques » telles que la « transe » ou le chamanisme et d'autre part l'absence d'intention manipulatrice ou frauduleuse derrière certaines mises en scène destinées à « donner les conditions » de l'apparition ou l'intervention d'un dieu ou d'un esprit.

Fontenelle et Van Dale ont donc su tirer les oracles de l'oubli et de la vision démoniaque dans laquelle les Pères de l'Église les avaient installés, pour leur donner pour la première fois un statut d'objet historique pouvant faire l'objet d'un discours « scientifique », dégagé des objectifs apologétiques qui étaient ceux de l'Antiquité tardive. Mais ce faisant, ils ont aussi initié une lecture rationaliste et hypercritique qui occultait, jusqu'à récemment encore, tout un aspect de l'expérience païenne de l'oracle : celle du contact médiatisé avec le divin, même si celui-ci doit être appréhendé sans exagération, dans le plein respect des documents anciens.

1.1.2. Auguste Bouché-Leclercq : la divination devenue objet historique (1879-1882)

Près de deux siècles après l'ouvrage de Fontenelle, et alors que la science historique moderne s'était constituée au fil du XIX^{e} siècle, un ouvrage majeur fut publié entre 1879 et 1882, traita enfin la divination ancienne dans une perspective débarrassée non seulement des dieux et des démons, mais aussi du procès en manipulation. L'*Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'Auguste Bouché-Leclercq est une somme monumentale de quatre tomes et 1 600 pages dans son édition originale. Elle constitue l'acte de naissance véritable de l'étude historique moderne des oracles, après le faux départ, néanmoins lourd de conséquences, donné par Fontenelle et Van Dale. Elle est devenue depuis un classique incontournable qui, en

plus d'être constamment cité, continue d'influencer la vision que les Modernes se font de l'oracle et de la divination en général[14].

Louis-Auguste-Thomas Bouché-Leclercq naquit en 1842 dans l'Oise, et se destina d'abord à une carrière ecclésiastique. Il apprit le latin, mais se passionna davantage pour l'ancienne religion romaine que pour la nouvelle, et soutint en 1871 une thèse de doctorat sur *Les pontifes de l'ancienne Rome*. Apprenant le grec ancien seul, il élargit ensuite ses horizons au monde grec et devint professeur de littérature ancienne puis d'histoire ancienne. Entré à la Sorbonne en 1878, et plus tard à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1898, il entreprit d'écrire rien moins qu'une étude « totale » des divinations grecques et italiques aboutissant à cette somme de référence dont H. W. Parke écrivit en 1967 que « l'étude moderne des oracles grecs commence » avec elle[15]. Bouché-Leclercq, dans la perspective du siècle finissant qui est le sien, entend compiler, mettre en ordre et synthétiser l'ensemble des informations disponibles sur son sujet, et lit tout ce que ses prédécesseurs ont écrit à ce propos, mais aussi tous les textes anciens disponibles à son époque. Si la documentation épigraphique s'est considérablement accrue depuis la fin du XIX^{e} siècle, et remet en cause beaucoup de ses hypothèses, son analyse reste solide sur de nombreux points, et elle a surtout tellement guidé les réflexions historiques ultérieures que la pensée de Bouché-Leclercq, et notamment sa dichotomie divinatoire, continuent de transparaître dans de nombreuses publications scientifiques récentes comme si elles allaient de soi.

Distinguant la divination hellénique de la divination romaine, Bouché-Leclercq commence par la première, et pose d'emblée, dans une réflexion théorique sur les catégories divinatoires, une dichotomie catégorielle qui ne repose pas sur sa seule réflexion mais remonte à la documentation ancienne, et notamment à Platon et surtout Cicéron. Il propose en effet de distinguer d'une part la divination « inductive », fondée sur l'observation de signes divers (allant du mouvement des oiseaux, au tirage de sorts, en passant par l'astrologie et l'haruspicine), et d'autre part la divination « intuitive » procédant d'une inspiration personnelle, « intérieure », sans signe physique observable[16]. Bouché-Leclercq réactive ainsi la vieille opposition cicéronienne entre divination artificielle et divination naturelle, mais cherche à systématiser cette approche binaire, tout en étant bien conscient des limites de sa

[14] Sur l'ouvrage de Boucher-Leclercq et sur sa postérité, voire la préface de Stella Georgoudi à la réédition de 2003 : Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Jérôme Millon, 2003, p. 5-17.

[15] Parke (Herbert W.), *Greek oracles*, Londres, Hutchinson, 1967, p. 154.

[16] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité.* 2003, p. 95-96.

distinction, quand il évoque notamment le cas de l'oniromancie qui peut être à la fois intuitive (quand le rêve est explicite) et inductive (quand il doit être interprété)[17]. Les méthodes inductives sont traitées les premières, l'auteur s'efforçant de détailler et classifier les différentes pratiques, avant de traiter des trois grandes méthodes intuitives : l'oniromancie, la nécromancie et l'enthousiasme[18]. Ce traitement et cette dichotomie ne sont pas seulement une reprise ou une modernisation de la distinction cicéronienne. Ils s'inscrivent également dans l'optique historiographique de la fin du XIX^e^ siècle : la recherche des supposées influences orientales sur les paganismes grec et romain. Attaché comme ses contemporains à la « raison grecque », il considère ces méthodes inductives comme étant proprement grecques et ancestrales, puisque fondées sur l'observation et l'interprétation. Quant à la divination intuitive, plus intime et émotionnelle, elle participerait de ces influences orientales, comme le montre le parallèle dressé dès la fin de l'Antiquité par les auteurs chrétiens notamment entre l'enthousiasme grec et le prophétisme juif et chrétien[19]. L'idée d'une origine orientale de nombreux éléments de la religion grecque a été profondément remise en cause aujourd'hui, mais la distinction de Bouché-Leclercq a survécu à ce retour critique, tant il est vrai qu'elle est pratique et semble s'accorder avec l'opposition faite par la littérature ancienne entre les grands oracles « intuitifs », ou plus précisément « à enthousiasme », qu'étaient Delphes, Claros ou Didymes, et les petits oracles « inductifs », donc moins considérés, sans parler des devins cantonnés en apparence aux basses méthodes inductives[20].

Bouché-Leclercq ne verse pourtant pas dans l'obsession delphique et, dans la seconde partie de son ouvrage qu'il consacre aux « sacerdoces divinatoires », il s'efforce de passer en revue l'ensemble des agents de la divination hellénique et l'ensemble des cadres institutionnels dans lesquels ils évoluaient, ce qui inclut d'abord les sanctuaires oraculaires[21]. L'approche est, là encore, datée et empreinte de cette vision institutionnelle de l'histoire du christianisme, et des religions en général, typique de son époque. Mais l'auteur dresse ainsi la première géographie globale des sanctuaires oraculaires, triés par divinité ou par héros, et inventoriés aussi précisément que le permet à l'époque la documentation ancienne encore essentiellement littéraire[22]. Là encore, l'entreprise vise à isoler ceux de ces éléments

[17] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 213-246.
[18] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 209-278.
[19] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 97-208.
[20] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 285-340.
[21] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 429-820.
[22] En matière épigraphique, le *Corpus Inscriptionum Graecarum* (*CIG*), dirigé par A. Böckh, est publié à Berlin entre 1828 et 1877, ainsi que d'autres recueils (Attique, Grèce du Nord, îles de la Mer Egée), que Bouché-Leclercq pouvait connaître, tandis que les *IG* débutent en 1873.

« sacerdotaux » qui trahiraient une influence extérieure en débordant du cadre de la religion civique grecque classique, ou de ce que l'on pensait être ce cadre. Bouché-Leclercq propose alors une définition de l'oracle qui constitue la première réflexion moderne sur le concept d'oracle en tant que lieu de production de la parole divine, et non en tant que parole divine elle-même. Elle repose sur trois critères : « un dieu inspirateur », un lieu où « la tradition a[it] enraciné les rites prophétiques » ainsi qu'une « corporation sacerdotale », selon la définition qu'il donne à ces « sacerdoces divinatoires »[23].

Au-delà de cette définition, Auguste Bouché-Leclercq se distingue par son intérêt pour *toutes* les formes de divination, y compris les plus marginales dans la documentation littéraire (ce qui ne signifie pas qu'elles l'étaient dans la pratique quotidienne) et, partant, pour *tous* les oracles. Il rompt ainsi avec l'obsession delphique qui domine la documentation littéraire ancienne sur laquelle il s'appuie, et qui est malheureusement loin de cesser avec lui. Mais son intérêt pour la divination constitue aussi et déjà une rupture avec l'histoire religieuse telle qu'elle émerge à son époque, centrée sur la religion civique des cités classiques jugée plus « pure » et plus compatible avec la raison grecque. Bouché-Leclercq s'efforce à l'inverse, dès son introduction, d'insister sur « cette veine de sentiment qui vivifiait le polythéisme gréco-romain […] la croyance à une révélation permanente octroyée par les dieux aux hommes, à une sorte de secours intellectuel spontanément offert ou facilement obtenu […] [et que] les Grecs appelaient *mantique* et les Latins *divination* »[24]. La divination est donc comprise comme un volet majeur de ce paganisme antique, comme un élément essentiel à sa compréhension, et non comme un égarement du génie grec sous l'influence de l'Orient (même s'il y cherche quelques éléments orientaux), ou encore moins comme la manipulation éhontée que décrivaient Van Dale et Fontenelle, incapables à l'époque de concevoir la sincérité de ce « sentiment » païen.

1.1.3. Delphes, Apollon, la raison grecque et l'anthropologie : la divination irrationnelle (première moitié du XX^e^ siècle)

Même si les années qui suivirent la publication de l'*opus* d'A. Bouché-Leclercq ne virent pas une explosion des études sur la divination – bien au contraire –, la première moitié

[23] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 429-440.
[24] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 2003, p. 29-30.

du XX^e^ siècle jusqu'aux années 50 vit se développer l'histoire des oracles et plus généralement l'histoire de la divination à l'ombre imposante de Delphes, comme y invitaient les auteurs anciens, puis une amorce de diversification des approches. L'étude de la divination en général fut néanmoins encore handicapée par l'accusation d'irrationalité, et avec elle de marginalité, qui la tint en périphérie du développement de l'histoire des religions.

En 1913, le jeune chercheur W. R. Halliday publiait le premier ouvrage moderne anglophone consacré à la divination grecque dans son ensemble : *Greek divination : a study of its methods and principles*[25]. L'approche était novatrice en matière oraculaire puisque Halliday, s'inscrivant dans l'école ritualiste de Cambridge et dans la lignée d'Ellen Jane Harison ou Gilbert Murray[26], renonçait à un tour d'horizon complet de la divination grecque ; il laisse par exemple de côté la divination « intuitive » pour se concentrer sur des divinations moins connues et moins représentées dans la documentation antique comme la lécanomancie[27], et opte pour une approche « ethnologique » de la question. Convaincu que la divination participe d'un fond « primitif » de la pensée religieuse grecque et que ce fond est le propre d'un *natural man* commun à toutes les civilisations humaines[28], il propose une démarche comparative de la divination grecque, mise en parallèle avec celles des tribus primitives dont les ethnologues décrivent à l'époque les pratiques et la pensée religieuse. Halliday rapproche la divination de la magie, au point de considérer la divination comme une forme de magie « inférieure », qui annonce l'avenir à défaut de pouvoir l'altérer. Il considère d'ailleurs la figure du devin, tout comme celle du magicien, comme dérivant de celle du roi[29]. Cette approche fait donc entrer la divination dans le champ de l'anthropologie et dans celui des études religieuses qui cherchent notamment à l'époque les traces d'une religion « pré-olympienne » primordiale et dont la divination, moins compatible avec la raison grecque et donc plus « archaïque », serait un élément majeur. L'approche n'aura que peu de postérité, et souffrira à la fois de l'extinction de l'école ritualiste quelques années après[30], puis de l'abandon de cette quête d'une religion grecque primitive. Mais il s'agit de la première réflexion moderne sur les origines et le rôle de la divination grecque.

---

[25] Halliday (William R.), *Greek divination: a study of its methods and principles*, Londres, MacMillan, 1913.

[26] Voir sur ces questions Weber (Florence), *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2015, p. 187-228.

[27] Halliday (William R.), « Lecanomancy », in *Greek divination*, 1913, p. 145-162.

[28] Halliday (William R.), *Greek divination*, 1913, p. 1.

[29] Halliday (William R.), « Manteis », in *Greek divination*, 1913, p. 145-162.

[30] Sur l'appartenance d'Halliday à cette école, voir Johnston (Sarah Isles), *Ancient Greek divination*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 18-19.

Dans les décennies suivantes, la divination semble retomber dans un relatif désintérêt, à l'exception de quelques auteurs qui s'y intéressèrent indirectement, via l'étude de la littérature antique traitant de ce sujet. A. S. Pease publia ainsi un commentaire en trois tomes du *De divinatione* de Cicéron dans lequel il rassemblait des informations sur les méthodes divinatoires évoquées par Cicéron, et dressait un état des débats sur la divination dans l'Antiquité chez les auteurs classiques[31]. M. Caster s'intéressa de son côté à Lucien et à son *Alexandre*, auquel il consacra un commentaire détaillé[32] dans lequel il s'interrogeait sur la vision de la divination et des oracles par Lucien et ses contemporains, un an après avoir publié un ouvrage sur *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, que le commentaire venait donc compléter en traitant la question divinatoire[33].

Le milieu du siècle vit la naissance des premières études consacrées à Delphes et à son oracle. Elles s'appuyaient d'abord sur Plutarque, comme le montrent les divers articles de R. Flacelière sur la question[34]. Les premières grandes monographies sur Delphes, devenues aujourd'hui des ouvrages de référence, s'efforcent de décrire l'oracle, son fonctionnement et son histoire, tels que les laisse entrevoir la documentation littéraire en général. L'ouvrage de P. Amandry sur *La mantique apollinienne à Delphes* cherche à reconstituer, comme l'indique son sous-titre, le déroulement d'une consultation, d'après les témoignages d'Hérodote, de Plutarque et de la tragédie classique notamment[35]. Quelques années plus tard, M. Delcourt et son *Oracle de Delphes* remettent en cause les prétentions delphiques et s'interrogent sur la réalité historique de l'oracle, au-delà du mythe littéraire véhiculé par les auteurs classiques[36]. L'année suivante, R. Crahay publie son ouvrage sur *La littérature oraculaire chez Hérodote* qui décortique les oracles hérodotéens et interroge leur historicité[37]. La même année, H. W. Parke et D. E. W. Wormell publiaient leurs deux volumes consacrés à l'oracle de Delphes, avec en seconde partie un catalogue des réponses delphiques, non seulement littéraires comme l'avait proposé déjà R. Crahay, mais en intégrant les apports de l'épigraphie[38]. Enfin, clôturant cette multiplication d'études delphiques des années 1950, J. Fontenrose s'intéressa

[31] Pease (Arthur Stanley), *M. Tulli Ciceronis de Divinatione*, 3 tomes, Chicago, University of Chicago Press, 1920-1923.

[32] Caster (Marcel), *Etudes sur Alexandre ou le Faux prophète de Lucien*, Paris, Belles Lettres, 1938.

[33] Caster (Marcel), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Belles Lettres, 1937.

[34] Flacelière (Robert), « Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque », *AEHEG*, 2 (1938), p. 67-107 ; « Plutarque et la Pythie », *REG*, 56 (1943), p. 72-111 ; « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52 (1950), p. 306-324 ; « Plutarque apologiste de Delphes », *IL*, 5 (1953), p. 97-103.

[35] Amandry (Pierre), *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, De Boccard, 1950.

[36] Delcourt (Marie), *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.

[37] Crahay (Roland), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Belles Lettres, 1956.

[38] Parke (Herbert William) & Wormell (D. E. W.), *The Delphic oracle,* Oxford, Blackwell, 1956.

aux origines mythiques et historiques de l'oracle de Delphes[39]. Mentionnons deux ouvrages postérieurs mais devenus des classiques eux aussi et qui visaient notamment à actualiser leurs prédécesseurs à l'aide des publications épigraphiques survenues entre temps. G. Roux proposa une nouvelle étude globale du sanctuaire delphique[40], tandis que J. Fontenrose revenait vingt ans après à Delphes, pour offrir un nouveau catalogue des oracles, enrichi et plus réfléchi, et une synthèse sur les questions et réponses oraculaires[41]. J. Defradas renouvela, pour sa part, l'étude de l'influence delphique qu'il qualifia de *propagande delphique*, cherchant une cohérence derrière les prescriptions oraculaires et interrogeant à nouveau les origines et le supposé passé pré-apollinien de l'oracle[42].

Cette liste de monographies consacrées à Delphes, qui n'en répertorie que les plus marquantes, montre à la fois la naissance d'un réel intérêt scientifique pour l'oracle delphique, mais aussi les limites initiales de cet intérêt. Delphes accapara longtemps l'essentiel de l'attention portée par les Modernes à la question oraculaire et, jusqu'aux années 1950, la littérature antique dicte majoritairement tant le contenu des études que les grandes questions épistémologiques soulevées par les Modernes. L'oracle de Delphes fut donc d'abord pensé et étudié pour lui-même, sorti du cadre des oracles grecs en général, voire de celui de la religion, tant son rôle politique et culturel primait encore sur son inscription dans la pensée religieuse grecque.

Néanmoins, à la marge des études delphiques naquirent, d'abord timidement, des études consacrées à d'autres oracles apolliniens, puis à d'autres « grands oracles ». Herbert W. Parke fut le premier à glisser de Delphes vers d'autres oracles en publiant dès 1956 une monographie consacrée aux oracles d'Apollon en Asie Mineure, qui faisait la part belle à Didymes et Claros, mais tentait également un premier inventaire des sanctuaires de seconde importance, essentiellement envisagés à travers l'apport de la documentation littéraire[43]. Une dizaine d'années plus tard, il opérait la même démarche avec les oracles de Zeus en général, se concentrant cette fois sur Dodone, Olympie et Siwah[44], et réunissait la même année ses deux catalogues en un ouvrage général sur les oracles grecs[45]. W. Günther publia la première

[39] Fontenrose (Joseph), *Python: as study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, Univerity of California Press, 1959.
[40] Roux (Georges), *Delphes, son oracle et ses dieux,* Paris, Les Belles Lettres, 1976.
[41] Fontenrose (Joseph), *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978.
[42] Defradas (Jean), *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Belles Lettres, 1972.
[43] Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956.
[44] Parke (Herbert William), *Greek oracles*, Londres, Hutchinson, 1967.
[45] Parke (Herbert William), *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Amon*, Oxford, B. Blackwell, 1967.

monographie exclusivement consacrée à Didymes à l'époque hellénistique[46], tandis que les fouilles de Dodone faisaient l'objet de premières publications, même si elles demeuraient très générales[47]. L'intérêt des Modernes déborda donc assez vite de Delphes, malgré une nette suprématie numérique des études pythiques. Pour autant, le glissement s'opéra du plus grand des apolliniens vers les autres grands apolliniens, puis vers les grands oracles de Zeus, seuls rivaux mentionnés dans les mêmes termes par la documentation littéraire. Le constat de nombreuses similitudes entre ces oracles, et notamment entre les trois grands oracles apolliniens, aboutit alors à une définition scientifique de l'oracle grec calquée sur le modèle delphique ou, plus exactement, sur ce qu'en montrait la documentation antique encore largement littéraire, surtout pour Didymes, Claros, et *a fortiori* Dodone - dont les fameuses lamelles de plomb ne seraient publiées que bien après leur découverte et l'achèvement des grandes fouilles archéologiques[48].

Cette surreprésentation, pour ne pas dire ce monopole, des grands oracles notamment apolliniens aboutit également à l'idée d'une suprématie de l'enthousiasme, de la divination naturelle ou intuitive au sein des oracles et de la divination grecque. Cette suprématie (largement illusoire) semblait renforcée non seulement par le prestige de ces quelques grands oracles, seuls étudiés en détail, mais aussi par le prestige dont jouissait ce type de divination chez les auteurs anciens, qu'il s'agisse de Platon, Plutarque ou Porphyre et Jamblique, et même chez les auteurs chrétiens. Ces observations contribuèrent encore à distinguer les oracles et la divination du reste de la pratique et de la pensée religieuses grecques, les renvoyant aux délires d'une pythie que l'on imaginait encore volontiers en transe parfois furieuse[49] et à un irrationnel jugé bien peu compatible avec la raison grecque.

Une amorce de remise en cause de cette conception binaire est pourtant esquissée à la même époque par deux historiens majeurs de la religion grecque. En 1941, M. P. Nilsson publiait le premier volume de sa monumentale *Geschichte der grieschischen Religion*, dans laquelle il ne consacrait certes que quelques dizaines de pages à la divination, dont la moitié à l'oracle de Delphes, mais qui proposait déjà de distinguer cette divination de la magie dans laquelle W. Halliday l'avait inscrite, et de l'extraire de cette irrationalité qui la plaçait à la

[46] Günther (Wolfgang), *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, Tübingen, E. Wasmuth, 1971.

[47] Dakaris (Sotirios I.) & Evangelidis (D.), Τὸ ἱερὸν τῆς Δωδωνης. Α' Ἱερὰ Οἰκία, Athènes, Archaiologiki Ephimeris, 1964 ; Dakaris (Sotirios I.), *Archaeological guide to Dodona*, Ioannina, Cultural Society "The Ancient Dodona", 1971.

[48] Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.

[49] Flacelière, « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52 (1950), p. 306-324.

marge de ce qui était alors défini comme la religion proprement grecque[50]. Pour M. P. Nilsson, la divination est d'abord le fruit de la propension humaine à voir des signes partout, à chercher à leur donner un sens, et plus largement à chercher des liens de causalité derrière des enchaînements d'événements apparemment distincts et indépendants[51]. La divination serait donc chose rationnelle dans son principe initial, et n'aurait ensuite été associée à la magie que parce qu'elle avait été récupérée par ceux qui pratiquaient aussi la magie, et auxquels il ne consacre rien ou presque de son ouvrage, les rejetant dans les marges de l'irrationalité dont il ne tire que la seule divination. Dix ans plus tard, E. R. Dodds publiait son ouvrage *The Greeks and the Irrational*, devenu depuis un classique de l'historiographie des religions anciennes, et qui remettait en question la « rationalité » prétendue des Grecs, en constatant, dès la quatrième de couverture, qu'ils n'étaient pas exempts de ces « primitive modes of thoughts » étudiés par les anthropologues chez les peuplades primitives[52]. Il compare ainsi le prophétisme pythique à la « spirit possession » observée dans de nombreuses cultures, et considère que, pour les Grecs comme pour ces autres peuples, il ne s'agit pas là de s'abandonner à l'irrationnel total et de sombrer dans une transe irraisonnée, mais au contraire d'accéder à un sens, à des réponses divines aux angoisses et interrogations humaines[53]. En d'autres termes, il s'agit d'accéder à une raison divine. Mais comme M. P. Nilsson avant lui, E. R. Dodds ne franchit pas tout à fait le Rubicon. Il n'abolit pas la dichotomie rationnel/irrationnel et continue de percevoir les pratiques magiques comme une forme d'irrationalité, voire de dépérissement d'une pensée religieuse qu'il qualifie de décadente à la fin de l'Antiquité, et qui se serait abîmée, en même temps que le néoplatonisme, dans la théurgie[54]. L'influence qu'eut *The Greeks and the Irrational* sur les études religieuses postérieures fut assez paradoxale. Si E. R. Dodds peut être considéré comme l'un des précurseurs des nombreuses études consacrées à partir des années 1960 aux pratiques magiques – qui bénéficièrent paradoxalement du statut d'irrationalité et de marginalité dans lequel il les avait laissées, même si ce statut a été amplement remis en cause depuis –, la divination, coincée quelque part entre la rationalité triomphante de la religion civique et l'intrigante marginalité de la magie, ne mobilisa pas les historiens dans les décennies qui suivirent immédiatement ces deux ouvrages.

[50] Nilsson (Martin P.), *Geschichte der grieschischen Religion. I : Die Religion Griechenlands bus auf die grieschische Weltherrschaft*, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1941.
[51] Nilsson, *Geschichte der grieschischen Religion. I*, 1941, p. 164-173.
[52] Dodds (Eric R.), *The Greeks and the irrational*, Berkeley, Los Angeles & London, 1951.
[53] Dodds, *The Greeks and the irrational*, 1951, p. 135-178.
[54] Dodds, *The Greeks and the irrational*, 1951, p. 283-314.

La première moitié du XX^e^ siècle a donc vu le développement et la multiplication des études portant sur les oracles et la divination grecs en général, à travers le double prisme de l'obsession delphique héritée des sources antiques et d'une supposée irrationalité et donc marginalité de cette divination antique. Les deux biais s'entretinrent mutuellement, résumant la divination grecque à la transe délirante de la Pythie perchée sur son trépied et respirant les fumées psychotropes du fameux *chasma* toujours introuvable, condamnée par la raison grecque à ne laisser libre court à cet irrationnel que dans le champ clos des oracles et surtout de celui de Delphes.

Entre le XVII^e^ siècle et le milieu du XX^e^, l'oracle grec, et la divination grecque en général, sont devenus les objets de réflexion et d'étude historique, voire anthropologique au début du XX^e^ siècle. Néanmoins, cette renaissance s'est faite par étapes, commençant avec la sortie du champ démoni(a)que chrétien grâce à Fontenelle et Van Dale qui entachèrent néanmoins les oracles d'une réputation durable de tromperie et de manipulation. La véritable histoire des oracles émergea donc avec Auguste Bouché-Leclercq, qui ouvrit la voie à une relecture véritablement historique, et donc critique, de la documentation antique, même si ses successeurs, moins prudents ou moins soucieux d'exhaustivité que lui, se laissèrent influencer par les biais des auteurs anciens, en même temps qu'ils enfermaient la question oraculaire dans une dichotomie rationnel / irrationnel souvent stérile et qui marginalisa la divination dans les études modernes autant qu'elle la présupposait marginale dans la pensée et la pratique antiques.

1.2. Divination et oracles entre rationalité et diversité : naissance d'un objet anthropologique (depuis 1974)

À la fois en rupture et en continuité avec les siècles précédents, les cinq dernières décennies ont vu l'explosion des études divinatoires et oraculaires, sur le plan du nombre mais aussi de la diversité des sujets et des approches. Le virage semble s'être opéré en 1974, avec un ouvrage qui, fort des premières contestations et approches nouvelles qu'on vient d'évoquer, extirpe la divination de la gangue épistémologique à laquelle sa réputation d'irrationalité la condamnait, pour en faire un objet anthropologique et surtout un objet d'étude à part entière.

1.2.1. *Divination et oracles rationalisés : Jean-Pierre Vernant,* Divination et rationalité *(1974)*

En 1974, J.-P. Vernant publiait et introduisait un ouvrage collectif, *Divination et rationalité*, dont le titre, qui résonne comme une provocation épistémologique après plus d'un siècle de relégation de la divination dans l'irrationnel, annonce d'emblée l'objectif : étudier la divination en tant que mode d'appréhension et de pratique du monde fondé sur une rationalité[55]. Cette rationalité divinatoire n'est certes pas celle du XX^e^ siècle, fondée sur un esprit scientifique hérité de la Renaissance et des Lumières et sur l'expérimentation et la recherche des causalités. Elle n'est pas non plus celle des autres formes de pensée religieuse des peuples qui pratiquent ou ont pratiqué la divination, comme le montrent ensuite les co-auteurs de l'ouvrage. Mais cette rationalité ne doit pas pour autant être niée et rejetée dans les marges de la pensée ancienne, puisqu'elle est elle-aussi une tentative de *rationaliser*, pour revenir à l'étymologie du terme, c'est-à-dire de mesurer, de penser et de comprendre le monde.

Dans l'introduction qu'il donne à l'ouvrage, J.-P. Vernant énonce les objectifs de sa démarche et de celle de ses co-auteurs[56] : non pas inventorier les diverses formes de la pratique divinatoire – qualifiée de « pratique universelle » – à travers le monde et les époques, mais en proposer une étude comparatiste, nécessairement parcellaire, afin d'en dégager les mécanismes intellectuels sous-jacents et ainsi leur rendre leur juste place dans les sociétés concernées et dans les pensées religieuses dans lesquelles elles s'inscrivent ou s'inscrivaient. D'emblée, l'accusation d'irrationalité est donc rejetée par la recherche de ces « mécanismes intellectuels sous-jacents », tout comme celle de marginalité, puisque J.-P. Vernant estime que l'approche comparatiste doit justement permettre de rendre à la divination sa place significative dans des sociétés dont il a longtemps été présupposé qu'elles ne lui faisaient qu'une place marginale. Il constate ainsi combien les hellénistes sont mal placés pour traiter de cette question, pour des raisons multiples. Parmi celles-ci, il relève la maigreur de la documentation ancienne, les incertitudes qui en découlent quant aux pratiques divinatoires elles-mêmes et à leur statut, le cantonnement de la divination aux questions religieuses –

[55] Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.
[56] Vernant (Jean-Pierre), « Parole et signes muets », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 9-25.

puisque le politique se décidait selon des procédures dominées par la rhétorique – et son éternelle contestation, dans l'Antiquité même, notamment par les philosophes qui prétendaient justement jouer auprès du pouvoir le rôle d'expert-consultant que d'autres cultures attribuèrent aux devins.

Certains de ces points peuvent être aujourd'hui relativisés. La documentation n'est pas si maigre, ou du moins ne l'est plus, maintenant que l'épigraphie est venue grossir significativement le dossier oraculaire et divinatoire, et les incertitudes ont réduit d'autant, même si elles restent et resteront sans doute incontournables sur certains points. La divination n'était par ailleurs pas tenue à distance du politique[57] et ne s'est pas cantonnée au religieux (si tant est que séparer le religieux du politique soit possible dans le monde grec antique), et même les « procédures dominées par la rhétorique » n'excluaient pas le recours à la divination, ne serait-ce que comme argument rhétorique justement[58]. Mais Jean-Pierre Vernant met ici le doigt sur un élément qui justifie l'approche comparatiste : le statut et l'importance de la divination dans le monde grec antique ne sont pas liés à une prétendue irrationalité intrinsèque de cette divination, ou, en miroir, à une plus grande rationalité des Grecs comparés à d'autres civilisations. Chaque culture a au contraire ménagé une place à la divination, selon des logiques qui lui sont propres et qui sont donc variables, mais auxquels les Grecs n'ont pas échappé. Nos propres sociétés contemporaines, pétries de cartésianisme, de technologie et de sciences, n'ont pas non plus renoncé tout à fait aux horoscopes, ni aux médiums et autres voyants[59]. L'approche comparatiste ne doit pas masquer par ailleurs le véritable objet de l'entreprise intellectuelle de Jean-Pierre Vernant et de ses co-auteurs : il ne s'agit pas tant d'étudier la divination dans son ensemble et partout dans le monde et dans le temps, mais bien plutôt d'utiliser les cas d'autres civilisations pour éclairer le cas grec et sortir des limites épistémologiques dans lesquelles la documentation littéraire – et ses insuffisances que J.-P. Vernant souligne à juste titre – autant que l'héritage des premiers historiens modernes, l'ont enfermée. Les hellénistes et romanistes ne sont donc nullement absents : Luc

[57] Un seul exemple explicite en sera donné ici avec les relations entre Delphes et la démocratie athénienne: Bowden (Hugh), *Classical Athens and the Delphic oracle : divination and democracy*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, 2005.

[58] Voir sur ce point Bonnechere (Pierre), « The Religious Management of the polis. Oracles and Political Decision-Making » in Beck (Hans) (éd.), *A Companion to Ancient Greek Government*, London, Blackwell, 2013, p. 366-381 & « Oracles and politics in Ancient Greece, in regard to the new lamellae of Dodona: a needed palinody », in *Dodona. The omen's questions new approaches in The oracular Tablets. Colloque d'Athènes. 16 September 2016*, à paraître.

[59] Dont l'activité génère rien moins que 70 millions d'euros par an en France d'après l'INSEE (voir les tableaux annuels de l'économie française accessibles en ligne : https://www.insee.fr/fr/statistiques/3353488

Brisson revient ainsi sur le rôle et les limites de la divination dans la pensée platonicienne[60], Jeannie Carlier sur la place faite par le néoplatonisme et notamment la théurgie à la divination[61], Roland Crahay sur la divination « intuitive » chez Hérodote notamment[62], et Denise Grodzynski sur l'interdiction de la divination par les derniers empereurs, pour des motifs d'abord politiques, et non intellectuels ou rationnels[63]. Se joignent à eux l'orientaliste Jean Bottéro, qui entreprend de décrire dans les grandes lignes les pratiques divinatoires majeures de la Mésopotamie ancienne[64], l'africaniste Anne Retel-Laurentin, qui fait de même pour les Nzakara d'Afrique centrale[65], et enfin deux sinologues, Jacques Gernet, qui propose un tour d'horizon similaire des divinations chinoises anciennes[66], et Léon Vandermeersch qui se concentre sur le cas particulier des divinations chéloniomantique et achilléomantique[67]. Tous les quatre montrent combien, dans les cultures qu'ils étudient, la divination ne constitue en rien une forme d'irrationalité débridée et rejetée aux marges de la religion et de la société, mais au contraire un discours construit, rationnel, précis et complexe, se rapprochant parfois d'une science en épousant souvent la démarche déductive et contribuant pleinement au fonctionnement des religions et sociétés concernées.

J.-P. Vernant conclut son introduction en constatant que la divination repose sur la négation du hasard[68] et cherche à attribuer un sens au comportement d'objets ou de sujets qu'elle choisit de considérer comme signifiants, là où l'on ne voit aujourd'hui que hasard justement. Elle vise ainsi à accéder à un sens caché, divin, révélé par les signes que constitue le comportement de l'objet/sujet choisi, à un moment et dans un contexte donnés, et ce afin de faciliter ensuite les processus de délibération et de choix humains, qui ne sont d'ailleurs pas obérés par le message divin. La préférence des Grecs pour la « parole » oraculaire plutôt que

[60] Brisson (Luc), « Du bon usage du dérèglement », in Vernant (*et al*), *Divination et rationalité*, 1974, p. 220-248.

[61] Carlier (Jeannie), « Science divine et raison humaine », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 249-263.

[62] Crahay (Roland), « La bouche de la vérité », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 201-219.

[63] Grodzynski (Denise), « Par la bouche de l'empereur », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 267-294.

[64] Bottéro (Jean), « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 70-97.

[65] Retel-Laurentin (Anne), « La force de la parole », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 295-319.

[66] Gernet (Jacques), « Petits écarts et grands écarts », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 52-69.

[67] Vandermeersch (Léon), « De la tortue à l'achillée », in Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, 1974, p. 29-51.

[68] Ou plutôt sur l'inexistence, dans la pensée antique, de ce concept tel que défini aujourd'hui, c'est-à-dire tel qu'il a été (re)forgé par les sciences du vivant et plus récemment par la physique quantique : Monod (Jacques), *Le Hasard et la Nécessité* : *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, 1970.

pour les « signes muets », c'est-à-dire pour la divination « intuitive » de type delphique plutôt que pour la divination « inductive » – point qui serait également à relativiser –, relèverait d'une volonté grecque de ramener la divination et son utilisation dans l'espace public et démocratique, et donc de l'arracher à la science des devins et des aristocrates auxquels ils sont liés, indispensables pour interpréter le vol des oiseaux, mais vraisemblablement inutiles pour interpréter un oracle de la Pythie[69]. Nul besoin donc de voir derrière les particularismes de la divination grecque et de son statut une méfiance de la raison grecque vis-à-vis d'une irrationalité divinatoire intrinsèque. J-P. Vernant et ses co-auteurs entendent au contraire montrer que la divination est par essence un discours rationnel, qui cherche à accéder à un sens caché, à donner du sens à des événements qui *a priori* n'en avaient pas. En d'autres termes, la divination cherche à rationaliser un monde rempli d'incertitudes et de signes incompréhensibles, auxquels elle donne un sens souvent symbolique.

La publication de *Divination et rationalité* constitue donc un tournant majeur dans l'historiographie des oracles et de la divination grecs. Il s'agit d'abord de la première étude comparatiste de la divination grecque, repensée hors du cadre des études helléniques. Mais il s'agit aussi d'une redéfinition de la divination, débarrassée de l'irrationalité dans laquelle les historiens modernes l'avaient installée et qui la laissait en marge des études modernes de la religion grecque, tout en empêchant sa compréhension profonde en tant que rapport des Anciens à un monde physique qu'ils avaient du mal à comprendre par d'autres rationalités. Devenue ou plutôt redevenue rationnelle, la divination devient ou redevient un élément de la pensée et de la pratique religieuses grecques en général, et peut donc être étudiée comme n'importe quel autre élément de cet ensemble. L'ouvrage de Jean-Pierre Vernant est d'autant plus marquant qu'il ouvrit la voie à une multitude de publications ultérieures qui ne cessèrent de s'en réclamer, et qui ramenèrent l'oracle et la divination dans le champ des études religieuses, en même temps qu'ils les envisageaient enfin dans leur diversité.

1.2.2. Diversité, complexité et multiplicité des approches : un demi-siècle de réflexions nouvelles (depuis 1974)

[69] Comme le rappelle d'ailleurs l'oracle du mur de bois que les chresmologues d'Athènes échouent à interpréter, quand Thémistocle seul y parvient.

Les décennies qui suivirent l'ouvrage collectif de Jean-Pierre Vernant, et qui conduisent au présent, virent la multiplication et la diversification des ouvrages consacrés aux oracles et à la divination grecs (et anciens) en général. Certains angles d'étude furent abandonnés, d'autres approfondis, et de nouvelles approches apparurent. Il ne saurait être question ici d'en dresser un inventaire exhaustif, mais seulement de livrer quelques grandes tendances et de relever les grands chantiers scientifiques récemment ouverts.

Dans la continuité logique de ce qui avait été écrit jusque-là sur ces sujets, les grands oracles continuèrent et continuent encore d'attirer l'attention des chercheurs. En 1988 J. Fontenrose consacra ainsi à Didymes un ouvrage analogue à celui qu'il avait consacré à Delphes, avec l'ambition d'étudier encore l'ensemble du sanctuaire et de dresser un catalogue exhaustif des oracles rendus par Apollon Didymaios[70]. Claros, de même, fit l'objet d'un inventaire épigraphique[71], mais aussi de l'attention de J.-L. Ferrary, dont le travail d'épigraphiste et les publications successives en la matière[72], dans la foulée puis la continuation de l'œuvre fondatrice de L. Robert[73], aboutirent à une description précise du sanctuaire, de ses cultes, de son fonctionnement interne, de sa « clientèle » et de son rayonnement, à la lumière de ces inscriptions d'un genre unique et propre au sanctuaire que sont les mémoriaux de délégation[74]. H. Bowden revint à Delphes en 2005, interrogeant à nouveau les relations de l'oracle avec la cité d'Athènes, mais cette fois en considérant aussi (surtout ?) la place donnée à l'oracle dans la vie politique et la prise de décision de la cité

[70] Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988.

[71] Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54.

[72] Par ordre chronologique : Ferrary (Jean-Louis) & Verger (Stéphane), « Contribution à l'histoire du sanctuaire de Claros à la fin du IIe et au Ier siècle av. J.-C. : l'apport des inscriptions en l'honneur des Romains et des fouilles de 1994-1997 », *Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles lettres*, 1999 (3), p. 811-850 ; Ferrary (Jean-Louis), « Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur de Romains », *BCH*, 124 (2000) p. 331-376 ; « Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros et leur chronologie », *CRAI*, 2005 (2) p. 719-765 ; Ferrary (Jean-Louis), « Les apports du dossier des mémoriaux de délégations de Claros dans les Fonds Louis Robert », *CRAI*, 2008 (5) p. 1377-1404 & « Le sanctuaire de Claros à l'époque hellénistique et romaine » in De La Genière (Juliette), Leclant (Jean), Vauchez (André) et (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne : Actes du 20e colloque de la Villa Kérylos (Beaulieu-sur-Mer, octobre 2009)*, Paris, De Boccard, 2010, p. 91-114 & *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014.

[73] Seuls seront mentionnés ici les deux principaux articles de Jeanne et Louis Robert en lien (direct ou indirect) avec Claros : Robert (Louis), « Un oracle gravé à Oinoanda », *CRAI*, 1971 (3), p. 597-619 ; Robert (Jeanne) & Robert (Louis), « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros », *BCH*, 116, 1992, p. 279-291. Les autres contributions de L. Robert à l'étude des oracles accompagneront la réflexion tout au long de ce mémoire.

[74] Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014.

démocratique[75]. Plus récemment, le sanctuaire de Dodone se vit de même consacrer plusieurs publications archéologiques[76] suivies des recueils éditant enfin les précieuses lamelles de Dodone, avec notamment É. Lhôte en 2006[77], puis S. Dakaris, J. Votokopoulou et A.-Ph. Christidis en 2013. Un projet de réédition en ligne de toutes les lamelles déjà publiées, *Dodona online (DOL)* est en cours à Montréal[78]. À Claros comme à Dodone, ces publications ne firent pas que prolonger celles qui les avaient précédées, mais permirent aux Modernes d'envisager ces deux sanctuaires oraculaires à travers une documentation tout autre que les auteurs classiques habituels. Certains postulats furent ainsi remis en cause, telle que la domination numérique des questions « politiques » adressées aux grands oracles[79]. De nouvelles questions purent également être posées, telle que celle du rayonnement géographique réel d'Apollon Clarien[80].

En parallèle, d'autres chercheurs se penchèrent sur d'autres oracles, sortant du cercle des « grands sanctuaires » pour s'intéresser à des sanctuaires moins réputés, parfois plus complexes et défiant les catégories traditionnellement admises. P. Bonnechere, qui recensait en 1990 les « oracles de Béotie », et en comptait alors treize[81], à quelques dizaines de kilomètres seulement de Delphes, s'intéressa en 2003 à l'un d'entre eux, celui de Trophonios à Lébadée[82]. Situé quelque part entre divination, incubation et initiation de type mystérique, Trophonios transcende les catégories épistémologiques habituelles, et interroge notre définition même de l'oracle. De même, Amphiaraos et son sanctuaire d'Oropos en Attique, se virent en 2007 consacrer un ouvrage par P. Sineux, dont le sous-titre « *guerrier, devin et guérisseur* » dit toute la complexité et l'inadéquation des catégories habituelles[83]. Quelques années plus tôt, D. Ogden, en s'intéressant à la nécromancie, identifiait et étudiait également quelques oracles des morts (*nekyomantéia*) jusque-là laissés de côté par les Modernes, et très éloignés du modèle solaire et prestigieux de la grandeur delphique, pourtant diffusée dans

[75] Bowden, *Classical Athens and the Delphic oracle*, 2005.
[76] Que résume et rassemble Dakaris (Sotirios I.), *Dodona*, Athens, Archaeological Receipts Fund, 1996.
[77] Lhôte (Éric), *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006.
[78] Christidis (Anastasios Foivos), Dakaris (Sotirios) & Votokopoulou (Ioulia), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013, Dodone, https://dodonaonline.com (dir. P. Bonnechere et É. Lhôte).
[79] Sur ce point également : Bonnechere, « Oracles and politics in Ancient Greece », in regard to the new lamellae of Dodona: a needed palinody », à paraître.
[80] Notamment par Busine, *Paroles d'Apollon*, 2005, p. 54-86, et plus récemment par Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 133-182.
[81] Bonnechere (Pierre), « Les oracles de Béotie », *Kernos*, 3 (1990), p. 53-65.
[82] Bonnechère (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003.
[83] Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007.

l'adyton obscur de Pytho[84]. L'interêt nouveau pour les rites et pratiques incubatoires, dans lesquelles s'inscrivent certains oracles mais aussi des sanctuaires d'un type différent, contribua également à renouveler les approches et les horizons, avec notamment les livres récents d'H. von Ehrenheim[85] et G. Renberg[86] sur l'incubation, ou le livre de J. Riethmüller sur les cultes du dieu Asclépios en particulier[87]. Cet élargissement des horizons fit aussi entrer dans le champ d'étude oraculaire des « oracles » qui n'étaient pas des sanctuaires, mais qui reprenaient le fonctionnement, et surtout la fonction, divinatoire de certains d'entre eux, et que les Modernes ont qualifié « d'oracles à dés » ou « d'oracles alphabétiques »[88]. Situés certes à la marge de ce que les Modernes entendent habituellement par « oracle » (et en dehors de ce qui est entendu ici par sanctuaire oraculaire), ces quelques cas anatoliens illustrent notamment l'importance de la divination dans la vie quotidienne des Anciens, à rebours de cette prétendue méfiance grecque « rationnelle ».

La diversification des objets d'étude alla de pair avec une diversification des approches. Depuis quelques décennies, tandis que les chercheurs qui viennent d'être cités prolongeaient l'approche du sujet, sanctuaire par sanctuaire, d'autres proposèrent des approches plus thématiques en s'interrogeant notamment sur les agents oraculaires et divinatoires, c'est-à-dire l'ensemble des acteurs de la divination grecque. En 1994, S. Georgoudi rouvrait le dossier des « sacerdoces oraculaires » posé un siècle plus tôt par Auguste Bouché-Leclercq, et constatait la complexité et la plasticité du vocabulaire servant à désigner ces agents[89]. Deux ouvrages collectifs ont depuis prolongé ces réflexions, le premier dans le cadre d'une réflexion générale sur les « praticiens du divin »[90], le second en resituant

[84] Ogden (Daniel), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 17-28.

[85] Ehrenheim (Hedvig), *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.

[86] Renberg (Gil), *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Leiden-Boston, Brill, 2017.

[87] Riethmüller (Jürgen), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg, Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.

[88] Par ordre chronologique, et pour ne citer que quelques contributions marquantes: Naour (Christian), « Oracle par les osselets », in *Tyriaion en Cabalide : épigraphie et géographie historique*, Zutphen, Terra, 1980 ; Nollé (Johannes), « Sprüche, Astragale : Zum Orakelwesen im kaiserzeitlichen Kleinasien », *Nürnberger Blätter zur Archäologie*, 13 (1996/7), p. 167-182 ; Graf (Fritz), « Rolling the dice for an answer », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 51-97 & Nollé (Johannes), *Kleinasiatische Losorakel : Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich, C.H. Beck, 2007.

[89] Georgoudi (Stella), « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », in I. Ch. Colombo & T. Seppili (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 315-365.

[90] Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine. Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus*, Washington DC, Harvard University Press, 2008.

prêtres et prophètes dans un contexte non seulement païen mais aussi judéo-chrétien[91]. N. Belayche y interroge notamment le rôle des prêtres « ordinaires », c'est-à-dire attachés à un sanctuaire qui n'est pas explicitement oraculaire, dans des rites qui relèvent de la divination et interroge donc la distinction entre sanctuaires « ordinaires » voués au seul culte du dieu et sanctuaire oraculaires voués (principalement ?) à des rites divinatoires[92]. M. A. Flower prolonge également la réflexion hors du cadre des oracles, avec son étude consacrée aux devins (μάντεις), qui souligne l'omniprésence et l'importance sociale voire politique de ces acteurs, et donc de la divination qu'ils pratiquaient[93]. W. Friese s'interéssa par ailleurs en 2010 à l'architecture des sanctuaires oraculaires, interrogeant un nombre élargi de cas pour tenter de dégager des similitudes[94].

Sous un autre angle novateur, la question de la réception et de l'utilisation des oracles fut également posée, notamment par D. Potter qui étudia en 1994 l'articulation – et parfois les conflits – entre l'autorité divine émanant des oracles et de la divination et l'autorité humaine et politique incarnée par les empereurs à l'époque romaine[95]. Plus récemment, A. Busine consacrait en 2005 sa thèse à la réception, la transmission et surtout la (ré)utilisation des oracles d'Apollon, essentiellement pythiens, clariens et didyméens, dans l'Antiquité tardive, constatant la diversité des discours et pointant de nombreux travers, inhérents à la documentation antique[96]. En miroir de cette réflexion sur la réception des oracles, l'étude toujours florissante de la littérature antique a également permis de reconsidérer le traitement des questions divinatoires par certains auteurs, comme Cicéron[97] ou Lucien de Samosate[98]. Le rôle psychologique voire sociologique de l'oracle et de la divination fut également mis de l'avant, notamment dans un article de F. Jouan qualifiant l'oracle de « thérapeutique de l'angoisse »[99] et par l'ouvrage d'E. Eidinow considérant la question sous un angle plus

[91] Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013.

[92] Belayche (Nicole), « Priests as diviners: an impact on religious changes in imperial Anatolia », in Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013.

[93] Flower (Michael A.), *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2008.

[94] Friese (Wiebke), *Den Göttern so nah: Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer*, Stuttgart, Steiner, 2010.

[95] Potter (David), *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Londres, Harvard University Press, 1994, p. 236.

[96] Busine, *Paroles d'Apollon*, 2005.

[97] Notamment Beard (Marie), « Cicero and divination: the formation of a Latin discourse », *JRS*, 76 (1986), p. 33-46 ; Denyer (Nicholas), « The case against divination: an examination of Cicero's *De divinatione* », *PCPS*, 31 (1985), p. 1-10 & Schofield (Malcolm), « Cicero for and against divination », *JRS*, 76 (1986), p. 47-65.

[98] Victor (Ulrich), *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, Leiden, Brill, 1997.

[99] Jouan (François), « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos*, 3 (1990), p. 11-28.

individuel encore, et interrogeant les motivations de la démarche du consultant en lien avec l'angoisse du risque inhérent à toute prise de décision (*risk theory*), et au rôle de l'oracle dans sa réduction[100]. K. Trampedach revint en 2015 à la question de l'articulation entre oracles et politique replacée dans le contexte de la Grèce classique[101]. Tout récemment encore, P. Struck proposa d'envisager la divination ancienne sous l'angle des jeunes sciences cognitives, reliant ainsi ce que les Anciens appelaient divination avec ce que l'on appelle aujourd'hui « intuition », qui participerait d'une capacité humaine et universelle à accéder à ce que l'auteur appelle un « *surplus knowledge* » qui n'emprunte pas les canaux cognitifs habituels et verbaux, mais n'en est pas moins juste et, partant, rationnel[102]. Le titre même de son ouvrage, *Divination and human nature*, illustre à lui seul la liquidation historiographique de la vieille théorie d'une irrationalité de la divination, ou du moins de son caractère étranger à la pensée de certaines civilisations. Après des siècles de relégation en marge de notre rationalité moderne, la divination vient rappeler que les Grecs, même précurseurs de cette rationalité moderne, étaient bien des hommes.

De cette multiplication des approches et des objets d'étude résulta une vision renouvelée de la divination grecque, illustrée et résumée dans des ouvrages collectifs comme celui édité par J.-G. Heintz en 1995 et qui reprend l'approche comparatiste initiée par Jean-Pierre Vernant en étudiant conjointement divinations grecque, romaine, égyptienne et orientale[103]. Dix ans plus tard, S. I. Johnston éditait à son tour un ouvrage collectif reprenant cette approche[104], se revendiquant de *Divination et rationalité*, et insistant sur l'importance de la divination pour l'étude de l'histoire des mentalités, notamment à travers l'interprétation qu'elle implique et les schémas mentaux et sociologiques qu'elle trahit ainsi[105]. En 2013, un nouveau recueil d'articles publié par K. Beerden comparait la divination grecque à ses homologues romain et mésopotamien et concluait à la spécificité de la première, enterrant enfin l'hypothèse d'une contagion de la religion grecque rationnelle par une divination irrationnelle et (donc ?) d'origine étrangère[106]. La même année, la revue d'histoire des

[100] Eidinow (Esther), *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[101] Trampedach (Kai), *Politische Mantik: die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Heidelberg, Verlag Antike, 2015.

[102] Struck (Peter), *Divination and Human Nature. A cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016, p. 1-5.

[103] Heintz (Jean-Georges), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, 1997.

[104] Johnston (Sarah Isles) (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

[105] Johnston (Sarah Isles), « Divining divination », in Johnston (Sarah Isles) (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 1-28.

[106] Beerden (Kim), *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context*, Londres, Brill, 2013.

religions grecques *Kernos* consacrait un numéro entier au thème « *Manteia*. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique » qui avait fait l'objet d'un colloque du CIERGA en 2011[107]. La diversité des thèmes abordés illustre la richesse du thème comme son décloisonnement épistémologique, avec à la fois des retours neufs sur des questions devenues classiques, tel que l'article de G. Rougement sur l'oracle de Delphes[108] ou celui d'E. Suárez de la Torre sur l'articulation entre magie et divination[109], et des interrogations nouvelles tel que l'article de V. Dasen et J. Wilgaux sur la divination par le corps humain[110] ou celui de Y. Ustinova sur les modes de la divination[111].

Au terme de ce demi-siècle de floraison des études consacrées à la divination depuis le retournement opéré par J.-P. Vernant, la divination ancienne, et les sanctuaires oraculaires qui en recouvrent une partie, sont devenus non seulement un objet historique mais aussi un objet anthropologique. Les angles d'étude se sont en effet multipliés, du comparatisme aux sciences cognitives. Les terrains d'étude ont également été multipliés, sortant enfin de l'enclos de Delphes, même si le sanctuaire pythien continue d'arborer aujourd'hui une bibliographie scientifique avec laquelle même la totalité des autres sanctuaires oraculaires réunis ne peut rivaliser.

Six changements majeurs, plus ou moins avancés aujourd'hui, se dégagent de cette évolution récente et en grande partie opposée à ce qu'était auparavant la vision moderne de la divination et des sanctuaires oraculaires anciens. Tout d'abord (1) le procès en irrationalité et en marginalité intenté aux pratiques et à la pensée divinatoires depuis Van Dale et sa thèse semble définitivement révolu. Avec lui, (2) l'idée d'une origine étrangère et surtout orientale de tout ou partie de la divination grecque a été abandonnée, au profit de l'étude de la divination grecque pour ce qu'elle est : un élément de la religion et des mentalités grecques anciennes. (3) Autre corollaire de la fin de la prétendue marginalité, la divination n'est plus considérée aujourd'hui comme une catégorie séparée ou comme une sous-branche de la religion, mais bien comme un rapport au monde qui irrigue non seulement le religieux mais aussi le politique et le social, voire les mentalités en général. (4) À la fois corrélée et opposée

[107] Voir Motte (André) & Pirenne-Delforge (Vinciane), « Éditorial », *Kernos*, 26 (2013), p. 7-8.

[108] Rougemont (Georges), « L'oracle de Delphes : quelques mises au point », *Kernos*, 26 (2013), p. 45-58.

[109] Suárez de la Torre (Emilio), « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos*, 26 (2013), p. 157-172.

[110] Dasen (Véronique) & Wilgaux (Jérôme), « De la palmomantique à l'éternuement, lectures divinatoires des mouvements du corps », *Kernos*, 26 (2013), p. 11-122.

[111] Ustinova (Yulia), « Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach », *Kernos*, 26 (2013), p. 25-44.

à cette évolution, l'idée de réinterroger le rapport de l'oracle au politique (et inversement) transparaît également dans les publications récentes avec, pour ligne d'horizon, l'idée d'une importance bien moindre des consultations politiques et civiques dans la vie, économique notamment, des sanctuaires oraculaires. (5) L'idée d'une relative uniformité – et partant, d'une pauvreté – des pratiques divinatoires et surtout oraculaires, qui auraient peu ou prou ressemblé à ce qui se faisait à Delphes, a été sérieusement malmenée par l'étude de quelques grands autres sanctuaires oraculaires dont les rites, les mythes et le fonctionnement semblent de plus en plus éloignés de Delphes à mesure que les études se précisent et que la documentation disponible s'étoffe. Enfin -- et ce dernier point découle notamment du précédent – (6) la traditionnelle dichotomie cicéronienne, inscrite « dans le marbre » par Bouché-Leclercq, et avec elle l'idée d'une spécificité de l'enthousiasme et de la divination grecque, qui serait restée coupée de ses voisines mais aussi des autres champs de la religion grecque, est aujourd'hui mise à mal, au profit d'une réinscription de la divination grecque dans le champ plus vaste du contact avec le divin, où elle avoisine les pratiques incubatoires, mystériques ou les épiphanies, et retrouve ainsi sa place dans la pensée religieuse ancienne. C'est donc une remise en cause radicale de l'origine, de l'importance, du rôle (ou des rôles) et des formes de la divination et des sanctuaires oraculaires grecs qui s'est effectuée ces dernières décennies au sein des travaux de sciences humaines qui se sont arrêtés sur ces sujets.

Au terme de ce tour d'horizon, rapide mais nécessaire pour la suite, de l'évolution de la divination et de l'oracle comme objets scientifiques, force est de constater que beaucoup a été fait en peu de temps, mais aussi que beaucoup reste à faire. La légitimité des études consacrées à la divination n'est plus à démontrer, et cet élément constitutif de la pensée grecque, comme le montre bien l'anthropologie historique, tend aujourd'hui à retrouver sa juste place au sein des études consacrées à la religion et aux mentalités grecques. Il reste pourtant beaucoup à dire et à chercher, à la fois parce que la documentation disponible, notamment épigraphique, ne cesse de croître, mais aussi parce que les six grands chantiers de démolition et de reconstruction épistémologiques évoqués sont loin d'être achevés, et d'être acceptés en dehors de la sphère de la religion grecque. Cette thèse espère contribuer modestement à l'avancée de certains d'entre-eux. La diversité du phénomène oraculaire et divinatoire, au-delà du modèle delphique qui semble bien n'être qu'*un* modèle, et non *le* modèle, se trouve en effet au cœur de cette recherche qui se propose d'explorer une *terra*

encore en bonne partie *incognita*, celle des « autres sanctuaires oraculaires », qui partagent avec Delphes le titre d'oracle, mais n'appartiennent ni au même espace géographique, ni aux mêmes époques (du moins pour ce qui est de leur apogée respective), ni aux mêmes échelles, rôles, statuts, dieux ou rites.

À ce titre, l'intérêt de l'espace anatolien est double. Il est à la fois riche en documentation sur des sanctuaires oraculaires et pauvre en études consacrées à ces sanctuaires et à ces phénomènes. En dehors de Claros et Didymes, abondamment étudiés et dont on a longtemps fait des îles grecques perdues au milieu d'un océan divinatoire vide d'oracles, il existait en réalité une multitude d'oracles que cette étude explore et cartographie. Cette cartographie, qui est au centre de cette recherche, ambitionne également, dans une moindre mesure, de faire progresser le chantier historiographique des origines grecques et/ou étrangères des pratiques et de la pensée divinatoire grecque. L'espace anatolien se situant au point de rencontre des deux pôles culturels anciens qu'étaient la Mésopotamie et le monde grec (sans compter l'Egypte), il constitue un objet d'étude privilégié pour exhumer du sein de la divination grecque d'éventuels éléments orientaux ou étrangers qui s'y seraient mêlés. Enfin le troisième chantier – celui de l'importance, longtemps sous-estimée, de la divination et des oracles dans la pensée et la vie des Anciens –, constitue un autre point de mire de cette recherche. En dessinant la densité géographique du phénomène oraculaire en Anatolie, ce mémoire ambitionne de contribuer à la réévaluation de l'importance de la divination grecque, qui n'était certainement pas barricadée dans quelques sanctuaires prestigieux mais isolés et minoritaires, mais touchait au contraire toutes les régions, toutes les échelles et une part bien plus importante de la population, quitte à déborder du cadre des sanctuaires oraculaires et des catégories conçues par les Modernes pour l'appréhender.

2. Identifier les petits sanctuaires oraculaires: une enquête lexicale

Étudier les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie implique dans un premier temps de les identifier, avant d'en tenter une description individuelle puis comparée. Une telle identification n'est pas toujours aisée, sauf à laisser de côté de nombreux cas complexes mais pourtant essentiels à la compréhension de la diversité du phénomène oraculaire. Si des inventaires ont déjà été proposés pour d'autres régions ou à d'autres échelles[112], cette recherche ambitionne de proposer en premier lieu une liste exhaustive des sanctuaires oraculaires anatoliens, telle que la documentation disponible le permet aujourd'hui (partie II). Se contenter de la liste des sanctuaires oraculaires déjà repérés, voire déjà étudiés, est évidemment insuffisant. La démarche de cette étude implique de revenir à toute la documentation (littéraire et épigraphique) pour en tirer tout ce qui « trahit » le sanctuaire oraculaire, tout ce qui, même quand l'auteur ancien ou l'inscription ne le dit pas explicitement, ou quand l'inscription ne montre pas le cœur de l'activité oraculaire du sanctuaire, révèle néanmoins qu'il y avait là des activités et des rites de nature à faire entrer le sanctuaire dans la définition proposée par A. Bouché-Leclercq. Cette enquête commence donc par la collecte des sanctuaires dont la documentation ancienne dit explicitement qu'il s'agit d'oracles, mais elle ne s'arrête pas là. Si le sanctuaire oraculaire se trahit par son statut, qui n'est pas systématiquement explicicitement nommé par les auteurs anciens, il se laisse également deviner par ses activités (la production d'oracles, de λόγος divin), par ses agents et par d'autres éléments périphériques qui sont parfois propres aux sanctuaires oraculaires. L'ampleur de la documentation épigraphique anatolienne et de la documentation littéraire ancienne est telle qu'il est impossible de lire l'ensemble des inscriptions d'Anatolie et des auteurs anciens traitant de l'Anatolie pour y chercher les indices laissés par ces sanctuaires particuliers. On a donc utilisé des mots-clés, propres à révéler ces sanctuaires oraculaires, leurs activités (centrales ou périphériques) ou leurs agents, au moyen d'outils comme le *Thesaurus Linguae Graecae* (*TLG*) et la *Bibliotheca Teubneriana Latina* (*BTL*) pour la documentation littéraire, et les bases de données épigraphiques du *Packard Humanities Institute*, de l'*Année épigraphique*, du *Supplementum Epigraphicum Graecum* et de l'*Epigraphic Bulletin for Greek religion* (qui reprend pour partie le *SEG*). Ces mots-clés, considérés comme des « marqueurs oraculaires », sont autant d'indices dont il faut d'abord

[112] P. Bonnechere a consacré un article à l'inventaire des oracles de Béotie : Bonnechere, « Les oracles de Béotie », 1990. À l'échelle du monde antique, le plus riche des inventaires est aujourd'hui Curnow (Trevor), *The Oracles of the Ancient World: A comprehensive guide*, Londres, Duckworth, 2002. Mentionnons également à nouveau le dernier publié à ce jour : Friese (Wiebke), *Den Göttern so nah*, 2010.

dresser une liste critique, et en éprouver chacun des éléments, tous n'étant pas aussi déterminants et aussi décisifs pour détecter un sanctuaire oraculaire, certains s'avérant même sinon inutiles, du moins inefficaces. Le second temps de cette première partie est donc consacré à la méthode d'inventaire de ces marqueurs oraculaires, qui vont du plus simple et du plus central, le mot même d'« oracle », au plus périphérique et indirect.

2.1. Μαντεῖον, χρηστήριον, et oraculum : le vocabulaire du sanctuaire oraculaire

L'indice le plus évident laissé par les sanctuaires oraculaires est sans doute leur désignation explicite comme tels. C'est donc par ces termes habituellement traduits par « oracle » (au sens de sanctuaire oraculaire), qui constituent la première catégorie de marqueurs oraculaires que commence l'enquête, avant d'envisager des indices plus indirects.

2.1.1. *Nommer le sanctuaire oraculaire*

Le « sanctuaire oraculaire » correspond en grec à deux termes équivalents, μαντεῖον[113] et χρηστήριον[114], et en latin au seul terme *oraculum* (ou *oraclum*). Ils sont généralement rendus dans les traductions modernes par le mot « oracle », ou « sanctuaire oraculaire ». Cette correspondance entre les termes anciens et leur traduction française repose sur les grands sanctuaires oraculaires grecs, que les auteurs anciens désignent unanimement comme des μαντεία ou χρηστηρία en grec, ou des *oracula* en latin. Delphes est ainsi qualifié à six reprises de μαντεῖον par Pausanias dans la longue description qu'il consacre au sanctuaire[115], et Strabon fait de même à cinq reprises dans une description analogue[116]. À propos de Delphes toujours, Pausanias emploie quatre fois le mot χρηστήριον dans la même description, quand

[113] La racine μαντ- renvoie à la divination en général (et pas seulement aux oracles) et est commune à de nombreux termes, à commencer par μάντις, le devin. Cf. Chantraine (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999, *s. v.* μάντις.

[114] De même, la racine χρησμ-, qui donne notamment χρησμός, l'oracle (au sens de parole divine, et non de lieu-sanctuaire comme ici) est commune à de nombreux termes associés à la divination, mais davantage en contexte oraculaire. Cf. Chantraine (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, *s. v.* χρησμ-.

[115] Pausanias, *Périégèse*, X, 5, 5-13 & X, 9-16. Sur l'utilisation de la *Périégèse* en histoire des religions, voir Pirenne-Delforge (Vinciane), *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 2008.

[116] Strabon, *Géographie*, IX, 1, 3-12.

Strabon ne l'emploie qu'une fois. À Dodone[117], Pausanias évoque le χρηστήριον de Zeus[118], quand Strabon utilise le terme de μαντεῖον[119]. Dans le court passage qu'il consacre à ce même sanctuaire, Hérodote utilise deux fois le terme de μαντεῖον, et autant celui de χρηστήριον[120].

Les deux termes grecs semblent donc interchangeables, sans que les raisons du choix de l'un ou de l'autre apparaissent clairement, puisqu'un même sanctuaire peut être désigné par les deux termes, chez un même auteur, parfois à quelques lignes d'intervalles, et puisque les deux termes peuvent s'appliquer à des sanctuaires oraculaires différents, et ce tant à l'époque d'Hérodote que de Strabon et de Pausanias. D'autres auteurs, plus tardifs, confirment cette interchangeabilité dans la durée. Chez Jamblique, les trois oracles de Delphes, Claros au Didymes, auxquels il consacre l'essentiel de son développement sur la divination oraculaire, sont d'abord qualifiés de χρηστήρια, puis de μαντεία à quelques lignes d'intervalle[121]. Le vocabulaire est plus réduit en latin, où le terme d'*oraculum* n'a aucun synonyme exact. Ils sont ainsi utilisés à trois reprises par Cicéron pour désigner Delphes dans son traité *De divinatione*[122]. L'une de ces occurrences sert d'ailleurs à désigner non seulement Delphes, mais aussi Dodone et l'*oraclum ab Hammone*[123], c'est-à-dire celui de Siwah en Libye[124]. Tacite emploie deux fois le terme dans ses *Annales* à propos de Claros, quand il raconte la consultation de l'oracle par Germanicus[125], et Apulée fait de même pour désigner

[117] Sur l'oracle en général, voir Nicol (Donald MacGillivray), « The oracle of Dodona », *G&R*, 5 (1958), p. 128-143 ; Evangelidis (D.) & Dakaris (Sotirios I.), *Le sanctuaire de Dodone*, Athènes, Archaiologiki Ephimeris, 1964 ; Parke (Herbert William), *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Amon*, Oxford, B. Blackwell, 1967 ; Treadwell (L.), *Dodona, an oracle of Zeus*, Michigan, Western Michigan University, 1970 ; Dakaris (Sotirios I.), *Archaeological guide to Dodona*, Ioannina, Cultural Society "The Ancient Dodona", 1971 ; Gartziou-Tatti (Ariadni), « L'oracle de Dodone. Mythe et ritual », *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184 ; Dakaris (Sotirios I.), *Dodona*, Athènes, Archaeological Receipts Fund, 1996 ; Eckschmitt (Werner), « Das Orakel von Dodona : antike Orakelstätten », *AW*, 29 (1998), p. 13-18 ; Lhôte (Éric), *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006 ; Georgoudi (Stella), « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 55-90 ; Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.

[118] Pausanias, *Périégèse*, VII, 21, 2.

[119] Strabon, *Géographie*, VII, 7, 9.

[120] Hérodote, *Histoires*, II, 54-55.

[121] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11.

[122] Cicéron, *De divinatione*, I, 19 ; I, 95 & II, 117.

[123] Cicéron, *De divinatione*, I, 95.

[124] Sur cet oracle, qui n'a été pour l'essentiel étudié qu'à travers la visite que lui rendit Alexandre, voir Lehmann-Haupt (Carl Ferdinand), « Zu Alexanders Zug in die Oase Siwa », *Kl*, 6 (1930), p. 169-190 ; Vallois (René), « L'oracle libyen et Alexandre », *REG*, 46 (1931), p. 121-152 ; Larsen (Jakob A. O.), « Alexander at the oracle of Ammon », *CPh*, 27 (1932), p. 70-75 ; Gitti (Alberto), « Alessandro Magno e il responso di Ammone », *RSI*, 64 (1952), p. 531-547 ; Braccesi (Lorenzo), « Alessandro all'oasi di Siwah. Divagazioni in tema d'opinione pubblica », *CISA*, 5 (1978), p. 68-73 ; Kuhlmann (Klaus P.), « The oracle of Amun at Siwa and the visit of Alexander the Great », *AH*, 18 (1988), p. 65-85 ; Anson (Edward M.), « Alexander and Siwah », *AncW*, 34 (2003), p. 117-130 .

[125] Tacite, *Annales*, II, 54.

Didymes dans ses *Métamorphoses*[126]. Ces exemples, que confirment de nombreux autres auteurs anciens[127], montrent le caractère ordinaire de l'emploi de ces trois termes en contexte oraculaire. Considérer comme un sanctuaire oraculaire ce que la documentation ancienne désigne par ces termes de μαντεῖον, χρηστήριον ou *oraculum* constitue donc une première méthode d'identification efficace des sanctuaires oraculaires d'Anatolie.

2.1.2. *Dépouiller le corpus documentaire littéraire*

Pour autant, ces termes s'appliquant à tout type de sanctuaire oraculaire, en Anatolie comme dans tout le monde gréco-romain, cette méthode atteint ses limites quand elle est appliquée à l'ensemble du corpus documentaire littéraire. Le dépouillement du *Thesaurus Linguae Graeca* donne ainsi 1 385 occurrences pour les seules déclinaisons du terme μαντεῖον, et 606 pour celui de χρηστήριον. Pour le terme *oraculum* et sa déclinaison, la *Bibliotheca Teubneriana Latina* propose 819 occurrences. L'opération de dépouillement systématique des occurrences s'avère peu efficace du fait du nombre de μαντεία, χρηστηρία et *oracula* évoqués par la documentation mais situés hors de l'espace anatolien. Les termes de μαντεῖον et *oraculum* sont par ailleurs polysémiques et peuvent désigner non seulement le sanctuaire oraculaire, mais aussi la réponse, la parole du dieu ou de toute autre entité consultée (terme rendu alors également par le mot d'oracle en français).

Discriminer les auteurs anciens les plus susceptibles de traiter soit des questions divinatoires et oraculaires, soit de l'espace anatolien spécifiquement, permet de réduire cette masse informe. Quatre types d'auteurs se dégagent, au premier rang desquels figurent les historiens et géographes. Tous les auteurs amenés à décrire le territoire anatolien, ou à raconter des événements ayant eu lieu en Anatolie, sont susceptibles d'évoquer les sanctuaires oraculaires anatoliens. Dans cette première catégorie se rangent Hérodote, Thucydide, Xénophon, Strabon, Polybe, Diodore de Sicile, Arrien, Pausanias, Dion Cassius, ou Zosime pour les Grecs, et Tite-Live, Pline l'Ancien, Tacite, Suétone, l'*Histoire Auguste*, pour les auteurs latins. Viennent ensuite, dans un deuxième ensemble, les ouvrages théoriques (et pour la plupart philosophiques) portant sur la divination et/ou les oracles, à commencer par

[126] Apulée, *Les métamorphoses*, IV, 32.

[127] On se reportera notamment à l'ouvrage de Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, 1956, qui illustre parfaitement la récurrence des termes de μαντεῖον et χρηστήριον dans le cas précis d'Hérodote, et notamment de Delphes.

Plutarque et ses *Dialogues pythiques*, mais aussi Artémidore et son manuel d'onirocritique, Porphyre et sa *Philosophie tirée des oracles*, Jamblique et sa *Réponse à Porphyre*[128], ou même Platon, avec notamment le *Phèdre* et la *République*. Côté latin, Cicéron constitue la principale source, avec notamment son *De divinatione* ou son *De natura deorum*. À ces philosophes païens répondent des philosophes chrétiens, rassemblés en un troisième ensemble, et amenés eux aussi à traiter de divination, avec notamment Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Naziance, ou Lactance et Augustin d'Hippone pour les Latins. Enfin, un quatrième et dernier groupe d'auteurs rassemble tous ceux qui, même s'ils ne traitent pas directement de divination ou de religion, sont susceptibles, dans les anecdotes et digressions qu'ils rapportent, d'évoquer ces sujets. Cette catégorie assez hétérogène rassemble notamment Aelius Aristide, dont l'intérêt personnel pour la divination est bien connu, Lucien de Samosate, dont on connaît à l'inverse l'hostilité envers la divination, mais aussi Apulée et son *Âne d'or*, Philostrate et sa *Vie d'Apollonios de Tyane*, ou même les romans grecs dans leur ensemble[129].

Cette liste assez diverse d'auteurs ne prétend à aucune autre cohérence qu'à celle de permettre un premier balayage de l'espace anatolien à travers la documentation littéraire, et donc un repérage de ce qui était explicitement identifié comme sanctuaire oraculaire par les auteurs anciens. Ce mode d'identification du sanctuaire oraculaire anatolien par ses noms, et dans la documentation littéraire, n'est donc qu'une première étape.

2.1.3. *Des termes peu utilisés par la documentation épigraphique*

La documentation épigraphique n'apporte malheureusement pas le même secours que les auteurs littéraires dans l'exploitation des termes μαντεῖον, χρηστήριον et *oraculum*.

La rareté des inscriptions latines en Anatolie, et leur quasi absence évidemment des sanctuaires grecs et anatoliens antérieurs à la conquête romaine, disqualifient le terme d'*oraculum* comme outil de dépouillement épigraphique.

[128] Longtemps publiée sous le titre de *Mystères d'Egypte*, voir Des Places (Édouard), *Jamblique, Les Mystères d'Égypte*, Paris, Belles Lettres, 1993.

[129] On utilisera préférentiellement les éditions de la CUF correspondantes, quand elles existent.

Le terme μαντεῖον est certes utilisé dans la documentation épigraphique, mais il l'est rarement dans le sens de « sanctuaire oraculaire » envisagé ici. Sa polysémie, qu'on ne cessera de remarquer, le rend plus utile dans d'autres contextes développés plus loin.

Enfin, le terme de χρηστήριον porte un sens clair et univoque dans les inscriptions et dans les sources littéraires, et il est utilisé en Anatolie pour qualifier Claros[130], Didymes[131], ou même Delphes[132], certes dans le contexte particulier des rapports entre la cité de Magnésie du Méandre et l'oracle pythique pour ce dernier cas[133]. Considérer comme un sanctuaire oraculaire tout ce que l'épigraphie anatolienne qualifie également de χρηστήριον paraît donc raisonnable, mais le terme est d'un emploi relativement rare en contexte épigraphique. Le dépouillement de la base de données du *Packard Humanities Institute* ne donne, à titre d'exemple, que quarante-quatre occurrences pour l'ensemble du monde grec, et seulement dix-sept pour l'Anatolie continentale (dont quatre renvoient à Claros et Didymes). La documentation épigraphique étant par nature parcellaire, et la présence du terme χρηστήριον ne pouvant être considérée que comme une condition suffisante mais non nécessaire à l'identification d'un sanctuaire oraculaire, le dépouillement de la documentation épigraphique ne permet, à ce stade, que d'enrichir la liste des sanctuaires anatoliens de quelques éléments, mais non de la clore.

2.2. Μαντεία, χρησμοί et oracula : le vocabulaire de la divination oraculaire

La désignation d'un sanctuaire comme oracle, au moyen des trois précédents termes, n'est jamais que la sanction, par les auteurs anciens ou par l'épigraphie, d'une activité propre et constitutive de tout sanctuaire oraculaire : la production d'un λόγος divin, dont la désignation par des termes spécifiques permet également de repérer un sanctuaire oraculaire,

[130] *SEG* 42, 1065
[131] *Didyma* 579
[132] *I. Magnesia* 6 & *I. Magnesia* 158
[133] Sur la démarche religieuse et diplomatique magnésienne en général, voir Chaniotis (Angelos), « Empfängerformular und Urkundenfälschung : Bemerkungen zum Urkundendossier von Magnesia am Mäander », in Khoury (Raif Georges), *Urkunden und Urkundenformulare im Klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg, Winter, 1999, p. 51-69 & Sumi (Geoffrey S.), « Civic self-representation in the Hellenistic world : the festival of Artemis Leukophryene in Magnesia-on-the-Maeander », in Bell (Sinclair) & Davies (Glenys) (éd.), *Games and festivals in classical antiquity : proceedings of the conference held in Edinburgh 10-12 July 2000*, Oxford, Archaeopress, 2004, p. 79-92.

ou d'en soupçonner la présence, même quand la documentation disponible ne le qualifie pas explicitement de μαντεῖον ou χρηστήριον.

2.1.4. *Nommer la parole oraculaire*

Le sanctuaire oraculaire est, par définition, un lieu où les dieux, les héros, ou même les morts, rendent des « oracles » dans un contexte organisé. La polysémie française du terme, qui désigne à la fois le « produit » et le « lieu de production », se retrouve en latin et en grec où on a dit que les termes *oraculum* et μαντεῖον peuvent également désigner la réponse donnée au consultant à l'issue de la procédure divinatoire. Le terme grec de μαντεῖον, compris cette fois comme « oracle-produit » et non « oracle-lieu de production », se double alors d'un synonyme féminin, μαντεία[134], et d'un troisième terme équivalent : χρησμός, dont la parenté avec χρηστήριον est claire (le χρηστήριον étant, étymologiquement, le lieu de production des χρησμοί). La forme féminine et le synonyme χρησμός sont en revanche exclusivement utilisés pour désigner l'oracle comme produit de la divination, et non comme lieu de cette activité.

Les mêmes exemples illustrent à nouveau l'utilisation de ces termes et leur interchangeabilité. Dans le passage de la *Périégèse* qu'il consacre à Delphes, Pausanias utilise d'abord le terme de μαντεία pour désigner l'oracle rendu par le dieu, puis celui de χρησμός quelques paragraphes plus loin[135]. En latin, dans le passage que Tacite consacre à la consultation de Claros par Germanicus, le mot *oraculum* est employé à deux reprises et dans ses deux sens ; une première fois pour désigner le sanctuaire oraculaire, et une seconde fois pour désigner la façon dont le dieu aurait annoncé au consultant sa mort prochaine : *ut mos oraculis* « à la façon [i.e. ambigüe] des oracles »[136]. L'épigraphie ne fait pas exception, et le cas déjà évoqué de Magnésie du Méandre en fournit un exemple. Les fouilles de la cité ont livré un ensemble de 70 inscriptions rassemblées près de l'agora et baptisé par les fouilleurs de « monument des archives ». Toutes traitent de l'établissement par Magnésie, et de la reconnaissance par d'autres cités, d'une fête d'Artémis Leukophryènè, divinité poliade de Magnésie, à la suite d'une épiphanie de la déesse en 221 avant notre ère, et conformément à un oracle rendu par son frère Apollon, consulté à Delphes par les Magnètes (l'oracle est cité

[134] Terme qui peut également désigner la capacité d'un dieu à rendre des oracles (notamment chez Hérodote, *Histoires*, II, 83), ou la consultation de l'oracle (notamment chez Platon, *Lois*, 694c).
[135] Respectivement Pausanias, *Périégèse*, X, 5, 5-13 et X, 9, 16.
[136] Tacite, *Annales*, II, 54.

par la première inscription de l'ensemble monumental[137]). Servant d'outil de légitimation de l'entreprise, il est de fait mentionné par la quasi-totalité des inscriptions sous trois formes : τὰς μαντείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Δελφοῖς[138], τὸ μαντεῖον τᾷ Ἀρτέμιδι τᾷ Λευκοφρυ[ηνᾶ]ι[139], ou encore τὸν χρησμὸν τοῦ ἐν Δελφοῖς θεοῦ[140]. Un même oracle, émanant d'un même dieu, d'un même sanctuaire oraculaire et d'une même consultation, peut donc être indistinctement désigné par les trois termes dans un même contexte, et par des inscriptions dont le texte suit un modèle sans doute inspiré par la cité de Magnésie.

En latin, le même terme sert également à désigner le lieu de production de la parole divine et cette parole elle-même, et s'applique à tous les types de paroles divines, comme l'illustre Cicéron et son *De divinatione* dans lequel il utilise abondamment le terme *oraculum*[141]. La totalité des auteurs latins traitant de divination utilise ce même terme, tels que Pline l'Ancien[142], Tacite[143] ou Macrobe[144] pour désigner la parole divine produite par les sanctuaires oraculaires aussi bien que par des devins indépendants.

Considérant que ces trois termes, grecs et latin, sont associés à l'activité propre aux sanctuaires oraculaires et servent à désigner leur « produit », tout sanctuaire où, d'après la documentation littéraire ou épigraphique, seraient rendus des μαντεῖα, μαντεῖαι, χρησμοί ou *orac(u)la* peut donc être considéré comme sanctuaire oraculaire.

D'autres synonymes grecs de μαντεῖον / μαντεία et χρησμός, plus rares et d'un emploi essentiellement littéraire, peuvent être ajoutés à cette liste de termes caractéristiques, comme μάντευμα[145] ou χρῆσις[146], ou encore χρησμῳδία[147], χρησμῴδημα ou χρησμοδότημα[148], les

---

[137] *I. Magnesia* 16. Sur l'archéologie et l'histoire de la cité, voir Bingöl (Orhan), *Magnesia on the Meander, Magnesia ad Maeandrum: The city of Artemis with « white eyebrows »*, Istanbul, Homer Kitabevi, 2007. Pour une étude globale du monument et de la démarche magnète, voir Ebert (Joachim), « Zur Stiftungsurkunde der Leukophryena in Magnesia am Mäander », *Philologus*, 126 (1982), p. 198–216 ; Chaniotis, « Empfängerformular und Urkundenfälschung », 1999, p. 51-69 ; Sumi, « Civic Self-representation in the Hellenistic World », 2004, p. 79-92. Sur le texte même du monument, voir Kern (Otto), *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, W. Speman, 1900 ; Rigsby (Kent J.), *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World,* Berkeley, University of California Press, 1996, p. 179-279.

[138] *Magnesia* 24, 6-10 : ὃν τίθητι ἁ πόλις | τῶν Μαγνήτων τᾶι Ἀρτέμιδι τᾶι Λευκοφρυηνᾶι κατὰ | πενταετηρίδα μουσικόν τε καὶ γυμνικὸν καὶ ἱππικὸν | ἰσοπύθιον ταῖς τιμαῖς κατὰ τὰς μαντείας τοῦ θεοῦ | τοῦ ἐν Δελφοῖς.

[139] *Magnesia* 55, 9-12 : ἀποδέξασθαι τὰν θυ- | σίαν κα[ὶ τ]ὰν πα[νάγυ]ριν καὶ [τὰ]ν ἐκεχειρίαν, ἃν συντε- | λοῦντι οἱ [Μάγ]νητες κατὰ τὸ μαντεῖον τᾶι Ἀρτέμιδι | τᾶι Λευκοφρυ[ηνᾶ]ι

[140] *Magnesia* 28, 10-13 : τήν τε θυσίαν ἐπήγγελλον καὶ τὴν πανή[γυ]ριν καὶ τὸν | ἀγῶνα ὃν προκεχειρισμένοι εἰσὶν συντελεῖν τῆ[ι Ἀρτ]έ- | μιδι τῆι Λευκοφρυηνῆι κατὰ τὸν χρησμὸν τοῦ ἐν | Δελφοῖς θεοῦ

[141] Cicéron, *De divinatione*, I, 3 ; I, 11; I, 18; I, 19-21; I, 32; I, 34; I, 37; I, 43; I, 50-51; II, 6; II, 33; II, 48; II, 56-57.

[142] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 95, 2-3

[143] Tacite, *Annales*, II, 54

[144] Macrobe, *Saturnales*, I, 17

[145] Sophocle, *Œdipe roi*, 992 ; Pausanias, *Périégèse*, III, 8, 5.

trois derniers désignant des oracles « chantés », c'est-à-dire des oracles en vers. S'y ajoute le terme polysémique χρηματισμός, qui renvoie plus souvent à l'exercice d'une charge publique, mais prend parfois le sens d'oracle, comme on le verra.

Pour les mêmes raisons, les verbes d'action découlant de ces substantifs, et désignant la « production d'oracles », l'action du dieu rendant un oracle, doivent également être considérés comme révélateurs d'une activité oraculaire. Ainsi, les termes μαντεύω[149], χρησμηγορέω[150], χρησμοδοτέω[151], χρησμολογέω[152] ou χρησμῳδέω[153] désignent tous l'action de dire ou rendre un oracle (la seule nuance concernant le dernier terme qui renvoie lui aussi à des oracles chantés). Il faut ajouter à cette liste les termes χρῄζω[154] et χράω[155], qui peuvent avoir d'autres sens, mais désignent, en contexte oraculaire, la même action divine productrice d'oracle. Le terme μαντεύω est plus significatif encore, puisqu'il peut également désigner l'action humaine de consulter un oracle et d'interroger le dieu[156]. Il est donc à cet égard doublement révélateur d'une activité oraculaire.

La documentation en grec utilise également le terme ἐρωτάω[157], traduit habituellement par « interroger » ou « demander », pour désigner la même action que rend parfois le terme μαντεύω. Si ce terme est donc lui aussi significatif, il n'est, tout comme χρῄζω et χράω, pas propre à un contexte oraculaire, et la seule présence de ces termes ne constitue pas une preuve formelle et indépendante du contexte. Mentionnons également ici les quelques formules qui, sans être elles-mêmes oraculaires (c'est-à-dire sans contenir de termes typiquement oraculaires) reviennent très régulièrement dans les inscriptions oraculaires des grands sanctuaires comme Delphes, Claros, Didyme ou Dodone. Il s'agit essentiellement de formules interrogatives stéréotypées, par lesquelles le consultant demande s'il est « davantage profitable et meilleur » (λῶιον καὶ ἄμεινον, *vel sim.*) de faire ceci ou cela, ou bien à quel(s)

---

[146] Pindare, *Odes*, XIII, 108.
[147] Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 775 ou encore Platon, *Protagoras*, 316d.
[148] Eustathe Macrembolite, *L'histoire d'Hysmine et d'Hysminias*, IX, 4 et X, 5.
[149] Notamment chez Hérodote, *Histoires*, I, 65
[150] Notamment chez Lucien, *De la déesse syrienne*, 10.
[151] Eustathe, *L'histoire d'Hysmine et d'Hysminias*, X, 14.
[152] Aristophane, *Les Oiseaux*, 964-991.
[153] Hérodote, *Histoires*, VII, 6.
[154] Dans ce sens précis : Eschyle, *Choéphores*, 815, ou Euripide, *Hélène*, 516.
[155] Dans ce même sens oraculaire : Homère, *Odyssée*, VIII, 79 ; Eschyle, *Choéphores*, 1026 ; Hérodote, *Histoires*, I, 19 ; I, 49 ; I, 67 ; IV, 150.
[156] Notamment chez Hérodote, *Histoires*, ou encore Euripide, *Ion*, 431.
[157] Les lamelles de Dodone utilisent abondamment ces termes également, notamment sous la forme (ἐπ)ερωτεῖ. Voir Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, 2013. Dans l'inscription *I. Didyma* 504, le prophète Damianos interroge (ἐρωτᾷ) le dieu à propos de la création d'un autel, et le dieu lui répond (ἔχρησεν).

dieu(x) (τίνι/τίνας κα θεῶν) ou héros (ἢ ἡρώων) il faut adresser des sacrifices (θύοντες), des prières (εὐχόμενοι) ou chercher à les apaiser (ἱλασκόμενος)[158], et leurs variantes possibles.

De manière générale, la présence de l'un ou l'autre de ces termes ne prouve pas catégoriquement et à elle seule l'existence d'une activité oraculaire, et donc d'un sanctuaire oraculaire. Le contexte doit être pris en compte, notamment quand certaines ambiguïtés lexicales demeurent. Mais ces termes permettent d'identifier, au sein de la masse des documents épigraphiques disponibles notamment, des inscriptions susceptibles d'être oraculaires.

2.1.5. *Imprécision de la documentation et ambiguïté des termes ? Les exemples de Magnésie du Méandre et des* Discours sacrés *d'Aelius Aristide*

Comme les termes désignant en grec et en latin l'oracle comme lieu, ceux servant à désigner l'oracle comme produit de la divination permettent un dépouillement affiné de la documentation littéraire précédemment répertoriée, mais aussi des corpus épigraphiques de l'espace anatolien. L'emploi de ces termes, et notamment des plus communs d'entre eux (μαντεῖον, χρησμός et *oraculum*) est cette fois courant pour les deux types de documentation, comme le montre la consultation du *TLG* (4 202 occurrences pour le terme χρησμός et ses déclinaisons par exemple), ou, pour l'épigraphie, la consultation de la base de données du *Packard Humanities Institute* (134 occurrences du terme χρησμός pour la seule Anatolie continentale). Néanmoins l'utilisation de ces termes souffre à nouveau de deux limitations, dont l'une peut être dépassée au prix de quelques précisions.

La première limite est consubstantielle à la documentation épigraphique qui, par nature allusive et parfois avare de précisions, ne permet pas toujours de connaître la source du μαντεῖον/χρησμός évoqué. Beaucoup d'inscriptions témoignant d'une activité oraculaire ne sont pas inscrites et exposées à proximité du lieu de production de l'oracle (le sanctuaire oraculaire), mais plutôt dans l'espace public de la cité du consultant, ou de la cité consultante elle-même, dans le cas d'une consultation civique. La transcription d'une consultation dans la pierre ne sert pas uniquement à sanctionner la consultation en question *in situ*, mais aussi

[158] On se refèrera aux catalogues des oracles de Delphes et Didymes et à ceux des tablettes de Dodone pour divers exemples : Fontenrose, *The Delphic oracle*, 1978, p. 240-416 ; Fontenrose , *Didyma. Apollo's Oracle*, 1988, p. 177-244 ; Tsélikas, *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, 2013.

parfois à la faire connaître (et/ou à en faire connaître le résultat) dans le milieu géographique et civique du consultant, qu'il soit un individu, un groupe ou une cité. Or les auteurs des inscriptions mentionnant une consultation oraculaire, identifiable par les marqueurs spécifiés, ne jugent pas toujours nécessaire de préciser quel sanctuaire oraculaire ni même quel dieu a produit l'oracle en question. L'exemple de Magnésie du Méandre est une fois encore éclairant. L'essentiel des inscriptions du « monument des archives » se compose de lettres adressées à Magnésie par des cités amies et reconnaissant l'asylie du sanctuaire d'Artémis Leukophryènè, tout en proclamant leur participation future à ses concours. Toutes évoquent la consultation oraculaire à l'origine de cette institution, mais ne le font pas dans les mêmes termes. La lettre de Corcyre se contente ainsi d'évoquer τοῦ Ἀπόλλωνος μαντείαν τᾷ Ἀρτέμιτι τᾷ Λευκοφρυηνᾶι[159]. La lettre de Sicyone est plus évasive encore, évoquant τὸ μαντεῖον τᾷ Ἀρτέμιδι τᾷ Λευκοφρυ[ηνᾶ]ι[160]. L'omission délibérée de la source de l'oracle est ici la conséquence du contexte (puisque la lettre répond à une sollicitation initiale des Magnètes, et s'inscrit dans un cadre précis dont tous les acteurs et les destinataires savaient qu'il s'agissait de l'oracle delphique relatif à la déesse de Magnésie), et plus généralement de la tendance des Anciens à considérer Delphes comme l'oracle par excellence. Mais si le contexte de découverte, le nombre élevé d'inscriptions composant le « monument des archives » et la précision des autres inscriptions permettent aisément à l'historien de conclure qu'il est ici question du même oracle rendu par l'Apollon de Delphes, pareil contexte favorable est loin d'être la règle en matière épigraphique. De nombreuses consultations oraculaires mentionnées par cette documentation ne sont pas explicitement reliées à un sanctuaire oraculaire, ni même à une divinité spécifique. Il est alors impossible de conclure fermement à la présence d'un sanctuaire oraculaire à proximité du lieu de découverte de l'inscription sans tenir compte du contexte, et d'éventuelles autres attestations. Dans les quelques cas où aucune autre attestation d'aucune sorte ne permet d'éclairer ce type de situation, la mention unique d'une consultation oraculaire constitue donc une impasse documentaire pour cette recherche[161].

La seconde limitation tient à une ambiguïté qu'il convient de lever dès à présent. Aelius Aristide et ses *Discours sacrés* introduisent une imprécision notable dans ce vocabulaire inventorié. La plupart des songes reçus par l'auteur et rapportés dans ses *Discours sacrés* sont obtenus de manière « spontanée », alors qu'Aelius Aristide dort dans son lit, ou

[159] *I. Magnesia* 38
[160] *I. Magnesia* 55.
[161] Cette problématique, appliquée aux oracles de Delphes, Didymes et Claros, voire aux oracles apolliniens en général, est détaillée par Busine, *Paroles d'Apollon*, 2005, p. 21-26.

qu'il voyage, et non dans un sanctuaire (d'Asclépios en l'occurrence), même s'il se rend souvent dans ces sanctuaires, notamment après avoir rêvé, afin de consulter les prêtres qui l'aident à interpréter son rêve[162]. Il ne s'agit donc pas d'oracles au sens strict, puisque les songes, tout messages divins fussent-ils, ne sont pas reçus dans le cadre d'un sanctuaire oraculaire, ni à l'issue d'un rite (divinatoire) spécifique. Pourtant les termes qu'utilise l'auteur pour qualifier les messages que lui envoie Asclépios par ce canal onirique sont clairement empruntés au registre oraculaire. Dans l'ensemble des *Discours sacrés*, Aelius Aristide utilise à sept reprises le terme χρησμός pour désigner le contenu des songes reçus dans les conditions précédemment évoquées et hors de tout sanctuaire[163]. Un autre « oracle », reçu en songe, hors sanctuaire également, et relatif à la durée de vie qui restait au rhéteur, est, lui, appelé à trois reprises χρησμῳδία[164]. Le terme μαντεῖον n'est utilisé qu'à deux reprises, et uniquement pour désigner un oracle comme lieu de la divination oraculaire, comme sanctuaire oraculaire (en l'occurrence l'oracle de Claros)[165]. Un usage si extensif du lexique oraculaire n'est pas nécessairement représentatif de l'expérience grecque du sanctuaire oraculaire dans son ensemble -si tant est qu'elle ait été homogène-, ou de l'oniroscopie, mais ce seul cas introduit une ambiguïté et une fluidité embarrassante dans l'emploi des termes dits oraculaires en contexte littéraire. Dans des cas où la documentation serait plus avare de précisions, le risque est grand de considérer comme réponses oraculaires des songes « spontanés » (reçus hors de tout cadre rituel) et peut-être de voir des sanctuaires oraculaires là où il n'y avait que des sanctuaires où le « rêveur » serait venu remercier le dieu par exemple. Il faut donc procéder par faisceau de conjectures.

Il est impossible d'interroger toutes les mentions littéraires (et *a fortiori* épigraphiques) d'un χρησμός pour déterminer s'il pourrait aussi s'agir d'un rêve spontané, la documentation et le contexte ne permettant que rarement de trancher. Mais il est en revanche possible de se concentrer sur le cas d'Asclépios que soulève ici Aelius Aristide, dont la proximité (voire l'intimité) avec la « chose oraculaire » a déjà été évoquée.

La documentation épigraphique, dont le vocabulaire est stéréotypé, permet une première observation. Sur l'ensemble des inscriptions référencées dans la base de donnée du *Packard Humanities Institute* et mentionnant au moins une fois le nom du dieu Asclépios (tous contextes confondus), seules deux contiennent également le terme χρησμός. La première

[162] Notamment Aelius Aristide, *Discours sacrés*, V, 19.
[163] Aelius Aristide, *Discours sacrés*, III, 37 (à deux reprises) ; IV, 54 ; IV, 76 ; IV, 97 ; V, 21 ; V, 24.
[164] Aelius Aristide, *Discours sacrés*, II, 8 ; II, 24 ; II, 36.
[165] Aelius Aristide, *Discours sacrés*, III, 12 ; III, 38.

est une inscription très lacunaire provenant de l'Asclépiéion de Paros, mentionnant une dédicace vraisemblablement adressée à Asclépios et faite d'après un oracle (κατὰ χρησμόν) attribué à Apollon Pythien[166]. La seconde provient d'Athènes et mentionne un règlement relatif au culte d'Asclépios et Hygie qui émanerait d'un oracle (ἐκ χρησμοῦ) dont la source et « l'auteur » ne sont pas précisés (mais dont rien n'indique qu'il pourrait s'agir d'Asclépios lui-même)[167]. De même, seules deux inscriptions dans l'ensemble de la base de donnée mentionnent à la fois le nom d'Asclépios et le terme μαντεῖον. La première est un compte des hiéropes déliens datant de 280 avant notre ère, très lacunaire dans la partie concernée, et où il est question, entre autres, d'enduire à la chaux (τ[ὴν κ]ονία[ν]) τῆ[ς […]) quelque chose se trouvant à proximité de l'Asclépiéion (εἰς τὸ Ἀσκληπιεῖον), puis d'autre chose concernant le temple d'Asclépios lui-même ([τοῦ ναο]ῦ τοῦ ἐν τῶι Ἀ[σκλη]πιείωι), et d'une autre action qu'une lacune rend illisible mais qui serait relative à un oracle (καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ μαντείου π[...])[168]. Même si l'inscription est lacunaire et le passage en question difficilement compréhensible, le contexte et la nature même de l'inscription semblent indiquer qu'il n'est ici question que de travaux, et que ce « μαντεῖον » devrait davantage être compris comme étant un lieu devant faire l'objet d'autres attentions. En l'absence de précision, il s'agirait probablement de l'oracle apollinien de Délos bien attesté par ailleurs[169]. Il n'y aurait donc ici aucun autre lien avec Asclépios (dont le nom n'est d'ailleurs pas cité, seul celui de son temple l'est) que la proximité entre son temple et l'oracle apollinien dans cette liste. La seconde inscription est une reconnaissance d'asylie de l'Asclépiéion de Cos par la cité de Philippes (en Macédoine) en 243 avant notre ère. Les premières lignes précisent que cette reconnaissance est faite κατὰ τὰ πάτρια κατὰ τὴν μαντείαν, « selon les coutumes ancestrales (et) selon l'oracle »[170]. Cet oracle (compris ici comme réponse oraculaire, et non comme lieu, puisque la forme féminine du mot ne souffre aucune ambiguïté) pourrait être un « oracle fondateur » à

[166] *IG* XII, 5155.

[167] *IG* II² 4997, voir notamment Sokolowski (Franciszek), *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, De Boccard, 1962, n° 16, p. 43-44.

[168] *IG* XI, 2 165, 44-45: [— — — — — — — — — — τοῦ ναο]ῦ τοῦ ἐν τῶι Ἀ[σκλη]πιείωι τὰ χρήιζοντα [— —c.8— — τῆς Νή?]σου καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ μαντείου π — — — — — — — — —

l'origine de l'Asclépiéion lui-même[171], même si aucune autre inscription ne mentionne pareil oracle dans le cas présent[172]. Dans ce cas, il est fort peu probable que l'oracle émane du dieu Asclépios lui-même, mais plutôt d'un autre dieu qui aurait recommandé aux habitants de Cos de recourir à lui[173]. Aucune de ces deux inscriptions n'apporte donc d'attestation ferme (lexicalement parlant) d'une activité mantique d'Asclépios explicitée dans le vocabulaire. La consultation des principaux recueils d'inscriptions découvertes dans les sanctuaires incubatoires asclépiéiens[174] confirme d'ailleurs ces observations : les termes χρησμός et μαντεῖον ne sont pas associés à Asclépios par la documentation épigraphique.

Une recherche similaire appliquée à la documentation littéraire grecque, sur l'ensemble de la littérature ancienne référencée dans le *TLG*, ne donne pas davantage de résultats, puisque seuls trois auteurs anciens appliquent un vocabulaire oraculaire aux activités du dieu Asclépios. Le premier d'entre eux est Lucien de Samosate : dans son *Assemblée des dieux*, il parodie un décret de la communauté olympienne dans lequel il est décidé que chaque dieu reviendra à ses attributions premières, et que par conséquent on ne verra plus τὴν Ἀθηνᾶν ἰᾶσθαι μήτε τὸν Ἀσκληπιὸν χρησμῳδεῖν, tandis qu'Apollon ἕν τι ἐπιλεξάμενον μάντιν ἢ κιθαρῳδὸν ἢ ἰατρὸν εἶναι[175]. Athéna devra donc cesser de « guérir » (ἰᾶσθαι), et Asclépios de « rendre des oracles en vers » (χρησμῳδεῖν), de même qu'Apollon devra choisir entre l'activité de devin (μάντιν), de citharède (κιθαρῳδὸν) ou de médecin (ἰατρὸν). L'emploi du terme χρησμῳδεῖν fait écho à la χρησμῳδία reçue par Aelius Aristide. Mais Lucien semble ici sous-entendre que le dieu rend des oracles alors que ce n'est pas là son attribution stricte (tout comme il n'est pas dans celles d'Athéna de guérir). Lucien attribue également des activités oraculaires à un Asclépios dans son *Alexandre ou le faux prophète*, dont le (faux?)

---

[171] C'est notamment la lecture que propose K. J. Rigsby dans *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, 1996, p. 138-140, qui s'appuie ici sur Sherwin-White (Susan), *Ancient Cos : an historical study from the Dorian settlement to the imperial period*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, p. 341.

[172] Contrairement à de nombreuses autres fondations religieuses légitimées par un oracle, le cas de Magnésie du Méandre évoqué précédemment n'en étant qu'un exemple, voir notamment Suárez de la Torre (Emilio), « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », in Brulé (Pierre) (dir.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2009, p. 107-124.

[173] Paul (Stéphanie), *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, Kernos Supplément, 2013, p. 167-188 évoque la possibilité d'un temple d'Apollon antérieur à celui d'Asclépios, ce qui pourrait plaider en faveur d'un oracle apollinien recommandant la mise en place d'un culte asclépiéien.

[174] Notamment Edelstein (Emma) & Edelstein (Ludwig), *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, J. Hopkins press, 1948 ; Aleshire (Sarah B.), *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*, Amsterdam, 1991 ; LiDonnici (Lynn), *The Epidaurian miracle inscriptions: text, translation and commentary*, Atlanta, Scholars press, 1995.

[175] Lucien, *L'assemblée des dieux*, 16 : Ἐργάζεσθαι δὲ τὰ αὐτοῦ ἕκαστον, καὶ μήτε τὴν Ἀθηνᾶν ἰᾶσθαι μήτε τὸν Ἀσκληπιὸν χρησμῳδεῖν μήτε τὸν Ἀπόλλω τοσαῦτα μόνον ποιεῖν, ἀλλὰ ἕν τι ἐπιλεξάμενον μάντιν ἢ κιθαρῳδὸν ἢ ἰατρὸν εἶναι.

dieu est réputé être un Ἀσκληπιὸς νέος[176], mais est aussi volontiers appelé Γλύκων[177] et ne se confond pas avec l'Asclépios d'Épidaure[178] ou de Pergame (notamment sur le plan rituel). Deuxième auteur, le néoplatonicien Marinus évoque dans sa *Vie de Proclus* une anecdote de la vie de son maître et prédécesseur à l'Académie. Visitant un temple à Adrotta de Lydie, Marinus s'interroge alors sur l'identité des dieux qui y sont honorés. Entre autres hypothèses, celle d'Asclépios est évoquée, pour plusieurs motifs, dont le fait que χρησμοὶ δίδονται ἑκάστοτε ὑγιαστικοί[179]. Ces « oracles relatifs à la santé » donnés « en toute occasion » seraient alors (dans l'hypothèse d'une attribution du temple à Asclépios) des prescriptions asclépiéiennes, peut-être adressées en songe (si l'auteur pense effectivement au modèle traditionnel de l'incubation médicale asclépiéienne). L'hypothèse est renforcée une ligne plus loin par une autre précision : ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων σώζονται παραδόξως οἱ προσιόντες. Ces « très grands dangers » (τῶν μεγίστων κινδύνων) dont sont sauvés (σώζονται) les consultants (προσιόντες), contre toute attente (παραδόξως), seraient donc les maladies pour lesquelles ils sont venus consulter le dieu. Le raisonnement de Proclus et de son biographe n'a rien de surprenant, mais c'est ici le choix du terme χρησμοί qui est intéressant, puisqu'il rappelle son utilisation par Aelius Aristide, pour d'autres songes à visée médicale adressés par le même dieu. Toutefois il s'agit bien ici de consultations dans l'enceinte (et le cadre rituel) du sanctuaire et non de rêves spontanés, comme dans le cas d'Aelius Aristide. Par ailleurs l'anecdote aboutit finalement à une conclusion différente, puisque Proclus se résout à consulter la divinité pour l'interroger sur son identité. Il obtient en réponse un songe (ὄναρ) par lequel il apprend qu'il s'agit en réalité d'un temple de Machaon et Podalirios (Μαχάονά τε καὶ Ποδαλείριον)[180]. Cette anecdote n'attribue donc formellement aucun χρησμός à Asclépios, mais envisage préalablement l'idée comme plausible. Enfin une notice de la *Souda* consacrée au philosophe syrien Domninos (contemporain et camarade de Proclus), et s'appuyant sur Damascius, raconte que ὁ γὰρ Ἀθήνησιν Ἀσκληπιὸς τὴν αὐτὴν ἴασιν ἐχρησμῴδει Πλουτάρχῳ τε τῷ Ἀθηναίῳ καὶ τῷ Σύρῳ Δομνίνῳ[181]. L'« Asclépios d'Athènes » (Ἀθήνησιν Ἀσκληπιός) qui « prophétisa » (ἐχρησμῴδει) le même remède (τὴν αὐτὴν ἴασιν)

[176] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 43.

[177] À dix reprises dans le texte (dont Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 18, pour la première fois), soit autant de fois que le nom « Asclépios ».

[178] Peek (Werner), *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin, Akademie-Verl, 1969 ; Tomlinson (Richard A.), *Epidauros : Archaeological Sites*, London, Granada, 1983.

[179] Marinus, *Vie de Proclus*, 32 : καὶ γὰρ ὄντως ἀκοαὶ λέγονταί που εἶναι ἐν τῷ τόπῳ καὶ τράπεζά τις τῷ θεῷ ἀνειμένη καὶ χρησμοὶ δίδονται ἑκάστοτε ὑγιαστικοὶ καὶ ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων σώζονται παραδόξως οἱ προσιόντες· ἑτέρων δὲ τινῶν οἰομένων τοὺς Διοσκούρους ἐπιφοιτᾶν τῷ τόπῳ·

[180] Marinus, *Vie de Proclus*, 32 : ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ὄναρ ἐπιφοιτᾶν καὶ ἐναργῶς ταῦτα ὑφηγεῖσθαι· « τί δαί; Ἰαμβλίχου οὐκ ἀκήκοας λέγοντος τίνες οἱ δύο καὶ ὑμνοῦντος Μαχάονά τε καὶ Ποδαλείριον »

[181] *Souda*, 1355 : Δομνῖνος.

pour l'Athénien Plutarque et le Syrien Domninos (Πλουτάρχῳ τε τῷ Ἀθηναίῳ καὶ τῷ Σύρῳ Δομνίνῳ) est celui de l'Asclépiéion d'Athènes, un sanctuaire incubatoire asclépiéien[182]. Il s'agit visiblement là d'une consultation onirique strictement médicale (donc traditionnelle pour ce type de sanctuaire) puisqu'elle vise à guérir une maladie (dont la notice précise plus loin qu'elle se caractérisait par une hémoptysie) via l'indication divine d'un remède qui fut donné aux deux philosophes. Pourtant, le verbe exprimant ici l'action divine est bien le même verbe χρησμῳδέω qu'Aelius Aristide employait déjà à propos de « l'oracle » que lui avait rendu le même dieu concernant le nombre d'années qu'il lui restait à vivre.

Quelle que soit la proximité lexicale entre ces trois textes et le cas des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide, ces seuls cas, qui restent isolés, rares et tardifs en comparaison de l'ensemble de la littérature grecque référencée, ne suffisent pas à conclure à une imprécision généralisée des termes oraculaires de nature à jeter le doute sur l'ensemble des utilisations littéraires du terme χρησμός et de ses dérivés. Les χρησμοὶ ὑγιαστικοί de Marinus ne sont d'ailleurs pas attribués à Asclépios, mais seulement à ses fils, et seul le terme χρησμῳδέω est bien appliqué aux activités du dieu par les deux autres auteurs. Pour autant le passage de l'*Assemblée des dieux* semble plutôt sous-entendre que la χρησμῳδία n'est pas une activité « ordinaire » d'Asclépios, tout comme il n'est pas commun pour Athéna de soigner. Enfin, la notice de la *Souda*, aussi explicite soit-elle, n'en est pas moins postérieure de plusieurs siècles aux expériences d'Aelius Aristide et plus généralement à l'activité du sanctuaire asclépiéien qu'elle évoque et à celles des sanctuaires oraculaires auxquels elle renvoie par le choix de ce terme. Le petit nombre de cas littéraires, ainsi que l'absence d'équivalent dans la documentation épigraphique, invitent donc moins à remettre en cause l'ensemble des emplois de terme dits oraculaires qu'à s'interroger sur les raisons de l'ambiguïté de ces termes chez Aelius Aristide.

D'un usage plus répandu, dans la documentation épigraphique notamment, que les termes désignant l'oracle comme lieu, les termes désignant l'oracle comme produit de la divination oraculaire – et révélant l'existence d'un sanctuaire oraculaire – permettent également d'enrichir la liste de ces sanctuaires en Anatolie, sans pour autant épuiser les acquis de la recherche lexicale.

[182] Metzger (Henri) & Martin (Roland), « Recherches d'architecture et de topographie à l'Asclépiéion d'Athènes », *BCH*, 73 (1949), P. 316-350 ; Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, 1989 & Renberg, *Where dreams may come*, 2017, p. 133-138.

2.3. *Προφήτης, πρόμαντις, θεσπιῳδός, etc. : le vocabulaire des agents de la divination oraculaire*

Comme tout sanctuaire grec, le sanctuaire oraculaire se caractérise par la présence d'agents cultuels responsables de sa bonne marche et de l'encadrement des fidèles et des rites. Plus encore que le sanctuaire traditionnel, le sanctuaire oraculaire est doté d'acteurs spécifiques chargés de prendre en charge la fonction divinatoire du lieu et de guider le pèlerin dans sa consultation, ou même de produire pour lui la réponse oraculaire attendue. Dans les grands sanctuaires oraculaires ils s'ajoutent aux agents du culte habituels. Le cas de la Pythie delphique en est l'exemple le plus célèbre. Leurs titres sont suffisamment standardisés et, de manière générale, suffisamment repérables pour qu'ils constituent d'autres mots-clés dont la seule présence permet de déduire, selon la même démarche de dépouillement des corpus littéraire et épigraphique, une activité oraculaire. Stella Georgoudi a consacré un article à ceux qu'elle appelle les « porte-parole » des dieux et dont elle souligne la diversité et la complexité[183]. Il ne s'agit pas ici de revenir sur l'ensemble des questions que pose cet article, mais seulement d'identifier ceux qui, parmi ces porte-parole, trahissent la présence d'un sanctuaire oraculaire qui ne serait pas autrement repérable.

2.1.6. *Προφήτης et ὑποφῆτης : ceux qui « parlent » pour les dieux*

Le plus commun des termes associés aux agents de la divination oraculaire est sans doute celui de προφήτης. Le prophète est étymologiquement « celui qui parle » (φημί), soit « à la place de / au nom de / pour » [le dieu], soit « par avance » (et qui donc annonce l'avenir), selon le sens donné au préverbe πρό-, qui admet une certaine ambiguïté[184]. Dans l'article qu'il consacre à ce terme et à sa définition, André Motte constate son émergence dans le corpus littéraire à l'époque classique seulement, même s'il n'est alors que peu utilisé[185]. Hérodote n'emploie ce terme (et ses dérivés) qu'à cinq reprises[186], alors qu'il utilise soixante-

[183] Georgoudi, « Les porte-parole des dieux », 1998.
[184] Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, *s. v.* φημί & *s. v.* πρό.
[185] Motte (André), « Qu'entendait-on par *prophètès* dans la Grèce classique? », *Kernos*, 26 (2013), p. 9-23.
[186] Hérodote, *Histoires*, VII, 111 ; VIII, 37 (à deux reprises) ; VIII, 135 ; IX, 93.

cinq fois le terme Πυθίη[187]. Aux époques hellénistique et impériale, le terme et ses dérivés sont quasi omniprésents dans la documentation littéraire dès qu'il est question de sanctuaire oraculaire. Platon déjà l'utilisait treize fois dans l'ensemble de son œuvre[188]. Le compilateur Diodore de Sicile le fait à sept reprises dans les livres conservés de sa *Bibliothèque historique*[189], et son contemporain Strabon à onze reprises dans sa *Géographie*, principalement à propos de l'oracle de Dodone[190]. Si Pausanias, qui préfère d'autres termes (évoqués plus loin), ne mentionne ce mot que deux fois[191], Lucien de Samosate, son contemporain, l'utilise à vingt-quatre reprises dans l'ensemble de son œuvre[192]. Plutarque parle à trente-et-une reprises de « prophètes », notamment dans les *Dialogues pythiques*[193], mais aussi dans les *Vies parallèles*[194]. Aelius Aristide, dont l'œuvre ne se résume pas aux *Discours sacrés* quand il s'agit de divination et d'oracles, utilise ce terme et ses dérivés douze fois[195]. Enfin, aux III^e^ et IV^e^ siècles, le néoplatonicien Jamblique parle encore à treize reprises de prophètes, dans sa *Vie de Pythagore*[196] et surtout dans sa *Réponse à Porphyre* où il qualifie la Pythie de προφῆτις[197]. De Platon à Jamblique, la documentation littéraire utilise donc régulièrement le terme qu'elle applique, comme le souligne A. Motte, à cinq oracles majeurs : l'oracle d'Apollon Pythien à Delphes, celui d'Apollon Ptoios de Béotie, celui de Zeus à Dodone en Épire, celui de Dionysos en Thrace (dont la localisation exacte n'est pas précisée par la documentation littéraire) et enfin l'oracle de Zeus-Amon à Siwah en Libye[198]. La documentation épigraphique confirme l'existence de ces prophètes pour quatre de ces oracles (seuls les prophètes de Delphes n'ont pas laissé de trace épigraphique), et dans de nombreux autres (voir la deuxième partie). Les inscriptions du sanctuaire de Didymes[199] comportent 265 occurrences du terme d'après la base de données du *Packard Humanities Institute*. S'y

[187] Notamment dans le célèbre passage de « l'oracle du mur de bois » : Hérodote, *Histoires*, VII, 140-145.

[188] Notamment dans la *République* (II, 366b ; X, 617d ; X, 619b & X ; 619c), mais aussi dans le *Timée* (72a & 72b) ou encore le *Phèdre* (244a ; 244d & 262d).

[189] Diodore, *Bibliothèque historique*, I, 2, 2 ; XIV, 13, 3 ; XVI, 26, 4 & 6 ; XVII, 51, 1 & 3 ; XXI, 17, 4.

[190] Strabon, *Géographie*, VII, 7, 12 & IX, 2, 4.

[191] Pausanias, *Périégèse*, II, 24, 1 & VIII, 37, 11.

[192] Lucien de Samosate, *Alexandre*, XI ; XXII ; XLIII ; *Pérégrinos*, XI ; *Philopseudès*, XXXVIII ; *Mycille ou le Coq*, XVIII ; *Assemblée des dieux*, X)

[193] Plutarque, *Les oracles de la Pythie*, VII & XXVI ; *Sur les sanctuaires dont les oracles ont cessé*, III ; V ; IX & LI.

[194] Plutarque, *Vie d'Alexandre*, XXVII, 9 ; *Vie d'Aristide*, XIX, 2 ; *Vie de Lysandre*, XXV, 3 ; *Vie de Numa*, IX, 4 ; *Vie de Pélopidas*, XVI, 5 & *Vie de Pyrrhus*, XXXI, 7.

[195] Notamment Aelius Aristide, *Contre Platon sur la rhétorique*, 12 ; 14 ; 118 & 259.

[196] Jamblique, *Vie de Pythagore*, II, 7 ; III, 11 ; III, 14 & IV, 18.

[197] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11.

[198] Motte, « Qu'entendait-on par *prophètès* dans la Grèce classique? », 2013, p. 10.

[199] C'est-à-dire les inscriptions recensées dans McCabe (Donald F), *Didyma Inscriptions. Texts and List*, Princeton, The Institute for Advanced Study, 1985.

ajoutent quinze occurrences dans le corpus milésien[200] qui inclut les inscriptions liées au sanctuaire de Didymes appartenant à la cité, ainsi que de nombreuses autres listes locales de taille variable, qui portent le nombre d'occurrences micrasiates à 540 (sur 646 dans l'ensemble de la base). Néanmoins, la longévité du terme, d'Hérodote à Jamblique, et son utilisation dans toutes les régions du monde grec (malgré la nette domination de l'Asie Mineure en la matière) posent la question de la définition exacte de cette fonction et de l'uniformité de cette définition dans tous ces sanctuaires oraculaires et sur une si longue période. Comme le faisait déjà A. Bouché-Leclercq[201], A. Motte et S. Georgoudi[202] constatent que les prophètes sont communément associés à la divination « par enthousiasme », ou « intuitive », pour reprendre la terminologie classique. À l'image de la Pythie delphique, les « prophétesses des Branchides » (Βραγχίδαις προφήτιδες) recevaient à Didymes l'inspiration du dieu et prononçaient ses réponses d'après Jamblique[203]. Hérodote confirme ce rôle du prophète dans le célèbre passage de la consultation du Ptoion par le perse Mys (dont il sera question plus loin) : à la surprise des consultants et des Thébains qui les accompagnent, le dieu répond en langue barbare, c'est-à-dire dans la langue de ses consultants, que le prophète ne parle pas – mais qu'Apollon, lui, parle – et Mys note alors « les propos du prophète » (τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ προφήτεω), qui sont donc avant tout ceux du dieu[204]. Pour autant, l'unanimité de deux auteurs anciens situés aux deux extrémités chronologiques de la littérature grecque ne doit pas faire oublier une contradiction mise en évidence par l'oracle pythien. À Delphes, c'est la seule Pythie qui « parle » au nom du dieu et s'exprime sous son inspiration, comme le confirme la multitude de témoignages littéraires sur le sanctuaire delphique, et ce malgré l'absence de précisions épigraphiques sur le sujet[205]. Le prophète delphique n'est donc pas le porte-parole « direct » du dieu au même titre que son homologue du Ptoion ou même de Claros, si l'on en croit Jamblique dans le passage précédemment cité

[200] McCabe (Donald F), *Miletos Inscriptions. Texts and List.*, Princeton The Institute for Advanced Study, (1984).

[201] Bouché-Leclercq, « Les prophètes chresmologues », in *Id.*, *Histoire de la divination*, p. 342-367.

[202] Respectivement Motte, « Qu'entendait-on par *prophètès* », p. 10 et Georgoudi, « Les porte-parole des dieux », p. 348-351.

[203] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11

[204] Hérodote, *Histoires*, VIII, 135.

[205] Sur le rôle de la Pythie à Delphes et la question de sa « transe », voir Flacelière (Robert), « Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque », *AEHEG*, 2 (1938), p. 67-107 ; Amandry (Pierre), *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, De Boccard, 1950 ; Flacelière (Robert), « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52 (1950), p. 306-324 ; Dietrich (Bernard. C.), « Divine Madness and Conflict at Delphi», *Kernos*, 5 (1992), p. 41-58 ; Maurizio (Lisa), « Anthropology and spirit possession: a reconsideration of the Pythia's role at Delphi », *JHS*, 115 (1995), p. 69-86. Lehoux (Daryn), « Drugs and the Delphic oracle », *CW*, 101 (2007-2008), p. 41-56.

(à propos de Didymes, mais où il évoque aussi Claros)[206]. La question de savoir si la Pythie prononçait des oracles « compréhensibles », ou si sa « transe » prophétique devait être « interprétée » (éventuellement par le prophète) a été longtemps débattue par les Modernes, mais semble aujourd'hui tranchée : les oracles étaient vraisemblablement prononcés par la Pythie elle-même, du moins si l'on en croit Plutarque et son traité *Sur les oracles de la Pythie*, et les nombreux oracles delphiques cités par la littérature grecque toute entière[207]. Le prophète delphique ne pouvait donc avoir qu'un rôle d'intermédiaire entre la Pythie (qui recevait l'inspiration à l'intérieur du temple) et le consultant qui, sauf circonstances particulières, devait attendre la réponse sur le parvis du temple, comme le montre l'*Ion* d'Euripide qui s'y déroule tout entier. La question de la nature de la fonction du prophète (depuis la profération directe de l'oracle sous la « dictée du dieu » jusqu'à la simple répétition de l'oracle au consultant, en passant sans doute par un travail de mise en forme et/ou mise à l'écrit et/ou mise en vers de la réponse) ne peut probablement pas être tranchée au niveau global, et devait recevoir des réponses différentes selon les sanctuaires, les dieux concernés, et surtout les méthodes divinatoires employées (intuitives ou non). Mais aussi polymorphe que soit ce rôle, le fait de parler pour le dieu, que ce soit de manière immédiate (comme à Claros ou Thèbes) ou indirecte (comme à Delphes), renvoie bien le prophète à un contexte oraculaire.

A. Motte invite néanmoins à la prudence, en constatant que le terme pouvait aussi être utilisé dans trois autres contextes qui le conduisent à questionner la définition du prophète, et qui introduiraient une incertitude dans l'utilisation de προφήτης comme marqueur oraculaire[208]. Le premier contexte est poétique : constatant que, dans le *Phèdre*, Platon qualifie les poètes de « prophètes des Muses » (οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται)[209], apparentant ainsi l'inspiration poétique à l'inspiration divinatoire, A. Motte relève chez Bacchylide et Pindare de telles prétentions. Le premier se qualifie en effet de « divin prophète des Muses »

[206] Même si ce point reste problématique. Voir Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 73-132.

[207] Sur ce point, voir Rainart (Gérard), *La langue de l'Apollon de Delphes. Analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles*, Thèse de doctorat, Université de Nice Sophia-Antipolis, 2014.

[208] Motte, « Qu'entendait-on par *prophètès* dans la Grèce classique? », 2013, p. 15-17.

[209] Platon, *Phèdre*, 262d : καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾠδοὶ ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· Sur la complexe question de la divination dans le *Phèdre*, voir notamment Ballériaux (Omer), « Mantique et télestique dans le Phèdre de Platon », *Kernos*, 3, 1990, p. 35-43 ; Bodéüs (Richard), « « Je suis devin » (Phèdre, 242c). Remarques sur la philosophie selon Platon », *Kernos*, 3 (1990), p. 45-52 ; McMinn (J.B.), « Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates' Maieutic Art », *Kernos*, 3 (1990), p. 219-234.

(Μουσᾶν […] θεῖος προφ[άτ]ας)[210], et le second, demandant à la Muse de rendre ses oracles (μαντεύεο, Μοῖσα), lui propose d'être son prophète (προφατεύσω δ'ἐγώ)[211]. Pindare se qualifie également de « prophète des Piérides » (Πιερίδων προφάταν)[212], ces neuf jeunes filles qui défièrent les Muses et furent changées en oiseaux[213]. Le second contexte d'utilisation non oraculaire du terme prophète identifié par A. Motte est plus précis et plus particulier encore, puisqu'il s'agit d'un passage des *Oiseaux* d'Aristophane dans lequel un chresmologue se qualifie indirectement de prophète, pour mieux s'octroyer les récompenses promises par un oracle -qu'il énonce lui-même- au « premier prophète » (πρώτιστα προφήτης) qui s'exprimera sur le sujet [de la comédie][214]. Enfin, le troisième contexte identifié conduit à nouveau au *Phèdre* de Platon et aux rites mystériques. Dans un développement sur la transe (μανία), Socrate en distingue deux (μανίας δέ γε εἴδη δύο), opposant celle qui résulte de maladies humaines (τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων), et celle qui résulte d'une « altération divine » (τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς)[215]. Il explique alors que cette altération divine se subdivise en quatre types dépendants de quatre divinités (τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι). Le premier est celui de l'inspiration divinatoire (μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν) attribuée à Apollon (Ἀπόλλωνος θέντες) ; le deuxième est l'inspiration téléstique attribuée à Dionysos (Διονύσου δὲ τελεστικήν) ; le troisième l'inspiration poétique attribuée aux Muses (Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν) ; et le quatrième l'inspiration érotique ou amoureuse, revenant logiquement à Aphrodite et à Éros (τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος)[216]. En parlant d'inspiration (ἐπίπνοια) téléstique, Platon rapproche donc les agents de ces cultes des agents oraculaires, et notamment les prophètes, d'autant que le parallèle mystères-divination se double d'un parallèle avec la poésie et l'inspiration poétique, renvoyant au premier contexte

[210] Bacchylide, *Ode*, IX, 3 : ἐπεὶ Μουσᾶν γε ἰοβλεφάρων θεῖος προφ[άτ]ας εὔτυκος Φλειοῦντά τε καὶ Νεμεαίου Ζηνὸς εὐθαλὲς πέδον ὑμνεῖν.

[211] Pindare, *Fragments*, CL, 1 : εὐρυφάρετρ' Ἄπολλον μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ Μοῖσ' ἀνέηκέ με μελισσοτεύκτων κηρίων ἐμὰ γλυκερώτερος ὀμφά δενδρέων δὲ νομὸν Διώνυσος πολυγαθὴς αὐξάνοι.

[212] Pindare, *Péans*, Fr. 52f, 6 : λίσσομαι Χαρίτεσσίν τε καὶ σὺν Ἀφ᾽ροδίτᾳ, ἐν ζαθέῳ με δέξαι χρόνῳ ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν· ὕδατι γὰρ ἐπὶ χαλκοπύλῳ ψόφον ἀϊὼν Κασταλίας ὀρφανὸν ἀνδρῶν χορεύσιος ἦλθον ἔταις ἀμαχανίαν ᾰ[λ]έξων τεοῖσιν ἐμαῖς τε τιμ[α]ῖς·

[213] Ovide, *Métamorphoses*, V, 294.

[214] Aristophane, *Les Oiseaux*, 970-973 : ᾐνίξαθ' ὁ Βάκις τοῦτο πρὸς τὸν ἀέρα. « πρῶτον Πανδώρᾳ θῦσαι λευκότριχα κριόν· ὃς δέ κ' ἐμῶν ἐπέων ἔλθῃ πρώτιστα προφήτης, τῷ δόμεν ἱμάτιον καθαρὸν καὶ καινὰ πέδιλα. »

[215] Platon, *Phèdre*, 265a : Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

[216] Platon, *Phèdre*, 265b : Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

identifié par A. Motte. Plus tôt dans le *Phèdre*, Socrate évoque la transe d'origine « morbide », et précise qu'elle peut aussi provenir d'anciens ressentiments [divins] (ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων) et conduire alors ceux qu'elle frappe à « être prophètes » (προφητεύσασα). Certains ont pu néanmoins, selon lui, et par ce délire prophétique même, se libérer (καταφυγοῦσα) de la malédiction divine, grâce à des purifications ou des rites téléstiques (ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν)[217]. Ce passage, dont A. Motte convient qu'il est assez obscur, relierait donc les mystères (τελεταί) et l'inspiration télestique dionysiaque évoquée plus loin (Διονύσου δὲ τελεστικήν) à une forme précise de prophétisme, et serait à mettre en parallèle avec un passage de la *République* dans lequel Platon dénonce les « mendiants et les devins » (ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις) qui vont [frapper] aux portes des riches (ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες) pour les persuader qu'ils sont capables d'apaiser les dieux par des sacrifices et des incantations (ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς)[218]. Parmi ces rites, les mystères « peuvent beaucoup » (αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται), puisqu'ils impliquent les dieux libérateurs (λύσιοι θεοί), dans lesquels A. Motte reconnaît Dionysos[219]. Enfin, tout ceci est réputé révélé par des « poètes et prophètes » (ποιηταὶ καὶ προφῆται) achevant de bâtir l'idée de « prophètes télestiques » qu'A. Motte définit comme des « sortes de prêtres-devins, tantôt exaltés pour les bienfaits que peut procurer leur délire inspiré, tantôt vilipendés pour leur exploitation impie et immorale de vénérables traditions religieuses »[220]. Ces passages qui « appelleraient une exégèse approfondie »[221] n'offrent pas une vision très cohérente de ces « sortes de prêtres-devins » qu'A. Motte veut y voir et que Platon serait le seul auteur à décrire (du moins en les qualifiant de prophètes). Le passage de la *République*, qui est le seul à qualifier ainsi explicitement ces personnages, les considère clairement comme des usurpateurs et pourrait donc laisser entendre qu'ils usurpent également le titre de prophète, alors que Platon encourage au

[217] Platon, *Phèdre*, 244d-e : ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ηὗρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν [ἑαυτῆς] ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη.

[218] Platon, *République*, II, 364b : ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάντε τινὰ ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεούς, ὥς φασιν, πείθοντες σφίσιν ὑπηρετεῖν.

[219] Platon, *République*, II, 366a-b : Ἀλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἳ αὖτα οὕτως ἔχειν μηνύουσι.

[220] Motte (André), « Qu'entendait-on par *prophètès* dans la Grèce classique? », 2013, p. 17.

[221] Qui a été d'ailleurs en partie faite depuis. Pour une bibliographie détaillée, voir le récent livre de Y. Ustinova dont l'introduction et la problématique reposent justement sur ce texte et son interprétation, et qui se concentre sur ces *mania* d'origine divine : Ustinova (Yulia), *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, Londres, Routlegde, 2017.

contraire le recours aux « vrais prophètes », ceux des oracles, et notamment de Delphes. Par ailleurs le rapprochement entre ce passage de la *République* et les passages du *Phèdre* concernant d'une part la transe télestique dionysiaque et d'autre part la transe mantique « morbide » semble hâtif ici. Platon ne fait pas explicitement ce lien, et disjoint même clairement transe morbide et transe « par alteration divine » (τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς), les rites télestiques appartenant à la seconde et n'étant reliés à la première que par le fait qu'ils pouvaient intervenir dans le traitement de la colère divine qui en est la cause. Ces éléments paraissent bien trop disjoints dans la logique platonicienne du *Phèdre*, et même dans le déroulement de la réflexion, pour justifier la construction d'un propos aussi cohérent que celui que voudrait y lire A. Motte. Pour en terminer avec ces questions platoniciennes, la typologie distinguant transes mantique, poétique, téléstique et érotique, que développe Socrate, n'implique pas des manifestations communes de ces inspirations. C'est même tout le propos de Platon de montrer qu'une cause similaire – l'inspiration divine – donne lieu à des manifestations différentes, qu'il se propose de distinguer. Le fait que la transe mantique fasse de certains hommes des prophètes (« statutaires ») n'implique donc pas nécessairement qu'il en soit de même pour les transes poétiques, télestiques ou érotiques.

Enfin, le passage d'Aristophane n'extrait pas le prophète du cadre de la divination. Qu'un chresmologue se prétende prophète ressemble davantage à un excès de prétention qu'à une dénaturation radicale du titre prophétique. Ce n'est d'ailleurs pas tout à fait ce que fait ici le personnage d'Aristophane. En s'identifiant à ce « premier prophète », il prétend uniquement recevoir la récompense promise par l'oracle. Là encore le terme peut-être compris dans un sens large, comme signifiant « le premier qui parlera (pour les dieux) », sans renvoyer nécessairement à un contexte institutionnel précis dans ce passage. Pour citer à nouveau A. Motte, parler d'un « d'un prophétisme rituel ou « télestique » (pour reprendre le vocabulaire platonicien) qu'on opposerait au prophétisme de la parole qui caractérise notamment les personnages envisagés précédemment [c'est-à-dire les prophètes oraculaires] serait donc […] prématuré »[222]. Ces considérations doivent conduire à rester attentif à l'éventuelle présence de rites de type mystérique (et autres) « à proximité » des prophètes qui peuvent être identifiés, et à l'utilisation de ce terme en contexte littéraire, mais pas à remettre en cause la définition du prophète comme agent privilégié de la divination oraculaire.

[222] Motte, « Qu'entendait-on par *prophètès* dans la Grèce classique? », 2013, p. 15.

Proche du terme prophète, un autre titre oraculaire doit être ici mentionné, même s'il est d'un usage bien moins répandu. L'oracle de Dodone, principal oracle de Zeus et réputé le plus ancien de tous, se distingue par divers particularismes, dont la présence de prêtres probablement appelés *Selloi* (Σελλοί) et déjà mentionnés par Homère sous cette appellation, doublée de celle d'hypophètes (ὑποφῆτης)[223]. Ce terme semble désigner ces Selloi comme agents de la divination oraculaire de Dodone, à l'image des prophètes ailleurs, même si le fonctionnement de l'oracle de Dodone, et notamment l'articulation des fonctions au sein du rite de consultation, sont encore plus obscurs qu'à Delphes[224]. L'hypophète est, étymologiquement parlant, celui qui parle (φημί), « sous l'influence du, par le fait du » dieu[225]. Les Modernes se sont essentiellement interrogés sur le fait que ces *Selloi* hypophètes étaient également ἀνιπτόποδες (« aux pieds non lavés »)[226], ce qui les a conduit à inventer un contact privilégié avec la terre, et donc réactiverait l'idée d'une origine « chtonienne » de Dodone, et en général des oracles qui auraient été à l'origine attribués à « la Terre-Mère ». S. Georgoudi rejette fermement cette interprétation, qui repose essentiellement sur des mythes delphiques, mais n'a à ce jour aucune consistance historique ou archéologique[227]. L'attribution de ces hypophètes à l'oracle de Dodone est confirmée notamment par Strabon[228], alors qu'Aratos évoque les hypophètes de Zeus comme une généralité, sans les relier spécifiquement à Dodone[229]. Lucien de Samosate applique ce terme au Songe (τὸν Ὄνειρον) qui chaque nuit (διανυκτερεύοντα) « se fait l'hypophète du sommeil » (μετὰ τοῦ Ὕπνου καὶ ὑποφητεύοντα αὐτῷ)[230]. Dans l'*Alexandre*, il cite à la première personne un « oracle » du serpent Glycon ordonnant (κέλομαι) à ses fidèles d'honorer (τιέμεναι) son

[223] Homère, *Iliade*, XVI, 233-235 : Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε Πελασγικὲ τηλόθι ναίων Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι

[224] Sur la (ou plutôt les) méthode(s) divinatoires à Dodone, voir Cook (Arthur Bernard), « The Gong at Dodona », *JHS*, 22 (1902), p. 5-28 ; Rachet (Guy), « Le sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination », *BAGB*, (1962), p. 86-99 ; Parke (Herbert William), *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Amon*, Oxford, B. Blackwell, 1967, p. 20-33 ; Gartziou-Tatti (Ariadni), « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184 ; Rudhardt (Jean), « Dodone et ses oracles », in Borgeaud (Philippe) & Pirenne-Delforge (Vinciane), *Jean Rudhardt. Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 95-121 ; Georgoudi (Stella), « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 55-90.

[225] Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, *s. v. ὑπό*.

[226] La question de savoir s'il s'agit d'une condition permanente ou simplement d'une caractéristique valable le temps du rite ne peut être déduite de la seule étymologie du mot.

[227] Georgoudi, « Les porte-parole des dieux », 1998, p. 317-326 & 335-340.

[228] Strabon, *Géographie*, VII, 7, 11.

[229] Aratos, *Phénomènes*, I, 164.

[230] Lucien, *Double accusation*, I : ἢ τὸν Ὕπνον ἐπὶ πάντας πετόμενον, ἢ τὸν Ὄνειρον μετὰ τοῦ Ὕπνου διανυκτερεύοντα καὶ ὑποφητεύοντα αὐτῷ; πάντα γὰρ ταῦτα ὑπὸ φιλανθρωπίας οἱ θεοὶ πονοῦσιν, πρὸς τὸν ἐπὶ τῆς γῆς βίον ἕκαστος συντελοῦντες.

serviteur-hypophète (τὸν ἐμὸν θεράπονθ΄ ὑποφήτην), précisant qu'il ne se soucie pas des biens matériels (οὐ γάρ μοι κτεάνων μέλεται ἄγαν), mais de son hypophète (ἀλλ΄ὑποφήτου)[231]. Outre l'ironie manifeste du propos, Lucien montre ici, en anticipant la généralisation faite par Jamblique et Porphyre, que le terme n'est pas strictement cantonné à Zeus et à ses prêtres. Maxime de Tyr, évoquant le démon de Socrate, dresse un parallèle avec divers grands sanctuaires oraculaires et les gens « ordinaires » qui y entrent en contact avec le divin, comme la Pythie de Delphes (γύναιον δὲ τὸ τυχὸν Δελφικὸν Πυθοῖ), un Thesprotien à Dodone (ἢ Θέσπρωτον ἄνδρα ἐν Δωδώνῃ), ou un Ionien à Claros (ἢ Ἴωνα ἐν Κλάρῳ), etc. Quelques lignes plus loin, il revient sur cette liste, précisant pour chacun la méthode employée et, quand il revient à Claros, il évoque l'eau puisée dans la source (ὕδωρ ἐκ πηγῶν) par l'hypophète ionien (ὁ δὲ ἐν Ἰωνίᾳ ὑποφήτης)[232]. Porphyre et Jamblique utilisent le terme de manière générique également, alors qu'ils s'interrogent tous deux sur l'opportunité, pour les ὑποφῆται (que le contexte permet alors de traduire par « ceux qui veulent entrer en contact avec les dieux »), de pratiquer le sacrifice sanglant[233]. L'emploi de ce terme à Claros est confirmé par le décret de Colophon, la cité qui contrôlait l'oracle, désignant ainsi le Smyrnien Ménophilos au II^e^ siècle avant notre ère et étudié par Jeanne et Louis Robert[234]. Deux mémoriaux de délégation parmi les plus tardifs confirment cette utilisation clarienne du terme[235]. De même, un hypophète est mentionné à Didymes dans une inscription parcellaire[236]. Tout ceci prouve que l'hypophète n'est pas exclusivement associé à Zeus et à ses desservants, mais n'éclaire pas la définition du terme.

Les lexicographes sont à la fois unanimes et évasifs sur le sujet. Le *Lexique* d'Hésychios, celui de de Photius, la *Souda* et l'*Etymologicum magnum* proposent la même définition : Ὑποφῆται : ἱερεῖς· προφῆται· χρησμολόγοι[237]. Les hypophètes sont donc à la fois

[231] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXIV : καὶ γὰρ αὖ καὶ οὗτος ἐξέπεσεν ὁ χρησμός· Τιέμεναι κέλομαι τὸν ἐμὸν θεράπονθ' ὑποφήτην· οὐ γάρ μοι κτεάνων μέλεται ἄγαν, ἀλλ' ὑποφήτου·

[232] Maxime de Tyr, *Dissertations*, VIII, 1 : τί δήποτε οὖν τοῦτο μὲν θαυμάζεις, γύναιον δὲ τὸ τυχὸν Δελφικὸν Πυθοῖ, ἢ Θέσπρωτον ἄνδρα ἐν Δωδώνῃ, ἢ Λίβυν ἐν Ἄμμωνος, ἢ Ἴωνα ἐν Κλάρῳ, ἢ Λύκιον ἐν Ξάνθῳ, ἢ Βοιωτὸν ἐν Ἰσμηνίου, τούτους ἅπαντας οὐ θαυμάζεις τῷ δαιμονίῳ ὅσαι ἡμέραι συγγιγνομένους, καὶ οὐ τὰ σφίσιν μόνον πρακτέα ἢ μὴ γιγνώσκοντας, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις χρησμῳδοῦντας καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ; ἢ διότι ἡ μὲν πρόμαντις καθίζουσα ἐπὶ τρίποδος, ἐμπιμπλαμένη δαιμονίου πνεύματος, χρησμῳδεῖ, ὁ δὲ ἐν Ἰωνίᾳ ὑποφήτης.

[233] Jamblique, *Réponse à Porphyre*, V, 1 ; Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr. 64.

[234] *SEG* 42, 1065, voir Robert (Jeanne & Louis), « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros », *BCH*, 116, 1992, p. 279-291.

[235] Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, n° 316-317.

[236] *I. Didyma* 587.

[237] Photius, *Lexique*, *s.v.* Ὑποφῆται ; *Etymologicum magnum*, *s.v.* Ὑποφῆται ; *Souda*, *s.v.* Ὑποφῆται ; Hésychios, *Lexique*, *s.v.* Ὑποφῆται.

des prêtres (ἱερεῖς), par leur rattachement à un sanctuaire et à une divinité, des prophètes (προφῆται) et chresmologues (χρησμολόγοι) par leurs fonctions oraculaires. L'intérêt du terme chresmologue pour cette recherche sera repris plus loin, mais son étymologie rejoint bien ici l'idée d'énonciation (λόγος) de l'oracle, de la parole divine (χρησμός), que véhicule déjà le terme « prophète ». La distinction entre l'hypophète et le prophète est donc difficile à cerner dès lors que l'hypothèse d'une spécificité jovienne de l'hypophète est devenue caduque. S. Georgoudi constatait l'absence de προφῆται chez Homère, et proposait donc, comme Jeanne et Louis Robert, de voir dans le terme ὑποφήτης une forme archaïque de προφῆτης[238]. Cette hypothèse paraît d'autant plus séduisante qu'elle expliquerait les raisons de l'association préférentielle (mais non-exclusive) de ce terme avec les oracles de Zeus souvent réputés plus anciens, à commencer par Dodone que les Grecs considéraient comme le plus ancien de tous. En parlant d'un hypophète plutôt que d'un prophète, les sanctuaires oraculaires concernés auraient donc cherché à insister sur leur ancienneté réelle ou prétendue. Quoiqu'il en soit, tout ceci fait du terme hypophète un quasi-synonyme du terme prophète, et donc un nouveau marqueur de sanctuaires oraculaires.

2.1.7. *Μαντίς, πρόμαντις et μαντίαρχος : ceux qui « pratiquent » la divination*

D'autres termes sont également utilisés pour désigner les agents de la divination oraculaires. Nombre d'entre eux sont aisément repérables grâce à la racine μαντ- qu'ils partagent avec le mot μαντεῖον. Le plus commun de ces termes est celui de μάντις, traduit habituellement par « devin », mais qui n'est que rarement appliqué au personnel oraculaire. Comme cette traduction l'indique, le μάντις est généralement indépendant, détaché de tout sanctuaire et de tout dieu en particulier, et attaché seulement à une cité, à un roi, à une clientèle qui rétribuent ses services, et qui peuvent changer. Michael Attyah Flower, qui a consacré une étude complète au μάντις, à son rôle et à sa « sociologie », parle de *religious mercenaries* pour souligner l'attachement du devin non pas à un sanctuaire ou à un dieu, mais

[238] Robert, « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne », 1992, p. 286 ; Georgoudi, « Les porte-parole des dieux » 1998, p. 335-340.

à celui qui le rémunère[239]. L'archétype du μάντις est Tirésias, attaché à la famille royale thébaine et qui joue un rôle clé dans le déroulement du cycle tragique thébain[240].

Hérodote utilise à vingt-sept reprises ce terme, et l'applique aussi bien aux devins scythes en général qu'à des devins grecs en particulier, comme Mégistias d'Acarnanie, qui mourut avec l'armée du roi Léonidas aux Thermopyles, ou encore le héros divinisé Amphiaraos d'Oropos[241]. L'historien annonce ici la littérature postérieure, puisque le terme sera repris pour désigner ces experts en divination « de campagne (militaire) »[242] qui suivirent notamment l'expédition des Dix-Mille[243] ou les armées d'Alexandre[244], mais aussi pour désigner certaines divinités oraculaires[245]. À l'inverse, le terme n'est pas appliqué au type d'acteurs humains de la divination qui intéresse ici : ceux qui sont attachés à un sanctuaire oraculaire précis (et plus souvent qualifiés de prophètes ou hypophètes).

Quelques exceptions notables méritent toutefois d'être signalées. À Olympie, Zeus possédait un oracle empyromantique[246] dont le personnel était qualifié de μάντις[247]. Ces μάντεις étaient recrutés au sein d'une famille de devins, les Iamides[248]. Cette logique rappelle celle des grandes familles de devins bien attestées et étudiées par ailleurs, comme les Clitiades d'Olympie, les Mélampodides d'Argos ou les Telliades d'Élis[249]. Apollon possédait également aux moins deux oracles similaires. À Thèbes, l'oracle d'Apollon Isménios

[239] Flower, *The Seer in Ancient Greece*, 2008, p. 59.

[240] Voir notamment Apollodore, *Bibliothèque*, II, 61, 8-9 ; Euripide, *Les Bacchantes*, 170-369 & *Les Phéniciennes*, 297-462 & Sophocle, *Œdipe Roi*, 297-462.

[241] Respectivement Hérodote, *Histoires*, IV, 67-68 ; VII, 228 & VIII, 134.

[242] Flower (Michael Attyah), « A Dangerous Profession: The Seer in Warfare », in Flower, *The Seer in Ancient Greece,* 2008, p. 153-187.

[243] Xénophon, *Anabase*, I, 7, 36-37 ; VI, 4, 13-15 ; VII, 8, 1-10.

[244] Notamment le célèbre Aristarque de Telmisse évoqué par Arrien, Arrien, *Anabase*, I, 11, 1 ; II, 2, 1-2 & II, 3, 3.

[245] Comme Amphilochos de Mallos (Cilicie) et Trophonios de Lébadée chez Lucien, *Dialogue des morts*, X, 1-2, ou encore Apollon lui-même dans un passage de Lucien déjà évoqué : Lucien, *L'assemblée des dieux*, 16.

[246] Sur l'empyromancie grecque ou l'observation du « comportement » d'objets – notamment sacrificiels – dans les flammes d'un autel, voir Burkert (Walter), « Mantik in Griechenland » in J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. III : Divination, prayer, veneration, hikesia, asylia, oath, malediction, profanation, magic rituals, and Addendum to vol. II : Consecration*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 4-14.

[247] Pindare, *Olympiques*, VI.

[248] Bouché-Leclercq (Auguste), « Devins de l'âge historique », in *Id*., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, p. 320-340 ; Inglese (Alessandra), « Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche », *AIIS*, 12 (1991-1994), p. 91-98 ; Flower (Michael Attyah), « The Iamidae : a mantic family and its public image » in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine : Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus, Actes du colloque de Washington, 2003*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 187-206.

[249] Flower (Michael Attyah), « Mantic families », in *Id*. *The Seer in Ancient Greece*, 2008, p. 37-50.

employait également des μάντεις[250] et Hérodote précise que, « comme à Olympie », les oracles étaient obtenus « grâce aux victimes » (ἔστι δὲ κατά περ ἐν Ὀλυμπίῃ ἱροῖσι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι), c'est-à-dire par empyromancie, en observant la combustion des offrandes sacrificielles sur l'autel[251]. Par ailleurs, Louis Robert a consacré un article au sanctuaire de Pyla de Chypre dédié à Apollon Mageiros (sacrificateur), également appelé – d'après la documentation épigraphique locale – Apollon Lakeutès (« qui fait craquer, éclater »)[252]. La présence, dans les inscriptions du sanctuaire, d'un μαντίαρχος (littéralement un « chef des devins ») laisse supposer la présence de μάντεις, et L. Robert conclut donc à l'existence d'un oracle empyromantique qui expliquerait ces évocations du sacrifice et de craquements, d'éclatement (des chairs, ossements et/ou viscères des victimes dans les flammes), par les épiclèses du dieu[253]. S. Georgoudi remarquait que les oracles faisant appel à des μάντεις avaient en commun de reposer sur l'empyromancie[254]. Si cette hypothèse semble séduisante à ce stade, il faut s'arrêter ici à la constatation de cette particularité lexicale, qui empêche certes d'exclure tout à fait le terme μάντις du champ oraculaire, mais n'en fait qu'un marqueur conditionnel de la présence d'un oracle, puisque la majorité de ces devins était composée d'indépendants, de *religious mercenaries* comme le résume M. Flower.

Dérivé de μαντίς, le terme πρόμαντις est certes d'un usage plus rare dans la documentation littéraire, mais s'inscrit davantage dans le contexte oraculaire. Hérodote, qui utilise ce terme à huit reprises, désigne ainsi la Pythie Périalle (qu'il appelle quelques lignes plus tôt Πυθίη »), que les Lacédémoniens consultèrent (et « corrompirent ») à propos de la légitimité du roi Démarate, soupçonné de ne pas être le fils du roi Ariston[255]. Dans un passage consacré à Dodone, il mentionne également les Δωδωναίων […] προμάντιες, Preuménia, Timaréte et Nicandra, qui lui rapportèrent le mythe de fondation de l'oracle (et de celui de Siwah) et dont il apparaît clairement, dans les lignes précédentes et suivantes, qu'elles

[250] Pindare, *Pythiques*, XI, 6.

[251] Hérodote, *Histoires*, VIII, 134 : καὶ δὴ καὶ ἐς Θήβας πρῶτα ὡς ἀπίκετο, τοῦτο μὲν τῷ Ἰσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο (ἔστι δὲ κατάπερ ἐν Ὀλυμπίῃ ἱροῖσι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι).

[252] Sur les cultes d'Apollon à Chypre, et sur cet Apollon en particulier, voir Vernet (Yannick), « Apollon Lakeutès et le culte hellénistique de Pyla », in *Id.*, *L'Apollon de Chypre : naissance, évolution et caractéristiques du culte apollinien à Chypre de ses origines à la fin de l'époque hellénistique*, Thèse de doctorat, Université d'Avignon, 2015.

[253] Robert (Louis), « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *CRAI*, 122 (1978), p. 338-344.

[254] Georgoudi, « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », 1998, p. 345.

[255] Hérodote, *Histoires*, VI, 66. Sur cet épisode et ce qu'il dit du rapport des Grecs à l'oracle de Delphes, voir Bonnechere (Pierre), « La « corruption » de la pythie chez Hérodote dans l'affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai », *DHA supplément*, 8 (2012), p. 295-316.

participaient à la production des oracles dodonéens[256]. Des auteurs plus tardifs utilisent également le terme, dans des circonstances similaires. Pausanias désigne également ainsi la Pythie[257], de même que Plutarque[258], Aelius Aristide[259] ou Lucien de Samosate[260]. Si le terme s'applique davantage à des femmes, comme le montrent ces exemples, il est aussi ponctuellement utilisé pour désigner des hommes. Racontant la consultation par le perse Mys (envoyé par le général Mardonios lors de la Seconde Guerre médique) de l'oracle d'Apollon Ptôos à Thèbes, Hérodote évoque successivement un πρόμαντις et un προφήτης intervenant tous deux dans la consultation : le premier énonce visiblement l'oracle (et le fait ici en langue barbare, c'est-à-dire dans la langue du consultant) tandis que le second est censé le rapporter au consultant[261]. De même, Pausanias, évoquant un oracle de Dionysos à Amphiclée, précise que le prêtre du sanctuaire en était aussi le πρόμαντις (πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεύς ἐστι)[262]. Les dieux eux-mêmes, qui pouvaient déjà être qualifiés de μάντεις, peuvent également être appelés προμάντεις dès lors qu'ils rendent des oracles, comme Apollon[263], ou même Chronos[264]. Le fait que ce terme, à la fois masculin et féminin, soit essentiellement utilisé pour des femmes (quand il s'agit de mortels), s'explique sans doute par l'existence du terme προφήτης, plus communément utilisé pour les hommes, et dont la forme féminine προφῆτις, évoquée pour Didymes, est très rarement employée. La nuance entre les deux termes, et le choix genré de l'un ou de l'autre par les auteurs anciens, participent sans doute des rôles distincts que jouaient les hommes et les femmes dans les rites oraculaires et divinatoires en général[265].

L'étymologie de πρόμαντις renvoie en tout cas à la même racine μαντ- commune à de nombreux termes déjà évoqués, dont bien sûr le μάντις (devin). Mais la signification du préfixe προ-, qui modifie suffisamment le sens du mot pour qu'il ne s'applique plus à des devins détachés de tout sanctuaire, mais presque exclusivement à des agents oraculaires (et dont la différence avec une προφῆτις ou un προφήτης n'est jamais vraiment claire), n'est pas

[256] Hérodote, *Histoires*, II, 55 : ταῦτα μέν νυν τῶν ἐν Θήβῃσι ἱρέων ἤκουον, τάδε δὲ Δωδωναίων φασὶ αἱ προμάντιες·

[257] Pausanias, *Périégèse*, III, 4, 5 (où il est question du même épisode concernant le roi Démarate de Sparte) ; X, 5, 5 & X, 13, 8 (entre autres).

[258] Plutarque, *Vie d'Alexandre*, XIV, 7

[259] Aelius Aristide, *En l'honneur de Sarapis*, 48.

[260] Lucien, *Hermotime*, 60.

[261] Hérodote, *Histoires*, VIII, 135.

[262] Pausanias, *Périégèse*, X, 33, 11 : τὰ μὲν δὴ νοσήματα αὐτοῖς Ἀμφικλειεῦσι καὶ τοῖς προσοικοῦσιν ἰᾶται δι' ὀνειράτων, πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεύς ἐστι, χρῷ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος.

[263] Euripide, *Ion*, 681.

[264] Lycophron, *Alexandra*, 202.

[265] Georgoudi, « Les porte-parole des dieux », 1998, p. 361-365 ; Flower (Michael Attyah), « Not Just a Man's Profession: The Female Seer », in Flower, *The seer in Ancient Greece*, 2008, p. 211-239.

nécessairement la même que dans le cas du προφήτης (chez qui le préfixe exprime l'idée de substitution, « parler pour » le dieu). Quand le πρόμαντις n'est pas une personne ou un dieu, il peut aussi s'agir d'un présage, d'un signe annonciateur[266]. Le terme peut aussi s'appliquer à des personnes ordinaires, sans lien avec la divination ou les oracles, mais qui, à un instant donné, sont amenées à « deviner » (ou déduire ?) une chose anodine[267]. Par ailleurs le verbe προμαντεύω désigne lui clairement l'action de prédire l'avenir, d'énoncer des faits futurs[268]. Préférer le terme πρόμαντις au terme προφήτης/προφῆτις reviendrait donc à insister sur l'aspect prédictif de l'oracle, tandis que le terme προφήτης renverrait davantage à l'idée de transmission (orale ou écrite) de la parole divine, après qu'elle a été préalablement énoncée, éventuellement par une tierce personne. Cette nuance est confirmée notamment par l'épisode de la consultation d'Apollon Ptôos par le Perse Mys. Un πρόμαντις et un προφήτης interviennent tous deux, et ils ne font visiblement pas tout à fait la même chose : le πρόμαντις parle (en langue barbare) sous l'inspiration du dieu, tandis que le προφήτης fait un « rapport oral » (τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ προφήτεω)[269].

Cette réflexion sur les nuances du terme πρόμαντις déborde le cadre méthodologique qui importe ici, puisqu'elle se prolonge notamment dans les vastes débats autour du fonctionnement de l'oracle de Delphes (dans lequel la répartition des rôles entre les prêtres, les prophètes et la Pythie n'est pas claire) qui éloignerait plus encore, mais elle vise ici à proposer une traduction française pour ce terme. Les Modernes se sont montrés hésitants sur ce point, oscillant entre une occultation pure et simple de la dimension divinatoire du terme[270], et une identification avec le terme de prophète[271]. Si la seconde option est évidemment préférable, aucune des deux n'est véritablement satisfaisante, et il semble ici plus prudent de ne pas traduire ce terme, en l'absence d'équivalent français exact. Quoiqu'il en soit, le terme πρόμαντις apparaît clairement attaché au contexte des sanctuaires oraculaires et de ses agents et, même s'il est difficile d'en proposer une définition, il peut être considéré lui

[266] Euripide, *Hélène*, 338.

[267] La nourrice Kilissa dans Euripide, *Oreste*, 1445, ou Hélène dans Euripide, *Oreste*, 1445.

[268] Hérodote, *Histoires*, III, 125 ; Plutarque, *Vie de Caton l'Ancien*, XXIII ; Lucien, *Dialogues des dieux*, XVI, 1 & *Dialogues des morts*, XI, 2.

[269] Hérodote, *Histoires*, VIII, 135 : τὸν δὲ Εὐρωπέα Μῦν ἐξαρπάσαντα παρ'αὐτῶν τὴν ἐφέροντο δέλτον, τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ προφήτεω γράφειν ἐς αὐτήν, φάναι δὲ Καρικῇ μιν γλώσσῃ χρᾶν, συγγραψάμενον δὲ οἴχεσθαι ἀπιόντα ἐς Θεσσαλίην.

[270] Comme le fit notamment Pierre-Henri Larcher qui parlait d'archiprêtre dans son édition des *Histoires* d'Hérodote en 1842 chez Lefevre et Charpentier.

[271] Dans l'édition de la Pléiade des *Histoires*, Andrée Barguet proposait en 1964 le terme de « prêtre-prophète ».

aussi comme marqueur oraculaire. Il est à noter que ce terme n'est pas utilisé par la documentation épigraphique, qui préfère donc d'autres termes parmi la liste dressée ici.

Dernier terme construit sur la racine μαντ-, celui de mantiarque (μαντίαρχος) a déjà été évoqué en lien avec le sanctuaire oraculaire d'Apollon Lakeutès à Pyla de Chypre[272]. Au sens étymologique, le mantiarque est celui qui commande (ἄρχω) aux devins (μάντεις). S'il a fallu insister plus haut sur les limites du terme μάντις comme marqueur des sanctuaires oraculaires – du fait de l'indépendance des μάντεις en général –, cette retenue n'est pas justifiée dans ce cas. Le principe même de commandement (ἀρχή) impliquerait l'attachement de ces μάντεις à un même cadre au sein duquel s'exerce sur eux l'autorité du μαντίαρχος. Comme le montre l'exemple de Pyla, ce cadre est celui du sanctuaire qui, dès lors qu'il accueille des activités divinatoires organisées, devient un sanctuaire oraculaire. Un second exemple est fourni par un autre sanctuaire chypriote, celui d'Aphrodite à Paphos. Deux inscriptions du début du I^er^ siècle avant notre ère honorent un mantiarque anonyme, distingué peut-être, dans l'une d'elles, par des prêtres d'Aphrodite[273]. L'activité divinatoire du sanctuaire est « confirmée » notamment par un passage du *Chaeréas et Callirhoé* de Chariton d'Aphrodise, dans lequel le héros, débarquant à Paphos, se rend au sanctuaire d'Aphrodite, dont il rencontre les prêtres (οἱ ἱερεῖς) « qui sont aussi des devins » (οἱ αὐτοὶ δέ εἰσι καὶ μάντεις) et qui lui rapportent (ἀπήγγειλαν) « que les victimes sont devenues [des signes] favorables » (ὅτι καλὰ γέγονε τὰ ἱερά)[274]. Un passage de Tacite consacré à la vie de Titus précise le fonctionnement du sanctuaire. Racontant la visite du futur empereur à Paphos, l'historien développe d'abord une digression sur les origines du sanctuaire et explique que la science et l'art des haruspices (*scientiam artemque haruspicum*) y furent apportés (*accitam*) par le Cilicien Tamiras (*Cilicem Tamiram*) et qu'un accord (*pactum*) fut passé entre sa famille et celle du fondateur Cinyras (évoqué quelques lignes auparavant) pour présider à l'avenir à toutes les cérémonies du sanctuaire (*ut familiae utriusque posteri caerimoniis praesiderent*). Tacite précise ensuite que le prêtre « que l'on consulte » (*sacerdos consulitur*) descend donc toujours de Cinyras et que les entrailles de chevreaux (*haedorum fibris*) sont jugées les plus fiables (*certissima fides*)[275].

[272] Robert, « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », 1978, p. 338-344.

[273] *SEG* 20, 209 : [οἱ ἱερεῖς Ἀ]φρο[δίτης(?)]│[τὸν δεῖνα Βο]υλαγόρου(?)│[τῶν ὁμοτίμω]ν τοῖς│[συγγενέσι, τὸ]ν μαντιάρχην,│[εὐνοίας ἕνεκ]εν τῆς│[εἰς ἑαυτο]ύς, et *SEG 20*, 210 : [οἱ ἐν τῆι νήσωι τασσ]ό[μενοι στρατιῶται(?) τὸν δεῖνα Βουλ]αγό[ρου]│[τὸν συγγενῆ τοῦ] βα̣σ[ιλ]έως, τὸν μαντιάρχην, καὶ τὸν ἀδελ[φὸ]ν│[τὸν δεῖνα, ἱερέα] Ἀφροδίτης καὶ Διὸς Πολιέος καὶ Ἥρας, φιλαγαθίας│[ἕνεκεν τῆς εἰς] ἑαυτούς.

[274] Chariton d'Aphrodise, *Chéréas et Callirhoé*, VIII, 2, 9 (Traduction Pierre Grimal, Paris, Pléiade, 1958): σκεπτομένου δὲ αὐτοῦ περὶ τῶν ἑξῆς ἀπήγγειλαν οἱ ἱερεῖς (οἱ αὐτοὶ δέ εἰσι καὶ μάντεις) ὅτι καλὰ γέγονε τὰ ἱερά.

[275] Tacite, *Histoires*, II, 3 : *Conditorem templi regem Aeriam uetus memoria, quidam ipsius deae nomen id perhibent. fama recentior tradit a Cinyra sacratum templum deamque ipsam conceptam mari huc adpulsam;*

Vient ensuite le récit de la visite de Titus qui « consulte » d'abord sur sa navigation (*de nauigatione primum consuluit*), et qui interroge (*interrogat*) le prêtre Sostratos qui finit par lui « révéler l'avenir » (*futura aperit*)[276]. Au-delà du détail de cette consultation, Tacite atteste la dimension divinatoire et donc oraculaire de ce sanctuaire, et éclaire ici le fonctionnement de l'oracle, qui repose sur l'haruspicine (ou extispicine), c'est-à-dire l'observation des entrailles des victimes[277]. Ce second cas chypriote confirme d'abord la présence de μάντεις ou *haruspices* (sans doute les prêtres d'Aphrodite eux-mêmes à Paphos, si l'on en croit Chariton) auprès du μαντίαρχος, comme le supposait Louis Robert pour le sanctuaire de Pyla. Il montre ensuite que les μάντεις attachés à un sanctuaire ne sont pas exclusivement cantonnés à la divination empyromantique comme l'indiquaient les exemples d'Olympie et de Pyla. Au contraire, le sanctuaire de Paphos excluait même toute possibilité d'empyromancie, puisque Tacite précise encore qu'il était interdit d'ensanglanter les autels (*sanguinem arae obfundere uetitum*), et qu'on ne pouvait offrir à la déesse que des prières et un feu pur (*precibus et igne puro*)[278]. Les victimes sacrificielles étaient donc mises à mort dans le seul but de pratiquer la divination. Certes l'observation des entrailles des victimes, tout comme celle de la combustion de leurs chairs sur l'autel, font partie des attributions traditionnelles des μάντεις « indépendants », à l'image notamment des devins accompagnant les armées en campagne, et qui sont notamment décrits par Hérodote. Sans rouvrir le vaste débat sur les types de divination pratiqués par les prophètes et les devins (débat initié par A. Bouché-Leclercq dans le prolongement de sa dichotomie entre divination inductive et divination intuitive[279]), ces cas conduisent à constater que les μάντεις attachés à ces oracles (Olympie, Pyla ou Paphos) pratiquent exactement les types de divination que pratiquent leurs homologues indépendants et détachés de tout sanctuaire. Mais les méthodes employées par les prophètes et autres agents

---

sed scientiam artemque haruspicum accitam et Cilicem Tamiram intulisse, atque ita pactum ut familiae utriusque posteri caerimoniis praesiderent. mox, ne honore nullo regium genus peregrinam stirpem antecelleret, ipsa quam intulerant scientia hospites cessere: tantum Cinyrades sacerdos consulitur. hostiae, ut quisque uouit, sed mares deliguntur: certissima fides haedorum fibris. sanguinem arae obfundere uetitum: precibus et igne puro altaria adolentur, nec ullis imbribus quamquam in aperto madescunt. simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exurgens, set ratio in obscuro.

[276] Tacite, *Histoires*, II, 4 : *Titus spectata opulentia donisque regum quaeque alia laetum antiquitatibus Graecorum genus incertae uetustati adfingit, de nauigatione primum consuluit. postquam pandi uiam et mare prosperum accepit, de se per ambages interrogat caesis compluribus hostiis. Sostratus (sacerdotis id nomen erat) ubi laeta et congruentia exta magnisque consultis adnuere deam uidet, pauca in praesens et solita respondens, petito secreto futura aperit.*

[277] Sur l'haruspicine grecque, voir Burkert (Walter), « Mantik in Griechenland » in J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. III: Divination, prayer, veneration, hikesia, asylia, oath, malediction, profanation, magic rituals, and Addendum to vol. II : Consecration*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 6-8.

[278] Tacite, *Histoires*, II, 3.

[279] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 1879-1882, et notamment la préface de Stella Georgoudi dans la réédition de 2003, p. 1-30.

oraculaires, qu'il s'agisse d'observer le comportement d'animaux, d'interpréter des rêves, de manipuler des objets rituels ou de recevoir une inspiration divine, sont aussi pratiquées par les devins indépendants, à commencer par l'archétype même du devin qu'est Tirésias.

Puisque la piste de l'empyromancie ne résiste pas à l'analyse, et qu'aucune méthode divinatoire ne semble propre aux uns ou aux autres, les raisons de l'utilisation du terme de μάντις, pour ce que dans d'autres sanctuaires les Grecs appellent un προφήτης (ou ὑποφῆτης, πρόμαντις, etc.) sont à rechercher ailleurs. L'explication par la fluidité du vocabulaire, notamment dans la documentation littéraire, n'est pas à exclure. Mais un autre point commun entre les μάντεις d'Olympie et leurs collègues de Paphos émerge du récit de Tacite : leur appartenance à des lignées familiales (prétendument) issues d'un ancêtre semi-mythique et ayant joué un rôle dans la naissance ou l'histoire du sanctuaire. Les Iamides d'Olympie, les Clitiades, les Mélampodides, les Telliades et peut-être les « Cinyrades » de Paphos sont autant d'exemples de ce que M.A. Flower qualifie de *mantic families*[280] : c'est au sein de ces lignées patrilinéaires que se transmettait une τέχνη, qui pourrait se définir par la (re)connaissance des signes divins et la capacité à les interpréter. En ce sens, devenir un μάντις implique d'être formé à cette τέχνη par un autre μάντις (en théorie le père, naturel ou adoptif dans ces lignées), selon une chaîne de transmission supposée ininterrompue depuis le fondateur mythique, qui souvent était censé lui-même avoir reçu cette τέχνη des dieux, en particulier d'Apollon. À l'inverse, rien n'indique que les prophètes des sanctuaires oraculaires aient été communément recrutés dans des familles spécifiques, et ce que l'on sait du cas delphique indiquerait même le contraire. La Pythie était choisie parmi les femmes du peuple, comme les auteurs anciens se plaisent à le répéter, et ses prophètes et mêmes prêtres n'ont visiblement formé aucune lignée[281]. De plus, les agents oraculaires au sens large, désignés selon des modalités souvent obscures, mais dont la charge était parfois annuelle[282], pouvaient difficilement être, dans ces conditions, tous détenteurs d'une τέχνη spécifique (autre que les compétences, par nature assez réduites, qu'ils pouvaient acquérir en début de charge auprès de leur prédécesseur).

La différence entre un prophète – ou tout agent oraculaire prenant en charge les activités divinatoires – et un devin (μάντις) attaché à un sanctuaire oraculaire résiderait donc

[280] Flower (Michael Attyah), « Mantic families », in *Id.*, *The seer in Ancient Greece*, 2008, p. 37-50.

[281] Sur la question du personnel delphique, voir notamment Flacelière, « Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque », 1938, p. 67-107 ; Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, 1950.

[282] Notamment à Claros, où des listes de thespiodes ont été reconstituées par J.-L. Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 74-82.

non dans une différence d'activité, mais dans une différence de légitimité. Le prophète, comme à Claros notamment, reçoit sa charge par la volonté de la cité contrôlant le sanctuaire (c'est ce que montre le cas du Smyrnien Ménophilos, certes à la suite d'un oracle d'Apollon Clarien, mais qui en sans doute venu entériner une décision de l'assemblée[283]), alors que le μάντις attaché à un oracle la doit à son appartenance à une lignée monopolisant cette charge et se la transmettant de père en fils, ou du moins de maître en élève, conjointement avec la τέχνη sur laquelle elle se fonde. Pareille distinction n'est pas sans rappeler l'opposition entre les prêtrises civiques contrôlées et attribuées par les cités, souvent sous forme de charges annuelles, et les prêtrises familiales/gentilices transmises de père en fils ou de mère en fille, conservées à vie par leurs détenteurs et servies par des lignées familiales même après que les cultes qu'elles desservent sont devenus des cultes civiques. À l'image de ces lignées sacerdotales, les lignées de μάντεις attachées à un oracle devraient donc être regardées comme des survivances archaïques (réelles ou réinventées). Le cas de Didymes vient conforter cette hypothèse, avec la disparition, lors de la destruction du sanctuaire par les Perses en 494 avant notre ère, de la fameuse lignée des Branchides, censée descendre du fondateur de l'oracle Branchos[284]. Après la restauration du sanctuaire qui a suivi la conquête de Milet par Alexandre en 334, l'oracle continue certes d'être appelé « oracle des Branchides »[285], mais les oracles y sont désormais rendus par une femme, que Jamblique qualifie de γυνὴ χρησμῳδός (femme chrèsmode), qui ne s'inscrit plus dans la patrilinéarité des Branchides, et dont rien n'indique qu'elle s'inscrive dans une quelconque lignée[286]. Le système familial archaïque a donc été remplacé par un probable système de désignation civique, par la communauté qui devait/pouvait ressembler à ce qui se pratiquait à Delphes pour désigner la Pythie. Branchos d'ailleurs n'est jamais qualifié par les auteurs anciens de χρησμῳδός, προφήτης, πρόμαντις, ou n'importe quel autre terme associé aux agents oraculaires. Strabon le qualifie de prêtre (τοῦ ἐν Διδύμοις ἱεροῦ)[287], Diogène Laërce affirme qu'il a fondé le temple des Branchides (ὃς

[283] Robert, « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne », 1992, p. 279-291.

[284] Callimaque, *Iambes*, II; Conon, *Récits*, XXXIII ; Strabon, *Géographie*, IX, 3, 9 ; XIV, 1, 5 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 8 ; Longus, *Daphnis et Chloé*, IV, 17 ; Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des Philosophes illustres*, I, 72.

[285] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 5 ; XVII, 43, 19 ; Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 29 ; *La double accusation*, 1 ; Pausanias, *Périégèse*, VIII, 46, 3 ; Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 12 ; Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr. 43 (d'après Joseph de Tibériade, *Hypomnesticon*, CXL3, 106) ; Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, V, 25 ;

[286] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11 : Καὶ μὴν ἥ γε ἐν Βραγχίδαις γυνὴ χρησμῳδός, εἴτε ῥάβδον ἔχουσα τὴν πρώτως ὑπὸ θεοῦ τινος παραδοθεῖσαν πληροῦται τῆς θείας αὐγῆς.

[287] Strabon, *Géographie*, IX, 3, 9 : τοῦ δὲ Μαχαιρέως ἀπόγονον Βράγχον φασὶ τὸν προστατήσαντα τοῦ ἐν Διδύμοις ἱεροῦ.

τὸ ἱερὸν ἔκτισε τὸ ἐν Βραγχίδαις)[288], et Conon, résumé par Photius, affirme qu'« inspiré par Apollon » (ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπίπνους), il est devenu μαντικῆς (« capable de divination »), et qu'il était à la tête (προὐστήκει) du temple et de l'oracle (τοῦ τε ἱεροῦ καὶ τοῦ μαντείου)[289]. Clément d'Alexandrie en revanche le qualifie de μάντις[290]. S. Georgoudi faisait déjà la même observation à propos de Cassandre, que les traducteurs modernes ont souvent qualifiée de « prophétesse », alors que les auteurs anciens ne la qualifient jamais que de μάντις[291].

Indépendamment de ces considérations, qui portent surtout sur les cadres institutionnels de la divination, cette réflexion conduit à intégrer sans restriction le terme de mantiarque à la liste des titres caractéristiques des agents oraculaires. Curieusement, ce terme est, à l'inverse du précédent, quasi absent de la documentation littéraire. Le *TLG* ne recense que quatre occurrences, mais il s'agit en réalité quatre fois du même texte consacré à l'empereur byzantin iconoclaste Théophile (IX^{e} siècle) et cité par la *Souda* (*s.v.* Θεόφιλος), la *Chronique universelle* de Georges le Moine (798), le *De virtutibus et vitiis* de Constantin VII Porphyrogénète et la *Vie de l'impératrice Théodora*[292]. Le passage en question évoque également un « allié » (σύμμαχον) de l'empereur, le patriarche Jean (τὸν φατριάρχην Ἰαννῆν), qui est décrit à la fois comme « mantiarque et démoniarque » (μαντιάρχην ἢ δαιμονιάρχην), nouvel Apollonios [de Tyane] ou encore Balaam [le devin biblique] (τὸν νέον ὄντως Ἀπολλώνιον ἢ Βαλαάμ), mais encore pratiquant la lécanomancie (λεκανομάντιν), c'est-à-dire la divination à l'aide d'une bassine [remplie d'eau] et enfin hypophète (ὑποφήτην) de toutes les actions et monstruosités haïes de Dieu (πάσης θεοστυγοῦς πράξεως καὶ τερατείας). La description est clairement à charge, et le terme de mantiarque n'est ici qu'un élément dans la liste des appellations qui visent à assimiler le personnage à la divination, aux démons, peut-être même à la magie, donc à le dissocier de Dieu, dont il est pourtant le patriarche. De même que Jean était « chef des démons », il est aussi « chef des devins », et de même que son

[288] Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des Philosophes illustres*, I, 72 : Βράγχου δὲ εἶναι, ὃς τὸ ἱερὸν ἔκτισε τὸ ἐν Βραγχίδαις.

[289] Conon, *Récits*, XXXIII : ὁ δὲ Βράγχος ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπίπνους μαντικῆς γεγονὼς ἐν Διδύμοις τῷ χωρίῳ ἔχρα· καὶ μέχρι νῦν χρηστηρίων Ἑλληνικῶν ὧν ἴσμεν, μετὰ Δελφοὺς κράτιστον ὁμολογεῖται τὸ τῶν Βραγχιδῶν.

[290] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 8

[291] Georgoudi, « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », 1998, p. 326-328.

[292] *Souda*, *s. v.* Θεόφιλος = Georges le Moine, *Chronique universelle*, 798 = Constantin Porphyrogénète, *De virtutibus et vitiis*, I, 156 = *Vie de l'impératrice Théodora*, V, 11: ἐπεὶ οὖν τῇ αὐτῇ συσχεθεὶς τῶν ἀσεβῶν ἐκείνων καὶ παλαμναίων ἀπάτῃ καὶ παραπληξίᾳ, τῶν ἐκ Μανιχαϊκῆς μανίας καὶ Ἀρειανικῆς λύσσης ὁρμωμένων πάλαι, διωγμὸν καὶ αὐτὸς κατὰ τῆς ἐκκλησίας ὡσαύτως ἐπανετείνετο, συμμύστην καὶ σύμμαχον καὶ συνίστορα τῆς αἱρέσεως ἔχων ὁ δεύτερος Νεκταναβὼ τὸν φατριάρχην Ἰαννῆν, μᾶλλον δὲ μαντιάρχην ἢ δαιμονιάρχην, τὸν νέον ὄντως Ἀπολλώνιον ἢ Βαλαάμ, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἀναφανέντα, λεκανομάντιν καὶ πάσης θεοστυγοῦς πράξεως καὶ τερατείας δεινὸν ὑποφήτην.

prétendu statut de démoniarque ne renvoyait certainement pas à un statut institutionnel réel, il ne faut pas voir non plus dans celui de mantiarque autre chose qu'une injure polémique. Le terme de mantiarque, tel que défini à travers les exemples de Pyla et Paphos de Chypre ou d'Olympie, est donc en fait totalement absent de la documentation littéraire, mais n'en reste pas moins un marqueur utile en contexte épigraphique.

2.1.8. *Χρησμῳδός et θεσπιῳδός : ceux qui « chantent » les oracles*

De même que la racine μαντ-, la racine χρησμ-, à laquelle renvoie le χρησμός, a donné naissance à divers termes servant également à désigner des agents de la divination oraculaire. Le terme de chresmode (χρησμῳδός) par lequel Jamblique désignait la femme (γυνή) qui, à Didymes, rendait les oracles a déjà été évoqué[293]. Étymologiquement, le ou la chresmode est celui ou celle qui chante (ᾄδω) des oracles (χρησμοί), et le terme est à rapprocher de la χρησμῳδία, l'oracle en vers (et qui peut donc être chanté). Platon est l'un des principaux utilisateurs du terme à l'époque classique, et l'associe à plusieurs reprises à celui de θεομάντεις : les « devins des dieux ». Il est ainsi question de οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί dans l'*Apologie de Socrate*[294], dans le *Ménon*[295] et dans l'*Ion*[296]. Dans les trois cas, Socrate traite de l'inspiration reçue par ces devins et chresmodes, qu'il oppose à la sagesse (σοφία) dans l'*Apologie de Socrate* et au savoir (ἐπιστήμη) dans le *Ménon*, et qu'il attribue aux dieux eux-mêmes (ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων) dans l'*Ion*. Dans le *Théagès*, le Pseudo-Platon utilise également le terme pour qualifier à la fois Bacis, la Sibylle et Amphilytos (Βάκις τε καὶ Σίβυλλα καὶ ὁ ἡμεδαπὸς Ἀμφίλυτος)[297]. Bacis est un devin mythique auquel Hérodote attribuait déjà des oracles pseudo-historiques[298]. La Sibylle est bien sûr l'une des plus célèbres et complexes figures divinatoires de la mythologie grecque, et Amphilytos aurait été, d'après

[293] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11.

[294] Platon, *Apologie de Socrate*, 22c : ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί·

[295] Platon, *Ménon*, 99c : ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμῳδοί τε καὶ οἱ θεομάντεις·

[296] Platon, *Ion*, 534d : διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

[297] Pseudo-Platon, *Théagès*, 124d: Εἴποις ἂν οὖν μοι τίνα ἐπωνυμίαν ἔχει Βάκις τε καὶ Σίβυλλα καὶ ὁ ἡμεδαπὸς Ἀμφίλυτος;

[298] Hérodote, *Histoires*, VIII, 20 ; VIII, 7 & IX,43.

Hérodote et Clément d'Alexandrie, un devin attaché au tyran Pisistrate d'Athènes[299]. Ces θεομάντεις καὶ χρησμῳδοί et leurs trois célèbres collègues forment donc pour Platon un ensemble générique indistinct de personnages ayant en commun d'être inspirés par les dieux, mais ne renvoyant à aucun sanctuaire particulier. Plus tard, Eusèbe de Césarée utilise également à de très nombreuses reprises ce terme, avec lequel il qualifie tantôt des dieux comme Apollon[300] ou Thémis[301], tantôt des mortels quand il évoque ensemble un chresmode ou un devin (χρησμῳδὸς ἢ μάντις)[302] ou quand il explique qu'aucun démon, aucun dieu, aucun chresmode, ni aucun devin ne put protéger les idoles et leurs cultes contre la juste fureur de Constantin (οὐ δαίμων, οὐ θεός, οὐ χρησμῳδός, οὐ μάντις)[303]. Quand il aborde la question du destin et de la fatalité, il utilise également le terme de manière générique, précisant que pareille prédestination rendrait inutile aux hommes les dieux eux-mêmes et les chresmodes (ὁ θεὸς μηδὲ μὴν αὐτοὶ οἱ τῶνδε χρησμῳδοὶ)[304]. Il est ici tentant de traduire le terme χρησμῳδοί par « oracles » (compris comme sanctuaires oraculaires), voire par « oracle » au singulier, tant le terme semble vouloir englober toutes les pratiques divinatoires au sens large.

La définition du chresmode semble donc tout aussi vague et englobante chez Eusèbe que chez Platon, et leur usage commun est confirmé par d'autres auteurs comme Sophocle, qui dans l'*Œdipe roi*, qualifie de chresmode et « vierge aux ongles recourbés » (γαμψώνυχα παρθένον χρησμῳδόν)[305] la pythie consultée par Créon sur les causes de l'épidémie thébaine, tandis que Denis d'Halicarnasse qualifie la Sibylle d'Erythrée de « nymphe chresmode » (νύμφη χρησμῳδός)[306]. Dans l'*Alexandre* de Lucien, Glycôn, qui répond à des questions sur lui-même, est qualifié de chresmode par Sacerdos de Tion, un fidèle qui lui demande combien

[299] Hérodote, *Histoires*, I, 62 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21e.

[300] Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 18 ; V, 20 ; V, 32 & VI, 7

[301] Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 11

[302] Eusèbe, *Harangue à la louange de l'empereur Constantin*, IX, 5 : τίς δὲ χρησμῳδὸς ἢ μάντις τὰ μὲν αὐτῶν σεμνὰ νέου τινὸς ἐπιφανέντος τῷ βίῳ σβεσθήσεσθαι, τὴν δ' εἰς τὸν πάντων βασιλέα γνῶσίν τε καὶ εὐσέβειαν πᾶσιν ἀνθρώποις παραδοθήσεσθαι προηγόρευσεν;

[303] Eusèbe, *Harangue à la louange de l'empereur Constantin*, VIII, 8 : ἀλλὰ γὰρ ὧδε καὶ τὰ τῆς λαοπλάνου φάσματα κακίας ἐμφανῆ τοῖς πᾶσι καταστησάμενος βασιλεύς, τὸν αὐτοῦ σωτῆρα τοῖς πᾶσιν ἀνεκήρυττεν, οὐκ ἦν τε ἀρωγὸς οὐδεὶς οὐδ' ἐπαμύνων τοῖς ἑαλωκόσιν, οὐ δαίμων, οὐ θεός, οὐ χρησμῳδός, οὐ μάντις. Id.

[304] Eusèbe, *Préparation évangélique*, VI, 6a : ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς τὸ θεῖον εὐσέβειαν ἀνατρέποι ἂν ἥδε ἡ δόξα, εἴ γε μηδὲν ἡμῖν ὁ θεὸς μηδὲ μὴν αὐτοὶ οἱ τῶνδε χρησμῳδοὶ μήτ' εὐχομένοις μήτ' εὐσεβοῦσι υμβάλλονται εἱμαρμένης ἀνάγκαις πεπεδημένοις.

[305] Sophocle, *Œdipe roi*, 1196-1201 : ὅστις καθ' ὑπερβολὰν ἀντ. α΄τοξεύσας ἐκράτησας οὐ πάντ' εὐδαίμονος ὄλβου, ὦ Ζεῦ, κατὰ μὲν φθίσας τὰν γαμψώνυχα παρθένον χρησμῳδόν, θανάτων δ' ἐμᾷ χώρᾳ πύργος ἀνέστας·

[306] Denis d'Halicarnasse, *Antiquités romainnes*, I, 55, 4 : ἔνθα ᾤκει Σίβυλλα ἐπιχωρία νύμφη χρησμῳδός, ἣ αὐτοῖς ἔφρασε πλεῖν ἐπὶ δυσμῶν ἡλίου, τέως ἂν εἰς τοῦτο τὸ χωρίον ἔλθωσιν, ἐν ᾧ κατέδονται τὰς τραπέζας·

de temps il restera (παραμενεῖς) parmi les hommes en tant que chrèsmode (χρησμῳδῶν)[307]. Chez d'autres auteurs, le terme prend un sens encore plus large. Dans les *Cavaliers* d'Aristophane, Cléon est ainsi accusé d'emmurer les Athéniens et de leur « chanter des oracles » comme le ferait (étymologiquement) un chresmode (διατειχίζων καὶ χρησμῳδῶν)[308]. De même, chez Diodore de Sicile, c'est tantôt la régente Eurydice de Macédoine[309], tantôt Démétrios de Phalère[310], qui « chantent des oracles » (χρησμῳδῶν), quand ils émettent des mises en garde sur l'avenir. Cet élargissement du sens au-delà du sens étymologique strict rappelle les multiples usages du terme μάντις et de ses dérivés. Jamblique est donc le seul auteur à parler de chresmode dans un cadre précis, celui de Didymes où une γυνὴ χρησμῳδός rendait donc des oracles aux consultants[311]. On aimerait que l'épigraphie confirme l'emploi, mais le terme est absent des inscriptions de Didymes et Milet. Le terme chresmode est donc, dans la documentation littéraire, un terme utilisé de manière englobante, et qui n'était probablement pas utilisé comme titre officiel dans les sanctuaires oraculaires eux-mêmes (d'où son absence dans les inscriptions ?). L'utilisation par Jamblique du terme, qui l'oblige d'ailleurs à préciser ensuite que ce chresmode est une femme (alors qu'il aurait pu utiliser les termes προφῆτις ou πρόμαντις, surtout utilisés pour désigner des femmes) s'explique peut-être par la volonté de préciser que les oracles didyméens étaient chantés, et donc en vers, à une époque où Plutarque affirme que ceux de Delphes étaient prononcés en prose[312]. Quoi qu'il en soit, le terme chresmode apparaît davantage comme un marqueur d'activités divinatoires, mais qui ne sont pas nécessairement attachées à un sanctuaire, donc oraculaires.

Proche étymologiquement du chresmode, le thespiode (θεσπιῳδός) est littéralement celui qui chante (ᾄδω) un « chant divin », ou un chant « inspiré par les dieux » (θεσπίς ou θεσπέσιος)[313]. Le terme prend également un sens très général dans la documentation littéraire,

[307] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XCIII : "Ἀσκληπιὸς νέος." "Ἄλλος παρ' ἐκεῖνον τὸν πρότερον; πῶς λέγεις;" "Οὐ θέμις ἀκοῦσαί σε τοῦτό γε." "Πόσα δὲ ἡμῖν ἔτη παραμενεῖς χρησμῳδῶν;" "Τρίτον πρὸς τοῖς χιλίοις."

[308] Aristophane, *Cavaliers*, 816-818 : ἀφελών τ' οὐδὲν τῶν ἀρχαίων ἰχθῦς καινοὺς παρέθηκεν· σὺ δ' Ἀθηναίους ἐζήτησας μικροπολίτας ἀποφῆναι διατειχίζων καὶ χρησμῳδῶν, ὁ Θεμιστοκλεῖ ἀντιφερίζων.

[309] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIX, 11, 9 : πάντες γὰρ ἀνεμιμνήσκοντο τῶν Ἀντιπάτρου λόγων, ὃς καθάπερ χρησμῳδῶν ἐπὶ τῆς τελευτῆς παρεκελεύσατο μηδέποτε συγχωρῆσαι γυναικὶ τῆς βασιλείας προστατῆσαι.

[310] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXXI, 22, 1 : Ὅτι ἀκμαζούσης τῆς τῶν Μακεδόνων βασιλείας Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῷ Περὶ Τύχης ὑπομνήματι καθάπερ χρησμῳδῶν ὑπὲρ τῶν αὐτῇ συμβησομένων εὐστόχως τούτους τοὺς λόγους ἀποπεφοίβακεν.

[311] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11.

[312] Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie.*

[313] Voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, *s. v. θεσπέσιος*.

puisqu'il peut être appliqué aux dieux, comme Apollon chez Aristophane[314] ou Plutarque[315], à une nymphe que mentionne Denis d'Halicarnasse – dénommée Thespiode « en langue grecque » (εἴη δ΄ ἂν Ἑλλάδι φωνῇ Θεσπιῳδὸς τῇ νύμφῃ τοὔνομα), qui révèle l'avenir par son chant (δι΄ ᾠδῆς προλέγειν) et qui est inspirée par les dieux (θεοφόρητον)[316] –, mais aussi à la Sibylle par Dion Chrysostome[317], à la Pythie par Diodore de Sicile[318] ou encore à la colombe sacrée (ἱερᾶς πέλεια) qui fonda l'oracle de Dodone d'après le même Denis d'Halicarnasse[319].

De même que le chresmode, le thespiode prend même parfois un sens générique. Eusèbe de Césarée affirme ainsi que les θεσπιῳδοὶ étaient systématiquement ambigus en temps de guerre[320], terme qu'il est tentant de traduire alors par « oracles ». De même, Athénée de Naucratis, évoquant le roi Mithridate VI du Pont, affirme que tous les oracles (χρησμοὶ δὲ πανταχόθεν) lui avaient « prédit » (θεσπιῳδοῦσι) qu'il règnerait sur le monde entier (τὸ κράτος τῆς οἰκουμένης). Le terme qu'on traduit ici par prédire est le verbe dérivé de θεσπιῳδός, et ne peut pas renvoyer à son sens étymologique, puisque tous ces oracles n'étaient pas nécessairement versifiés. Chez les lexicographes, Hésychios propose pour seule définition ἀληθὴς μάντις, un devin véritable, littéralement qui annonce/énonce la vérité[321], et la *Souda* propose une définition dérivée d'un autre verbe, χρησμολογεῖ, avant de citer le passage du *Plutus* d'Aristophane déjà mentionné[322]. Seul un fragment de Sophocle associe ce terme à un personnel oraculaire identifié, en évoquant τὰς θεσπιῳδοὺς ἱερέας Δωδωνίδας, les prêtresses thespiodes de Dodone[323]. Toutefois l'épigraphie ne confirme pas la présence de thespiodes à Dodone, dont le fonctionnement interne demeure assez nébuleux. Des thespiodes sont en revanche bien attestés par la documentation épigraphique à Claros, où il semble qu'ils

[314] Aristophane, *Plutus*, 9.

[315] Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 407D.

[316] Denis d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, 31, 1 : ἠγεῖτο δὲ τῆς ἀποικίας Εὔανδρος Ἑρμοῦ λεγόμενος καὶ νύμφης τινὸς Ἀρκάσιν ἐπιχωρίας, ἣν οἱ μὲν Ἕλληνες Θέμιν εἶναι λέγουσι καὶ θεοφόρητον ἀποφαίνουσιν, οἱ δὲ τὰς Ῥωμαϊκὰς συγγράψαντες ἀρχαιολογίας τῇ πατρίῳ γλώσσῃ Καρμέντην ὀνομάζουσιν· εἴη δ' ἂν Ἑλλάδι φωνῇ Θεσπιῳδὸς τῇ νύμφῃ τοὔνομα·

[317] Dion Chrysostome, *Discours*, XXXVII, 13.

[318] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVI, 26, 6.

[319] Denis d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, 14, 5 : πλὴν ὅσον ἐκεῖ μὲν ἐπὶ δρυὸς ἱερᾶς πέλεια καθεζομένη θεσπιῳδεῖν ἐλέγετο, παρὰ δὲ τοῖς Ἀβοριγῖσι θεόπεμπτος ὄρνις, ὃν αὐτοὶ μὲν πῖκον, Ἕλληνες δὲ δρυοκολάπτην καλοῦσιν, ἐπὶ κίονος ξυλίνου φαινόμενος τὸ αὐτὸ ἕδρα.

[320] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IV, 2, 4 : καὶ τότε γοῦν μάλιστα τὸ μηδὲν δύνασθαι ἀπηλέγχθησαν ἐν ταῖς τῶν πολέμων συμφοραῖς, ἐν αἷς βοηθεῖν ἀδυνατοῦντες οἱ γενναῖοι θεσπιῳδοὶ δι' ἀμφιβολίας τῶν χρησμῶν ἥλωσαν σοφισάμενοι τοὺς πρόσφυγας, ὥσπερ οὖν κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν ἐπιδείξομεν, παριστῶντες ὅπως καὶ εἰς τὸν κατ'ἀλλήλων πόλεμον τοὺς χρωμένους παρώξυνον καὶ ὡς οὐδὲ περὶ σπουδαίων πραγμάτων τὰς ἀποκρίσεις ἐποιοῦντο καὶ ὡς ἐπλάνων διὰ τῶν χρησμῶν παίζοντες τοὺς ἐρωτῶντας καὶ ὡς τῷ τῆς ἀσαφείας σκότῳ τὴν σφῶν ἄγνοιαν ἐπεκρύπτοντο.

[321] Hésychios, *Lexique*, *s. v.* θεσπιῳδός.

[322] *Souda*, *s. v.* θεσπιῳδεῖ.

[323] Sophocle, *Ulysse blessé par une épine*, fragment 456.

rendaient les oracles[324]. Tout comme le chresmode, le thespiode semble donc être un terme général, qui pouvait se rencontrer en contexte oraculaire. Ces deux termes sont donc des indices utiles pour identifier un sanctuaire oraculaire, mais qui demeurent d'emploi relativement plus difficile que certains marqueurs plus efficaces.

2.1.9. *Χρησμολόγος et ἐξηγητής: ceux qui interprêtent les oracles*

Le chresmologue (χρησμολόγος) constitue un autre dérivé de la racine χρησμ-, mais n'est pas aussi clairement associé aux oracles que le chresmode ou le thespiode. Le chresmologue semble en effet plus proche du devin que du prophète, et ne s'inscrit visiblement pas dans le cadre du sanctuaire et de l'oracle. Néanmoins, le cas de Ménophilos, chresmologue de Smyrne appelé à devenir hypophète (ὑποφῆτης) d'Apollon Clarien, ainsi que la participation de certains chresmologues à l'interprétation et à la « conservation » d'oracles issus de sanctuaires oraculaires imposent de s'interroger sur la nature de cette appellation et sur sa probable articulation avec les sanctuaires oraculaires. Le sens du terme, dont les nombreuses et fluctuantes traductions posent question, est plus obscur et imprécis encore que ceux des termes évoqués jusqu'ici.

Hérodote est le premier auteur ancien à utiliser le terme, mais pour des figures et des contextes très différents. Il évoque dans un premier temps deux chresmologues précis. Le premier est Amphilytos, déjà rencontré en compagnie de la Sibylle et de Bacis et qui, comme indiqué, était passé au service de Pisistrate. Venu d'Acharnes, le chresmologue (ὁ Ἀκαρνὰν χρησμολόγος ἀνήρ) rencontra le tyran en exil et lui « proclama en hexamètres » (χρᾷ ἐν ἑξαμέτρῳ) des paroles qu'Hérodote qualifie quelques lignes plus loin « d'oraculaires » (τὸ χρηστήριον), et grâce auxquelles il remporta ensuite la bataille qui lui permit de prendre le contrôle d'Athènes pour la troisième fois[325]. Hérodote précise que le chresmologue était alors « inspiré » (ἐνθεάζων). Le second chresmologue nommé par l'historien est un certain Onomacritos d'Athènes (Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον, χρησμολόγον) qui « mettait en

[324] Notamment par *SEG* 30, 1334, cf. Georgoudi, « Les porte-parole des dieux », 1998, p. 351-355. Voir Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 83-90.

[325] Hérodote, *Histoires*, I, 62-63 : ἐνθαῦτα θείῃ πομπῇ χρεώμενος παρίσταται Πεισιστράτῳ Ἀμφίλυτος ὁ Ἀκαρνὰν χρησμολόγος ἀνήρ, ὅς οἱ προσιὼν χρᾷ ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ τάδε λέγων· ἔρριπται δ' ὁ βόλος, τὸ δὲ δίκτυον ἐκπεπέτασται, θύννοι δ' οἰμήσουσι σεληναίης διὰ νυκτός. ὁ μὲν δή οἱ ἐνθεάζων χρᾷ τάδε, Πεισίστρατος δὲ συλλαβὼν τὸ χρηστήριον καὶ φὰς δέκεσθαι τὸ χρησθὲν ἐπῆγε τὴν στρατιήν.

ordre » les oracles de Musée (τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου)[326]. Musée d'Athènes est un autre de ces devins mythiques comparables à Bacis, Tirésias ou même Orphée, dont il est réputé être le contemporain et l'élève. Lui aussi inspiré, il fut également associé tardivement aux mystères d'Éleusis[327]. D'après Hérodote, Onomacrite fut chassé d'Athènes (ἐξηλάσθη […] ἐξ Ἀθηνέων) par Hipparque, fils et successeur du tyran, parce qu'il avait été surpris par un certain Lasos (ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ ἁλοὺς ὑπὸ Λάσου) en train de « fabriquer » un (faux ?) oracle de Musée (ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησμόν). Finalement réfugié auprès du roi des Perses, il lui « récitait des oracles » (κατέλεγε τῶν χρησμῶν), tant et si bien qu'il parvint à convaincre Xerxès de faire la guerre aux Grecs. Le point commun entre ces deux chresmologues semble donc être leur capacité à « réciter/proclamer » (καταλέγω/χράω) des oracles qu'ils auraient au préalable compilés et qu'ils restituent « bien à propos », sans en être eux-mêmes les auteurs. Onomacritos constitue plutôt une sorte de contre-exemple ici, puisque ses faux oracles conduisent Xerxès à une mauvaise décision, avec les conséquences que l'on connaît. L'intervention de l'enthousiasme – qui coïncide plutôt avec la production d'oracles « neufs » –, mérite d'être relevée ici, et semble signifier que la capacité à identifier l'oracle « à propos » constitue en soi une forme d'inspiration divine. Le chresmologue ne serait donc pas un simple « archiviste d'oracles », mais quelqu'un qui pratiquait lui-même une certaine forme de divination. Cette observation rejoint la définiton habituelle que proposent les historiens : le chresmologue aurait été un « colporteur d'oracles »[328] qui aurait conservé des listes d'oracles d'origines diverses, et les aurait (re)vendues, pour répondre à de nouveaux questionnements.

Quel que soit le degré d'enthousiasme et d'innovation intervenant dans cette activité, celle-ci semble déconnectée de tout sanctuaire oraculaire spécifique, et ne devrait donc pas intéresser cette recherche. Mais Hérodote décrit un autre type de chresmologues (athéniens toujours), qu'il laisse dans l'anonymat cette fois, mais qu'il montre essayant d'interpréter le célèbre oracle du mur de bois rendu par la Pythie aux Athéniens, à la veille de la prise d'Athènes puis de la bataille de Salamine. Thémistocle interpréta à sa façon cet oracle pour

[326] Hérodote, *Histoires*, VII, 6-7 : οἳ ἔχοντες Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου, ἀνεβεβήκεσαν, τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι· ἐξηλάθη γὰρ ὑπὸ Ἱππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων, ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ ἁλοὺς ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἑρμιονέος ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησμὸν ὡς αἱ ἐπὶ Λήμνῳ ἐπικείμεναι νῆσοι ἀφανιζοίατο κατὰ τῆς θαλάσσης. διὸ ἐξήλασέ μιν ὁ Ἵππαρχος, πρότερον χρεώμενος τὰ μάλιστα. τότε δὲ συναναβὰς ὅκως ἀπίκοιτο ἐς ὄψιν τὴν βασιλέος, λεγόντων τῶν Πεισιστρατιδέων περὶ αὐτοῦ σεμνοὺς λόγους κατέλεγε τῶν χρησμῶν.

[327] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV, 25 ; Pausanias, *Périégèse*, I, 25, 8 ; X, 5, 6 & X, 12, 11 ; Photius, *Bibliothèque*, CXC & *Souda*, *s.v.* Μουσαῖος.

[328] Pour une synthèse des débats sur cette question : Flower, *The Seer in Ancient Greece*, 2008, p. 58-65.

convaincre les Athéniens d'évacuer la cité et de tout miser sur leur flotte de guerre[329]. Mais Hérodote évoque également des chresmologues (τοὺς χρησμολόγους) qui, eux, n'avaient pas saisi le vrai sens (οὐκ ἔφη πᾶν ὀρθῶς […] συμβάλλεσθαι) de l'oracle. Ces chresmologues semblent apparaître dans ce contexte comme un collège d'experts supposés capables d'interpréter un oracle, et dont l'échec permet à Hérodote de faire ressortir, en miroir, la sagacité de Thémistocle. Faut-il y voir la preuve d'une institutionalisation athénienne des chresmologues qui seraient devenus un corps chargé de la réception des oracles en général ? Pour J. Dillery, le chresmologue témoignerait de la bureaucratisation de la démocratie athénienne qui se serait dotée de magistrats experts en réception et interprétation des oracles, tout comme elle s'est dotée de magistrats pour gérer tous les autres aspects de la vie publique. Face à l'échec sicilien, et à la montée en puissance du δῆμος au sein des institutions, l'interprétation des oracles aurait été ensuite reprise en main par l'assemblée des citoyens elle-même, qui se serait débarassée des chresmologues incapables. Le chresmologue n'aurait donc été qu'un expert inférieur en prestige au devin (qui interprète et produit des oracles), voire ne serait qu'un épiphénomène essentiellement athénien et qui se serait éteint après le V^e^ siècle avant notre ère, notamment à cause de l'échec de l'expédition sicilienne[330]. Cette analyse repose néanmoins sur ce seul passage hérodotéen relatif à l'oracle du mur du bois, ce qui semble insuffisant pour conclure et surtout pour en déduire une définition universelle qui, depuis Athènes, s'appliquerait à tous les chresmologues du monde grec, y compris à Ménophilos, des siècles plus tard.

Aristophane met également en scène deux chresmologues, dans les *Oiseaux* et dans la *Paix*. Dans la première comédie, le chresmologue se définit lui-même comme tel (χρησμολόγος), avant d'affirmer qu'il existe un oracle de Bacis (ὡς ἔστι Βάκιδος χρησμός) à propos de la cité des oiseaux au cœur de l'intrigue (ἄντικρυς λέγων εἰς τὰς Νεφελοκοκκυγίας). Le héros Pisthétairos lui demande alors pourquoi il ne l'a pas dit plus tôt, ce à quoi le chresmologue répond que la puissance divine l'en empêchait (Τὸ θεῖον ἐνεπόδιζέ με), ou littéralement le « liait ». Il énonce alors l'oracle, mais le héros le coupe, ne comprend rien, et le force à l'expliquer (Ἡνίξαθ΄ ὁ Βάκις τοῦτο…). L'oracle aboutissant à recommander qu'une partie des offrandes soit donnée au premier prophète (πρώτιστα

[329] Hérodote, *Histoires*, VII, 142-143: οὗτος ὠνὴρ οὐκ ἔφη πᾶν ὀρθῶς τοὺς χρησμολόγους συμβάλλεσθαι, λέγων τοιάδε, εἰ ἐς Ἀθηναίους εἶχε τὸ ἔπος τὸ εἰρημένον ἐόντως, οὐκ ἂν οὕτω μιν δοκέειν ἠπίως χρησθῆναι, ἀλλὰ ὦδε Ὦ σχετλίη Σαλαμίς, ἀντὶ τοῦ Ὦ θείη Σαλαμίς, εἴ πέρ γε ἔμελλον οἱ οἰκήτορες ἀμφ' αὐτῇ τελευτήσειν.

[330] Dillery (John), « Chresmologues and *manteis*: independent diviners and the problem of authority», in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 167-231.

προφήτης) qui s'exprimera sur ce sujet, c'est-à-dire au chresmologue lui-même, Pisthétairos se fâche, finit par le chasser en « l'envoyant aux corbeaux » (Ἐς κόρακας), lui recommandant d'aller χρησμολόγειν ailleurs (Οὔκουν ἐτέρωσε χρησμολογήσεις ἐκτρέχων)[331]. Ce passage, déjà évoqué à propos d'une éventuelle confusion entre prophète et chresmologue, corrobore la première définition hérodotéenne du terme, fondée sur les cas d'Amphilytos et Onomacritos. La dimension satirique du chresmologue des *Oiseaux* ne doit ni surprendre ni tromper : accuser un personnage de malhonnêteté ou d'incompétence est un lieu commun des comédies d'Aristophane et ne doit pas laisser penser que tous les chresmologues étaient ainsi considérés, tout comme les héliastes n'étaient pas tous aussi déconsidérés que le montrent les *Guêpes*. Par ailleurs, l'excuse avancée par le chresmologue pour justifier le caractère tardif de son intervention est intéressante. L'idée selon laquelle la puissance divine l'empêchait de parler auparavant, et donc l'autorise désormais à parler, implique une « participation » du divin à la « parole oraculaire » du chresmologue, et donc une forme d'inspiration qui rappelle l'enthousiasme signalé par Hérodote. Tout comme Amphilytos s'adressant à Pisistrate, le chresmologue des *Oiseaux* serait également en état d'enthousiasme quand il choisit et énonce l'oracle (déjà énoncé et catalogué) qui convient à la situation. Dans la *Paix*, l'autre chresmologue ne fait qu'une brève apparition. Un esclave demande à son sujet s'il s'agit d'un devin (μάντις τίς ἐστιν), après avoir affirmé qu'il ressemblait à un vagabond (ὡς ἀλαζὼν φαίνεται). Trygée détrompe alors l'esclave, en s'exclamant qu'il s'agit du chresmologue d'Oréos, Hiéroclès (οὐ μὰ Δῖ ἀλλ' Ἱεροκλέης οὗτός γέ πού ᾽σθ' ὁ χρησμολόγος οὐξ Ὠρεοῦ)[332]. La scène semble donc, au contraire de l'hypothèse moderne dominante, indiquer que le prestige du chresmologue était *a priori* plus grand que celui du devin, même si l'apparence de Hiéroclès ne semble pas faire honneur à sa fonction. Le témoignage satirique

[331] Aristophane, *Les Oiseaux*, 960-991 : Χρ. ὅστις; χρησμολόγος. | Πε. οἴμωζέ νυν. | Χρ. ὦ δαιμόνιε, τὰ θεῖα μὴ φαύλως φέρε· | ὡς ἔστι Βάκιδος χρησμὸς ἄντικρυς λέγων | εἰς τὰς Νεφελοκοκκυγίας. | Πε. κἄπειτα πῶς | ταῦτ' οὐκ ἐχρησμολόγεις σὺ πρὶν ἐμὲ τὴν πόλιν | τήνδ' οἰκίσαι; | Χρ. τὸ θεῖον ἐνεπόδιζέ με. | Πε. ἀλλ' οὐδὲν οἷον· ἔστ' ἀκοῦσαι τῶν ἐπῶν; | Χρ. "ἀλλ' ὅταν οἰκήσωσι λύκοι πολιαί τε κορῶναι | ἐν ταὐτῷ τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος" | Πε. τί οὖν προσήκει δῆτ' ἐμοὶ Κορινθίων; | Χρ. ἠνίξαθ' ὁ Βάκις τοῦτο πρὸς τὸν ἀέρα. | "πρῶτον Πανδώρᾳ θῦσαι λευκότριχα κριόν· | ὃς δέ κ' ἐμῶν ἐπέων ἔλθῃ πρώτιστα προφήτης, | τῷ δόμεν ἱμάτιον καθαρὸν καὶ καινὰ πέδιλα" | Πε. ἔνεστι καὶ τὰ πέδιλα; | Χρ. λαβὲ τὸ βυβλίον. | "καὶ φιάλην δοῦναι, καὶ σπλάγχνων χεῖρ' ἐνιπλῆσαι." | Πε. καὶ σπλάγχνα διδόν' ἔνεστι; | Χρ. λαβὲ τὸ βυβλίον. | "κἂν μέν, θέσπιε κοῦρε, ποιῇς ταῦθ' ὡς ἐπιτέλλω, | αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι γενήσεαι· αἰ δέ κε μὴ δῷς, | οὐκ ἔσει οὐ τρυγών, οὐ λάϊος, οὐ δρυκολάπτης." | Πε. καὶ ταῦτ' ἔνεστ' ἐνταῦθα; | Χρ. λαβὲ τὸ βυβλίον. | Πε. οὐδὲν ἄρ' ὅμοιός ἐσθ' ὁ χρησμὸς τουτωί, | ὃν ἐγὼ παρὰ τἀπόλλωνος | ἐξεγραψάμην· | "αὐτὰρ ἐπὴν ἄκλητος ἰὼν ἄνθρωπος ἀλαζὼν | λυπῇ θύοντας καὶ σπλαγχνεύειν ἐπιθυμῇ, | δὴ τότε χρὴ τύπτειν αὐτὸν πλευρῶν τὸ μεταξύ" | Χρ. οὐδὲν λέγειν οἶμαί σε. | Πε. λαβὲ τὸ βυβλίον. | "καὶ φείδου μηδὲν μηδ' αἰετοῦ ἐν νεφέλῃσιν, | μήτ' ἦν Λάμπων ἢ μήτ' ἦν ὁ μέγας Διοπείθης." | Χρ. καὶ ταῦτ' ἔνεστ' ἐνταῦθα; | Πε. λαβὲ τὸ βυβλίον. | οὐκ εἶ θύραζ'; ἐς κόρακας.

[332] Aristophane, *La Paix*, 1045-1048 : Οι. μάντις τίς ἐστιν; | Τρ. οὐ μὰ Δί', ἀλλ' Ἱεροκλέης | οὗτός γέ τοὔσθ', ὁ χρησμολόγος οὐξ Ὠρεοῦ.

d'Aristophane invite donc à nuancer l'idée d'une infériorité et d'une déconsidération du chresmologue (vis-à-vis du devin).

Si l'on reprend le récit hérodotéen de la bataille de Salamine, on retrouve un peu plus loin un autre chresmologue, lui aussi cité nommément. Après avoir raconté la défaite navale des Perses, l'historien constate que furent ainsi réalisés tous les oracles de Bacis et de Musée (ὥστε ἀποπλησθῆναι τὸν χρησμὸν τόν τε ἄλλον πάντα […] Βάκιδι καὶ Μουσαίῳ) concernant la côte au large de laquelle aurait lieu la bataille, mais aussi l'oracle de l'Athénien Lysistratos, chresmologue (τούτων ἐν χρησμῷ Λυσιστράτῳ Ἀθηναίῳ ἀνδρὶ χρησμολόγῳ). L'oracle est ensuite cité par Hérodote, et tout indique qu'il s'agit d'un oracle « neuf », produit par le chresmologue lui-même, à l'image de ceux de Bacis et Musée, et non d'un oracle réemployé[333]. Si ce chresmologue est lui aussi capable de produire de nouveaux oracles, on voit mal alors ce qui le différencie des devins avec lesquels il est cité.

La proximité sémantique entre les termes χρησμολόγος et μάντις n'est pas le seul fait d'Hérodote ; de nombreux autres auteurs anciens la partagent. Dans la *Rhétorique*, Aristote évoque les discours ambigus et embrouillés (ἀμφίβολα), et compare la situation de ceux qui les entendent à celle de ceux qui consultent les devins (ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν). Il affirme alors qu'il est toujours aisé pour les devins (οἱ μάντεις) de considérer des événements déjà passés comme étant la réalisation de leurs oracles obscurs, et que par conséquent les chresmologues ne précisent jamais quand se réalisera leur prédiction (οἱ χρησμολόγοι οὐ προσορίζονται τὸ πότε)[334]. Le terme chresmologue est donc ici utilisé comme synonyme du terme devin, qu'Aristote utilise deux fois quelques lignes auparavant. D'autres auteurs utilisent ce même terme pour désigner des figures mythiques ou historiques déjà rencontrées, et qui étaient ailleurs qualifiées de μάντις. Chez Lucien, c'est Bacis qui est qualifié de chresmologue de la Sibylle (χρησμολόγος ὁ Βάκις τῆς Σιβύλλης εἶναι)[335], de même que chez

[333] Hérodote, *Histoires*, VIII, 96 : τῶν δὲ ναυηγίων πολλὰ ὑπολαβὼν ἄνεμος ζέφυρος ἔφερε τῆς Ἀττικῆς ἐπὶ τὴν ἠιόνα τὴν καλεομένην Κωλιάδα, ὥστε ἀποπλῆσαι {τὸν χρησμὸν τόν τε ἄλλον πάντα τὸν περὶ τῆς ναυμαχίης ταύτης εἰρημένον Βάκιδι καὶ Μουσαίῳ, καὶ δὴ καὶ κατὰ τὰ ναυήγια τὰ ταύτῃ ἐξενειχθέντα} τὸ εἰρημένον πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τούτων ἐν χρησμῷ Λυσιστράτῳ Ἀθηναίῳ ἀνδρὶ χρησμολόγῳ, τὸ ἐλελήθεε πάντας τοὺς Ἕλληνας, Κωλιάδες δὲ γυναῖκες ἐρετμοῖσι φρύξουσι.

[334] Aristote, *Rhétorique*, 1407b : οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἐν ποιήσει λέγουσιν ταῦτα, οἷον Ἐμπεδοκλῆς· φενακίζει γὰρ τὸ κύκλῳ πολὺ ὄν, καὶ πάσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν· ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρανεύουσιν Κροῖσος Ἅλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει καὶ διὰ τὸ ὅλως ἔλαττον εἶναι ἁμάρτημα διὰ τῶν γενῶν τοῦ πράγματος λέγουσιν οἱ μάντεις.

[335] Lucien, *Sur la mort de Pérégrinos*, XXX : ἆρα φαυλότερος χρησμολόγος ὁ Βάκις τῆς Σιβύλλης εἶναι; ὥστε ὥρα τοῖς θαυμαστοῖς τούτοις ὁμιληταῖς τοῦ Πρωτέως περισκοπεῖν ἔνθα ἑαυτοὺς ἐξαερώσουσιν.

Pausanias, qui fait de la Sibylle palestinienne une γυνὴ χρησμολόγος. Dans cet extrait[336], et pour les mêmes Musée d'Athènes et Bacis de Béotie (χρησμολόγους […] Ἀθηναίους Μουσαῖον τὸν Ἀντιοφήμου […] καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν)[337]. Le chrétien Clément d'Alexandrie propose une liste plus longue encore (Ἕλλησι χρησμολόγοι συχνοὶ γεγονέναι φέρονται, ὡς…), dans la laquelle on relève notamment Bacis de Béotie, Amphilytos, Cinyras de Chypre, le fondateur du sanctuaire de Paphos évoqué plus tôt, Amphiaraos d'Athènes, le guerrier-devin dont l'oracle se trouvait à Oropos[338], Mantô, la fille de Tirésias associée à la fondation de l'oracle de Claros[339], et « la foule des Sibylles » (καὶ τῶν Σιβυλλῶν τὸ πλῆθος), dont il dresse ensuite la liste, ainsi que Calchas et Mopsos, deux devins contemporains de la guerre de Troie[340]. Enfin, Dion Chrysostome, la *Souda* et Étienne de Byzance confirment la désignation de Bacis et de la Sibylle par le terme chresmologue[341]. Ces nombreux exemples montrent la porosité des termes de chresmologue et de devin. Dans tous les cas, le terme chresmologue n'exclut pas l'inspiration, et Diodore de Sicile le confirme encore en qualifiant la Pythie de χρησμολογοῦσαν παρθένον[342]. Quels que soient les auteurs, et donc les époques, considérés, la différence entre χρησμολόγος et μάντις semble suffisamment ténue pour que les mêmes personnages soient indifféremment désignés par l'un ou l'autre terme.

Seuls trois auteurs anciens, à des époques différentes, semblent introduire une réelle nuance sémantique. Thucydide, le premier, quand il raconte le désastre sicilien, évoque la colère du peuple contre ceux qui l'avaient mal conseillé, parmi lesquels les rhéteurs (τῶν

[336] Pausanias, *Périégèse*, X, 12, 9 : ἐπετράφη δὲ καὶ ὕστερον τῆς Δημοῦς παρ' Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη.

[337] Pausanias, *Périégèse*, X, 12, 11 : χρησμολόγους δὲ ἄνδρας Κύπριόν τε Εὔκλουν καὶ Ἀθηναίους Μουσαῖον τὸν Ἀντιοφήμου καὶ Λύκον τὸν Πανδίονος, τούτους τε γενέσθαι καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν φασὶ κατάσχετον ἄνδρα ἐκ νυμφῶν.

[338] Sur ce sujet, voire notamment Sineux, *Amphiaraos. Guerrier, devin, guérisseur*, 2007.

[339] Isidore, *Étymologies*, XV, 1, 59 ; Pomponius Mela, *Chorographie*, I, 88 ; Stace, *Thebaïde*, IV, 463-468 & X, 597-603 & Virgile, *Éclogues*, IX, 59-60.

[340] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21[e] : ἤδη δὲ καὶ παρ'Ἕλλησι χρησμολόγοι συχνοὶ γεγονέναι φέρονται, ὡς οἱ Βάκιδες (ὃ μὲν Βοιώτιος, ὃ δὲ Ἀρκάς), πολλὰ πολλοῖς προαγορεύσαντες. τῇ δὲ τοῦ Ἀθηναίου Ἀμφιλύτου συμβουλῇ καὶ Πεισίστρατος ἐκράτυνε τὴν τυραννίδα τὸν καιρὸν τῆς ἐπιθέσεως δηλώσαντος. σιγάσθω γὰρ Κομήτης ὁ Κρής, Κινύρας ὁ Κύπριος, Ἄδμητος ὁ Θετταλός, Ἀρισταῖος ὁ Κυρηναῖος, Ἀμφιάραος ὁ Ἀθηναῖος, Τιμόξενος ὁ Κερκυραῖος, Δημαίνετος ὁ Φωκαεύς, Ἐπιγένης ὁ Θεσπιεύς, Νικίας ὁ Καρύστιος, Ἀρίστων ὁ Θετταλός, Διονύσιος ὁ Καρχηδόνιος, Κλεοφῶν ὁ Κορίνθιος, Ἱππώ τε ἡ Χείρωνος καὶ Βοιὼ καὶ Μαντὼ καὶ τῶν Σιβυλλῶν τὸ πλῆθος, ἡ Σαμία ἡ Κολοφωνία ἡ Κυμαία ἡ Ἐρυθραία ἡ Φυτὼ ἡ Ταραξάνδρα ἡ Μακέτις ἡ Θετταλὴ ἡ Θεσπρωτίς, Κάλχας τε αὖ καὶ Μόψος, οἳ κατὰ τὰ Τρωϊκὰ γεγόνασι, πρεσβύτερος δὲ ὁ Μόψος, ὡς ἂν συμπλεύσας τοῖς Ἀργοναύταις.

[341] Dion Chrysostome, *Discours*, XIII, 36 ; *Souda*, *s. v.* Βάκις & *s. v.* Σιβυλλιᾷ ; Etienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Γέργις.

[342] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVI, 26, 6 : ἐν δὲ τοῖς νεωτέροις χρόνοις φασὶν Ἐχεκράτη τὸν Θετταλὸν παραγενόμενον εἰς τὸ χρηστήριον καὶ θεασάμενον τὴν χρησμολογοῦσαν παρθένον ἐρασθῆναι διὰ τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ συναρπάσαντα βιάσασθαι.

ῥητόρων), mais aussi les chresmologues (τοῖς χρησμολόγοις) et les devins (τε καὶ μάντεσι)[343]. Rien ne permet de définir la différence qu'opère ainsi l'historien entre ces deux catégories, mais on voit bien combien ce passage a contribué par ailleurs à l'hypothèse d'une disparition des chresmologues à la suite de cet échec, dont la faute est pourtant aussi rejetée sur les devins et les rhéteurs, deux professions qui, pour autant, n'ont pas disparu d'Athènes après la guerre. Le second auteur est Lucien de Samosate qui, dans l'*Hermotimos*, met en scène Lycinus qui, s'adressant à Hermotimos, lui parle de son maître et de la promesse qu'il lui a faite de devenir non seulement un sage (οὐ μόνον σοφός), mais aussi un devin (ἀλλὰ καὶ μαντικός), un chresmologue (ὢν ἢ χρησμολόγος) et un de ceux qui connaissent la science des Chaldéens (τις ἢ ὅσοι τὰς Χαλδαίων μεθόδους ἐπίστανται)[344]. Chresmologues et devins sont donc distingués ici, mais s'inscrivent aussi dans une gradation qui va du sage au chaldéen, c'est-à-dire de plus en plus loin dans la connaissance des choses divines, voire magiques[345]. Même si l'ironie est manifeste, Lucien semble suggérer que les chresmologues sont réputés plus savants, plus experts dans leur domaine que les devins. Pausanias, qui pourtant dans d'autres passages semble confondre devins et chresmologues, fait également une différence entre eux, même s'il la rejette dans un passé révolu (τὸ ἀρχαῖον). Il explique en effet qu'alors, hormis ceux qui étaient inspirés par Apollon (ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι), aucun chresmologue ne rendait d'oracle (μάντεών γ' οὐδεὶς χρησμολόγος ἦν), mais en revanche certains étaient très doués pour interpréter les rêves (ἀγαθοὶ δὲ ὀνείρατα ἐξηγήσασθαι), le vol des oiseaux (καὶ διαγνῶναι πτήσεις ὀρνίθων) ou les entrailles des victimes sacrificielles (καὶ σπλάγχνα ἱερείων)[346]. Ces deux dernières activités sont pourtant l'apanage des devins par excellence. La distinction entre devin et chresmologue semble donc encore plus floue chez ces deux auteurs postérieurs de sept siècles à Hérodote, et qui témoignent peut-être d'un glissement du sens, ou d'une perte du sens du mot chresmologue vis-à-vis du mot devin.

---

[343] Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, VIII, 1 : ἐπειδὴ δὲ ἔγνωσαν, χαλεποὶ μὲν ἦσαν τοῖς ξυμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἔκπλουν, ὥσπερ οὐκ αὐτοὶ ψηφισάμενοι, ὠργίζοντο δὲ καὶ τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι καὶ ὁπόσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλπισαν ὡς λήψονται Σικελίαν.

[344] Lucien, *Hermotimos*, VI : Τοῦτο μὲν ἴσως ἀληθές. ὑπὲρ δὲ τῶν εἴκοσιν ἐτῶν ὅτι βιώσῃ τοσαῦτα πότερον ὁ διδάσκαλός σου καθυπέσχετο, οὐ μόνον σοφός, ἀλλὰ καὶ μαντικὸς ὢν ἢ χρησμολόγος τις ἢ ὅσοι τὰς Χαλδαίων μεθόδους ἐπίστανται;

[345] Voir notamment la bibliographie portant sur les oracles chaldaïques, qui relient ces figures à la divination : Lewy (Hans), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire,* Paris, 1978 ; Moutsopoulos (Evanghelos A.), « Musique et musicalité dans les oracles chaldaïques », *Kernos*, 3 (1990), p. 281-293 ; Van Liefferinge (Carine), La théurgie : des « Oracles chaldaïques » à Proclus, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999 ; Des Places (Édouard), *Oracles chaldaïques*, Paris, Belles Lettres, 2010 ; Seng (Helmut), *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, Turnhout, Brepols, 2016.

[346] Pausanias, *Périégèse*, I, 34, 4 : χωρὶς δὲ πλὴν ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι λέγουσι τὸ ἀρχαῖον, μάντεών γ' οὐδεὶς χρησμολόγος ἦν, ἀγαθοὶ δὲ ὀνείρατα ἐξηγήσασθαι καὶ διαγνῶναι πτήσεις ὀρνίθων καὶ σπλάγχνα ἱερείων.

Après ce tour d'horizon des évocations littéraires du chresmologue, revenons à Ménophilos, chresmologue de Smyrne qui vécut au II^e^ siècle avant notre ère, presque à mi-chemin entre Hérodote et Lucien ou Pausanias, et qui fut le point de départ de cette réflexion sur ce terme. L'homme est connu par un décret de la cité de Smyrne étudié par Jeanne et Louis Robert. Ménophilos, fils de Philétairos, smyrnien et chresmologue (Μηνόφιλος [Φιλεταίρου Ζμυρ]ναῖος ὁ χρησμολόγος), fut en effet placé à la tête du sanctuaire oraculaire de Claros (ἐπί τή[ν προστασίαν] τοῦ μαντείου) par un oracle du dieu (τοῦ θε[οῦ μὲν χρησμῷ]) et par l'empressement du peuple (δέ καὶ σ[πουδῇ τοῦ δή]μου). L'inscription détaille ensuite les vertus personnelles du Smyrnien, avant de préciser qu'il est nommé hypophète du dieu (τὸν ὑποφήτην τοῦ θ[εοῦ]) et de détailler les privilèges inhérents à sa fonction[347]. Son cas tend tout d'abord à remettre en cause une fois de plus l'idée de chresmologues dévalués et moins bien considérés que des devins, mais aussi l'hypothèse de l'épiphénomène athénien. Le choix de désigner le nouvel hypophète de l'oracle par ce terme de chresmologue dans un décret civique prouve que le terme n'était pas démonétisé, qu'il véhiculait toujours un certain prestige, et qu'il faisait sens pour les Smyrniens du II^e^ siècle avant notre ère, même si l'on peine à en cerner la définition. On peut donc affirmer, *a minima*, que le terme garantit une certaine compétence en matière d'oracles et de divination. La nature de la fonction d'hypophète restant difficile à cerner à Claros, le cas de Ménophilos n'éclaire pas sur les fonctions et les compétences attendues d'un chresmologue au II^e^ siècle avant notre ère.

La définition du terme chresmologue semble donc d'autant plus complexe à mesure que l'on approfondit son étude en croisant les documents disponibles. Si une définition cohérente semble apparaître pour l'époque classique, autour du « colporteur d'oracles » qui remploie d'anciens oracles dans des situations nouvelles, et ne semble pas nécessairement moins prestigieux qu'un devin (d'autant qu'il serait lui aussi capable d'enthousiasme), les choses semblent se brouiller aux époques hellénistique et romaine, alors que le terme se raréfie dans la documentation littéraire. Dans tous les cas, aucun chresmologue ne semble œuvrer, en tant que tel, au fonctionnement d'un sanctuaire oraculaire. Au contraire, leur intervention semble se limiter à l'interprétation de l'oracle, mais surtout à sa conservation et à son réemploi. De même, le cas de Ménophilos, que son état de chresmologue a probablement aidé à devenir hypophète, montre que le titre de chresmologue n'est pas un titre oraculaire, puisqu'il désigne le métier de Ménophilos avant qu'il ne rejoigne Claros et en devienne

[347] *SEG* 42, 1065, voir Robert, « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne », 1992, p. 279-291.

l'hypophète. À défaut d'entrer dans la liste des marqueurs oraculaires, le chresmologue reste donc un objet d'interrogation et un rappel à la prudence quant à la porosité des termes employés par les Anciens.

Souvent confondu à tort avec le chresmologue, comme le remarquait déjà A. Bouché-Leclercq[348], l'exégète (ἐξηγητής) est une autre figure de la divination oraculaire intervenant dans le processus de consultation et donc susceptible *a priori* de signaler une activité oraculaire. Les plus célèbres sont sans doute ceux d'Athènes, qui formaient à l'époque classique un collège de trois « experts » consultés par les magistrats et l'assemblée à propos des questions rituelles en lien avec la religion civique[349]. Platon confirme d'ailleurs ce rôle en faisant une place à un tel collège dans la cité idéale qu'il érige dans ses *Lois*, en distinguant bien ses exégètes des prêtres, des devins et des gardiens[350], et en les décrivant compétents en matière de religion civique, de rites nuptiaux, ou même de purifications après un meurtre[351], mais aussi de réception des oracles de Delphes à l'aide desquels il propose justement de fonder la religion civique[352]. Cet élément fait notamment écho aux exégètes de Sparte appelés « Pythiens » (Πύθιοι) et qui étaient envoyés par les rois consulter l'oracle de Delphes[353]. Ce double portrait dresse le profil d'un type de magistrats civiques experts en normes religieuses et qui peuvent donc intervenir dans le cadre d'une consultation oraculaire (en aval comme en amont, voire tout au long du processus comme à Sparte), mais qui pour autant ne pas sont directement intéressants pour cette recherche, dans la mesure où ils ne se rattachent pas à un sanctuaire oraculaire spécifique dont ils seraient un élément interne, dont ils indiqueraient l'existence ou en éclaireraient le fonctionnement. Le terme est néanmoins polysémique et un cas mentionné par Pausanias mérite d'être évoqué. Le sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos semble en effet posséder ses propres exégètes. Un certain Iophon de Cnossos, qui était l'un des exégètes du sanctuaire (Ἰοφῶν δὲ Κνώσσιος τῶν ἐξηγητῶν) est mentionné par le Périégète parce qu'il montrait (et lui a sans doute montré lors de sa visite) des oracles hexamétriques rendus par le devin-héros Amphiaraos aux Argiens lorsqu'ils assiégeaient

[348] Bouché-Leclercq (Auguste), « Les prophètes chresmologues », in Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 1879-1882, p. 421-428.

[349] Notamment Plutarque, *Vie de Thésée*, 25 & Lysias, *Contre Andocide*, 10.

[350] Platon, *Lois*, 828b.

[351] Respectivement Platon, *Lois*, 958d, 775a et 865d.

[352] Platon, *Lois*, 759c : ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ' αὐτοῖς ἐξηγητάς, τούτοις χρῆσθαι.

[353] Hérodote, *Histoires*, VI, 57 : οἱ δὲ Πύθιοί εἰσι θεοπρόποι ἐς Δελφούς, σιτεόμενοι μετὰ τῶν βασιλέων τὰ δημόσια.

Thèbes (χρησμοὺς ἐν ἑξαμέτρῳ παρείχετο, Ἀμφιάραον χρῆσαι φάμενος τοῖς ἐς Θήβας σταλεῖσιν Ἀργείων), référence sans doute à l'épisode célèbre du cycle thébain[354]. L'anecdote, qui serait la seule attestation littéraire d'un exégète attaché à un sanctuaire oraculaire (et non magistrat d'une cité comme à Athènes ou Sparte), n'explicite pas la fonction précise d'Iophon de Cnossos ici. Il est tentant de voir dans cet exégète un expert en interprétation des songes adressés aux consultants par Amphiaraos, par analogie avec ce que faisaient les autres exégètes dans leur cité d'origine, et bien sûr par simple étymologie. De même que les exégètes « civiques » pouvaient être consultés sur toutes les questions propres aux choses divines de leur cité et pouvaient appliquer également leur expertise à la mise en pratique des prescriptions oraculaires, notamment en matière de nouvelles normes, les exégètes d'Oropos auraient été consultés en matière de traditions rituelles du sanctuaire d'Amphiaraos et de réception des réponses oraculaires ainsi obtenues. L'hypothèse est séduisante, et vaut peut-être pour Oropos, mais l'étendre à d'autres sanctuaires serait imprudent en l'absence d'attestations dans d'autres grands sanctuaires bien connus, et surtout face à la polysémie du terme en général, et chez Pausanias en particulier. Le Périégète rencontre en effet des ἐξηγηταί dans divers endroits, dont la plupart ne sont ni des sanctuaires oraculaires ni même des sanctuaires[355] et désigne par ce terme toute personne au fait des traditions locales (notamment en matière religieuse et mythologique) et qui lui sert de guide. Le fait qu'Iophon de Cnossos ait pu produire devant lui des oracles de la plus haute antiquité tendrait à prouver qu'il ne s'agit pas d'un simple connaisseur des traditions locales, mais bien d'un membre du personnel du sanctuaire. En revanche, toute mention d'exégète par Pausanias dans un sanctuaire est suspecte d'être un abus de langage, ou du moins une utilisation du terme dans un sens très large, hors de tout contexte institutionnel.

L'exégète constitue donc une nouvelle impasse lexicale. Entre l'exégète-magistrat dépendant d'une cité, dont l'activité inclut la réception des oracles mais, comme le montre Platon, ne s'y limite pas, et qui dans le meilleur des cas ne ferait que prouver que sa cité consultait ponctuellement des oracles, et l'exégète-connaisseur que Pausanias désigne ainsi, il reste peu de place pour « l'exégète oraculaire » que semble décrire Pausanias à Oropos, si tant est que l'on puisse bâtir une typologie sur une seule attestation. Seule une anecdote rapportée par Hérodote conforterait cette troisième définition de l'exégète, au travers du cas des exégètes de Telmessos (τὴν τῶν Τελμησσέων τῶν ἐξηγητέων) consultés par le roi Crésus à

[354] Pausanias, *Périégèse*, I, 34, 5 : Ἰοφῶν δὲ Κνώσσιος τῶν ἐξηγητῶν χρησμοὺς ἐν ἑξαμέτρῳ παρείχετο, Ἀμφιάραον χρῆσαι φάμενος τοῖς ἐς Θήβας σταλεῖσιν Ἀργείων.

[355] Comme à Mégare : Pausanias, *Périégèse*, I, 42.

propos d'un prodige qui annonçait en réalité sa chute[356]. Les exégètes en question interprètent le prodige, comme Iophon de Cnossos pourrait avoir interprété les songes d'Amphiaraos, mais la question de savoir s'il existait bien un oracle à Telmessos (et de savoir de quelle Telmessos Hérodote parle dans ce passage[357]) est en soi un problème (qui sera d'ailleurs abordé en deuxième partie) et ne peut servir de base solide pour alimenter la troisième acception de l'exégète. L'exégète, eu égard aux autres et nombreuses compétences des exégètes civiques est un indice encore moins fiable de l'activité oraculaire d'un sanctuaire que ne l'était le chresmologue. Tout au plus invite-t-il à considérer avec attention le contexte rituel dans lequel il est évoqué.

2.1.10. *Χρησμαγόρης, χρησμοφύλακες, etc. : d'autres agents oraculaires?*

Derniers éléments du lexique grec des agents de la divination oraculaire, quelques autres termes aisément repérables mais assez rares méritent d'être mentionnés parmi ceux attachés au contexte du sanctuaire oraculaire grec. Construits eux aussi sur la même racine χρησμ-, ils ont en commun de n'être utilisés que par un seul auteur et d'être, pour la plupart d'entre eux, des *hapaxes* dont la définition ne peut qu'être devinée par étymologie. L'*Anthologie grecque* mentionne ainsi un χρησμαγόρης[358] qui constitue un premier *unicum*, mais qui peut-être mis en relation avec le χρησμηγόρος que mentionne la même *Anthologie*[359], mais aussi Clément d'Alexandrie[360] et les *Oracles Sibyllins*[361], qui l'utilisent tous deux pour qualifier Apollon. Il s'agirait étymologiquement d'un « diseur public » (ἀγορεύω) d'oracles (χρησμοί), d'un proclamateur d'oracles, sans qu'il soit possible de déterminer si le terme s'applique uniquement aux dieux ou peut aussi désigner une fonction humaine. Les deux termes sont d'ailleurs à rapprocher du verbe χρησμογορέω que Lucien de Samosate est le seul à utiliser à deux reprises dans son traité *Sur la déesse syrienne*, et qu'il applique à la statue de la déesse qui « bouge et rend des oracles » (τὰ ξόανα καὶ κινέεται καὶ

[356] Hérodote, *Histoires*, I, 78: αὐτίκα δὲ ἔπεμπε θεοπρόπους ἐς τὴν τῶν Τελμησσέων τῶν ἐξηγητέων.
[357] Harvey (David), « Herodotos, I, 78 and 84: which Telmessos? », *Kernos*, 4 (1991), p. 245-258.
[358] *Anthologie grecque*, IX, 525.
[359] *Anthologie grecque*, II, 1.
[360] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, 50, 1.
[361] *Oracles Sibyllins*, IV, 4.

χρησμηγορέει)[362]. Le même Lucien mentionne, dans la liste du personnel pléthorique dont s'entoura Alexandre, le (faux) prophète d'Abonotique, des χρησμοφύλακες, qui constituent un nouvel hapax, et dont on ignore s'ils interviennent dans le fonctionnement divinatoire du sanctuaire, où s'il s'agit simplement – comme semble l'indiquer l'étymologie – d'un « service d'ordre » destiné à la protection du prophète controversé et de son sanctuaire. Dans cette même liste se trouvent également des chresmologues, qui n'ont pas été mentionnés précédemment tant ils semblent éloignés de la définition qu'en donnent les autres auteurs anciens, y compris Lucien lui-même dans d'autres œuvres citées précédemment. Pour seule précision, le satiriste indique qu'ils sont envoyés dans tout l'empire romain (καὶ πάντοσε τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ἔπεμπε χρησμολόγους), probablement pour vanter la grandeur et la justesse de l'oracle d'Abonotique[363]. Ces chresmologues « émissaires » semblent bien éloignés de la fonction d'interprétation des oracles envisagée plus tôt, même dans leur acceptation la plus large, impliquant un certain enthousiasme. Ce cas doit d'ailleurs inciter à la prudence pour l'ensemble de ces termes aussi rares que vagues, et qui ne renvoyaient sans doute à aucune réalité institutionnelle. Le contexte poétique des *Oracles Sibyllins* ou de l'*Anthologie grecque* pourrait expliquer la création de ces vocables inconnus par ailleurs, et il pourrait en aller de même chez Lucien. L'ironie est manifeste dans ce passage en particulier, et l'auteur montre bien dans l'*Histoire véritable* avec quel talent et plaisir il fabrique des mots absurdes dont il ne donne jamais d'autre définition ou justification que leur propre étymologie. Ces termes uniques ou presque sont donc à considérer davantage comme des fantaisies littéraires, jamais confirmées par l'épigraphie, que comme des réalités institutionnelles, et donc des marqueurs oraculaires.

2.1.11. Vates, haruspex *et* augur *: termes latins de la divination oraculaire grecque ?*

L'inventaire des agents de la divination oraculaire a jusqu'à présent laissé de côté les termes latins. La raison de ce silence tient à deux éléments propres aux documentations

[362] Lucien de Samosate, *De la déesse syrienne*, X, 8 & XXXVI, 9 : ἱδρώει γὰρ δὴ ὧν παρὰ σφίσι τὰ ξόανα καὶ κινέεται καὶ χρησμηγορέει, καὶ βοὴ δὲ πολλάκις ἐγένετο ἐν τῷ νηῷ κλεισθέντος τοῦ ἱροῦ, καὶ πολλοὶ ἤκουσαν.

[363] Lucien de Samosate, *Alexandre ou le faux prophète*, XXXVI : Ὁ δ' ὡς ἅπαξ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ πραγμάτων ἐλάβετο, μείζω ἀεὶ προσεπενόει καὶ πάντοσε τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ἔπεμπε χρησμολόγους, ταῖς πόλεσι προλέγων λοιμοὺς καὶ πυρκαϊὰς φυλάσσεσθαι καὶ σεισμούς·

historiques disponibles. D'une part la documentation épigraphique (dont est tiré l'essentiel des informations et attestations relatives à ces agents oraculaires) est quasi-exclusivement grecque dans l'espace anatolien, à l'exception de quelques colonies romaines où le latin est certes présent, mais ne règne pas là non plus sans partage[364]. D'autre part, la documentation littéraire latine, dans laquelle le terme *orac(u)lum* est présent notamment, et qui traite elle aussi de quelques sanctuaires oraculaires grecs anatoliens (à commencer par Cicéron dans son *De divinatione*) n'est souvent guère plus précise que la documentation grecque en matière de fonctionnement interne du sanctuaire et de personnel cultuel et oraculaire. Néanmoins ces termes méritent que l'on s'y arrête, même brièvement, sans ambitionner une monographie sur la terminologie divinatoire en latin.

Dans la documentation littéraire tout d'abord, la règle est à la diversité, comme chez les auteurs grecs. Cicéron, dans le seul *De divinatione*, utilise ainsi, les termes *vates* (devin)[365], *vaticinor* (devin inspiré)[366], *divinantis* (« celui qui pratique la divination »)[367], *divinus* (homme divin)[368], *hariola* (devineresse)[369], *haruspex* (haruspice, qui pratique la divination par l'observation des entrailles)[370], *augur* (augure)[371], *interpres* (interprète)[372], *magus* (devin perse)[373], *Chaldaeus* (Chaldéen)[374] ou encore *sacerdos* (prêtre ou prêtresse)[375]. Macrobe utilise également les termes *vates* et *vaticinor*[376], quand Tacite préfère parler de *sacerdos* pour désigner le thespiode d'Apollon à Claros[377]. Si, à l'exception de *sacerdos*, ces termes renvoient bien étymologiquement ou historiquement à la divination et peuvent donc être considérés comme des marqueurs oraculaires quand ils sont appliqués par des auteurs latins à un sanctuaire, on voit aisément combien ils désignent avant tout des réalités romaines à travers lesquelles ces auteurs essayent avec plus ou moins de minutie de transcrire des réalités grecques. Quand Cicéron évoque par exemple les « augures béotiens » (*augures*

[364] Brélaz (Cédric) (éd.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient : interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain : actes du colloque de Strasbourg (8-9 novembre)*, Paris, De Boccard, 2017.
[365] Cicéron, *De divinatione*, I, 2 ; I, 11 ; I, 32; I, 41; I, 58 ; II, 5; II, 26; II, 41 ; II, 72.
[366] Cicéron, *De divinatione*, I, 18.
[367] Cicéron, *De divinatione*, I,56 ; II, 5 ; II, 21.
[368] Cicéron, *De divinatione*, I, 49 ; I, 50 ; II, 3 ; II, 4, II, 63 ; II, 64.
[369] Cicéron, *De divinatione*, I, 2.
[370] Cicéron, *De divinatione*, II, 4 ; II, 35.
[371] Cicéron, *De divinatione*, I, 3 ; I, 4 ; I, 15-18; I, 34-35; I, 39-41; I, 43; I, 47-48; I, 58; II, 5; II, 30; II, 33-39; II, 53.
[372] Cicéron, *De divinatione*, II, 54.
[373] Cicéron, *De divinatione*, I, 41.
[374] Cicéron, *De divinatione*, I, 1, I, 41 ; II, 33 ; II, 41-44 ; II, 47 ; II, 53 ; II, 72.
[375] Cicéron, *De divinatione*, I, 34 ; I, 43.
[376] Notamment Macrobes, *Saturnales*, I, 18.
[377] Tacite, *Annales*, II, 54.

Boeotios)[378], en précisant qu'ils observent des coqs, il ne s'agit pas d'augures au sens romain du terme, mais plutôt de pratiques ornithomantiques grecques que Cicéron qualifie d'augures par analogie avec l'ornithomancie romaine que pratiquent les augures, dont il est[379]. Certaines équivalences entre termes grecs et latins peuvent être avancées avec prudence, comme *magus* et μάγος, *Chaldaeus* et Χαλδαῖος ou *sacerdos* et ἱερεύς. Mais la transposition en latin des termes centraux identifiés précédemment, comme προφήτης, πρόμαντις, μάντις ou θεσπιῳδός, est bien plus problématique. À l'inverse il est impossible de deviner quelle réalité lexicale et institutionnelle grecque se cache derrière ce que les auteurs latins désignent comme un *vates*, un *vaticinor* ou même un *sacerdos*, comme l'illustre le cas de Tacite réduisant la spécificité de la prêtresse inspirée de Claros au terme le plus banal, mais institutionnel, du lexique latin en la matière. En contexte littéraire, ce vocabulaire spécifique mérite donc d'être pris en compte dans la mesure où il permet, comme ses équivalents grecs, de détecter un sanctuaire oraculaire, mais une étude plus approfondie, terme par terme, comme proposée auparavant pour le vocabulaire grec, aurait peu de pertinence, puisque les équivalences entre les deux langues sont approximatives, voire propres à chaque auteur, à son (dés)intérêt pour les questions divinatoires, ou au contexte d'énoncitation.

En contexte épigraphique, la documentation est bien moins riche en latin qu'en grec. Mais les exemples anatoliens sont nombreux et un seul sera donné ici pour illustrer les choix de méthode qui ont été faits. L'inscription *CIL III* 381, qui date du règne de Claude (mentionné dans les premières lignes) et qui provient d'Alexandrie de Troade, évoque un certain Caius Narbonus Quadratus, fils d'Anienus *([C. N]orbanus C. f(ilius) An(iensi) [Qu]adratus*), primipile (*prim(us) pil(us)*), tribun militaire (*[tri]b(unus) milit(um)*), préfet des camps (*praef(ectus) castr(orum)*), duumvir (*IIvir*) et augure (*augur*). L'inscription donne en latin la liste des *honores* militaires, civils (duumvirat) et religieux (augurat) d'un citoyen romain dans une colonie romaine et ne fait qu'illustrer le fonctionnement normal des magistratures dans une colonie romaine. Les inscriptions émanant de collectivités de droit romain seront donc laissées de côté. En revanche on utilisera les textes laissés par des consultants latinophones dans des sanctuaires anatoliens identifiés comme oraculaires, et qui s'avèrent parfois tout aussi éclairants que leurs équivalents grecs.

[378] Cicéron, *De divinatione*, I, 34.

[379] Il est d'ailleurs difficile de déterminer ce à quoi pense Cicéron, tant l'ornithomancie reste mineure et éparse dans les pratiques divinatoires grecques.

2.4. Κατὰ τὴν μαντείαν, κατ᾽ἐπιταγήν, κατὰ τὰ πρόσταγμα, etc. : le vocabulaire de la dédicace oraculaire

Malgré l'ensemble des critères lexicaux répertoriés jusqu'à présent, de nombreux sanctuaires oraculaires anatoliens continuent d'échapper à la vigilence de l'historien. Le hasard de la conservation de la documentation littéraire et épigraphique peut en effet occulter parfois toute trace de leurs personnels, de leurs activités divinatoires ou de désignation de ces sanctuaires par un lexique spécifique. Une quatrième liste de mots-clés permet néanmoins de réduire ce problème. Une consultation dans un sanctuaire oraculaire, ou un quelconque recours à la providence divine en général, supposait en théorie une action de remerciement *a posteriori*, que le consultant fût un individu ou une collectivité. Dans la plupart des cas, cette action de grâce devait prendre la forme d'une offrande ou d'un sacrifice qui n'ont laissé aucune trace durable. Dans certains cas, elle se traduisait aussi par une dédicace lapidaire, une inscription par laquelle le consultant-dédicant remerciait « verbalement » (et publiquement) la divinité consultée, parfois en la nommant et en se nommant lui-même. Ces dédicaces pouvaient être faites dans le sanctuaire oraculaire lui-même ou dans la cité de ce sanctuaire, ou encore dans un sanctuaire tiers où le consultant venait faire une dédicace sur les conseils de la divinité oraculaire et pour solliciter l'aide de cette divinité seconde.

Ces dédicaces, qui seront qualifiées d'oraculaires, ont fait l'objet d'un article de Mika Kajava, qui interroge leur vocabulaire et ce qu'il permet de déduire de leur contexte de production[380]. Certaines d'entre elles peuvent, dans certains contextes, témoigner de l'existence d'un sanctuaire oraculaire, voire renseigner sur lui. Leurs formules caractéristiques, dont une liste critique sera dressée, peuvent être considérées comme des marqueurs oraculaires, même si, cette fois encore, une certaine prudence s'impose. Indépendamment des limites propres à chacune de ces formulations, l'utilisation de toutes ces dédicaces oraculaires souffre, dans l'optique de cette recherche, d'une limite commune : déterminer si le sanctuaire oraculaire consulté est également celui où a été faite la dédicace (en l'absence de précision explicite sur l'origine géographique de l'oracle qui motive la

[380] Kajava (Mika), « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », in Bodel (John) & Kajava (Mika) (éd.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Acta institute romani finlandiae*, 35 (2009), p. 209-225.

dédicace) est rarement possible à l'aide de ces seules dédicaces[381]. Les dédicaces oraculaires sont donc utiles elles aussi pour identifier les sanctuaires oraculaires, mais dans certaines limites qu'il faudra poser. Elles ont enfin l'avantage d'être relativement stéréotypées et de suivre des formulaires caractéristiques qui permettent non seulement de les identifier, mais aussi d'interroger leur sens.

2.1.12. Κατὰ τὴν μαντείαν et κατὰ χρησμόν : les dédicaces « d'après un oracle »

Les inscriptions de dédicaces oraculaires les plus aisément identifiables sont celles dont le formulaire dit explicitement qu'elles sont la conséquence de la consulation d'un oracle, en écrivant que l'inscription-dédicace a été faite κατὰ μαντείαν / κατὰ τὴν μαντείαν ou κατὰ χρησμόν / κατὰ τὸν χρησμόν, « d'après un oracle »[382]. La formule « κατὰ + accusatif », commune à toutes les dédicaces dont la nature oraculaire va être interrogée ici, exprime l'idée de causalité directe entre l'action dédicatoire et l'élément mis à l'accusatif. Or, les deux termes de μαντεία et χρησμός, étant appliqués uniquement aux consultations oraculaires (et non à d'autres rites comme les rêves incubatoires asclépiéiens ou les rêves spontanés), toute dédicace κατὰ μαντείαν ou κατὰ χρησμόν peut être considérée comme trahissant la présence d'un sanctuaire oraculaire, soit sur le lieu même de la dédicace, soit dans un autre sanctuaire qu'il sera ou non possible de déterminer, selon le contexte et le degré de précision de l'inscription.

Pareilles dédicaces sont attestées dans diverses zones géographiques, mais ne sont paradoxalement pas les plus nombreuses parmi celles qui seront étudiées ici. La base de données du *Packard Humanities Institute* ne recense ainsi que quatre dédicaces κατὰ τὴν μαντείαν (dont aucune en Anatolie) et quatorze dédicaces κατὰ (τὸν) χρησμόν (dont huit en Anatolie). Un certain Hermias adressa par exemple une dédicace à Zeus Hypsistos κατὰ χρησμόν dans le sanctuaire de Didymes même, où il est vraisemblable qu'il avait consulté Apollon, et avait obtenu pour réponse de remercier (εὐχαριστήριον) ce dieu[383]. En Isaurie, dans la cité de Ouasada, une inscription fragmentaire mentionne une dédicace à la déesse Hygie, faite « d'après un oracle d'Apollon Clarien » (κατὰ χρησμὸ[ν Ἀπόλ]λωνος Κλαρίου),

[381] Un problème que relève notamment Kajava, « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », 2009, p. 212.
[382] Kajava, « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », 2009, p. 213-219.
[383] *IDidyma* 129 : Ἑρμίας Δ[ιὶ] | Ὑψίστῳ | κατὰ χρη- | σμὸν | εὐχαρι- | στήριον.

peut-être après une consultation relative à une épidémie[384]. Au Pirée, un décret civique datant de 240/239 avant notre ère mentionne l'autorisation faite à des Thraces de construire « un sanctuaire d'après un oracle de Dodone » (τοῦ ἱεροῦ κατὰ τὴν μ[α]ντείαν τὴν ἐγ Δωδώνης)[385]. Ces trois exemples illustrent les trois situations géographiques possibles pour de telles dédicaces : sur le lieu même de la consultation (comme dans le cas de la dédicace à Zeus Hypsistos à Didymes), dans la cité d'origine du ou des consultant(s) comme à Ouasada, ou dans une cité tierce où l'oracle a prescrit l'hommage religieux comme dans le cas athénien. Dans ces trois cas, le sanctuaire oraculaire consulté et visé par la dédicace est soit aisément identifiable (Didymes), soit explicitement nommé (Claros et Dodone). Ce n'est malheureusement pas toujours le cas : ainsi une dédicace a été faite en Attique à la fin du IV^{e} siècle avant notre ère par une certaine Nicagora, fille de Philistidos et épouse de Paianieus (Νικαγόρα Φιλιστίδου γυνὴ Παιανιέως), et adressée κατὰ μαντείαν à Zeus (Διὶ), sans préciser d'où provenait l'oracle, ni quelle divinité l'avait rendu[386]. Ces exemples illustrent les limites de ces dédicaces comme marqueurs oraculaires, mais aussi l'importance de bien distinguer le dieu auquel la dédicace est adressée. Dans la majorité des cas, ce dernier n'est pas explicitement nommé, notamment parce qu'il est implicitement désigné soit par le sanctuaire dans lequel est faite la dédicace, soit encore, dans le cas d'une divinité qui bénéficie d'un lieu de culte à l'intérieur du sanctuaire d'une autre divinité, par le contexte immédiat : statue, inscriptions, autel etc. Le dieu à l'origine de la dédicace (donc de l'oracle), peut être le même, ou un autre. L'exemple du décret civique relatif à la construction d'un sanctuaire à Athènes conformément à l'oracle de Dodone montre également que ces formules caractéristiques ne se limitent pas aux seules dédicaces oraculaires, et peuvent aussi figurer dans des documents divers, qui deviennent alors à leur tour les témoins d'une consultation oraculaire, avec les mêmes limites que celles qui viennent d'être posées pour les inscriptions dédicatoires.

2.1.13. Κατ᾽ἐπιταγήν & κατὰ κέλευσιν: les dédicaces « d'après un ordre »

[384] Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 27, n° 12 : [— — — — — — — — — — —]χρ[—] | [. . . .] Ὑγίαν κατὰ χρησμὸ[ν] | [Ἀπόλ]λωνος Κλαρίου.

[385] *IG* II² 1283 : ἐπειδὴ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων δεδωκότος τοῖς Θραιξὶ μ- | όνοις τῶν ἄλλων ἐθνῶν τὴν ἔγκτησιν καὶ τὴν ἵδρυσιν τοῦ | ἱεροῦ κατὰ τὴν μ[α]ντείαν τὴν ἐγ Δωδώνης καὶ τὴν πονπὴν π- | ένπειν ἀπὸ τῆς ἑστίας τῆς ἐκκ τοῦ πρυτανείου καὶ νῦν οἱ […]. Sur ce type de décision « d'après un oracle », voir Bowden (Hugh), *Classical Athens and the Delphic oracle : divination and democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

[386] *IG* II² 4602 : Νικαγόρα | Φιλιστίδου | γυνὴ Παιανιέως | Διὶ δῶρον | κατὰ μαντείαν | ἀνέθηκε.

Reprenant un formulaire identique, d'autres dédicaces, plus nombreuses, ont été adressées à des divinités κατ'ἐπιταγήν / κατὰ ἐπιταγήν / κατὰ τὴν ἐπιταγήν, « d'après un ordre »[387]. Même s'il n'est pas explicitement question de divination et d'oracles dans ces cas, l'idée d'un ordre, dont l'origine divine est parfois spécifiée par l'adjonction d'un τοῦ / τῆς θεοῦ ou du nom de la divinité, implique l'expression de cet ordre par le divin, en amont de la dédicace. Or, la divination et l'oracle restent parmi les premiers modes de dialogue avec le divin. Il est donc vraisemblable que derrière certaines de ces dédicaces « d'après un ordre » se cache une consultation oraculaire et donc un sanctuaire oraculaire. La seule base de données du *Packard Humanities Institute* recense 176 dédicaces κατ(ὰ) (τὴν) ἐπιταγήν (dont 93 en Anatolie), soit bien plus que les précédentes, presque anecdotiques en comparaison. La documentation littéraire n'est pas d'un grand secours pour comprendre le sens précis de cette formule et cerner mieux son contexte rituel. L'écrasante majorité des attestations de la formule κατ'ἐπιταγήν dans le *TLG* provient des auteurs chrétiens comme Jean Chrysostome[388] ou Grégoire de Nysse, chez qui la formule κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ exprime l'idée de conformation (notamment de ses prophètes, apôtres et fidèles) à la volonté du « dieu éternel »[389]. La même formulation est d'ailleurs utilisée à plusieurs reprises dans les *Épîtres de Paul*[390]. Chez les auteurs païens, la formule est plus rare, et elle est notamment appliquée par Polybe[391] et Apollodore d'Athènes[392] à Héraclès, dont ils affirment qu'il agissait κατ' ἐπιταγήν, « sur ordre », le second précisant κατ' ἐπιταγὴν Εὐρυσθέως, « sur ordre d'Eurysthée » pour nettoyer les écuries d'Augias.

La formule désigne donc un ordre, une volonté supérieure incontestable qui ne procède pas nécessairement du seul divin. L'épigraphie confirme que l'autorité émettrice peut être humaine, comme dans un décret d'Élis du II^e^ siècle de notre ère, relatif aux concours isolympiques de la cité et dans lequel l'attribution d'une couronne se fait [κ]ατὰ [τ]ὴν

[387] Kajava, « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », 2009, p. 221.
[388] Notamment Jean Chrysostome, *La virginité*, XXXIII-XXXIV ; XLI ; XCVII ; LXXV.
[389] Notamment Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, CLXX-CLXXI.
[390] *Épître aux Corinthiens*, I, 7, 6 ; II, 8, 8 ; *Épître aux Romains,* 16, 26 ; *Épître à Timothée*, I, 1, 1 ; *Épître à Tite*, 1, 3.
[391] Polybe, *Histoire*, XII, 26, 2 : μετὰ δὲ ταῦτα τὸν Ἡρακλέα φησὶ τὸν μὲν Ὀλυμπίων ἀγῶνα θεῖναι καὶ τὴν ἐκεχειρίαν δεῖγμα ποιούμενον τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως, ὅσοις δ' ἐπολέμησε, τούτους πάντας βεβλαφέναι κατὰ τὴν ἀνάγκην καὶ κατ'ἐπιταγήν, ἑκουσίως δὲ παραίτιον οὐδενὶ γεγονέναι κακοῦ τῶν ἀνθρώπων.
[392] Apollodore, *Bibliothèque*, II, 89, 6 : μαθὼν δὲ Αὐγείας ὅτι κατ' ἐπιταγὴν Εὐρυσθέως τοῦτο ἐπιτετέλεσται, τὸν μισθὸν οὐκ ἀπεδίδου, προσέτι δ' ἠρνεῖτο καὶ μισθὸν ὑποσχέσθαι δώσειν, καὶ κρίνεσθαι περὶ τούτου ἕτοιμος ἔλεγεν εἶναι.

Καίσαρος ἐπ[ιταγὴν], « d'après un ordre de César »[393]. À Pergame, un décret antérieur à 138 avant notre ère mentionne diverses décisions prises κατὰ τὴ[ν τοῦ δήμου ἐπι]ταγὴν καὶ τὴν βασιλέως εὐδόκησιν, « d'après un ordre du peuple, et avec l'approbation du roi »[394]. Appliquer pareille formule dans le domaine du divin et de la consultation oraculaire présente donc la réponse, l'oracle-λόγος divin, comme un commandement, une prescription, un ordre procédant d'une autorité supérieure incontestable. Certaines inscriptions confirment le fait au travers de redondances. Ainsi un décret civique de Nicopolis ad Nestum en Thrace, datant de la fin du I^er^ siècle de notre ère, utilise la formule κατ'ἐπιταγὴν τῆς κυρίας Ἀρτέμιδος, le statut de κυρία (maîtresse) venant redoubler la position ontologique d'autorité de la déesse qui émet l'ordre[395]. Une inscription de Lesbos reprend mot pour mot la même formulation, appliquée aussi à une Artémis[396], tandis qu'à Maionia en Lydie, une inscription de 171/2 de notre ère gravée par une confrérie sacrée se conforme à un ordre de Zeus Masphalatènos « souverain et tyran » et Mèn de Tiamos (κατ'ἐπιταγὴν τοῦ κοιρίου τυράννου Διὸς Μασ[φ]αλατηνοῦ καὶ Μηνὶ Τιαμου)[397]. Les profils des dieux « qui ordonnent » sont donc variés, mais tous en position locale d'autorité : Artémis, Zeus ou Mèn, comme aussi la Mère des dieux[398], le dieu Hypsistos[399], Isis[400], Sarapis, Isis et Anubis réunis[401], Apollon[402], Zeus Kersoullos[403], Zeus Brontos[404], mais aussi Asclépios[405]. S'y ajoutent toutes les inscriptions pour lesquelles la divinité à l'initiative n'est pas explicitement nommée.

La présence d'Asclépios dans cette liste, notamment à Athènes où il possédait un sanctuaire incubatoire, montre néanmoins que des inscriptions κατ'ἐπιταγὴν pouvaient être produites dans d'autres contextes que celui de la consultation oraculaire *stricto sensu*. Les

[393] *SEG* 37, 356[4], 14-15 : πρὸ δὲ ἡμερῶν ιε΄ τοῖς μὲν παισὶ καὶ ἀγενείοις] δρ(αχμὰς) β΄ (ἥμισυ), τοῖς δὲ ἀνδρά-│[σι]ν γ΄. τιμαὶ [δὲ κ]ατὰ [τ]ὴν Καίσαρος ἐπ[ιταγὴν στέφανος τοῖς παισὶ καὶ ἀγενείοις καὶ ἀνδρ]άσι σταχύινος.

[394] *MDAI(A)* 27 (1902) 4567(I) 30-31: ἀναχ[ωρ]ήσαντες εἰς Πέργαμον, κατὰ τὴ[ν τοῦ δήμου ἐπι]-│[ταγὴν καὶ τὴν βασιλέω]ς εὐδόκησιν, [ὁμό]σαντες ἐν τῶι ἱερῶι τῶν Διοσκόρῳ[ν — —].

[395] *IGBulg* IV 2338, 7-13: καὶ τὸ ξόανον ἀνέθηκαν αὐτὸς καὶ ἡ σύμβιος│αὐτοῦ Ρεπτατ<ε>ρκος Ἡρακ[λεί]δου θυγάτη-│ρ κατ' ἐπιταγὴν τῆς κυρίας Ἀρτέμιδος· τήν│τε θυσίαν καὶ [τὸ δεῖπ]νον π<ρ>ῶτος κατέδειξεν│ἱερὰ τῆς κ[υρί]ας Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Κειρπα-│ροις ὡς [ἡ θεὸς] ἐπέτρεψέν τε καὶ ἐκέλευ-│σεν θυσιάσαι.

[396] *SEG* 3, 691.

[397] *TAM* V,1 537, 1-3: ἱερὰ συνβίωσις καὶ νεωτέρα κατ' ἐπι-│ταγὴν τοῦ κοιρίου τυράννου Διὸς Μασ-│[φ]αλατηνοῦ καὶ Μηνὶ Τιαμου εὐχὴν.

[398] *IG* II² 4038 ; *I.Leukopetra* 34

[399] *I.Leukopetra* 151.

[400] *IG* X,2, 1, 104.

[401] *IIasos* 212.

[402] *IIasos* 212 ; *IMT LApollon/Milet* 2369.

[403] *IMT LApollon/Milet* 2347 ; *IMT Olympene* 2749.

[404] *IK Iznik* 1080 et 1099 ; *MAMA* V Lists I(i):182,143.

[405] *IG* II² 4497 et 4519. Pour d'autres exemples, voir notamment Sineux (Pierre), « Le sanctuaire d'Asklépios à Lébèna : l'ombre de Gortyne », *RH*, 130 (2006), p. 589-608.

« ordres » reçus d'Asclépios par ces dédicants étaient vraisemblablement des songes obtenus dans le cadre d'une incubation médicale, dont il a été expliqué qu'il fallait les distinguer de la consultation oraculaire et du registre de l'oracle. Trois inscriptions provenant de Nicopolis ad Istrum, en Thrace, ont été faites κατὰ ὀνείρο[υ] ἐπιταγὴν / κατὰ ἐπιταγὴν ὀνείρου, d'après un ordre reçu en rêve. Certes un contexte oraculaire incubatoire n'est pas à exclure, et chaque dédicace étant adressée à une divinité différente (Zeus Kéraunios[406], les dieux *Hosios kai Dikaios*[407] et une θεᾷ ἐπηκόῳ εὐαντήτῳ, une « déesse à l'écoute et accessible/pleine de grâce », probablement la Mère des dieux[408]), l'hypothèse d'un sanctuaire oraculaire consacré à un dieu proposant aux consultants de recevoir leur réponse en songe (à l'image de l'oracle d'Amphiaraos à Oropos) et les invitant à offrir leur dédicace à des dieux différents n'est pas exclue. Mais l'exemple des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide montre aussi combien un rêve spontané, hors de tout cadre oraculaire et rituel, pouvait être parfois considéré comme une réelle expérience du divin et donner lieu notamment à des dédicaces comme celles-ci. Avant de conclure sur ces dédicaces, il convient d'en considérer d'autres, très proches par la formulation et probablement par le contexte.

Suivant la même formulation, d'autres dédicaces, moins nombreuses que les précédentes, sont en effet dites κατὰ κέλευσιν / κατὰ τὴν κέλευσιν ou, dans de plus rares cas ἐκ κελεύσεως[409]. Le terme κέλευσις peut-être considéré comme un synonyme d'ἐπιταγή, puisqu'il renvoie également à l'idée d'ordre (κελεύω signifiant « ordonner », « commander »[410], et étant réservé aux dieux dans les stèles dites de confession[411]), évidemment dans des contextes de pouvoir civil et militaire[412]. Une recherche de cette formule dans la documentation littéraire donne peu de résultats chez les auteurs païens, et les auteurs chrétiens et tardifs en général fournissent la quasi-totalité des occurrences. Dans la *Chronographie* de Jean Malalas, par exemple, la formule sert à la fois à décrire une action effectuée « d'après l'ordre du roi des Romains Dioclétien » (κατὰ κέλευσιν τοῦ βασιλέως

[406] *IGBulg* II 670, 1-4: ἀγαθῆι τύχηι. | Διὶ Κεραυνίῳ ἐπιφα- | νεστάτῳ κατὰ ὀνείρο[υ] | ἐπιταγὴν
[407] *IGBulg* II 680, 1-4: ἀγαθῆι τύχηι. | θεοῖς · Ὁσίοι · καὶ Δικαί- | οι κατὰ ἐπιταγὴν ὀ- | νείρου
[408] *IGBulg* II 682 : θεᾷ ἐπηκόῳ εὐαντήτῳ κατὰ | ὀνείρου ἐπιταγὴν Λούκιος Ἀνδρονε῾ί′κ|ου | ἔθικα.
[409] Kajava, « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », 2009, p. 221.
[410] Voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1999, *s. v.* κελεύω.
[411] Belayche (Nicole), « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », in De Blois (Lukas), Funke (Peter) & Hahn (Johannes) (éd.), *The impact of Rome on religions, ritual and religious life in the Roman Empire*, Leiden Boston, Brill, 2006, p. 67-81.
[412] Voir notamment Hérodote, *Histoires*, I, 24 ; Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 54 ; Arrien, *Anabase*, I, 24, 3.

Ῥωμαίων Διοκλητιανοῦ)[413] et la dénomination des animaux par Adam « d'après l'ordre de Dieu » (κατὰ κέλευσιν θεοῦ)[414]. En contexte épigraphique, la formule sert aussi à exprimer l'autorité politique d'un empereur comme Hadrien (κ̣α̣τ̣ὰ̣ κέλευσιν Αὐτοκ̣ρ̣άτ(ορος) Κ̣α̣ί̣σ̣(αρος) Τ̣ρ̣α̣ι̣α̣ν̣(οῦ) Ἀδριανοῦ Σεβ(αστοῦ) π̣(ατρὸς) π̣(ατρίδος)[415], d'un gouverneur romain (κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν τοῦ λαμ(προτάτου) ἀνθ(υπάτου) Πουβλ(ίου) Ἀνπελίου)[416], ou simplement du peuple de la cité (κατὰ τὴν κέλευσιν τοῦ δήμου)[417].

C'est donc selon cette même logique d'autorité entraînant une action humaine que sont construites les 72 dédicaces κατὰ (τὴν) κέλευσιν (dont 48 en Anatolie) que recense la base de données du *Packhard Humanities Institute*. La structure syntaxique de ces dédicaces ne diffère pas de celle des dédicaces κατ'ἐπιταγήν. La diversité des divinités y est plus grande encore, avec notamment le dieu Héraclès « qui écoute » (θεῷ Ἡρακλεῖ Ἐπηκόῳ)[418], Artémis (Ἄρτεμιν ἀνέθηκον κατὰ κέλευσιν τῆς θεοῦ)[419], le grand Zeus Dolichénos (Δ̣ὶ̣ μεγίστῳ Δολιχηνῷ […] κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ)[420], Asclépios Philanthrope dans un contexte salvifique (Ἀσκληπιῶι φιλανθρώπωι [...] κατὰ κέλευσιν τοῦ θ̣εοῦ)[421], les déesses Déméter et Korè (θεα[ῖς] Δήμητρι καὶ Κόρῃ) dans un contexte de supplication[422], Léto, Apollon et Hermès réunis (Λητῷ κὲ Ἀπόλλωνι κὲ Ἑρμῆς)[423], Arès (κατὰ κέλευσιν Ἄρεως), ou encore

[413] Jean Malalas, *Chronographie*, XII, 39 : ἡ δὲ βασίλισσα τῶν Περσῶν Ἀρσανὴ ᾤκησεν ἐν Δάφνῃ φυλαττομένη κατὰ κέλευσιν τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων Διοκλητιανοῦ μετὰ τιμῆς ἐπὶ χρόνων.

[414] Jean Malalas, *Chronographie*, I, 1 : ὁ δὲ Ἀδὰμ κατὰ κέλευσιν θεοῦ ἔθηκεν ὀνόματα πᾶσιν τοῖς τετραπόδοις καὶ πετεινοῖς καὶ ἀμφιβίοις καὶ ἑρπετοῖς καὶ ἰχθῦσιν καὶ τοῖς ἑαυτοῦ τέκνοις.

[415] *MAMA* V 60 : [ὅρο]ι μετ̣α̣ξὺ Δ̣ορυλ̣α̣έ̣ων [καὶ Νι]-│[κ]α̣ιέων οἱ μ̣ε̣θ̣έ̣ν̣τ̣ε̣ς̣ κ̣α̣τ̣ὰ̣ κέ-│λευσιν Αὐτοκ̣ρ̣άτ(ορος) Κ̣α̣ί̣σ̣(αρος) Τ̣ρ̣α̣ι̣α̣ν̣(οῦ) │Ἀδριανοῦ Σεβ(αστοῦ) π̣(ατρὸς) π̣(ατρίδος) δ̣ι̣ὰ̣ Γ. Ἰουλ. │Σεουήρου πρεσβ(ευτοῦ) αὐτοῦ ἀν-│τιστρ̣α̣τ̣ήγου.

[416] *SEG* 42, 399 : κατὰ κέλευσιν│τοῦ κυρίου ἡμῶν│τοῦ λαμ(προτάτου) ἀνθ(υπάτου)│Πουβλ(ίου) Ἀνπελίου│ἐπιμελητα̣ὶ ὅλης│τῆς κενῆς στοᾶς│Νικοκράτης Καλλιτύχου│Ἐπίκτητος κ[α]ὶ Θεόδουλος│οἱ Ἐπικτήτ[ο]υ.

[417] *Side Kitabeleri* 100, 5-9: καὶ Δερκύλος Λάγου [τοῦ {δεῖνος}]│καὶ Παίων Ἀρτέμωνο[ς τοῦ {δεῖνος}]│οἱ ἐπίτροποι κατὰ τὴν κ[έλευσιν τοῦ δήμου(?)]│Διοσκουρίδης Παγκράτ[ου —{ethnicum}— ἐποίησεν].

[418] *AJA* 64 (1960) 269[1]: θεῷ Ἡρακλεῖ Ἐπηκόῳ κατὰ κέλευσιν· Νεικητίων ἀνέθηκα.

[419] *IG* X 2, 2 34: Αὐ(ρήλιος) · Ἰουλιανὸς│Αὐ(ρηλίαν) · Ἀμίαν τὴν│σύνβιον │ἰς Ἄρτεμιν│ἀνέθηκον│κατὰ κέλευσιν│τῆς θεοῦ.

[420] *IGBulg* III, 1 1527: Δ̣ὶ̣ μεγίστῳ Δολιχηνῷ│ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης τῶν κυρίων Αὐτοκρατόρων│Κάστωρ καὶ Ἀκύλας καὶ Κάστωρ καὶ Πολυδεύκης κατὰ│κέλευσιν τοῦ θεοῦ οἱ ἱερεῖς ἀνέθηκαν.

[421] *SEG* 37, 1019 1-8: Ἀσκληπιῶι < φιλανθρώπωι · θεῶι < Πό(πλιος) Αἴ(λιος) │Θέων Ζηνοδότου καὶ Ζηνοδό[τ]ης Ῥόδιος│ἑκατὸν εἴκοσι ἡμερῶν μὴ πιὼν καὶ φα-│γὼν ἕωθεν ἑκάστης ἡμέρας λευκοῦ πι-│πέρεος κόκκους δεκαπέντε καὶ κρομμύου│[ἥ]μισυ κατὰ κέλευσιν τοῦ θ̣εοῦ ἐναργῶς ἐκ│[πολ]λῶν καὶ μεγάλων κινδύνων σ̣ωθεὶς│[ἀνέ]θηκα.

[422] Marek, *Kat. Kaisareia Hadrianop.* 12, 1-8 : ἀγαθῇ τύχῃ· θεα-│[ῖς] Δήμητρι καὶ Κόρῃ│Ἥλιος Ἀλεξάνδρου ἱκέτης κατὰ κέλευ-│σιν τῶν θεῶν τόν τε│ναὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἀ-│γάλματα σὺν τῷ προ-│νάῳ ἀνέστησεν.

[423] *SEG* 19, 753 : Λητῷ κὲ Ἀπόλλωνι│— — —ς κὲ Ἑρμῆς │ο̣ἱ Τροΐλου Μελεάγρου│κατὰ κέλευσιν εὐ-│χὴν ἀνέθηκαν.

Sérapis (κατὰ κέλευσιν θεοῦ Σεράπιδος)[424] entre autres (et nombreux) exemples. La multiplicité et diversité des divinités impliquées, et notamment des divinités qui « ordonnent » (plus souvent désignées que celles qui lancent des ἐπιταγαί) tendrait à prouver que toutes ne peuvent pas provenir d'un sanctuaire oraculaire. Pour la seule Phrygie, la base de données du *Packhard Humanities Institute* recense quinze dédicaces, dont douze mentionnent la divinité « ordonnatrice » : la Mère des dieux (Μητρὶ θεῶν Ζινγοτηνῇ κατὰ κέλευσιν τῆς θεᾶς)[425], Zeus (κατὰ κέλευσιν τοῦ Δ[ειὸς])[426], un dieu sauveur (κατὰ κ[έλευ]σιν θεοῦ Σώζον[τος])[427], un dieu « tonnant » (κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ Βροντῶντος)[428], le dieu Hypsistos « qui écoute » (θεῶ ἐπηκόω Ὑψίστω [...] κατὰ κέλευσιν αὐτοῦ)[429], Arès déjà cité)[430], une déesse ([κ]ατ[ὰ κέλευσ]ιν τῆς θεᾶς)[431], ou des dieux non spécifiés (κατὰ κέλευσιν τῶν θεῶν)[432], pour n'en citer que huit.

Toutes ces inscriptions n'avaient pas une origine oraculaire au sens où cette recherche l'entend. À Laodicée du Pont, une dédicace est adressée « au dieu Divin et Juste » (Θείῳ [καὶ] [Δικαίῳ] [θε]ῷ), par deux hommes (Ἐπάγαθος καὶ Μεῖρος) « d'après un ordre reçu en rêve (κατὰ ὀνείρου κέλευσιν) »[433]. Le parallèle avec les trois inscriptions κατὰ ὀνείρου ἐπιταγήν de Nicopolis ad Istrum est évident, et confirme que tous les « ordres » n'étaient pas donnés par un oracle. La plus grande prudence s'impose donc face à ces dédicaces κατ᾽ἐπιταγήν / κέλευσιν qui, contrairement aux dédicaces κατὰ μαντείαν / χρησμόν, n'étaient pas nécessairement oraculaires. À la piste du rêve spontané peut s'ajouter celle du rêve médical asclépiéien, κατὰ ἐπιταγὴν Ἀσκληπιῶι καὶ Ὑγιείᾳ[434]. Le seul nombre des dédicaces κατὰ κέλευσιν et surtout κατ᾽ἐπιταγήν, comparé à celui des dédicaces κατὰ μαντείαν / χρησμόν, prouve que ces dédicaces ne sont pas seulement l'aboutissement de rituels oraculaires, mais se trouvent au carrefour de plusieurs rituels possibles impliquant des modes de contacts et de

[424] Respectivement *SEG* 33, 1159 et *IGUR* I 100 : κατὰ κέλευσιν θεοῦ | Σεράπιδος Οὐίβιος | ἱερεὺς ἀνέθ(ηκεν).

[425] *MAMA* X 215 : Πατροκλῆς Ἀπολ- | λωνίου Μητρὶ θε- | ῶν Ζινγοτηνῇ κατ- | ὰ κέλευσιν τῆς θε- | ᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ κὲ τ- | ῶν ἰδίων κὲ τῆς κώ- | μης Ζινγοτος σωτη- | ρίας τὸν βωμὸν ἀ- | νέστησεν.

[426] *MAMA* IV 226 : Αἴλιος Τελεσφόρ[ος . . . . .] | ἱερεὺς Δειὸς Εὐρ[υδαμηνοῦ]· | κατὰ κέλευσιν τοῦ Δ[ειὸς] | ἐκ τῶν εἰδίων ἀναλ[ωμάτων] | ἀνέστησα τὸ ἄγαλμ[α θεοῦ(?)] | Νεικάτορος σὺν τῶ [βάθρω(?)].

[427] *MAMA* IX 57 : ἔτους τλη΄. Ἀρτε[μᾶς] | κὲ Ἀντιπᾶς κατὰ κ[έλευ]- | σιν θεοῦ Σώζον[τος].

[428] *MAMA* V Lists I(i):181,13: Διοφάνης | Τατᾶ σὺν τ[ῇ] | συνβίῳ Νάν[α] | κατὰ κέλευ- | σιν τοῦ θεοῦ | Βροντῶντος.

[429] *TAM* III, 1 32: θεῶ ἐπηκόω Ὑ- | ψίστω Τύχ[ι]- | ος ὁ καὶ Ἀττα- | λιανός, Ἐρ(μαίου) β΄ | Σύρου, | ά(ροικος), κα- | τὰ κέλευσιν | αὐτοῦ ἔστη- | σεν | σὺν τῶ ἐπόν[τι] | ἴχνει θεοῦ.

[430] *SEG* 33, 1159: κατὰ κέλευ- | σιν Ἄρεως | Κίδδευδα | ἀνέθηκαν.

[431] *MAMA* IV 272 : ἔτους σγ΄. Ἀπολώνιος Φιλόμουσ[ος] | [κ]ατ[ὰ κέλευσ]ιν τῆς θεᾶς ὑπὲ[ρ] | [— — —]

[432] Respectivement *MAMA* IV 272 et *Ramsay, Cities and Bishoprics* 337,172: [Τιμό(?)]θεος μετὰ | τῶν ἀνεψιῶν | κατὰ κέλευσιν | τῶν θεῶν εὐ- | χὴν | ἀ- | νέθηκεν.

[433] *MAMA* I 9a: Θείῳ [καὶ] | [Δικαίῳ] | [θε]ῷ | Ἐπάγαθος | καὶ Μεῖρος | κατὰ ὀνείρου κέλευσιν.

[434] *IG* II² 4497 & *IG* II² 4519.

communication divers avec le divin. La question des motivations du dédicant qui, après une consultation oraculaire, choisissait de dédier κατ᾽ἐπιταγήν ou κατὰ κέλευσιν plutôt que κατὰ μαντείαν / χρησμόν est délicate pour l'historien[435].

Ces inscriptions ne peuvent donc pas être considérées comme des marqueurs oraculaires indiscutables, contrairement aux dédicaces κατὰ μαντείαν / χρησμόν, mais les exclure totalement de cette recherche priverait d'indices précieux qui, même s'ils ne sauraient être seuls décisifs, témoignent d'une forme de communication à double sens avec le divin, et pourraient donc parfois relever de la sphère oraculaire. Seuls le contexte ou la présence d'autres marqueurs oraculaires permettront de trancher, et justifieront d'inclure certains documents dans le fonctionnement d'un sanctuaire oraculaire attesté par ailleurs.

2.1.14. Κατὰ πρόσταγμα : les dédicaces « d'après un commandement »

Selon le même schéma, et avec la même prudence, d'autres inscriptions présentent une syntaxe et une formulation similaires en affirmant avoir été réalisées κατὰ πρόσταγμα / κατὰ τὸ πρόσταγμα)[436]. Le terme désigne en général un « commandement », comme l'illustre notamment Platon qui, dans sa *République*, parle de « prescrire un commandement à ses gardiens » (πρόσταγμα τοῖς φύλαξι προστάξομεν) à propos de la taille de la cité[437]. Le terme est le substantif issu du verbe προστάσσω utilisé ici par Platon et qui désigne en général l'action d'ordonner à quelqu'un d'effectuer une action[438]. La formule κατὰ (τὸ) πρόσταγμα utilisée dans des dédicaces peut donc être traduite par « d'après un commandement »[439]. Pour les mêmes raisons que pour les dédicaces κατ᾽ἐπιταγήν ou κατὰ κέλευσιν, ces dédicaces κατὰ (τὸ) πρόσταγμα peuvent être parfois l'aboutissement d'un processus de consultation oraculaire. À nouveau, la documentation littéraire païenne utilise assez peu la formulation,

[435] Sur la question de l'obéissance au dieu, voir notamment Pleket (Henry Willy), « Religious History as the History of Mentality. The 'Believer' as servant of of the Deity in the Greek World », in Versnel (Hendrik Simon) (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious Mentality in the Ancient Word*, Leiden, Brill, 1981 p. 152-192.

[436] Kajava, « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », 2009, p. 221.

[437] Platon, *République*, 423a : Οὐκοῦν καὶ τοῦτο αὖ ἄλλο πρόσταγμα τοῖς φύλαξι προστάξομεν, φυλάττειν παντὶ τρόπῳ ὅπως μήτε σμικρὰ ἡ πόλις ἔσται μήτε μεγάλη δοκοῦσα, ἀλλά τις ἱκανὴ καὶ μία;

[438] Voir notamment chez Hérodote, *Histoires*, IX, 104 ; Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 6, 3 ; Aristote, *Politiques*, IV, 15, 8.

[439] Mentionnons également le corpus des décrets royaux des Ptolémées où ce terme et ses dérivés sont abondamment utilisés : Lenger (Marie-Thérèse), *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1980.

contrairement aux auteurs chrétiens (et notamment Jean Chrysostome[440] et Grégoire de Nysse[441] à nouveau) pour désigner des « commandements » de Dieu. Le thème d'Héraclès aux ordres d'Eurysthée revient néanmoins chez Pausanias, qui parle d'Ἡρακλῆς κατὰ πρόσταγμα Εὐρυσθέως παρὰ τῷ Ἐρυμάνθῳ[442]. Mais le Périégète évoque aussi l'érection d'une statue par les Achéens « d'après un commandement de l'Apollon de Delphes » (κατὰ πρόσταγμα ἀνέθεσαν τοῦ ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος), confirmant ainsi l'utilisation de ce terme en contexte oraculaire[443]. Chez Diodore de Sicile, l'expression sert à la fois à qualifier l'autorité du tyran Denys (κατὰ πρόσταγμα)[444], et à désigner la « mission » reçue par un prêtre de la Mère des dieux envoyé à Rome κατὰ πρόσταγμα τῆς θεοῦ pour réclamer aux magistrats et au sénat des purifications publiques après que son temple de Pessinonte ait été souillé[445].

En contexte épigraphique, la formule est présente dans quelques inscriptions non dédicatoires, par exemple dans une inscription de Didymes de 253 avant notre ère, sans lien avec l'activité divinatoire du sanctuaire et sanctionnant la vente d'une terre royale par Antiochos II à la cité de Laodicée du Lykos κατὰ τὸ παρὰ Νικομάχου τοῦ οἰκονόμου πρόσταγμα, selon le commandement de l'économe Nicomaque[446]. Mais la plupart des inscriptions comportant cette formule sont des dédicaces, et un nombre significatif d'entre elles (69 sur 109 occurrences référencées par la base de données du *Packhard Humanities Institute*) provient de l'île de Délos, dont le sanctuaire d'Apollon comportait un oracle. Entre autres exemples, un certain Apollonios fils de Charmide (Ἀπολλώνιος Χαρμίδου) a ainsi adressé une dédicace à Anubis (Ἀνούβι), Hégémonè (Ἡγεμόνι), Sarapis et Isis salvateurs (Σαράπι Σωτῆρι, Ἴσι Σωτε[ί]ραι), d'après un commandement du dieu (κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ)[447]. Le Romain Lucius Granius, fils de Publius, a, lui, adressé une dédicace à Antioche

[440] Notamment Jean Chrysostome, *Commentaitre sur Job*, 56,23 & *Homélies*, LIII, 33, 52.

[441] Notamment Grégoire de Nysse, *Quinze homélies sur le Cantique des cantiques*, VI, 194, 1.

[442] Pausanias, *Périégèse*, VIII, 24, 5 : λέγεται δὲ ὡς Ἡρακλῆς κατὰ πρόσταγμα Εὐρυσθέως παρὰ τῷ Ἐρυμάνθῳ θηράσειεν ὗν μεγέθει καὶ ἀλκῇ τοὺς ἄλλους ὑπερηρκότα.

[443] Pausanias, *Périégèse*, VI, 3, 8 : Οἰβώτα δὲ τὸν μὲν ἀνδριάντα Ἀχαιοὶ κατὰ πρόσταγμα ἀνέθεσαν τοῦ ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος ἐπὶ ὀλυμπιάδος ὀγδοηκοστῆς.

[444] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIV, 41, 3 : εὐθὺς οὖν τοὺς τεχνίτας ἤθροιζεν ἐκ μὲν τῶν ὑπ' αὐτὸν ταττομένων πόλεων κατὰ πρόσταγμα, τοὺς δ' ἐξ Ἰταλίας καὶ τῆς Ἑλλάδος, ἔτι δὲ τῆς Καρχηδονίων ἐπικρατείας, μεγάλοις μισθοῖς προτρεπόμενος.

[445] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXXVI, 13, 1 : οὗτος κατὰ πρόσταγμα τῆς θεοῦ παρεῖναι φήσας τοῖς ἄρχουσιν ἐνέτυχε καὶ τῇ συγκλήτῳ, λέγων τὸ ἱερὸν τῆς θεοῦ μεμιᾶνθαι, καὶ δεῖν αὐτῇ δημοσίᾳ καθαρμοὺς ἐπὶ τῆς Ῥώμης συντελεσθῆναι.

[446] *IDidyma* 128, 56-59: ἥ τε κώμη καὶ ἡ βᾶρις καὶ ἡ προσοῦσ[α χώ]-│[ρα] κατὰ τὸ παρὰ│Νικομάχου τοῦ οἰκονόμου πρόσταγμα, [ᾗι]│[ὑ]πεγέγραπτο καὶ τὸ παρὰ Μητροφάνους καὶ τὸ παρὰ τοῦ β[α]-│[σι]λέως γραφὲν πρὸς αὐτόν, καθ' ἃ ἔδει περιορισθῆναι·

[447] *IG* XI,4 1253: Ἀνούβι Ἡγεμόνι, Σαράπι│Σωτῆρι, Ἴσι Σωτε[ί]ραι│Ἀπολλώνιος Χαρμίδου│σινδονοφόρος,│κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ.

sa métropole conformément à un commandement d'Apollon (κατὰ πρόσταγμα Ἀπόλλωνι)[448]. Enfin un autre Romain, Marcus Cincius, a adressé une dédicace à Zeus Sauveur, Sarapis, Isis et Anubis, selon un commandement (κατὰ πρόσταγμα) dont l'auteur divin n'est pas spécifié[449]. Ainsi les dédicaces κατὰ πρόσταγμα présentent de même des incertitudes sur l'origine du « commandemant ». En restant à Délos, dans le sanctuaire même d'Apollon, d'autres dieux semblent avoir émis des προστάγματα, comme l'indique la dédicace adressée au II^e^ siècle avant notre ère par Aristokidès fils de Démarate et Artémon fils de Pythéos « à Zeus tout-puissant (Διὶ τῶι πάντων κρατοῦντι) et à la Grande Mère toute-puissante » (καὶ Μητρὶ Μεγάληι τῆι πάντων κρατούσηι) d'après un commandement d'Osiris (κατὰ πρόσταγμα Ὀσείριδος)[450], ou celle adressée au début du même siècle par Zoïlos fils de Dionysodoros (Ζωΐλος Διονυσοδώ[ρου]), d'après un commandement d'Isis (κατὰ πρόσταγμ[α] Ἴσιδι)[451]. L'irruption des divinités égyptiennes dans un sanctuaire apollinien, même si elle s'explique par l'importance des cultes isiaques à Délos[452], illustre à nouveau la prudence indispensable au moment d'attribuer un ordre possiblement oraculaire à une divinité non mentionnée dans le texte mais qu'on peut associer au lieu d'érection de la dédicace. Les 69 dédicaces déliennes montrent également l'importance du sanctuaire et des traditions locales en matière de formulation des dédicaces et de désignation du λόγος divin. Plus encore que les dédicaces phrygiennes κατὰ κέλευσιν, les dédicaces κατὰ πρόσταγμα semblent être un particularisme délien. La formulation ne relèverait donc pas tant du choix du dédicant ou de l'identité du dieu que de la « personnalité » du sanctuaire et de ses usages en matière dédicatoire et épigraphique.

Avant de conclure, l'une des inscriptions dédicatoires de Délos mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit d'une dédicace datant probablement de 98/7 avant notre ère adressée par un certain Quintus fils de Gaius à Sarapis, Isis et Anubis (Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι,), d'après un commandement ([κατ]ὰ πρόσταγμα), mais « par l'intermédiaire de l'onirocrite Ménodoros

---

[448] *ID* 2355: Λεύκιος Γρά-│νιος Ποπλί-│ου Ῥωμαῖος│Ἀντιοχείαι│τῇ μητροπό-│λει κατὰ πρόσ-│ταγμα│Ἀπόλλωνι.

[449] *ID* 2109 : Διὶ Σωτῆρι,│Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι,│Μάαρκος Κίνκιος ὑπὲρ αὑτ[οῦ]│καὶ τῶν τέκνων κατὰ πρόσταγμα.

[450] *IG* XI,4 1234 : κατὰ πρόσταγμα Ὀσείριδος,│Διὶ τῶι πάντων κρατοῦντι│καὶ Μητρὶ Μεγάληι τῆι πάντων│κρατούσηι Ἀριστοκύδης Δημα-│ρήτου καὶ Ἀρτέμων Πυθέου.

[451] *IG* XI,4 1262 : Ζωΐ<λ>ος Διονυσοδώ[ρου]│κατὰ πρόσταγμ[α]│Ἴσιδι.

[452] Pour un aperçu du sujet en général, voir notamment Bruneau (Philippe), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Athènes, Ecole française d'Athènes, 1970 & Bricault (Laurent), *Les Cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, Belles Lettres, 2013. Sur Délos en particulier : Dunand (Françoise), *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. Tome II : Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden, Brill, 1973, p. 83-114.

(διὰ ὀνειροκρίτου Μηνοδώρου)[453]. L'évocation d'un expert en interprétation des songes, à l'image d'Artémidore d'Éphèse, laisse entendre que le πρόσταγμα en question était un rêve que Quintus a fait interpréter.

À l'image des dédicaces κατὰ ἐπιταγὴν ὀνείρου ou κατὰ ὀνείρου κέλευσιν, cet exemple délien prouve que des dédicaces κατὰ πρόσταγμα pouvaient aussi constituer l'aboutissement d'autres rites et expériences qu'une consultation oraculaire. Les inscriptions « d'après un commandement » constituent donc, tout comme les inscriptions « d'après un ordre », des indices utiles pour envisager la présence d'un sanctuaire oraculaire, ou pour éclairer le fonctionnement d'un sanctuaire oraculaire attesté par ailleurs. Mais elles permettent difficilement de trancher à elles seules la question de la nature oraculaire d'un sanctuaire.

2.1.15. Κατ'ὄναρ et κατ'ἐνύπνιον : les dédicaces « d'après un rêve »

Suivant toujours le même formulaire, de nombreuses dédicaces mentionnent également avoir été faites κατ'ὄναρ / κατὰ ὄναρ, « d'après un rêve »[454]. Même s'il a été précédemment expliqué qu'une évocation d'un λόγος divin onirique pouvait aussi relever du rêve spontané et pas nécessairement de la consultation oraculaire (incubatoire), l'exemple de l'oracle d'Amphiaraos à Oropos montre bien combien rêves et oracles pouvaient se recouper, et si certains oracles peuvent être désignés d'après l'autorité qu'ils expriment comme « ordres » ou « commandements », alors il est envisageable que d'autres puissent également être désignés d'après le rêve au travers duquel le dieu s'est exprimé.

Une fois encore, l'exemple littéraire des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide montre combien la confusion pouvait exister, pour les Grecs, entre un rêve oraculaire au sens strict (obtenu dans un sanctuaire oraculaire avec incubation) et un rêve spontané obtenu hors de tout cadre rituel, ou un rêve « médical » obtenu dans un sanctuaire médical incubatoire de type asclépiéien. En contexte littéraire, la formule est assez rare chez les auteurs païens, du moins quand il s'agit de décrire une action réelle provoquée par un rêve préalable. Strabon raconte, à propos de la fondation de Marseille par les colons phocéens, une anecdote qui sera étudiée

[453] *ID* 2105 : Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, [Κόι]ντος Γαίου [κατ]ὰ πρόσταγμα, διὰ ὀνειροκρίτου Μηνοδώρου τοῦ Ἀγίου Νικομηδέως, ἐπὶ ἱερέως Λέοντος τοῦ Ἀγαθάρχου Μαραθωνίου.

[454] Voir Van straten (Folkert T.), « Daikrates' dream. A votive relief from Kos and some other *kat'onar* dedications », *BABesch*, 51 (1976), p. 1-27 ; Kajava, « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », 2009, p. 221 et la vaste synthèse récente de Renberg, *Where dreams may come*, 2017.

plus en détail dans cette thèse, mais dont il faut dire quelques mots ici. Alors que les futurs colons étaient venus dans la cité d'Éphèse guidés par un oracle d'Apollon Pythien, une Éphèsienne nommée Aristarchè vit la déesse Artémis en rêve (κατ' ὄναρ τὴν θεὸν) et reçut l'ordre d'embarquer avec les colons (καὶ κελεῦσαι συναπαίρειν τοῖς Φωκαιεῦσιν)[455]. Outre l'emploi du verbe κελεύω qui, dans ce contexte onirique, rejoint des observations précédentes, ce passage pose de multiples questions, qui seront reprises plus loin. En tout cas, le rêve d'Aristarchè, choisie par la déesse parmi la foule des Éphésiennes, n'a pas été obtenu en contexte incubatoire. Rien n'atteste d'ailleurs que le sanctuaire d'Artémis éphésienne ait été oraculaire, même en 600 avant notre ère. Dans ce contexte littéraire, le rêve est reçu spontanément par la rêveuse, qui va se conformer à la prescription divine. Comme soupçonné pour les précédentes dédicaces κατὰ ἐπιταγὴν ὀνείρου, κατὰ ὀνείρου κέλευσιν et κατὰ πρόσταγμα […] διὰ ὀνειροκρίτου, un rêve reçu peut motiver une action rituelle, et il est donc raisonnable de penser que bon nombre de ces dédicaces κατ'ὄναρ font suite à ce type d'expérience. Par ailleurs beaucoup de dédicaces de ce type répertoriées dans le nouveau corpus de G. Renberg proviennent de sanctuaires asclépiéiens (23 proviennent du seul sanctuaire d'Épidaure). Entre autres exemples, une dédicace du début du III^e^ siècle de notre ère a été adressée par Tibérius Claudius Severus au sauveur Asclépios (τῷ σ]ωτῆρι Ἀσκληπι[ῷ), d'après un rêve (κατ'ὄ]ναρ)[456], tout comme l'avait fait plusieurs siècles avant lui un dédicant anonyme qui se contentait de s'adresser à Asclépios d'après un rêve (Ἀσκληπιῶι κατ'ὄναρ)[457]. Dans ce contexte, et partout ailleurs dès lors qu'il est question d'Asclépios, il paraît logique de considérer que le rêve évoqué est un rêve obtenu par incubation médicale, dans un sanctuaire asclépiéien, et que par conséquent cette dédicace, avec le sanctuaire auquel elle se rattache, échappe au strict champ oraculaire.

Dans les autres cas, en l'absence de sanctuaire asclépiéien, le doute subsiste par manque de précision des inscriptions, qui sont souvent encore plus allusives que les autres dédicaces. Une inscription macédonienne d'époque romaine mentionne ainsi la dédicace d'un certain Antigone, muletier (Ἀντίγονος μουλίων), d'après un rêve du dieu (κατ'ὄναρ τοῦ θ[εοῦ])[458], sans que soit précisée l'identité du dieu. Même à Pergame, où la base de données du *Packhard Humanities Institute* recense dix inscriptions κατ'ὄναρ, et où existait un sanctuaire médical d'Asclépios, aucune des dix inscriptions ne fait explicitement référence à

[455] Strabon, *Géographie*, IV, 1, 4 : Ἀριστάρχῃ δὲ τῶν ἐντίμων σφόδρα γυναικῶν παραστῆναι κατ'ὄναρ τὴν θεὸν καὶ κελεῦσαι συναπαίρειν τοῖς Φωκαιεῦσιν ἀφίδρυμά τι τῶν ἱερῶν λαβούσῃ·

[456] *IG* IV²,*1* 475 : Τιβ(έριος) Κλ(αύδιος) Σευῆ[ρος τῷ σ]ωτῆρι | Ἀσκληπι[ῷ κατ' ὄ]ναρ.

[457] *IG* IV²,*1* 266 : Ἀσκληπιῶι | κατ' ὄναρ | [— — —]αρ.

[458] *SEG* 2, 405 : Ἀντίγονος | μουλίων κατ' | ὄναρ τὸν θ[εόν].

Asclépios et donc ne permet d'affirmer qu'il s'agit bien de dédicaces en lien avec ce sanctuaire, ou avec un autre. Interroger les dédicaces « d'après un rêve » comme d'éventuels marqueurs de sanctuaires oraculaires revient donc à se heurter aux mêmes limites que celles précédemment signalées pour les dédicaces κατ΄ἐπιταγήν, κατὰ κέλευσιν ou κατὰ πρόσταγμα, à ceci près que le terme ὄναρ sert en premier lieu à désigner une expérience du divin qui ne relève pas majoritairement de la sphère oraculaire, et n'y entre que dans des contextes précis (l'incubation oraculaire) mais minoritaires. Si le risque de confondre un rêve oraculaire avec un rêve médical asclépiéien reste mince, celui de confondre rêve oraculaire et rêve spontané existe. La présence de dédicaces κατ'ὄναρ dans ou à proximité d'un sanctuaire ne prouve donc en elle-même rien quant à l'éventuelle nature oraculaire du sanctuaire. En revanche elle permet, dans le cas où le sanctuaire oraculaire est déjà bien attesté par d'autres moyens, d'éclairer son mode de fonctionnement (et d'affirmer qu'il était au moins en partie incubatoire).

ὄναρ et ἐνύπνιον étant pratiquement synonymes, les formules κατ'ὄναρ et κατ'ἐνύπνιον /ou κατὰ τὸ ἐνύπνιον peuvent être considérées comme équivalentes et pareillement analysées. Le terme ἐνύπνιον est notamment présent à quatorze reprises dans le catalogue d'Épidaure[459] dans les récits de guérisons exemplaires de consultants venus dormir dans le sanctuaire et y recevoir un ἐνύπνιον du dieu, en l'occurrence un songe guérisseur[460]. La vingt-et-unième guérison, celle d'Arètè de Sparte, raconte ainsi comment sa mère se rendit à sa place au sanctuaire et « vit un songe (καὶ ἐνύπνιον [ὁ]ρῆι) » dans lequel le dieu coupait la tête de sa fille et retournait son corps pour en laisser s'écouler un liquide ; après quoi, « ayant vu ce songe (ἰδο[ῦ]σα δὲ τὸ ἐνύπνιον) », elle rentra à Sparte où elle retrouva sa fille qui « avait vu le même songe (τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ὡρακυῖαν) » guérie de son hydropisie[461]. Pourtant, aucune dédicace d'Épidaure n'est faite κατ'ἐνύπνιον à notre connaissance ; le terme ὄναρ prime dans les dédicaces de ce sanctuaire. La base de données du *Packhard Humanities Institute* ne recense que huit dédicaces κατ'ἐνύπνιον, dont trois en Anatolie. Dans la cité thrace d'Odessos, Aristomènès fils d'Aiolos a par exemple adressé au II^e^ ou I^er^ siècle avant notre ère une dédicace « d'après un songe » (κατ'ἐνύπνιον) à une divinité Phosphoros

[459] LiDonnici, *The Epidaurian miracle inscriptions: text, translation and commentary*, 1995.

[460] La dimension médicale n'est pas propre au terme qui sert ailleurs à désigner des rêves ordinaires, voir notamment Eschyle, *Les Perses*, 518 ; Hérodote, *Histoires*, VII, 16, 2 ; Platon, *Critias*, 44A.

[461] *IG* IV², 1 122 lignes 1-6 : Ἀράτα [Λά]καινα ὕδρωπ[α. ὑπ]ὲρ ταύτας ἁ μάτηρ ἐνεκάθευδεν ἐλ Λακεδαίμο-│νι ἔσσα[ς] καὶ ἐνύπνιον [ὁ]ρῆι· ἐδόκει τᾶς θυγατρός οὐ τὸν θεὸν ἀποταμόν-│τα τὰν κ[ε]φαλὰν τὸ σῶμα κραμάσαι κάτω τὸν τράχαλον ἔχον· ὡς δ' ἐξερρύα συ-│χνὸν ὑγρ[ό]ν, καταλύσαντα τὸ σῶμα τὰν κεφαλὰν πάλιν ἐπιθέμεν ἐπὶ τὸν αὐ-│χένα· ἰδο[ῦ]σα δὲ τὸ ἐνύπνιον τοῦτο ἀγχωρήσασα εἰς Λακεδαίμονα κατα-│λαμβάνε[ι τ]ὰν θυγατέρα ὑγιαίνουσαν καὶ τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ὡρακυῖαν.

(porteuse de lumière) » (Φωσφόρωι)[462], peut-être la déesse Hécate. Les inscriptions κατ'ἐνύπνιον soulèvent les mêmes questions que les inscriptions κατ'ὄναρ, et les mêmes réserves s'imposent quant à leur utilisation comme indices de sanctuaires oraculaires.

2.1.16. Κατὰ συνταγήν : les dédicaces « d'après une ordonnance »

Une autre déclinaison plus rare de la formule dédicatoire κατὰ + accusatif concerne les dédicaces κατὰ συνταγήν qui ne sont que cinq dans la base de données du *Packhard Humanities Institute* (dont quatre en Anatolie). Συνταγή désigne habituellement un arrangement, une disposition, et le verbe συντάσσω signifie arranger, disposer ensemble, mettre en ordre[463]. Par analogie, le terme désigne également l'ordonnance d'un médecin chez Artémidore notamment[464]. En contexte épigraphique, la formule κατὰ συνταγήν n'est utilisée que dans des contextes dédicatoires, avec un destinataire divin explicite ou implicite, laissant entendre que la συνταγή provient des dieux, et non d'un ordre humain (légal ou médical). Un certain Stéphanos de l'île de Corcyre a ainsi adressé une dédicace κατὰ συνταγήν à une divinité non précisée en remerciement (εὐχαριστῶν)[465]. Trois des cinq inscriptions repérées proviennent de l'Asclépiéion de Pergame, et deux d'entre elles sont d'ailleurs adressées à Asclépios sauveur et Hygie (Ἀσκλη[πιῶι] Σωτῆρι καὶ Ὑγ[ιείαι])[466] et à Hygie et aux Muses[467]. Dans ce cas, il paraît logique de comprendre le terme συνταγή comme le faisait Artémidore, et de le traduire par « ordonnance », au sens quasi médical du terme. Cette dédicace constitue sans doute l'aboutissement d'une incubation médicale dans le sanctuaire de Pergame, pendant laquelle les dédicants ont reçu en rêve « l'ordonnance » d'adresser une dédicace à Asclépios lui-même.

Le choix du vocable συνταγή au lieu des ὀνείροι et ἐπιταγαί, déjà relevés en contexte asclépiéien, s'explique sans doute par la volonté d'insister sur la dimension médicale du rêve et de l'action divine, plus que sur l'autorité qu'expriment les autres termes, ou sur la forme

[462] *IGBulg* I² 88(2) : Ἀριστομένης Αἰόλου | Φωσφόρωι κατ' ἐνύπνιον.
[463] Voir notamment Xénophon, *Mémorables*, I, 4, 13 ; Platon, *Philèbe*, 30c, Aristote, *Politiques*, II, 11, 2.
[464] Artémidore, *Onirocritique*, IV, 22 ; V, 89.
[465] *IG* IX,1 717: Στέφανος κα- | τὰ συνταγὴν | εὐχαριστῶν.
[466] *IvP* III 69: [— — —]- | ΟΣ Ζεύξ[ιπ]- | πος Ἀσκλη[πιῶι] | Σωτῆρι καὶ Ὑγ[ιείαι] | κατὰ συνταγὴ[ν] | σωθεὶς | χαριστ[ήριον].
[467] *IvP* III 123: Ὑγιείᾳ καὶ Μούσαις κατὰ συνταγὴν | Ἀσπασία Βόκρου Ἡρώδην Δημοφίλου | τὸν Στρατονίκης ν τῆς θυγατρὸς νν υἱόν.

que prennent l'action et le message avec le terme ὄναρ. Il est néanmoins plausible que ce choix lexical participe également de ce l'on qualifiait à Délos de « personnalité » du sanctuaire (l'Asclépiéion de Pergame ici) et des usages qui étaient les siens, puisque le terme ne se retrouve pas à Épidaure par exemple, et ne tient donc pas seulement à l'identité du dieu Asclépios. Ces dédicaces semblent relever plus probablement de l'incubation médicale que de la consultation oraculaire, et ne peuvent donc être considérées comme trahissant la présence d'un sanctuaire oraculaire, même si, en l'absence de contexte asclépiéien dans deux des cinq inscriptions (celles qui ne proviennent pas de Pergame), il serait hâtif de les exclure d'emblée.

2.1.17. Κατὰ χρηματισμόν: les dédicaces « d'après une décision »

À l'image de la précédente formule, κατὰ χρηματισμόν emprunte un terme qui n'appartient pas uniquement à la sphère du divin. Le mot χρηματισμός a deux acceptions. Il désigne en effet habituellement une négotiation ou un accord, au sens financier du terme, et le verbe χρηματίζω signifie s'occuper d'affaires (d'argent)[468]. Par analogie, le terme désigne également une charge publique ou une décision d'ordre judiciaire ou administratif[469], et c'est dans ce dernier sens qu'il apparaît par exemple dans un décret de Mylasa de Carie relatif à des offrandes à Zeus Hyarbesytos et aux amendes prévues en cas de violation du décret, κατὰ χρηματισμὸν [τὸν] τ[ῶ]ν δικασ[τῶ]ν καὶ τοῦ νομοφύλακος, « d'après la décision des juges et du gardien de la loi »[470]. Dans son autre acception, à Pelagonia en Macédoine, un certain Euphèmos a érigé une stèle (ἀ]νέθηκε[ν]), κ[ατὰ] χρηματισμὸν τοῦ θ[ε]ο[ῦ[471], donc selon son injonction. La base de données du *Packhard Humanities Institute* recense dix-neuf dédicaces similaires dans l'ensemble du monde grec, dont dix en Anatolie. La plupart d'entre elles mentionne de simples particuliers effectuant leur dédicace dans un cadre manifestement privé. Ces inscriptions présentent la même diversité que les précédentes en ce qui concerne les divinités impliquées, avec notamment la déesse Mâ invincible (κατὰ χρηματισμὸν θεᾶς Μᾶς

[468] Voir notamment Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 87 ; V, 61 ; Aristotes, *Politiques*, V, 81.
[469] Voir notamment Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 64, 70
[470] *IMylasa* 301, 15-20 : [ἀν]ατιθέ-⎪τω ἐν τῶι αὐτῶι χρόνωι ποτήρια τρία ἢ φιέλας τρεῖς [ἀπ]ὸ δρα-⎪χμῶν Ἀλεξανδρείων τριακοσίων καὶ ὁμοίως τ[ὴν αὐ]τὴν ἐπι-⎪γραφὴν ποιείσθω ἐφ' ἑκάστου καὶ ⎪παραδιδότω [αὐτὰ τοῖς] ταμί-⎪[α]ις ἢ οἰκονόμοις τῆς φυλῆς κατὰ χρηματισμὸν [τὸν] τ[ῶ]ν δικασ-⎪[τῶ]ν καὶ τοῦ νομοφύλακος·.
[471] *IG* X 2, *2* 253: Εὔφημος κ[ατὰ] ⎪χρηματισμὸν ⎪τοῦ θ[ε]ο[ῦ ἀ]-⎪νέθηκε[ν].

ἀνεικήτου)[472], Zeus Dizalas (τῷ κυρίῳ Διὶ Διζαλας)[473], Zeus Archégète (Διὶ Ἀρχαγάθῳ)[474], le dieu Hypsistos (κατὰ χρηματισμὸν […] θεῷ Ὑψίστῳ)[475] ou encore un dieu non précisé (κατὰ] θεοῦ χρη[ματισμόν)[476] selon l'habituelle formule allusive mais qui devait être claire pour les Anciens en fonction du lieu de la dédicace. Une inscription de Mytilène de Lesbos, adressée à la « très divine Artémis ([Z]αθέῳ Ἀρτέμιδι) » et relative à la dédicace d'une statue de bronze ([τ]ὰν χαλκίαν εἴκο[ν]α), a été réalisée καττὰν ἐπιτά[γα]ν καὶ χρημάτισ[μ]ον αὔτας[477]. L'ordre de la déesse (ἐπιτάγαν) est redoublé par le χρημάτισμος, sans que l'on puisse discriminer réellement les deux termes ou déterminer s'il ne s'agit pas simplement d'une redondance pour accentuer l'autorité de la déesse. À Nicée en Bithynie, une longue dédicace précise la carrière du dédicant Marcus Cassius Poplianus Nicadas, qui fut entre autres emporiarque (ἐνποριάρχης) et épimélète du temple « récemment construit » (καὶ ἐπιμελητὴς της τοῦ νεοκτίστου ναοῦ), et qui érigea « l'aigle avec l'autel » (τὸν αἰετὸν σὺν τῷ βωμῷ ἀνέθηκα) pour Zeus Archégète (Διὶ Ἀρχαγάθῳ), κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου[478]. Donc des dédicaces de ce type peuvent faire suite à un rêve, sans qu'on sache s'il était spontané ou incubatoire.

Cette inscription confirme néanmoins d'une part l'acception religieuse du terme, et d'autre part que ce χρηματισμός est à rapprocher d'une ἐπιταγή, d'une κέλευσις ou d'un προσταγμά, puisqu'il pouvait prendre les mêmes formes et entraînait les mêmes conduites dédicatoires. En revanche les mêmes interrogations demeurent sur les modes de production de ces messages divins. Quant à la traduction du terme χρηματισμός dans ce contexte dédicatoire, le mot « décision », certes plus vague mais plus englobant, et qui restitue la

[472] *Athēna* 12 (1900) 72, B9 1-5: ἀγαθῇ τύχῃ. | Φάβιος Γραφικὸς καὶ Ἰουλία Χρή- | στη ἡ γυνὴ αὐτοῦ κατὰ χρηματι- | σμὸν θεᾶς Μᾶς ἀνεικήτου δωροῦν- | ται.

[473] *IGBulg* IV 2341 : ἀγαθῆι τύχηι. | τῷ κυρίῳ Διὶ Διζαλας Βειθυος τελέ- | σας ἐνιαυτὸν ἁγνῶς τὸν ναὸν καὶ τ[ὰ] | ξόανα κατὰ χρηματισμόν.

[474] *IK Iznik* 1071 lignes 10-17: Διὶ Ἀρχαγάθῳ Μ. Κάσσιος Ποπλι- | ανὸς Νικάδας, ἐνποριάρχης καὶ ἀπὸ | πατρὸς Κασ. Νικάδου καὶ πάπου Δημη- | τρίου διὰ βίου οἰνοποσιάρχης καὶ γυ- | μνασιάρχης καὶ γραμματεὺς καὶ ἐπι- | μελητὴς {της} τοῦ νεοκτίστου ναοῦ, | κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου τὸν αἰετὸν | σὺν τῷ βωμῷ ἀνέθηκα.

[475] *SEG* 19, 847: Κοΐντος | Νουμέρι- | ος ἱερεὺς | Μηνὸς Ο[ὐ]- | ρανίου κα- | τὰ χρημα- | τισμὸν ἀνέ | θηκε θεῷ | Ὑψίστῳ.

[476] *JÖAI* 28 (1933), 139, 13: Ἀρτεμίδ[ωρος — — — —] | τὸν βωμ[ὸν ἔθηκε κατὰ] | θεοῦ χρη[ματισμὸν μετ]- | ὰ τῶν τέ[κνων πάντων ἐ]- | πιμελη[τῶν τοῦ ἱεροῦ] | Ζωΐλου κ[αὶ Διοσκου(?)]- | ρίδου κα[ὶ — — — — — —].

[477] *SEG* 26, 891 lignes 1-13: [Z]αθέῳ Ἀρτέμιδι Θε[ρ]- | [μ]ίᾳ Ὁμονοίᾳ Τε- | [λ]έσφορος Συμ- | [φ]όρω καὶ Φλ. Τύχα | [τ]ὰν χαλκίαν εἴκο- | [ν]α καττὰν ἐπιτά- | [γα]ν καὶ χρημάτισ- | [μ]ον αὔτας ὀντε- | [θή]κοντες καὶ τὸ | [εὐ]θέμιδος (?) παν- | [θ]έω Ἀφροδείτας | ἄγαλμα ἐν τῷ εἴ- | ρῳ.

[478] *IK Iznik* 1071 lignes 10-17: Διὶ Ἀρχαγάθῳ Μ. Κάσσιος Ποπλι- | ανὸς Νικάδας, ἐνποριάρχης καὶ ἀπὸ | πατρὸς Κασ. Νικάδου καὶ πάπου Δημη- | τρίου διὰ βίου οἰνοποσιάρχης καὶ γυ- | μνασιάρχης καὶ γραμματεὺς καὶ ἐπι- | μελητὴς {της} τοῦ νεοκτίστου ναοῦ, | κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου τὸν αἰετὸν | σὺν τῷ βωμῷ ἀνέθηκα.

nuance que les dédicants semblent avoir voulu exprimer en choisissant ce terme plutôt qu'en employant les termes précédents plus courants.

En conclusion de cet inventaire des inscriptions « κατά », auxquelles les mêmes remarques générales semblent pouvoir s'appliquer quand il s'agit de les considérer ou non comme des marqueurs oraculaires, une dernière nuance s'impose. La brièveté et le caractère particulièrement allusif de ces inscriptions, ainsi que les différents contextes rituels de production qui ont été identifiés, interdisent de considérer une inscription « κατά » isolée comme un marqueur oraculaire fiable. En revanche, une accumulation d'inscriptions de ce type dans un même sanctuaire, surtout si le formulaire employé est le même, ne peut qu'attirer l'attention sur ce cas, voire laisser envisager son éventuelle dimension oraculaire. Un sanctuaire présentant par exemple un nombre significatif de dédicaces « d'après un rêve » peut laisser présumer que ces rêves ont été obtenus dans le sanctuaire, dans un contexte incubatoire, et ne sont pas autant de rêves spontanés, reçus hors du sanctuaire et totalement indépendants les uns des autres. Fixer un « seuil numérique » au-delà duquel ces inscriptions ne doivent plus être considérées commes des cas isolés, et donc non significatifs, est impossible et, une fois encore, le contexte doit primer sur toute autre considération pour évaluer le degré de certitude (ou d'incertitude) des hypothèses formulées.

2.5. Χρησμοδότος, Χρηστηρίος, Πύθιος, etc. : des épiclèses oraculaires ?

Dernier élément lexical remarquable, certaines épiclèses divines semblent faire référence de façon transparente à la nature oraculaire de la divinité et de son sanctuaire, et pourraient ainsi fournir d'autres marqueurs oraculaires[479]. Les deux exemples suivants montrent pourtant les limites de cette approche.

Une courte inscription de la cité de Kys en Carie a été découverte sur un autel qu'elle attribue à Apollon Chresmodotès / Ἀπόλλωνος χρησμοδότου[480]. Littéralement, ce terme peut être traduit par « qui donne des oracles », ce qui indiquerait une activité oraculaire du dieu.

[479] Sur la question de la dénomination des dieux, voir le plus récemment Parker (Robert), *Greek gods abroad : names, natures, and transformations*, Oakland, University of California press, 2017.

[480] Aydas (Murat), « New Inscriptions from Asia Minor », *EA*, 37 (2004), p. 121-125, n° 3.

Rien ne doit surprendre ici puisqu'Apollon est le dieu oraculaire par excellence. Mais faut-il pour autant conclure que cet Apollon Chresmodotès qui devait recevoir des sacrifices sur cet autel rendait également des oracles sur ou à proximité de cet autel, et donc que Kys possédait un sanctuaire oraculaire? Même s'il s'agissait d'une cité de montagne relativement modeste, Kys se trouvait à environ 120 kilomètres à vol d'oiseau de Didymes et à 140 kilomètres de Claros. Elle se trouvait à proximité de la vallée du Méandre qui conduisait directement à Milet (donc à Didymes), et qui était une voie de circulation majeure. À moins de quarante kilomètres de Kys se trouvait sans doute le sanctuaire de Hiéra Comè, qui était également un sanctuaire oraculaire d'Apollon. Sans trop s'avancer, on peut imaginer que les habitants de Kys ont, à plusieurs reprises, fait le déplacement vers l'un ou l'autre de ces oracles et consulté Apollon à titre privé ou public. La seule distribution des inscriptions évoquant une consultation d'Apollon Clarien à travers toute la Méditerranée orientale (et même au-delà) suffit à se convaincre que les 140 kilomètres séparant Kys de Claros n'étaient pas infranchissables pour un consultant privé ou public[481]. Il est donc également possible que cet autel offert à Apollon Chresmodotès vise l'un de ces trois Apollons oraculaires, ou s'adresse à un Apollon oraculaire en général, sans référence à un sanctuaire oraculaire précis. En l'absence de connaissance détaillée sur les sanctuaires de Kys, et de toute autre piste, il semble impossible de trancher.

À Épidaure, deux monuments, dont l'un est trop fragmentaire pour être exploitable ici[482], sont attribués à un Apollon « oraculaire » (Ἀπόλλωνος Χρηστηρίου, au génitif de possession). Le second a été réalisé par un certain Diogène fils d'Artémidore ([Δι]ογέ[νης] Ἀρτεμιδώρου), ancien pyrophore (πυροφορήσας), c'est-à-dire un ancien membre du personnel cultuel d'Épidaure, vraisemblablement en charge du feu sacrificiel[483]. L'auteur du texte était donc relié aux activités cultuelles du sanctuaire. Sauf à considérer qu'un oracle d'Apollon au sein du sanctuaire d'Épidaure ait échappé jusqu'à présent à la vigilance des historiens du fait de son absence de traces, il semble plus logique d'imaginer que le monument était attribué à un Apollon précis mais externe au sanctuaire, ou à un Apollon générique, ne renvoyant à aucun sanctuaire en particulier. Si la bonne connaissance du sanctuaire d'Épidaure permet d'écarter, malgré ces deux monuments avec épiclèse oraculaire,

[481] Ferrary (Jean-Louis), « Les cités clientes de l'oracle de Claros », in Ferrary, *Les mémoriaux de délégations*, 2014, p. 108-114.

[482] *IG* IV²,1 452 : [Ἀ]πόλλ[ωνος] | [X]ρηστηρείου. | . . ίδιος | [— — — —]ς | τι. . 5 . . νος | Με[— — —].

[483] *IG* IV²,1 450. Sur ce point, voir Robert (Louis), « Inscriptions de l'antiquité et du Bas-Empire à Corinthe », *REG*, 79 (1966), p. 746-748.

la piste d'un sanctuaire oraculaire apollinien à Épidaure – ou tout au plus des bornes d'un espace dédié ? –, il est impossible d'être aussi catégorique avec l'Apollon Chresmodotès de Kys, sans pour autant conclure sur la base de la seule épiclèse.

Néanmoins les épiclèses ne sont pas inutiles dans la perspective de cette recherche. Tout d'abord elles attirent l'attention sur certains cas comme celui de Kys, insoupçonnables sans ce document. Par ailleurs, une fois un sanctuaire caractérisé comme oraculaire avec certitude (grâce à d'autres marqueurs) et sa divinité oraculaire identifiée, son épiclèse devient un mot-clé utile pour enrichir les données disponibles sur ce sanctuaire, son fonctionnement et ses activités. L'oracle de Claros, dont les consultants venaient de régions nombreuses et parfois lointaines, en est un parfait exemple. Sans son épiclèse, il aurait été difficile d'attribuer à ce sanctuaire nombre des oracles seulement connus par une inscription retrouvée dans la cité consultante, parfois très éloignée de Claros, et qui ne laisse deviner l'origine géographique de l'oracle que par l'épiclèse, qui sert alors de précieux marqueur géographique[484].

Une limite doit néanmoins être apportée à ce constat paradoxal de l'inutilité des épiclèses comme marqueur oraculaire, qui ne prennent d'intérêt que lorsque le sanctuaire oraculaire est identifié autrement. Certaines épiclèses associées à certains sanctuaires oraculaires ne sont pas exclusives de ce sanctuaire, et ne disent donc rien de la qualité d'un sanctuaire. L'épiclèse Πύθιος, appliquée à Apollon, renvoie bien sûr avant tout à l'Apollon de Delphes, comme l'illustraient notamment les inscriptions de Magnésie du Méandre et liées à l'origine delphique du projet agonistique et cultuel des Magnètes. Mais le culte d'Apollon Pythien ne se cantonait pas à Delphes, et des sanctuaires d'Apollon Pythien sont attestés dans tout le monde grec. Pour n'en prendre qu'un seul exemple, la petite cité de Kédréai dans la Pérée rhodienne avait un prêtre d'Apollon Pythien et Kédréien en la personne de Teisias fils de Theudamos ([Τει]σίαν Θευδάμ[ου] […] ἱερατεύσαντα ἐν Κεδρέαις Ἀπό[λλω]ν[ο]ς Πυθίου καὶ Κεδριέως), dont tout indique qu'il était un prêtre local, qui fut également stratège de la Pérée en temps de guerre (στραταγήσαντα ἐν τῶι πέραν κατὰ πόλεμον), qui reçut une couronne d'or des *paroikoi* de Kédréia (καὶ [στεφανω]θέντα χρυσέωι στε[φά]νωι ὑπὸ τῶν παρ[οίκ]ων τῶν ἐν Κεδρέαις) et fut agonothète dans la cité de Rhodes ([καὶ ἀγ]ωνοθετήσαντα ἐν τῶι ἄστει), sans compter ses victoires dans les *agones*[485]. Cet Apollon Pythien n'a donc de

[484] Voir Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 1-54.

[485] *IK Rhod. Peraia* 553, 5-19 : στραταγήσαντα ἐν τῶι πέραν κατὰ πόλεμον │καὶ πρυτανεύσαντα καὶ στεφανωθέντα χρυσέωι στεφάνωι │ὑπὸ φυλετᾶν Δυμά[ν]ων καὶ πρωρατεύ- │σαντα κατὰ πόλεμον καὶ

lien avec Delphes que par son épiclèse et était bien une divinité locale de Kédréai, avec sans doute un sanctuaire local, peut-être relié par quelque mythe au grand oracle d'Apollon, mais il ne dit rien de plus à propos de Delphes que son immense rayonnement. Si, une fois encore, le cas delphique est suffisamment connu pour qu'aucune confusion ne soit possible, les épiclèses plus rares des dieux et de leurs petits sanctuaires d'Anatolie ne permettent pas toujours d'être aussi affirmatif, et la prudence reste de rigueur.

2.6. Archéologie, iconographie et numismatique : des impasses documentaires ?

Avant de refermer ce catalogue des indices lexicaux, il convient de dire un mot des données archéologiques, iconographiques et numismatiques, laissées jusqu'ici de côté, et qui seront pourtant abordées ponctuellement, mais pas en tant que marqueurs oraculaires. Leur absence jusqu'à présent s'explique par l'absence de spécificité des sanctuaires oraculaires, en matière archéologique, iconographique ou numismatique.

Contrairement à d'autres sanctuaires « spécialisés » (comme le sanctuaire curatif d'Épidaure, ou celui d'Éleusis pour les mystères), la grande majorité des sanctuaires oraculaires, y compris les plus grands d'entre eux, ne présente guère de spécificités archéologiques, ou iconographiques (ou numismatiques) à la fois propre à leur activité oraculaire et qui soit repérable comme tel par l'historien en l'absence d'informations littéraires ou épigraphiques. L'oracle de Delphes, abondamment étudié sur les plans archéologique et iconographique depuis le début de la Grande fouille en 1892, ne présente aucun élément architectonique qui aurait permis son identification comme sanctuaire oraculaire si les fouilleurs n'avaient pas su, notamment par l'abondante littérature ancienne, qu'ils étaient en train de fouiller ce qui constitue l'archétype même du sanctuaire oraculaire grec. La structure du temple n'est pas différente de celle d'un temple ordinaire et ne présente aucun élément original qui puisse être considéré comme exclusif des sanctuaires

---

ἱερατεύσαντα | ἐν Κεδρέαις Ἀπό[λλω]ν[ο]ς Πυθίου καὶ Κεδριέως | καὶ ἀγεμόνα γενό[μεν]ον τετρήρευς κατὰ | [π]όλεμον καὶ [στεφανω]θέντα χρυσέωι στε- | [φά]νωι ὑπὸ τῶν παρ[οίκ]ων τῶν ἐν Κεδρέαις [καὶ ὑπὸ] | [τῶ]ν συμπολεμη[σά]ν[τ]ων [— —] καὶ ἀγεμόνα [γ]ε- | [νόμ]ενον ἐμ Μεγίστ[αι] κατὰ πόλεμον | [καὶ νικ]άσαντα Ἡράκλεια πάλαν καὶ παγκ[ράτιον] | [καὶ Διοσκ]ούρια καὶ Ποσειδάνια, καὶ τιμαθέντ[α] | [καὶ στεφ]ανωθέντα θαλλοῦ στεφάνωι ὑπὸ Τ[— —] | [— — — κ]αὶ ὑ[π]ὸ Κ[α]λλιπολιτᾶν καὶ ὑπὸ Τριπολιτᾶν, | [καὶ ἀγ]ωνοθετήσαντα ἐν τῶι ἄστει.

oraculaires[486]. L'archéologue qui ignorerait tout de la documentation écrite pourrait tout au mieux constater que le sanctuaire était particulièrement riche et développé, et donc en déduirait une fréquentation inhabituellement importante pour une région si isolée et si peu peuplée. La prudence imposerait alors de conclure à l'existence à Delphes d'un sanctuaire très important, mais dont le caractère oraculaire est impossible à démontrer par les seules données archéologiques. Sur le plan iconographique, même le fameux trépied delphique, qui est devenu surtout le symbole identitaire d'Apollon Pythien et de l'oracle de Delphes, ne constitue une référence claire que du fait des témoignages littéraires décrivant la Pythie assise et rendant les oracles du dieu sur un objet qui n'a initialement aucune fonction divinatoire intrinsèque, et qui constitue au contraire un outil cultuel banal et une offrande de prix dans les sanctuaires archaïques[487].

Sur les monnaies, le trépied apparaît dans de nombreuses cités qui entendent signifier par là leur lien avec le sanctuaire, mais sans valeur pour considérer le motif comme l'indication de l'existence d'un sanctuaire oraculaire apollinien dans leurs murs. La cité d'Abonotique et son sanctuaire de Glycôn, bien moins connu que celui de Delphes, et dont la nature oraculaire ne s'impose pas comme une évidence, illustre mieux encore ce paradoxe. Le motif du serpent pourvu d'une tête humaine à longue chevelure a bien été retrouvé sur les monnaies de la cité[488], mais aussi sur des statuettes enterrées en Thrace[489]. Grâce à la description polémique qu'en fait Lucien de Samosate, il est aujourd'hui possible d'y voir Glycôn, le serpent censé incarner le « nouvel Asclépios » dont le (faux) prophète Alexandre avait établi le culte et l'oracle dans la petite cité. Mais sans cette description, et avec les seules données archéologiques (quelques statues, car le site du sanctuaire d'Abonotique n'a été ni fouillé ni même localisé précisément) et numismatiques, on ignorerait tout de l'identité de ce serpent anthropocéphale et de la signification de ce monnayage civique et de son arrière-plan oraculaire. Le sanctuaire de Claros, qui se distingue des autres par une architecture particulière et liée à ses rites oraculaires, montre aussi les limites de toute démarche d'identification d'un sanctuaire oraculaire par son architecture. Les fouilles ont distingué plusieurs états successifs, et le dernier d'entre eux, dont les travaux débutèrent

[486] Sur l'archéologie delphique, voir la série des *Fouilles de Delphes* publiée par l'École française d'Athènes, et notamment le tome II en partie consacré au temple.

[487] Pour une mise au point récente : Georgoudi (Stella), « Questions pythiques: retour sur le(s) trépied(s) et le laurier d'Apollon », in Bodiou (L.) (*et al.*), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne (Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 113-134.

[488] Robert (Louis), *Hellenica : recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. Vol XI-XII*, Paris, A. Bontemps, 1960, 233.

[489] Robert (Louis), « Le serpent Glycon d'Abonouteichos à Athènes et Artémis d'Éphese à Rome », *CRAI*, 125-3, (1981), p. 513-535.

vraisemblablement pendant la première moitié du II^e^ siècle avant notre ère (et ne furent jamais achevés), se distingue par un couloir labyrinthique bâti en marbre blanc dans « l'adyton », une pièce appartenant au temple mais dont le niveau est inférieur à celui des autres pièces (même s'il reste supérieur à celui du sol, ce qui n'en fait donc pas une pièce souterraine) et dans laquelle on « descendait » donc[490]. La description que propose Jamblique de la consultation de l'oracle clarien[491], qui avait lieu la nuit, dans l'adyton, et pouvait être faite en présence de consultants privilégiés s'ils avaient effectué divers rites préalables, a permis de supposer que ces couloirs plongés dans l'obscurité (en l'absence d'ouverture) devaient être traversés par le prophète et éventuellement par les consultants, pour atteindre la source prophétique par laquelle le dieu inspirait son prophète et transmettait ses réponses. Mais là encore c'est la documentation littéraire et épigraphique qui guide utilement l'interprétation des structures architecturales. Conformément à une certaine image historiographique des « mystères » et sur la base de formules épigraphiques, on a même avancé la possibilité de rites initiatiques, indémontrables d'après les seules données archéologiques[492]. De surcroît on rappellera la construction tardive de ce dispositif architectural, dans le troisième stade du sanctuaire. Le temple archaïque, qui remonte au milieu du VI^e^ siècle, et son successeur de style dorique, dont la construction débuta probablement dans la seconde moitié du IV^e^ siècle, ne comportait aucun dispositif spécifique, alors que des oracles y étaient rendus. Un tel dispositif architectural n'était donc pas indispensable au fonctionnement du sanctuaire oraculaire. Il ne semble d'ailleurs pas avoir d'équivalent à Delphes ou à Didymes, si l'on se limite aux « grands » sanctuaires oraculaires apolliniens. Ni la présence de particularités architecturales ni leur absence ne permettent donc de conclure dans le sens d'une activité oraculaire ou de son absence. Si des sanctuaires aussi imposants et riches que Delphes ou Didymes se sont

[490] Sur ce point, voire notamment Leclerc (Yann), « La notion d'espace souterrain dans les temples oraculaires d'Apollon », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 117-128 & Moretti (Jean-Charles), « Le temple oraculaire d'Apollon à Claros », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 153-162.

[491] Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11.

[492] Il est d'ailleurs possible que ce labyrinthe ait servi aux deux types de rites : Varhelyi (Zsuzsanna), « Magic, religion and syncretism at the oracle of Claros », in Sulochana R. Asirvatham, Corinne Ondine Pache & John Watrous, *Between magic and religion: interdisciplinary studies in ancient Mediterranean religion and society*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001 ; Graf (Fritz), « Lesser mysteries: not less mysterious », in Michal Cosmopoulos (éd.), *Greek mysteries : the Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routlege, 2003, p. 241-262 ; Ferrary (Jean-Louis), « Le sanctuaire de Claros à l'époque hellénistique et romaine » in De La Genière (Juliette), Leclant (Jean), Vauchez (André) et (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne : Actes du 20^e^ colloque de la Villa Kérylos (Beaulieu-sur-Mer, octobre 2009)*, Paris, De Boccard, 2010, p. 91-114 ; Moretti (Jean-Charles), Bresch (Nicolas), Bonora (Isabel), Laroche (Didier) & Ris (Olivier), « Le temple d'Apollon et le fonctionnement de l'oracle », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 33-50 ; Ferrary (Jean-Louis), « La consultation de l'oracle et les *mystèria* qui lui étaient liés », in Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 122-131.

passés de constructions spécifiques destinées à appuyer et mettre en scène leurs activités oraculaires, il est très probable que de petits sanctuaires oraculaires, dont la fréquentation, le rayonnement et donc les moyens financiers étaient bien inférieurs, ont dû se passer eux aussi de toute originalité architecturale. Enfin nombre des sanctuaires qui seront évoqués ici n'ont pas été fouillés, ni même localisés précisément, ce qui clot pour eux le débat.

L'archéologie, l'iconographie et la numismatique ne peuvent donc pas fournir de marqueurs oraculaires, puisqu'ils ne permettent pas de détecter avec certitude une telle activité. Pour autant, et comme pour les épiclèses, ces données, quand elles sont disponibles pour un sanctuaire identifié comme oraculaire, sont fort utiles, puisqu'elles peuvent, comme dans l'exemple clarien ou *a fortiori* à Delphes dont la fouille a tari les imaginations fantaisistes nourries à la documentation littéraire, préciser, confirmer ou invalider des informations obtenues ailleurs, dans les textes ou les inscriptions.

2.7. Les termes de l'oracle : un bilan tabulaire

Au terme de ce tour d'horizon des « mots de l'oracle » et du vocabulaire directement ou indirectement oraculaire, force est de constater que tous ces termes ne se valent pas dans la perspective de cette recherche. Outre ceux qui ont dû être écartés, nombre de ceux qui seront conservés comme marqueurs oraculaires potentiels souffrent de certaines limites qui seront mises en évidence chemin faisant.

Le tableau-lexique en annexe 1 récapitule et inventorie l'ensemble des termes, classés par type, en précisant leurs traductions et les limites de leur utilisation comme marqueurs oraculaires dans les deux contextes documentaires, littéraire et épigraphique. Seuls les termes ne présentant aucune limite dans l'une et/ou l'autre des colonnes correspondantes seront considérés comme trahissant avec certitude la présence d'un sanctuaire oraculaire. Le petit nombre de ces termes, et inversement les nombreux éléments de limitation indiqués dans les colonnes afférentes, montrent combien il sera difficile d'être catégorique dans beaucoup des cas. En l'absence de marqueur sûr, la prudence s'imposera et seule l'attention portée au contexte permettra d'inférer l'existence d'un sanctuaire oraculaire, ou parfois – et il faudra malheureusement souvent se contenter de ce pis-aller – de poser l'hypothèse d'un sanctuaire oraculaire, et de l'étayer aussi loin que la documentation le permettra.

> Il ne faut point faire d'estat de ces devinemens, non plus que de chose de néant et pleine de vanité, et de tromperie, sur tout de ceux qui se font par physionomie, osselets, cercles, terre, crible, feu, bassin, eau, main, fromage, et rappel des morts. Néantmoins les Oracles n'ont pas laissé de predire et d'exprimer quelquefois la verité, comme ne pouvans pas tousiours tromper les hommes.
>
> Natale Conti, *Mythologiæ sive explicationum fabularum libri decem*, Venise, 1567, p. 327.

Un siècle avant la publication du livre d'Antonius Van Dale, Natale Conti formulait ainsi le dilemme qu'allait trancher le mennonite hollandais : les oracles sont-ils tromperie démoniaque ou tromperie humaine ? Tout amateur éclairé de mythologie qu'il fût, ce précurseur du symbolisme illustre une préoccupation révolue aujourd'hui. Les oracles et la divination sont, contre toute évidence étymologique, une chose des plus humaines (et par ailleurs universelle) et sont en phase de trouver à ce titre leur juste place dans les études consacrées par les sciences humaines modernes aux mentalités anciennes. L'historiographie récente du sujet a ouvert plusieurs chantiers que cette thèse se propose de faire modestement progresser en se plaçant au carrefour de plusieurs d'entre eux, et en étudiant un objet à la fois disparate, difficile à saisir et multiple, mais qui n'a encore été que peu étudié. Il n'est par ailleurs plus question de parler de tromperie, qu'elle fût démoniaque ou humaine. L'anthropologie a suffisamment démontré au cours du siècle dernier la sincérité de consultants mais aussi des consultés, qu'il s'agisse de divination, de magie ou de tout autre rite derrière lequel la rationalité moderne identifie des manipulations diverses, mais qui ne sont pas perçues comme telles par les agents rituels[493].

[493] On pensera notamment au cas complexe mais éclairant du ou plutôt des chamanismes qui impliquent également des formes diverses de communications avec des identités supérieures. Même si cette communication repose parfois sur l'usage de substances psychotropes, ou de subterfuges divers soustrayant le chamane à la vue des consultants et lui permettant de produire des sons censés provenir des entités supérieures, ces procédés ne sont pas perçus comme des manipulations par les consultants, ni par le chamane qui pense sincèrement agir selon la volonté ou sous le contrôle d'une entité supérieure. Sur ce sujet, le livre controversé de M. Eliade reste une référence incontournable, ne serait-ce que pour les nombreuses études ethnographiques qu'il compile : Eliade (Mircea), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951. Voir désormais Hamayon (Roberte), *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Eyrolles, 2015.

Quoiqu'il en soit, l'entreprise menée ci-après dans le prolongement de cette historiographie récemment renouvelée suppose de se munir en premier lieu d'outils permettant d'identifier les sanctuaires oraculaires de l'Anatolie romaine, même et surtout quand leurs traces sont modestes, minces et parfois restées sous le radar des études antérieures portant sur les sanctuaires oraculaires ou la divination en général. Ces outils, que ce tableau résume, sont un lexique oraculaire permettant de faire le lien entre la documentation antique (dont le volume ne cesse de croître) et les outils modernes à disposition (qu'il s'agisse de recueils épigraphiques ou de bases de données) pour la passer au crible, et en extraire ainsi le maximum d'informations aujourd'hui disponibles sur ces petits sanctuaires oraculaires anatoliens. Les résultats de cette opération font l'objet de la deuxième partie de cette thèse.

Deuxième partie : Inventorier et étudier les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie

> « D'innombrables oracles divins sortirent en bouillonant de la surface de la terre, ainsi que des sources et des tourbillons de vent ; et la terre elle-même s'entrouvrit et reprit les uns en ses entrailles souterraines, tandis que l'éternité infinie anéantit les autres. Mais seul le soleil qui brille pour les mortels possède encore dans les gorges de Didymes l'eau divine de Mykalè et celle qui court en bordure de Pythô sous la montagne du Parnasse, ainsi que la rocailleuse Claros, bouche raboteuse par laquelle passe la voix de Phoibos. »
>
> Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, V, 16[1].

Les « milliers d'oracles » qui, d'après Eusèbe de Césarée, émanaient du sein de la terre, ne provenaient pas des seuls (grands) sanctuaires de Didymes, Delphes et Claros, les seuls que l'évêque considère toujours actifs à son époque. Ils provenaient de dizaines, de centaines de sanctuaires disséminés dans tout le monde méditerranéen et qui, à leur façon et à leur échelle, produisaient quotidiennement cette parole oraculaire que l'apologiste espère voir bientôt s'éteindre. Dans l'espace anatolien, le nombre de ceux que l'on peut encore espérer tirer de « l'oubli des siècles » ne se compte qu'en dizaines. Leur étude impose néanmoins de les considérer un par un pour, dans chaque cas, rassembler et confronter l'ensemble des informations apportées par la documentation ancienne, et en tirer le portrait le plus précis possible. Le nombre de ces sanctuaires, la quantité et la diversité des documents anciens (littéraires ou épigraphiques), mais aussi la place centrale de ce répertoire pour la réflexion de cette thèse font de cette deuxième partie la plus longue du mémoire. Il s'agit ici de rassembler les données nécessaires à la création d'une table et surtout d'une carte des sanctuaires oraculaires anatoliens, dont l'interprétation fera l'objet de la troisième et dernière partie.

Le volume des informations et le nombre des cas à traiter imposent de choisir une classification ordonnée. Le premier critère retenu est une logique de classement géographique, par grandes régions anatoliennes. Le découpage du *Bulletin Épigraphique*, publié chaque année dans la *Revue des Études Grecques*, sera donc repris ici. Au sein de chaque sous-partie régionale, une seconde discrimination sera faite entre les sanctuaires oraculaires qui peuvent être considérés comme « attestés » et ceux pour lesquels il faudra s'en tenir à une conclusion

[1] Traduction Des Places (Édouard), Paris, Cerf, 1979.

« hypothétique ». Les premiers sont les sanctuaires pour lesquels la documentation ancienne est suffisamment claire et précise pour que leur caractère oraculaire soit affirmé. Il s'agit souvent de ceux pour lesquels les marqueurs oraculaires qui viennent d'être identifiés sont bien présents et sont soit suffisamment « sûrs » (c'est-à-dire échappent aux limites définies pour nombre d'entre eux), soit suffisamment nombreux et/ou suffisamment convergents pour autoriser cette conclusion. À l'inverse, les sanctuaires classés comme « hypothétiques » sont ceux pour lesquels la documentation permet de poser la question de leur dimension oraculaire, parfois d'étayer ces soupçons dans une mesure variable, mais jamais de conclure tout à fait par l'affirmative. Laisser de côté ces sanctuaires n'aurait pas fondamentalement nui à l'étude comparée des sanctuaires oraculaires qui sera menée en troisième partie, puisqu'elle se fondera sur les sanctuaires « attestés ». Pourtant, il a semblé nécessaire de prendre en compte l'ensemble des pistes ouvertes par la documentation. D'abord des indices existent, même ténus et incertains, et donc, il ne faut rien omettre de ces petits sanctuaires (peut-être) oraculaires ; ensuite il faut ménager les découvertes et publications à venir qui pourront confirmer ou infirmer les soupçons. Les sanctuaires étudiés ici seront donc triés 1) par région géographique, puis 2) par degré de certitude de leur caractère oraculaire, et enfin 3) par ordre alphabétique pour la clarté de l'exposition. La documentation littéraire utilisée ici sera citée directement dans le mémoire, tandis que les inscriptions, plus nombreuses et parfois longues, le seront en annexe 2. On y lira non seulement les inscriptions utilisées pour identifier les sanctuaires oraculaires, mais aussi celles utiles pour éclairer le fonctionnement ou l'existence de ces sanctuaires. Le même classement est utilisé pour les documents épigraphiques en annexe. Les deux volumes de ce mémoire peuvent donc être lus en vis-à-vis pour cette deuxième partie.

Pour chaque région, une carte suivra l'introduction, afin de clarifier la position et les distances entre les cités étudiées et d'autres cités qui pourront être évoquées selon les besoins de la réflexion. Ces cartes sont réalisées à partir du fond de carte du projet Pelagios qui cartographie la méditerranée antique[2] et de la base de donnée utilisée pour cartographier les sanctuaires oraculaires anatoliens[3].

Pour chaque région puis cité considérée, un bref paragraphe historique et archéologique sera proposé en préambule, afin de contextualiser la réflexion. Seuls les cas hypothétiques les plus incertains – et pour lesquels la documentation ne mène à aucune

[2] Voir le site http://pelagios.org/maps/greco-roman/
[3] Voir les explications à ce sujet en ouverture de la troisième partie : p. 628-632.

conclusion solide – en seront dispensés afin d'alléger la lecture, et après avoir été signalés comme tels.

1. Mysie et Troade

La Mysie et la Troade, deux régions voisines qui seront considérées ensemble, constituaient l'extrémité nord-occidentale de l'Anatolie. Cernées au nord par l'Hellespont et la Propontide, à l'est par la mer Égée, elles étaient voisines de l'Éolide, de la Lydie et de la Phrygie au sud (selon des frontières floues et sans doute fluctuantes[1]), et de la Bithynie à l'est (la frontière entre Mysie et Bithynie suivant le fleuve Rhyndacos et le massif de l'Olympe). La limite entre Troade et Mysie reposait sur le fleuve Aisépos qui n'empêcha nullement une continuité historique et culturelle. Le massif de l'Ida, situé au sud des deux régions et les séparant de l'Éolide, dominait l'ensemble, et les nombreux fleuves et rivières (Aisépos, Scamandre, Granique notamment) qui s'en écoulaient assuraient la fertilité des plaines côtières plus au nord.

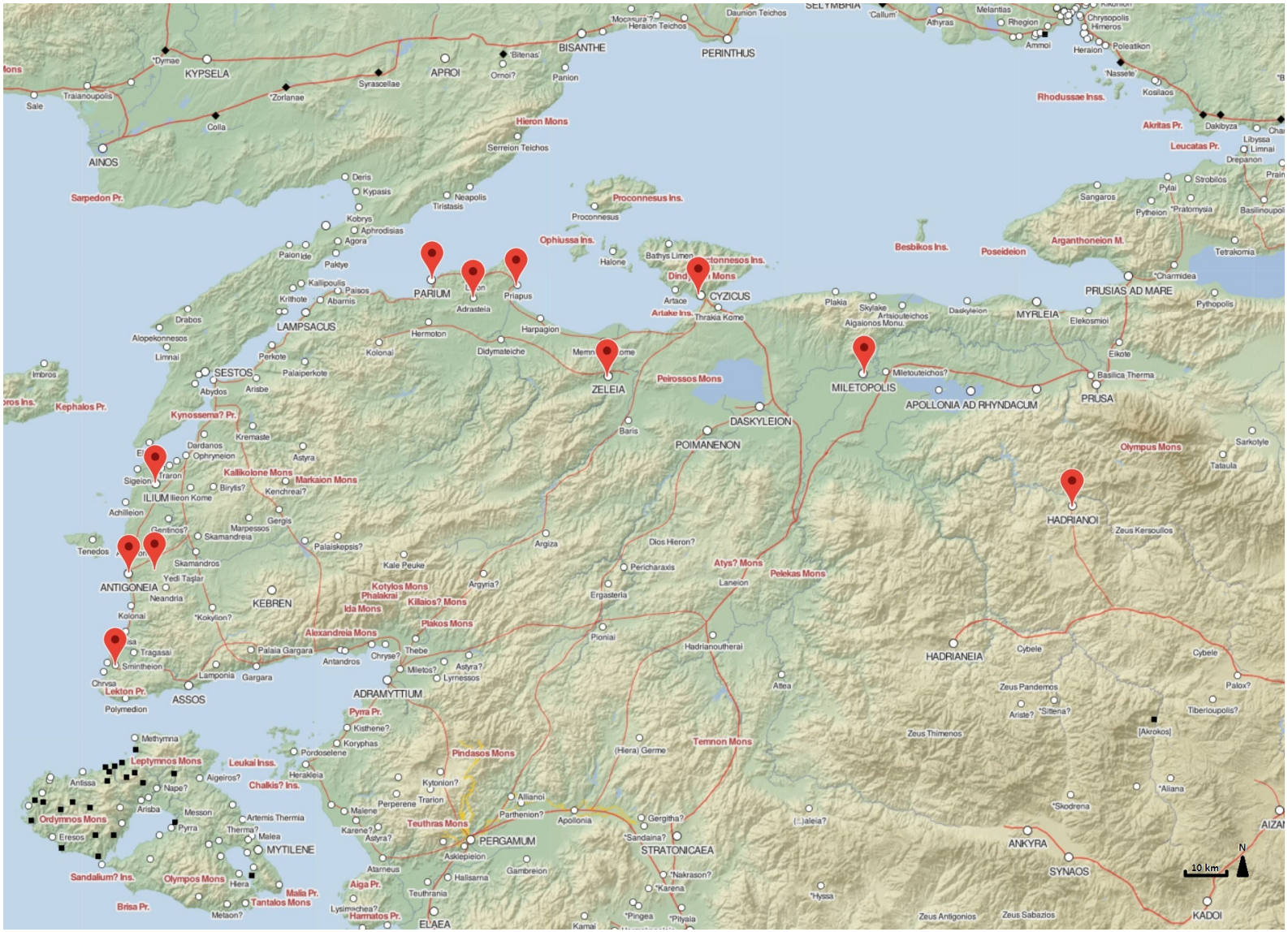
La première occupation des deux régions remonte au néolithique et est attribuée par les auteurs anciens aux Mysi de Thrace qui laissèrent leur nom à la Mysie[2] et aux Lélèges et Cariens qui s'implantèrent en Troade[3]. Le nom de la Troade lui vint naturellement de la cité de Troie qu'elle abrita. Au II^e^ millénaire avant notre ère, Mysie et Troade sont sous influence hittite, mais la division reste la règle et aucune des deux régions ne connaîtra jamais d'union politique, hors des phases de domination extérieure[4]. L'époque archaïque vit les premières implantations de colonies grecques sur les côtes de Troade d'abord, puis de Mysie, les colons venant de Grèce continentale ou de Milet. La domination lydienne sur la région débuta avec le VI^e^ siècle avant notre ère et prit fin en 547 avec la chute de Crésus[5]. Conquises par la Perse, la Mysie et la Troade furent traversées par les expéditions perses des deux Guerres Médiques[6], puis par celle des Dix Mille[7]. La participation de nombreuses cités de la région à la Ligue de Délos, entre les deux, illustre l'hellénisation de l'ensemble. Après la mort d'Alexandre et le bref épisode du royaume de Lysimaque, Séleucides et Attalides se disputèrent le contrôle de la région qui revint finalement aux seconds après la paix d'Apamée en 188. Mysie et Troade firent donc partie du legs d'Attale à Rome en 132, puis de la province d'Asie créée en 129

[1] Strabon, *Géographie*, XII, 4, 6 & XIII, 1, 1-4.
[2] Hérodote, *Histoires*, I, 171 ; Strabon, *Géographie*, XII, 4, 4.
[3] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 40.
[4] Même si Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 69 évoque un mythique roi Teuthras des Mysiens, père du héros homérique Télèphe.
[5] Hérodote, *Histoires*, III, 90.
[6] Hérodote, *Histoires*, VII, 42.
[7] Xénophon, *Anabase*, VII, 8, 8.

avant notre ère. Seules les guerres mithridatiques vinrent ensuite perturber la prospérité de la région située à un carrefour commercial idéal entre l'espace égéen et le Pont[8].

[8] Sur l'histoire et la géographique de la Mysie, voir Wiegand (Theodor), « Reisen in Mysien », *MDAI(A)*, 29 (1904), p. 254-339 ; Schwertheim (Elmar), « Studien zur historischen Geographie Mysiens », *EA*, 11 (1988), p. 65-78 & Schwertheim (Elmar), « Mysia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005. Sur la Troade: Cook (John Manuel), *The Troad : an archaeological and topographical study*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Carte 1 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Mysie et Troade



1.1. Sanctuaires oraculaires attestés

1.1.1. Alexandrie : la statue et l'oracle (incubatoire ?) d'un flamine

Alexandrie de Troade fut, comme son nom l'indique, une fondation tardive. Elle ne fut pas néanmoins fondée par Alexandre lui-même mais par Antigone I[er], qui lui donna d'abord le nom d'Antigonéia en 306 avant notre ère. Sa création se fit au dépend des cités environnantes dont les populations furent en partie drainées, telle Hamaxitos dont il sera également question plus loin. Antigonéia ne se développa néanmoins que sous Lysimaque qui la rebaptisa Alexandrie quand il en prit le contrôle. Après la disparition de son royaume, la cité prit le parti des Attalides contre les Séleucides et fut déclarée cité libre en 188, dans le cadre de la paix d'Apamée. Elle reçut plus tard le statut de colonie romaine, vraisemblablement sous César, et prit alors le nom de *Colonia Alexandria Augusta Troas*. La cité prospéra à l'époque impériale, au point que Constantin aurait d'abord pensé à Alexandrie comme seconde capitale de l'empire, avant d'opter pour Byzance[9]. Cette prospérité est aussi illustrée par les nombreux vestiges dégagés par les fouilleurs.

Le site d'Alexandrie a été identifié près du village de Dalyan et a fait l'objet de fouilles. Outre les murailles de la ville dont le tracé est toujours visible, des restes des bains et du gymnase de la cité ont été identifiés, de même qu'un aqueduc attribué à Trajan, ainsi que deux bassins du port artificiel et un stade datant du I[er] siècle avant notre ère. Aucun bâtiment cultuel n'a en revanche été identifié[10].

En absorbant la population et le territoire d'Hamaxitos, Alexandrie de Troade se trouva associée à l'oracle d'Hamaxitos-Chrysè, l'un des principaux d'Anatolie, mais qui sera évoqué plus loin, dans une partie qui lui sera spécifiquement consacrée. Le cas évoqué ici est propre à la cité d'Alexandrie et ne semble avoir aucun lien avec Hamaxitos-Chrysè.

[9] Zosime, *Histoire nouvelle*, II, 30 & XIII, 3

[10] Sur l'histoire et l'archéologie d'Alexandrie de Troie, voir Schwertheim (Elmar) & Ricl (Marijana), « Epigraphical Survey in Alexandria Troas », *Kazı Araştırmaları Toplantısı*, 13 (1995), p. 7-13 ; Ricl (Marijana), *The inscriptions of Alexandria Troas*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1997 & Schwertheim (Elmar) « Alexandria Troas », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

L'apologiste chrétien Athénagore d'Athènes renseigne sur l'existence d'un oracle à Alexandrie, dans un passage de son *Apologie des chrétiens* où il vilipende l'adoration de statues par les païens :

> ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν ἀϊδίως ἀγαθοποιός ἐστιν. Τοῦ τοίνυν ἄλλους μὲν εἶναι τοὺς ἐνεργοῦντας, ἐφ΄ ἑτέρων δὲ ἀνίστασθαι τὰς εἰκόνας, ἐκεῖνο μέγιστον τεκμήριον, Τρωὰς καὶ Πάριον· ἡ μὲν Νερυλλίνου εἰκόνας ἔχει—ὁ ἀνὴρ τῶν καθ΄ ἡμᾶς—τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως· τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκών. Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, εἴπερ καὶ τούτοις κοσμεῖται πόλις, εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι΄ αὐτὰ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς. Ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Πρωτέως (τοῦτον δ΄ οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν), ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν, τῷ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου—"Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές"—δημοτελεῖς ἄγονται θυσίαι καὶ ἑορταὶ ὡς ἐπηκόῳ θεῷ. Πότερον οὖν ὁ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρός εἰσιν οἱ ταῦτα ἐνεργοῦντες περὶ τὰ ἀγάλματα ἢ τῆς ὕλης ἡ σύστασις ; ; ἀλλ΄ ἡ μὲν ὕλη χαλκός ἐστιν, τί δὲ χαλκὸς δύναται καθ΄ αὑτόν, ὃν μεταποιῆσαι πάλιν εἰς ἕτερον σχῆμα ἔξεστιν, ὡς τὸν ποδονιπτῆρα ὁ παρὰ τῷ Ἡροδότῳ Ἄμασις; ὁ δὲ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρος τί πλέον τοῖς νοσοῦσιν; ἃ γὰρ ἡ εἰκὼν λέγεται νῦν ἐνεργεῖν, ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου.
>
> Dieu, qui est parfaitement bon, fait éternellement le bien. Que ce soient d'autres qui agissent et d'autres en l'honneur de qui soient élevées les images, une preuve décisive en est Troas et Parium. L'une possède des images de Néryllinos, une homme de nos contemporains ; Parium a des images d'Alexandre et de Protée. D'Alexandre, il y a encore sur la place publique et le tombeau et la statue. Donc les autres statues de Neryllinos sont un ornement public, si toutefois une cité est embellie par de telles statues. Une seule d'entre elles, à ce que l'on croit, rend des oracles et guérit les malades : c'est pour cela que les gens de Troas lui offrent des sacrifices, l'oignent de parfum, la couronnent d'or. Quant à la statue d'Alexandre et celle de Protée, vous n'ignorez pas que ce dernier s'est jeté dans le feu aux environs d'Olympie ; la première a la réputation de rendre aussi des oracles ; à celle d'Alexandre « Ah ! Paris de malheur ! ah ! le bellâtre coureur de femmes ! », on offre des sacrifices publics, on célèbre des fêtes comme à un dieu bienveillant. Sont-ce donc Néryllinos, Protée, Alexandre qui opèrent ces prodiges autour de leurs statues, ou la constitution de la matière ? Mais la matière est de l'airain ; qu'est-ce que l'airain peut par lui-même, lui auquel il est possible de donner une autre forme, comme Hérodote racontre qu'Amasis le fit de son bassin pour les pieds ? Et Neryllinos, Protée et Alexandre, que font-ils de plus pour les malades ? Ce que, d'après les dires, l'image accomplit maintenant, elle le faisait quand Neryllinos était vivant et même qu'il était malade.[11]

Comme le concluait C. P. Jones, le terme Τρωάς ne désigne ici ni la Troie mythique d'Homère (Τροία ou Ἴλιος), ni la Troie historique (Ἴλιον)[12]. Il ne s'agit pas non plus d'une région (la Troade, Τρῳάς) puisqu'Athénagore l'évoque conjointement à Parion (qui est bien une cité), puis la qualifie de πόλις. Il ne peut donc s'agir que d'Alexandrie de Troade, Αλεξάνδρεια Τρωάς (*Colonia Alexandria Augusta Troas* en latin), dont le nom est abrégé en Τρωάς. C'est donc dans cette cité que se trouvait une statue de Néryllinos (ἡ μὲν Νερυλλίνου

[11] Athénagore, *Apologie des chrétiens*, XXVI. Traduction Bardy (Gustave), Paris, Cerf, 1943.
[12] Jones (Christopher P.), « Neryllinus », *CPh*, 80 (1985), p. 40-45.

εἰκόνας ἔχει), une parmi plusieurs statues du même homme, qui « servent d'ornements » (κόσμημά). Mais celle qui intéresse Athénagore a une particularité : on pense qu'elle rend des oracles et soigne les malades (εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται). En conséquence, elle reçoit des sacrifices, est couverte d'or et couronnée (καὶ θύουσί τε δι΄ αὐτὰ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν τὸν ἀνδριάντα). Comble de l'originalité (ou de l'absurdité pour Athénagore), la statue de Néryllinos agissait déjà ainsi de son vivant, alors qu'il était lui-même malade (ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου). L'ensemble de la description évoque un culte à visée curative, dans lequel la divinité prescrirait en songe des remèdes et/ou rendrait des oracles, comme celui que recevait Amphiaraos à Oropos[13]. Mais l'identité de Néryllinos est obscure. Il ne s'agit ni d'un dieu ni d'un héros attesté par ailleurs. Et pour cause, Athénagore précise qu'il vécut « à son époque » (ὁ ἀνὴρ τῶν καθ΄ ἡμᾶς), aussi approximative que puisse être cette expression. L'homme semble en tout cas mort à l'heure où Athénagore écrit, vers 176-177 de notre ère[14]. C. P. Jones semble avoir résolu ce problème en commentant un document provenant d'Alexandrie de Troade. Il s'agit d'une inscription en l'honneur d'Antonin le Pieux (qui date donc des années 138 à 161 de notre ère) adressée par un flamine (*flame[n]*) des Augustes[15] (*Aug(ustorum)*) dont le cognomen est Néryllinus[16]. Le lieu, la datation et le nom concordent et permettent de déduire que l'homme dont parle Athénagore est très probablement le flamine, édile (*aedilis*) et duumvir quinquennal[17] ([*II vir quin]q(uennalis)*) qui fit inscrire ce texte. L'hypothèse est d'autant plus plausible que ce cognomen est des plus rares[18]. On ne dispose malheureusement d'aucune autre information permettant d'éclairer l'origine et la nature du culte dont faisait l'objet l'une de ses statues. Le fait que Néryllinus ait été flamine signifie qu'il participait aux cultes civiques de la colonie, et au culte impérial[19], donc qu'il occupait une position de prestige au sein d'Alexandrie. Mais il n'y a là rien qui puisse expliquer la description d'Athénagore.

[13] Voir notamment Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 119-186.

[14] Pouderon (Bernard), *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, Beauchesne, 1989.

[15] Si l'on accepte la restitution proposée notamment par Chr. Jones.

[16] Mysie-Troade-Alexandrie 1.

[17] De nouveau selon la restitution proposée par Chr. Jones.

[18] Le *Lexicon of Greek Personal Names* et le *Thesaurus Linguae Graecae* ne recensent aucune autre occurrence de ce nom, par ailleurs inconnu de la base de données du *Packard Humanities Institute* et de la *Bibliotheca Latina Teubneriana*.

[19] Voir Jones (Christopher P.), « Neryllinus », *CPh*, 80 (1985), p. 40-45 pour une discussion des restitutions de lacunes allant dans ce sens.

Si l'on revient justement à sa description, et si on la compare à celle du culte rendu à la statue de Protée[20], il faut sans doute moins imaginer un culte rendu à une statue ordinaire qu'un culte de type héroïque, s'appuyant peut-être sur une pratique d'incubation (oraculaire *et* médicale ici) et incluant, comme nombre de cultes grecs, une statue sacrée placée dans un temple. Imaginer une statue ordinaire placée sur l'agora ou à un carrefour et recevant subitement un culte serait tomber dans le piège tendu par Athénagore qui cherche à ridiculiser les cultes païens, et non à en livrer une description fidèle. Mais même dans ce cas, on ignore comment et pourquoi Néryllinus a pu devenir l'objet d'un culte. La comparaison avec le cas de Protée laisse supposer qu'il eut de son vivant, comme ce philosophe, un charisme, une autorité et un rayonnement philosophico-religieux suffisamment vifs pour former autour de lui un cercle de fidèles ou disciples assez dense et soudé pour lui vouer un culte après sa mort, et même lui attribuer des pouvoirs que l'on prête habituellement aux dieux ou aux héros mythiques. Son statut de flamine, édile et probablement duumvir, n'expliquent évidemment pas qu'on lui voue un culte. L'Anatolie fournit un autre exemple de personnage ordinaire, mais que son charisme et son audace en matière religieuse auraient élevé au rang de quasi-héros : Alexandre d'Abonotique. Si l'on ne disposait pas aujourd'hui du long témoignage (à charge) de Lucien de Samosate, le culte de Glycôn, attesté par les monnaies de la cité et par quelques statuettes, nous apparaîtrait aussi étrange et obscur que l'histoire d'un flamine d'Alexandrie élevé au rang de héros oraculaire et guérisseur. Quant à la dernière mention sur ce sujet d'Athénagore – selon lequel la statue de Néryllinus soignait déjà des malades de son vivant, alors qu'il était lui-même malade –, elle semble bien douteuse, ou bien aurait dû laisser d'autres traces dans la cité. Seuls les empereurs recevaient un culte de leur vivant, et encore il était distinct de celui rendu aux dieux et aux empereurs divinisés[21]. Il serait davantage envisageable que Néryllionus lui-même se soit vu attribuer la capacité de guérir les malades de son vivant, à l'image d'un Apollonios de Tyane[22]. Les pouvoirs prêtés aux héros défunts sont souvent la continuation des dons qu'ils manifestaient de leur vivant, comme l'illustre Amphilochos, devin de son vivant et qui continua de rendre des oracles après sa mort

[20] Etudié dans la partie de ce mémoire consacrée à Parion-Adrastéia-Priapos : p. 192-200.

[21] Price (Simon), *Rituals and power : the Roman imperial cult in Asia minor*, Cambridge, Cambridge university press, 1986.

[22] Voir notamment Boulogne (Jacques), « Apollonios de Tyane: le mythe avorté d'une sagesse totale », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1999, p. 300-310 ; Hanus (Philippe), *La vie d'Apollonios de Tyane : recherches sur la tradition du theios aner*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1999 ; Jones (Christopher P), « Apollonius of Tyana in late antiquity », in Johnson (Scott Fitzgerald) (éd.), *Greek literature in Late Antiquity : dynamism, didacticism, classicism*, Aldershot, Burlington, 2006, p. 49-64 & O'Brien (Carl), « The philosophy of Apollonius of Tyana: an attempt at reconstruction », Dionysius, 27 (2009), p. 17-31.

dans le sanctuaire cilicien de Mallos où il était enterré[23]. Pareille confusion entre la statue (de culte) et le personnage qu'elle représente est justement ce que dénonce et caricature Athénagore, et pourrait expliquer qu'il prête ce pouvoir à la statue du vivant du personnage. Pour finir, C. P. Jones envisageait la possibilité d'un lien entre Néryllinus et l'oracle d'Hamaxitos-Chrysè, qui dépendait d'Alexandrie. L'hypothèse est séduisante, mais rien ne vient l'étayer. Rien ne prouve par ailleurs que le dieu de cet oracle (Apollon Sminthéus) ait eu des compétences médicales. On se gardera donc d'envisager un tel lien.

L'oracle de Néryllinos à Alexandrie n'apparaît qu'à travers la prisme de la rhétorique apologétique d'Athénagoras, qui caricature plus qu'il ne décrit, et qui ne fournit que peu d'éléments solides, en dehors de son attribution, de ses compétences et du rôle central de sa statue. Il est probable que cet oracle n'était guère différent des autres orales héroïques que l'on rencontre en Anatolie et au-delà. Il ressemblait sans doute moins à une statue placée à un carrefour qu'à un petit santuaire avec sa statue de culte. Sa dimension médicale et la nature de Néryllinos (défunt divinisé ?) indiqueraient plutôt une méthode divinatoire reposant sur l'incubation, mais la construction est fragile et cet élément restera hypothétique.

[23] Même si cet Amphilochos n'est pas, lui, un personnage historique. Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie : p. 594-611.

1.1.2. Cyzique : un oracle d'Apollon (?)

Cyzique de Mysie fut l'une des villes les plus prospères d'Anatolie. Elle fut fondée par Milet au VII^e^ siècle avant notre ère, même si elle s'inventa ensuite un fondateur éponyme fils d'Apollon, tué par les Argonautes[24]. Gouvernée par des tyrans sous domination perse, Cyzique rejoignit la Ligue de Délos après les Guerres Médiques[25] et confirma plus tard ses liens avec Athènes en rejoignant la seconde ligue athénienne. Elle parvint ainsi à conserver son indépendance contre la Perse, mais fut annexée par les Séleucides. La cité se rapprocha ensuite de Pergame, et l'épouse d'Attale I^er^, Apollonis, en était originaire[26]. Déclarée cité libre en 188 avant notre ère par la paix d'Apamée, Cyzique confirma ses liens avec Pergame en soutenant Attale II contre le roi Prusias II de Bithynie en 154[27]. Elle s'opposa ensuite à Aristonicos[28] puis à Mithridate VI[29], soutenant les campagnes de Lucullus puis de Pompée. L'appui qu'elle apporta plus tard à Brutus[30] lui valut de perdre l'amitié de Rome et lui coûta son indépendance[31]. La cité intégra pleinement la province d'Asie sous Tibère[32]. Un tremblement de terre frappa la ville sous le règne d'Hadrien, qui aida à la reconstruction du temple de Zeus, bâtiment emblématique de la cité. Deux autres séismes survinrent ensuite, sous Antonin le Pieux puis Justinien.

La prospérité de Cyzique repose en partie sur le choix de son site. En optant pour l'isthme reliant la côte nord de la Mysie à la presqu'île d'Arctonnesos (aujourd'hui péninsule de Kapıdağ), les fondateurs de la cité lui donnèrent la possibilité de se construire deux ports et de devenir un point de passage essentiel pour le commerce entre la mer Égée à l'ouest et la Propontide puis le Pont à l'est[33]. Le monnayage de Cyzique, caractérisé notamment par l'emploi de l'électrum, et surtout sa large diffusion, illustrent le succès de la cité comme port de commerce. Son site correspond aujourd'hui au village de Balkız. Bien qu'en milieu rural, le site n'a pas fait l'objet de fouilles importantes. Seules ont été identifiées les ruines apparentes : des fortifications du IV^e^ siècle avant notre ère, un théâtre, un aqueduc d'époque romaine, un amphithéâtre de grande taille et les restes d'un temple d'Hadrien, dont les

[24] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 949-980.
[25] Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VIII, 107.
[26] Polybe, *Histoire*, XXII, 20,1.
[27] Polybe, *Histoire*, XXXIII, 13,1.
[28] *IGR* IV 134.
[29] Plutarque, *Vie de Lucullus*, 9-10.
[30] Plutarque, *Vie de Brutus*, 28.
[31] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIV,7 & 23.
[32] Tacite, *Annales*, IV, 36; Dion Cassius, *Histoire romaine*, LVII, 24, 6.
[33] Strabon, *Géographie*, XII, 8, 11.

colonnes atteignaient vingt-et-un mètres de haut. Il ne reste rien du grand temple de Zeus dont Cyriaque d'Ancône avait vu quelques colonnes en 1444, mais dont les blocs et tambours ont été réemployés ensuite par les Ottomans[34].

La piste d'un sanctuaire oraculaire à Cyzique est ouverte par une épigramme de l'*Anthologie grecque*, recueil tardif et sans cesse enrichi jusqu'au XVII^e^ siècle d'inscriptions diverses, en vers ou en prose, et dont l'authenticité est sujette à caution. L'épigramme en question appartient au recueil des « énigmes et oracles » :

> Χρησμὸς δοθεὶς τῇ μητρὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος Ὀλυμπιάδι ἐν Κυζίκῳ ἐρωτησάσῃ πῶς ἂν τῆς χώρας Περσῶν κρατήσειεν ὁ ταύτης υἱος. Πέρσαι λάτριν ἐμὸν σημάντορα χειρὶ βιαίῃ ἔκτανον, οἰκεία δὲ κόνις νέκυν ἀμφικαλύπτει· τοῦ δ' ἤν τις Φαέθοντι θοῶς λεύκ' ὀστέα δείξῃ, οὗτός τοι Περσῶν τὸ μέγα κράτος ἔνδοθι θραύσει· κεῖται δ' Ἀσίδος ἐντὸς ὁριζομένῃ ἐνὶ νήσῳ δάφνῃ καὶ ῥείθροισι παραὶ Πελίοιο γέροντος· φράζεο δ' ἀνέρα μάντιν ὑφηγητῆρα κελεύθου Φωκέα, ὃς ψαμάθοισιν Ἀπαρνίδος οἰκία ναίει.
>
> Oracle rendu à la mère d'Alexandre de Macédoine Olympias, à Cyzique, alors qu'elle demandait comment son fils se rendrait maître de la terre des Perses. La Perse a fait mourir, et d'une mort violente, mon serviteur et mon héraut. Le sol natal recouvre sa dépouille. Et celui qui s'empresse de produire au soleil ces ossements blanchis ira briser chez eux la puissance des Perses. Il repose en Asie : une île que ceinturent lauriers et flots jaillis de l'antique Pélion. Songe à prendre un devin pour te montrer la route : un Phocéen, qui vit aux sables d'Aparnis[35].

L'oracle (Χρησμός) rendu à Olympias l'aurait donc été à Cyzique, sans que rien ne soit précisé du sanctuaire ou du dieu parlant. Le personnage évoqué, ce Phocéen (Φωκέα) à la fois guide (σημάντορα), serviteur du dieu oraculaire (λάτριν ἐμόν), devin (μάντιν) tué par les Perses (Πέρσαι […] ἔκτανον) correspond sans doute à une figure mythologique dont l'identification constitue la clé de l'énigme. Même si la qualification de « guide » (σημάντορα et ὑφηγητῆρα) évoque de manière générale les fondateurs mythiques souvent éponymes, Cyzique, le fondateur de la cité, ne correspond pas à ce que dit l'oracle : il n'a pas été tué par les Perses mais par les Argonautes, et rien n'indique, dans le récit d'Apollonios, qu'il ait été devin[36]. En plus de l'origine documentaire de cet oracle, son ton énigmatique et son aspect

[34] Sur l'histoire et les vestiges de Cyzique, voir Hasluck (Frederick William), *Cyzicus : being some account of the history and antiquities of that city, and of the district adjacent to it, with the towns of Apollonia ad Rhyndacum, Miletupolis, Hadrianutherae, Priapus, Zeleia, etc*, Cambridge, University Press, 1910 ; Ehrhardt (Norbert), *Milet und seine Kolonien : Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Frankfort-Bern-New York, P. Lang, 1983 & Drew-Bear (Thomas) « Cyzicus », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[35] *Anthologie grecque*, Énigmes, 114. Traduction Félix Buffière, Paris, Belles Lettres, 1970.

[36] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 949-980.

rétrospectif le rendent suspect. Ce type d'allusion obscure à un personnage mythique dont la dépouille doit être retrouvée rappelle divers oracles, notamment delphiques, rapportés par Hérodote et dont l'historicité pose question[37]. Pour autant, la (re)construction d'une réponse oraculaire n'implique pas que le sanctuaire où elle est censée avoir été rendue soit également fictif[38]. Le personnage d'Olympias, mère d'Alexandre, est bien un personnage historique, même si on ignore si elle se rendit bien à Cyzique. Même si l'oracle et la consultation de Cyzique par Olympias étaient faux et inventés *a posteriori*[39], le fait d'attribuer un oracle à une cité qui n'en aurait jamais eu risquerait de compromettre toute la crédibilité de la construction. Autrement dit, même s'il est impossible de se prononcer sur l'historicité de l'oracle obtenu par Olympias à Cyzique, voire sur la consultation même de Cyzique par Olympias, le seul fait que cette anecdote ait été créée pourrait laisser entendre qu'il existait un sanctuaire oraculaire à Cyzique, et qu'il était suffisamment connu, comme Olympias, pour donner du crédit à l'anecdote. Cyzique est par ailleurs une cité importante dans l'*Anthologie grecque* qui lui consacre une section, avec dix-neuf descriptions courtes provenant de bas-reliefs qui se trouvaient dans un de ses temples. L'historicité de la consultation intéresse moins que celle d'un sanctuaire oraculaire à Cyzique *in fine*. Sur ce point, la documentation littéraire n'a rien d'autre à offrir.

L'épigraphie permet de pousser plus avant la réflexion, même si elle illustre d'abord les liens entre Cyzique et d'autres oracles. Une inscription retrouvée à Delphes rapporte un oracle rendu par Apollon Pythien aux habitants de Cyzique (ὁ θεὸς ἔχρησε Κυζικηνο[ῖς])[40] et dont une copie fut déposée et retrouvée dans le sanctuaire apollinien de Délos[41]. Une autre inscription, provenant cette fois de Cyzique, rapporte un oracle rendu par le dieu Ammon (Ἄμμωνος) et provenant donc de l'oracle de Siwah[42]. Enfin, une dernière inscription de Cyzique évoque la consultation de l'Apollon de Didymes (ἔχρησεν αὐτοῖς Ἀπόλλων ὁ ἐν

[37] Crahay (Roland), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Belles Lettres, 1956.

[38] S'il est plus que probable que le célèbre oracle du mur de bois rendu par Apollon Pythien aux Athéniens lors de la Seconde Guerre médique a été reconstruit *a posteriori*, cela ne signifie pas que les Athéniens n'ont pas vraiment consulté Delphes à cette occasion.

[39] Ce qu'ils sont très probablement, pour les raisons évoquées plus tôt.

[40] *IMT Kyz Kapu Dağ* 1715 = *FDelphes* III 3, 342.

[41] *IMT Kyz Kapu Dağ* 1717, I = *IG* XI 4, 1298.

[42] *IMT Kyz Kapu Dağ* 1713 = *SEG* 33,1056, voir Merkelbach (Reinholf) & Schwertheim (Elmar), « Die Inschriften der Sammlung Necmi Tolunay in Bandırma (Teil II). Das Orakel des Ammon für Kyzikos », *EA*, 2 (1983), p. 147-154.

Διδύμοις)[43]. Dans les trois cas il s'agit de consultations civiques décidées et financées par la cité. Comme le montrent d'autres cas étudiés dans cette thèse, le recours d'une cité à un oracle externe ne signifie pas nécessairement qu'elle ne possédait pas de sanctuaire oraculaire elle-même et que toute consultation, privée ou publique, doit nécessairement être reliée au sanctuaire oraculaire extérieur qu'elle a consulté au moins une fois[44].

Trois inscriptions permettent justement d'envisager l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Cyzique. Il s'agit de trois dédicaces effectuées « d'après un ordre » ou « d'après un rêve ». Malheureusement aucune n'a été retrouvée en contexte, à proximité d'un sanctuaire auquel elle pourrait être reliée, et aucune ne peut être datée précisément.

La plus laconique est adressée par Apollonios, fils de Déiaptias (?) (Ἀπολλώνιος Δειαπτιανός), d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγή[ν]), à une divinité non spécifiée[45]. La stèle gravée porte aussi un bas-relief représentant un homme sacrifiant sur un autel carré en présence d'un bouc et de deux jeunes femmes. Sans doute était-elle placée dans le sanctuaire de la divinité destinataire, rendant ainsi inutile son identification dans le texte.

Une autre dédicace fut adressée par Varius […] Pollion, (Οὐάριος . . . . . Πωλλίων) dont l'onomastique est manifestement latine, d'après un ordre du dieu (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ)[46]. La formule est la même, mais le texte indique que l'ordre émane d'un dieu, sans plus de précision. Cette allusion laisse supposer que le dieu destinataire, désigné par le lieu où l'inscription était placée, est aussi le dieu à l'origine de l'ἐπιταγή.

Une dernière inscription rapporte la dédicace faite au dieu Hypsistos (θεῷ Ὑψίστῳ) par Asclépiodotos fils de Sôsipater (Ἀσκληπιόδοτος Σωσιπάτρου), d'après un rêve (κατὰ ὄναρ)[47]. Cette dernière dédicace pourrait n'avoir aucun lien avec les précédentes, si tant est que les précédentes soient liées, ce qui semble plausible mais pas certain, en l'absence de divinité commune.

[43] *IMT Kyz Kapu Dağ* 1714.
[44] Il est d'ailleurs intéressant de constater que la cité a consulté deux oracles différents et n'a pas opté pour un sanctuaire unique auquel elle adresserait toutes ses questions.
[45] Mysie-Troade-Cyzique 1.
[46] Mysie-Troade-Cyzique 2.
[47] Mysie-Troade-Cyzique 3.

La moisson oraculaire épigraphique est comme on le voit bien incertaine à Cyzique, et elle ne permet pas de répondre aux questions posées par l'*Anthologie grecque*. Il est possible que le sanctuaire oraculaire dans lequel Olympias aurait reçu un oracle soit aussi celui du dieu qui prescrivit à Varius […] Pollion, Apollonios et Asclépiodotos de lui adresser une dédicace. Si l'on acceptait cette hypothèse, il resterait à s'interroger sur l'identité du dieu, dont on ne connaît en l'état que le genre masculin. Apollon ferait un bon candidat, et pas seulement parce que l'on pense spontanément au dieu de Delphes en matière oraculaire. D'une part Cyzique semble entretenir des liens avec ce dieu dont elle a consulté les oracles de Didymes et de Delphes, et dont elle a utilisé le sanctuaire de Délos pour déposer une des copies de l'oracle reçu à Delphes. Ces liens sont confirmés par un autre extrait de *l'Anthologie grecque* évoquant des briques d'or (πλίνθων χρυσήλατον) offertes à Delphes par la cité[48]. D'autre part l'oracle rendu à Olympias, avec toute la prudence nécessaire quant à son historicité, rappelle les oracles apolliniens par son caractère énigmatique (même s'il s'agit là d'un cliché littéraire). Le Phocéen évoqué par le dieu, serviteur et devin évoque davantage Apollon que n'importe quelle autre divinité masculine. Le rôle de guide qu'il aurait joué rappelle aussi la figure du guide-fondateur de cité (κτίστης) obéissant souvent aux ordres d'Apollon Pythien et aiguillonné par ses oracles. Enfin, la question de la méthode divinatoire employée dans ce sanctuaire reste ouverte. Apollon est souvent associé à l'enthousiasme (mais cette recherche ne cessera pas d'apporter des éléments pour relativiser cette association), et l'association entre l'oracle de Cyzique et Apollon est hautement hypothétique. Par ailleurs la présence d'une dédicace « d'après un rêve » évoque davantage l'incubation, mais en présence d'un seul document il semble hasardeux de conclure.

Le cas de Cyzique illustre les limites qui sont aujourd'hui les nôtres quand il s'agit de déduire d'indices disparates et trop souvent indirects la présence d'un sanctuaire oraculaire. Aucun des éléments épigraphiques ou littéraires à disposition ne permet seul d'affirmer l'existence d'un tel sanctuaire, sauf à faire crédit à l'ensemble de l'anecdote de l'*Anthologie grecque* relative à l'oracle d'Olympias, dont on a dit combien il semblait suspect. Pour autant, l'accumulation de ces éléments indirects avec une attestation directe, mais suspecte elle-aussi, interdit de rejeter le cas de Cyzique parmi les cas purement hypothétiques et souvent bien

[48] *Anthologie grecque*, Épigrammes votives, 342.

moins documentés qui sont traités par cette thèse. On sera en revanche bien plus prudent sur l'identité du dieu oraculaire de Cyzique, qui doit rester hypothétique à ce stade.

1.1.3. Hadrianoi-Olympene : un oracle de Zeus attesté par ses prophètes

H adrianoi fut, avec Hadrianeia, Hadrianopolis et Hadrianoutherai, l'une des cités fondées en Mysie par l'empereur Hadrien lors de sa première visite de la province d'Asie en 123 de notre ère. Une lettre adressée par l'empereur à Hadrianopolis évoque sa volonté d'urbaniser et d'helléniser cette région relativement reculée et particulièrement boisée. L'histoire d'Hadrianoi est malheureusement très mal connue en dehors de cette impulsion impériale première. Elle reçut manifestement une constitution grecque d'après les archontes et stratèges attestés par ses inscriptions[49].

La cité fut installée sur le versant sud-ouest du mont Olympos, sur la route menant au nord à Pruse et au sud-est à Kotiaion. Le site moderne porte le nom d'Orhaneli, après avoir conservé jusqu'au XIX^{e} siècle le nom d'Adranos. L'ensemble du secteur a fait l'objet de diverses fouilles qui ont notamment livré une belle moisson d'inscriptions[50]. Celles qui seront retenues ici proviennent d'un secteur situé à une quinzaine de kilomètres à l'est d'Orhaneli, à proximité du village d'Akçapinar. La plupart sont des dédicaces attestant la présence d'un sanctuaire de Zeus Kersoullos, dont le temple n'a pas été identifié. L'essentiel des pierres inscrites a été remployé et retrouvé hors contexte. Seul leur texte permet de les relier. On ne sait quasiment rien sur ce Zeus local, qui semble néanmoins avoir eu assez d'envergure pour recevoir une dédicace dans la cité phrygienne d'Aizanoi et ailleurs[51]. Localement, une dédicace lui fut adressée par Zeus Anabatênos (c'est-à-dire par les prêtres et avec les fonds du sanctuaire du dieu), dont le petit sanctuaire appartenait probablement à un village constituant la cité d'Hadrianoi[52]. Peut-être faut-il voir dans ce Zeus Kersoullos le Zeus civique d'Hadrianoi, favorisé par le synœcisme décidé par Hadrien, puisque la quasi-totalité des inscriptions retrouvées à Akçapinar sont postérieures à la fondation de la cité.

C'est donc avec fort peu de certitudes que l'on abordera le catalogue des inscriptions associées à ce Zeus Kersoullos d'Hadrianoi, qui semble pourtant avoir eu une activité oraculaire soutenue à en juger par les nombreux indices épigraphiques.

[49] Sur l'histoire d'Hadrianoi, voir Boatwright (Mary T.), « Stratonicea-Hadrianopolis and other Mysian cities », in Boatwright (Mary T.), *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 70-71.

[50] Schwertheim (Elmar), *Die Inschriften von Hadrianoi und Hadrianeia*, Bonn, R. Habelt, 1987.

[51] *SEG* 56, 1436, voir Lehmler (Caroline) & Wörrle (Michael), « Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi IV: Aizanitica Minora I », *Chiron*, 36 (2006), p. 79-82, n° 137.

[52] Jones (Christopher P.), « Zeus Anabatênos and Zeus Kersoullos », *ZPE*, 180 (2012), p. 233-236.

Il n'y a pas moins de vingt-huit inscriptions dédicatoires qui attestent directement ou indirectement une activité mantique du sanctuaire. On les examinera d'abord globalement, avant d'en singulariser quelques unes.

Dix-huit mentionnent un prophète[53] qui n'est généralement mentionné que comme élément de datation. On connaît ainsi les noms de huit prophètes attestés par douze inscriptions encore lisibles. Comme le montre le tableau ci-après, certains noms reviennent à plusieurs reprises, indiquant sans doute la longévité des prophètes en question, et donc une charge soit viagère soit annuelle (donc élective) mais reconductible.

Inscription	**Nom du prophète**	**Transcription**
Mysie-Troade-Hadrianoi 1	Ἀγαθό[πο][δος] Δ̣ιοδώ[ρου]	Agathopous fils de Diodoros
Mysie-Troade-Hadrianoi 2	Ἀπολ[λωνίου] Ἐ̣π̣ιθυμήτου	Apollonios fils d'Épithymètos
Mysie-Troade-Hadrianoi 3	Ἀπολλωνίου Ἐπιθυμήτου	
Mysie-Troade-Hadrianoi 4	Ἀπολλοωνίου Ἐπιθυμήτου	
Mysie-Troade-Hadrianoi 5	Ἀσκληπιοδῶρου	Asclépiodôros fils de Mènas
Mysie-Troade-Hadrianoi 6	Ἀσκληπιοδώ[ρου].	
Mysie-Troade-Hadrianoi 7	Ἀσκληπιοδώρου Μηνᾶ	
Mysie-Troade-Hadrianoi 8	Διοφάνου Τειμοθέου	Diophanès fils de Téimothéos
Mysie-Troade-Hadrianoi 9	Λύρωνο[ς]	Lyrôn
Mysie-Troade-Hadrianoi 10	Νικηφόρου	Nicéphoros
Mysie-Troade-Hadrianoi 11	Φωσφόρου	Phosphoros
Mysie-Troade-Hadrianoi 12	Ζηΐ̈λου Παπίου	Zèilas fils de Papias
Mysie-Troade-Hadrianoi 13	[…]	[…]
Mysie-Troade-Hadrianoi 14	[…]	[…]
Mysie-Troade-Hadrianoi 15	[…]	[…]
Mysie-Troade-Hadrianoi 16	[…]	[…]
Mysie-Troade-Hadrianoi 17	[…]	[…]
Mysie-Troade-Hadrianoi 18	προφητῶν	des prophètes

[53] Mysie-Troade-Hadrianoi 1-18.

Aucun de ces prophètes n'est le fils d'un autre prophète attesté, ce qui plaide davantage en faveur de l'hypothèse d'une charge élective et non d'une charge viagère et surtout dynastique transmise au sein d'une lignée. En se fondant sur les marqueurs énoncés dans la première partie, la seule mention de ces prophètes suffit à attester l'existence d'un sanctuaire oraculaire, qu'il est tentant d'attribuer à Zeus Kersoullos, même si aucune des inscriptions ne relie explicitement le prophète à un dieu précis. Trois de ces dédicaces sont néanmoins adressées à Zeus Kersoullos (Διὶ Κερσούλλῳ)[54] et une quatrième « au dieu » (τῷ θεῷ)[55]. Une de ces inscriptions dédicatoires a été faite « d'après un ordre » (κατὰ ἐπιταγήν) et adressée au même Zeus Kersoullos[56], et une dernière « d'après un commandement du dieu » (κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ)[57].

Ces deux textes conduisent à évoquer les dix autres du corpus retenu ici. Il s'agit de dix dédicaces qui ne mentionnent aucun prophète, mais dont huit ont été faites « d'après un ordre » (κατὰ ἐπιταγήν)[58], une autre « d'après un commandement » (κατὰ κέλευσιν)[59], et une dernière très fragmentaire, « comme [le dieu ?] l'a ordonné » (ὡς ἐκελευσεν)[60]. Un de ces ordres est explicitement attribué à Zeus Kersoullos : κατὰ ἐπιταγὴν Διὸς Κερσούλλου[61]. Deux ordres[62] et un commandement[63] sont attribués « au dieu » (τοῦ θεοῦ), et donc vraisemblablement au même Zeus. Parmi ces dix dédicaces, deux sont adressées à Zeus Kersoullos (Διὶ ΚερΣούλλῳ)[64] et une l'est « au dieu » (τῷ θεῷ)[65]. Les seuls autres dieux mentionnés dans l'ensemble de ce corpus sont le « dieu Xyréos » (θεῷ Ξυρέῳ) auquel une dédicace datée par un prophète est adressée[66], ainsi que les « autres dieux » (καὶ ἄ[λ]λους θεῶν) mentionnés dans une inscription sur laquelle on reviendra[67]. Le « dieu Xyréos » est probablement l'Apollon Xyréos d'Aizanoi de Phrygie, où une dédicace locale lui est adressée avec cette épiclèse. Or cet Apollon semble également avoir été oraculaire, mais la seule évocation de son épiclèse dans une seule dédicace ne suffit pas à prouver un lien entre les

[54] Mysie-Troade-Hadrianoi 3, 4 & 8.
[55] Mysie-Troade-Hadrianoi 2.
[56] Mysie-Troade-Hadrianoi 8.
[57] Mysie-Troade-Hadrianoi 10.
[58] Mysie-Troade-Hadrianoi 19-26.
[59] Mysie-Troade-Hadrianoi 27.
[60] Mysie-Troade-Hadrianoi 28 ; ou peut-être « l'oracle », si l'on considère que les lettres « χρησ » sont le début du mot χρησμός.
[61] Mysie-Troade-Hadrianoi 22.
[62] Mysie-Troade-Hadrianoi 24 & 25.
[63] Mysie-Troade-Hadrianoi 27.
[64] Mysie-Troade-Hadrianoi 23 & 26.
[65] Mysie-Troade-Hadrianoi 21.
[66] Mysie-Troade-Hadrianoi 1.
[67] Mysie-Troade-Hadrianoi 18.

deux dieux et les deux sanctuaires, même si la désignation du dieu par sa seule épiclèse suggère une forme de renommée de l'Apollon d'Aizanoi, dont il n'était manifestement pas nécessaire de préciser le nom. On peut *a minima* soupçonner le passage à Hadrianoi de fidèles du dieu d'Aizanoi, mais cela n'en apprend pas davantage sur Zeus Kersoullos.

En dehors de cet Apollon et des « autres dieux », Zeus Kersoullos semble donc être le seul dieu évoqué par le corpus des inscriptions oraculaires d'Hadrianoi. Celles qui nomment explicitement le dieu auteur de l'ordre/commandement et/ou le dieu destinataire de la dédicace laissent supposer que l'ensemble de ces dédicaces (hormis les exceptions mentionnées plus tôt) étaient adressées à ce Zeus Kersoullos et devaient être placées dans son sanctuaire. Ce contexte prophétique permet de penser que toutes celles qui ont été faites κατὰ ἐπιταγήν ou κατὰ κέλευσιν (onze sur vingt-huit, qu'elles mentionnent un prophète ou non) font suite à une consultation oraculaire du dieu. La dédicace pourrait alors constituer une forme de prix de la consultation dont devait s'acquitter chaque consultant, de manière à marquer son passage, glorifier le dieu et illustrer le rayonnement de son sanctuaire, comme le prouvent d'autres cas[68]. Il pourrait s'agir d'une demande expresse du dieu, exprimée dans sa réponse oraculaire, tout comme Apollon Clarien réclamait à ses consultants des hymnes et des statues afin de mettre fin à une épidémie par exemple[69]. Le fait que deux de ces inscriptions aient également été faites « d'après un vœu » (εὐχήν ou κατ'εὐχήν)[70] va dans le sens de cette lecture : la dédicace sanctionne et permet la réalisation d'un projet auquel le dieu a apporté un soutien, voire un accord préalable dans le cas d'une consultation oraculaire. Cette question sera développée plus avant dans le cadre d'un retour sur les « dédicaces κατά ».

Les autres dédicaces, effectuées sans ordre ou commandement explicitement mentionné, ne sont pas pour autant à exclure de l'activité oraculaire du sanctuaire, et pouvaient répondre aux mêmes objectifs, d'autant que la plupart d'entre elles sont datées par un prophète. Il est d'ailleurs surprenant que seules deux des inscriptions mentionnant un prophète contiennent également la mention κατὰ ἐπιταγήν ou κατὰ κέλευσιν. Peut-être la

[68] Ce qui ne signifie pas que la stèle en pierre, par définition couteûse, était le paiement attendu pour chaque consultation. D'autres formes de dédicaces, moins chères et effectuées sur des matériaux périssables, ne sont pas à exclure. Sur cette question de la fonction de la dédicace, voir Belayche (Nicole), « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolie romaine, du monumentum à l'écriture efficace », *RHR*, 230 (2013), p. 257.

[69] Sur l'hymnodie clarienne, voir Ferrary (Jean-Louis), « Les chœurs d'enfants et l'hymnodie au sanctuaire de Claros », in *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 115-122.

[70] Mysie-Troade-Hadrianoi 1 & 14.

mention du prophète était-elle considérée comme suffisamment oraculaire pour qu'il ne soit plus nécessaire de préciser que la dédicace était faite d'après un ordre ou d'après un commandement, c'est-à-dire dans le cadre d'une consultation.

Pris dans son ensemble, ce corpus épigraphique montre que le sanctuaire de Zeus Kersoullos était oraculaire, et que des prophètes y rendirent des oracles à des consultants venus parfois d'aussi loin que la Phrygie. Mais il n'apprend rien sur la méthode divinatoire employée ni sur le fonctionnement du sanctuaire. On commentera donc plus en détail quelques-unes de ces inscriptions, plus loquaces que les autres, pour tenter d'avancer sur les *realia*.

Une première inscription attire l'attention par l'objet qu'elle mentionne. Il s'agit d'une statue d'un dieu qualifié de « dieu ailé » ([τὸ]ν πτερόεντα θεὸν) et offerte par un certain Julius Orphéus et son épouse Daphnis (δῶρον θέτο Ἰούλιος Ὀρφεὺς [σὺ]ν Δαφνίδι γαμετῇ)[71]. Or les représentations de Zeus Kersoullos ne permettent pas de penser qu'il fût ailé. Le reste du corpus mentionne des offrandes diverses : trois piliers (τὸν κείονα)[72], un Dionysos (τὸν Διόνυσον), donc une statue[73], des objets (statues ? monnaies ?) de bronze (οἱ αὐτοὶ χάλκωμα)[74], et par deux fois une autre (τὸν ἀνδρηάντα)[75], un pilier et une statue (τὸν κεί[ο]να καὶ τὸν ἀνδριάντην)[76], un autel (τὸν βωμὸν)[77], une statue et un « lieu où brûler les cuissots » (τὸν ἀνδριάντα καὶ τὸ μηριοκαύσιν)[78], et à nouveau des piliers ([τ]οὺς κίονας)[79]. Le nombre de piliers offerts pourrait évoquer des actions évergétiques pour la construction ou reconstruction du temple (en lien avec la fondation de la cité par Hadrien ?), ou plus banalement des colonnes votives destinées à recevoir un objet ou une statue. Quant aux statues, on manque malheureusement de précision, sachant que la statue ailée semble être un cas unique. Il est dès lors difficile de déterminer si la statue offerte par Orphéus et son épouse renvoyait à un type localement « canonique » ou s'il s'agissait d'un choix d'Orphéus dont la raison qui est impossible à déterminer. Les dieux ailés ne sont pas légion dans la statuaire

[71] Mysie-Troade-Hadrianoi 6.
[72] Mysie-Troade-Hadrianoi 3, 4 et 11.
[73] Mysie-Troade-Hadrianoi 12.
[74] Mysie-Troade-Hadrianoi 14.
[75] Mysie-Troade-Hadrianoi 18 et 19.
[76] Mysie-Troade-Hadrianoi 22.
[77] Mysie-Troade-Hadrianoi 23.
[78] Mysie-Troade-Hadrianoi 24.
[79] Mysie-Troade-Hadrianoi 26.

grecque. La présence de Dionysos est tout aussi difficile à expliquer, en l'absence de lien connu avec Zeus Kersoullos

À la différence des autres, la deuxième inscription n'est pas datée par le prophète local mais par la datation impériale, le règne Trajan (l'empereur César Auguste Germanicus Dacicus, Ἔτους ι.΄ [ἐπι Αὐτ]οκράτορ[ος] Κέσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Δακικοῦ), dont la dixième année de règne correspond à l'année 108. Cela s'explique par l'object de la dédicace, « la victoire de l'empereur » (ὑπερ τῆς Καίσαρος νίκης) souhaitée par deux frères : Asclépiadès et Papas fils de Papas (Ἀσκληπιάδης κὲ Παπᾶς οἱ Παπᾶ), qui sont venus de Pruse, dont ils sont citoyens (πολῖτε Προυσαέων), et ont laissé à Hadrianeoi leur dédicace. La date pourtant est curieuse car l'année 108 est une année de paix. Après l'achèvement des guerres daciques de 101-102 puis 105-106, Trajan se trouve à Rome en 108, et il y restera jusqu'en 113. On peut toujours imaginer une opération militaire mineure, mails il est plus probable que la formule trahit une expression banale de loyalisme.

La dernière inscription qui mérite d'être distinguée affiche renouvelle ce lien avec la figure impériale. Un dédicant, Gauros (Γαῦρος), évoque des offrandes (δῶρα) mais surtout dit avoir reçu « les paroles dignes de confiance des prophètes » (προφητῶν εἰλόμην πιστοὺς λόγους) et avoir écrit la victoire de César et des autres parmi les dieux (καὶ ἐπέγραψα νίκην Καίσαρος καὶ ἄ[λ]λους θεῶν). Le reste du texte n'apportant pas plus de précisions, il est difficile de déterminer à quoi fait allusion Gauros et quel est le sens de cette inscription. Le document daterait de la fin du I^er^ siècle avant notre ère, ce qui confirme la grande ancienneté du sanctuaire et de sa fonction oraculaire, et indique que le César dont parle l'inscription ne pourrait être Octave-Auguste. Quant à sa « victoire », elle fait penser en premier lieu à Actium et à la pacification de l'empire qui s'en suivit, mais ce n'est qu'une hypothèse parmi d'autres. Les prophètes mentionnés pourraient être ceux du sanctuaire de Zeus Kersoullos. L'emploi du pluriel n'indique pas nécessairement qu'il y avait plusieurs prophètes simultanément, puisque Gauros a manifestement reçu plusieurs oracles, donc par prophètes différents. Le fait que le prophète soit utilisé comme élément de datation par dix-huit inscriptions confirme d'ailleurs qu'il n'y en avait qu'un à la fois. On aimerait trouver dans la formule ἐξ ὧν κατευχαῖς εἶχον un indice sur la méthode divinatoire employée dans le sanctuaire, mais la prière est sans doute un simple rituel préalable à la consultation et pourrait précéder n'importe quel mode de consultation des dieux. Tout au plus le fait que les prophètes se voient attribuer des λόγοι permet-il d'écarter l'incubation comme mode de consultation. Mais à l'inverse ces λόγοι n'impliquent pas nécessairement le recours à une forme

d'enthousiasme, puisque n'importe quelle réponse prophétique d'origine divine, même fondée sur l'observation de signes, peut-être désignée de cette façon.

Ces quelques inscriptions fournissent quelques détails sur les consultations et la datation de l'activité du sanctuaire, mais ne permettent guère d'éclairer davantage le fonctionnement de l'oracle et les contours de sa divinité.

L'oracle de Zeus Kersoullos à Hadrianoi est donc paradoxalement l'un de ceux dont la dimension oraculaire est la plus abondamment attestée – 18 mentions de prophètes et 11 dédicaces d'après un ordre / commandement –, mais aussi l'un de ceux à propos duquel les informations concrètes sont les plus minces. Seules l'épiclèse du dieu et la présence de prophètes sont attestées, ce qui illustre les limites d'une documentation épigraphique standardisée et répétitive mais qui est malheureusement la seule disponible. Constatons néanmoins que, malgré la méconnaissance de l'histoire d'Hadrianoi et de sa région, le sanctuaire de Zeus Kersoullos et sa fonction oraculaire précédèrent manifestement la fondation de la cité et donc l'urbanisation de la région. Il devait s'agir de l'un de ces sanctuaires ruraux abondamment représentés en Anatolie et dont l'appartenance civique fluctua peut-être avant d'être fixée par Hadrien. On terminera ici en relevant un élément de formule épigraphique qu'il est rarement possible de confirmer sur un corpus aussi important : neuf des onze inscriptions « κατὰ + substantif » ont été faite κατὰ ἐπιταγήν, preuve que la parole du dieu était plus volontiers désignée par l'un de termes possibles que par tous les autres.

1.1.4. Hamaxitos-Chrysè : un oracle d'Apollon Sminthéus et des rats

Chrysè ou Chrysa ne fut qu'un village, dont le nom s'est transmis en raison du sanctuaire oraculaire qu'elle abritait à l'origine, avant qu'il soit déplacé vers la cité d'Hamaxitos par laquelle Chrysè fut vraisemblablement annexée à une date inconnue. Selon Strabon, les Ciliciens qui vivaient à Chrysè et qui auraient fondé le village finirent par le quitter pour rejoindre Hamaxitos[80], dont l'origine est attribuée aux Mytiléniens et remonte au VIII^e^ ou VII^e^ siècle avant notre ère. En 427, Hamaxitos fut arrachée aux Mytiléniens par Athènes, à la suite de leur révolte contre la ligue de Délos. En 425, Hamaxitos apparaît donc en tant que tributaire de la ligue. En 399, la cité tomba sous emprise perse et fut vraisemblablement administrée par un dynaste, avant d'être libérée par le général spartiate Dercylidas en 398[81]. Au IV^e^ siècle, la cité commença à frapper monnaie, représentant sur ses pièces une lyre ou une tête d'Apollon, sans doute l'Apollon Smintheus du sanctuaire oraculaire[82]. Hamaxitos prospéra à cette époque grâce à son port et au commerce du sel. En 310 avant notre ère, Antigone le Borgne entreprit un synécisme entre Hamaxitos et la cité d'Antigonéia qu'il venait de fonder sur la côte (quelques kilomètres plus au nord, voir la carte n° 1 des sanctuaires de Mysie et Troade), déplaçant sans doute une partie de la population d'Hamaxitos et d'autres cités voisines. Quand la région passa sous le contrôle de Lysimaque après la bataille d'Ipsos en 301, Antigonéia fut rebaptisée Alexandrie de Troade. Hamaxitos continua d'exister néanmoins, comme le confirme notamment Pline l'Ancien[83] et les monnaies frappées jusqu'au II^e^ siècle avant notre ère selon les mêmes types monétaires. L'histoire de la cité à l'époque romaine est inconnue, mais les nombreux bâtiments civiques d'époque impériale dégagés par les fouilleurs confirment sa prospérité à cette époque, tout comme celle du sanctuaire[84].

Le site originel du temple se serait donc trouvé à Chrysè, petit village associé au site moderne de Göz Tepe, sur la pointe occidentale de la Troade, mais où aucun vestige de temple n'a pu être identifié. Les vestiges d'Hamaxitos ont en revanche été localisés sur la colline Beşiktepe, près du village de Gülpınar, à quelques kilomètres plus au nord, en suivant

[80] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 66-67.
[81] Xénophon, *Helléniques*, III, 1, 15-17.
[82] Bresson (Alain), « Hamaxitos de Troade », in Dalaison (Julie) (éd.), *Espaces et Pouvoirs dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule. Hommages à Bernard Rémy*, Grenoble, Centre de recherche en histoire et histoire de l'art Italie-Pays alpins, 2007, p. 150-153.
[83] Pline, *Histoire naturelle*, IV, 124.
[84] Sur l'histoire d'Hamaxitos : Schwertheim (Elmar), « Hamaxitos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Bresson, « Hamaxitos de Troade », 2007, p. 139-158.

la côte. Le temple d'Apollon Smintheus y a été découvert dès la fin du XVIII[e] siècle par Jean-Baptiste Lechevalier, secrétaire de l'ambassade française à Istanbul[85]. Il ne fut néanmoins identifié formellement qu'en 1853, par le Britannique Thomas Abel Brimage Spratt, grâce aux inscriptions retrouvées sur le site. Une première campagne de fouilles eut lieu dans les années 1860 sous la direction de l'architecte britannique Richard Popplewell Pullan. Un siècle plus tard, entre 1971 et 1973, une campagne de fouille systématique fut menée par le musée de Çanakkale. Les fouilles reprirent dans les années 1980 et se poursuivent depuis, sous la direction de C. Özgünel, qui a résumé les découvertes[86].

Le temple d'Apollon Smintheus fut construit dans les années 150-125 avant notre ère. Si un temple antérieur existait, aucune trace n'en a été retrouvée sur le site. Le temple hellénistique était d'ordre ionique, pseudodiptère, de 40 mètres par 22. Il était entièrement entouré d'une colonnade (quatorze colonnes par huit) et monté sur une plateforme de marbre. Les tambours sommitaux de chaque colonne étaient décorés de bas-reliefs représentant des scènes de l'*Iliade*. Des fragments de la statue placée au centre du temple ont pu être retrouvés et permettent d'estimer sa taille à plus de cinq mètres, même si son apparence reste inconnue, sauf à conjecturer que les représentations sur les monnaies d'Hamaxitos du dieu se tenant debout évoquent cette statue[87]. Une frise faisait le tour du temple et figurait aussi des scènes homériques[88]. Tant les dimensions que le degré de raffinement architectural du temple témoignent de l'importance du culte d'Apollon Smintheus et de la richesse de son sanctuaire.

Alexandrie de Troade intéresse également ici, mais son histoire a déjà été évoquée plus tôt et ne sera donc pas reprise[89]. Outre les dédicaces adressées à Apollon Smintheus et retrouvées à Alexandrie dont il sera question plus loin, l'époque de construction du sanctuaire correspond également, pour Alexandrie, au remplacement de la fête des Pythia de Troade (Πύθια ἐν Τρωάδι) par une fête des Sminthia de Troade (Σμίνθια)[90], confirmant le lien entre la cité de fondation tardive et le sanctuaire, voire sa participation à son administration et à sa vie religieuse.

---

[85] Lechevalier (Jean-Baptiste), *Voyage dans la Troade, ou tableau de la plaine de Troie dans son état actuel*, Paris, Laran, 1799.

[86] Özgünel Coşkun, « Apollon Smintheus Kültü », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 163-171 ; voir également Weber (Hans), « Zum Apollon Smintheus-Tempel in der Troas », *MDAI(I)*, 16 (1966), p. 100-116.

[87] Bresson, « Hamaxitos de Troade », 2007, p. 150-153.

[88] Sur l'iconographie homérique du temple, voir Özgünel (Coskun), « Das Heiligtum des Apollon Smintheus und die « Ilias » », *Studia Troica*, 13 (2003), p. 261-291.

[89] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Alexandrie de Troade : p. 135-139.

[90] *IK Alexandria Troas* 52 & 53.

La documentation littéraire est particulièrement riche dans le cas du sanctuaire d'Hamaxitos-Chrysè. La première des attestations remonte à Homère, et explique en partie l'intérêt des auteurs postérieurs pour ce sanctuaire.

Au premier chant de l'*Iliade*, alors que le prêtre Chrysès vient d'essuyer le refus d'Agammemnon de lui rendre sa fille, il s'adresse en ces termes à son dieu, Apollon :

> Κλῦθί μευ ἀργυρότοξ᾽, ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
> Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις,
> Σμινθεῦ, εἴ ποτέ τοι χαρίεντ᾽ ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
> ἢ εἰ δή ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί᾽ ἔκηα
> ταύρων ἠδ᾽ αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήηνον ἐέλδωρ·
> τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.
>
> « Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysè et Cilla la divine, et sur Ténédos règnes souverain ! Ô Sminthée, si jamais j'ai élevé pour toi un temple qui t'ait plu, si jamais j'ai pour toi brûlé de gras cuisseaux de taureaux et de chèvres, accomplis mon désir : fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens ! »[91]

En plus d'être désigné par son arc d'argent (ἀργυρότοξ᾽), selon une formule récurrente dans l'*Iliade*, Apollon est ici désigné par deux cités qu'il « protège » ou « parcourt » (ἀμφιβέβηκας), Chrysè et Cilla, et une cité-île dont il est le souverain (ἀνάσσεις), Ténédos. Ces trois cités étaient associées à un sanctuaire d'Apollon, comme le confirme Strabon pour Cilla et Ténédos[92], et comme on le verra pour Chrysè. Au vers suivant, Apollon, dont le nom n'est pas cité par son prêtre, est qualifié de Smintheus (Σμινθεῦ), l'épiclèse qu'il porte à Hamaxitos-Chrysè. Homère confirme donc l'existence, dès son époque, d'un culte rendu à Apollon Smintheus, ainsi que l'existence d'un sanctuaire d'Apollon à Chrysè. Le choix de ces trois cités s'explique par l'identité du prêtre : Chrysès est troyen, il qualifie donc son dieu d'après une épiclèse originaire de Troade et le renvoie à trois cités de Troade. Cette attestation homérique du sanctuaire et de l'épiclèse du dieu assoie d'emblée le prestige du sanctuaire d'Hamaxitos-Chrysè et n'est sans doute pas étrangère au choix de scènes homériques pour les bas-reliefs du temple hellénistique.

Strabon propose, quelques siècles plus tard, deux digressions sur Chrysè et son sanctuaire, dont l'une porte justement sur le passage homérique en question :

[91] Homère, *Iliade*, I, 37-42. Traduction Mazon (Paul), Paris, Belles Lettres, 2002.
[92] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 62 et VIII, 6, 22.

Ἡ δὲ Χρῦσα ἐπὶ θαλάττῃ πολίχνιον ἦν ἔχον λιμένα, πλησίον δὲ ὑπέρκειται ἡ Θήβη· ἐνταῦθα δ´ ἦν καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Σμινθέως Ἀπόλλωνος καὶ ἡ Χρυσηίς· ἠρήμωται δὲ νῦν τὸ χωρίον τελέως· εἰς δὲ τὴν νῦν Χρῦσαν τὴν κατὰ Ἀμαξιτὸν μεθίδρυται τὸ ἱερόν, τῶν Κιλίκων τῶν μὲν εἰς τὴν Παμφυλίαν ἐκπεσόντων τῶν δὲ εἰς Ἀμαξιτόν. Οἱ δ´ ἀπειρότεροι τῶν παλαιῶν ἱστοριῶν ἐνταῦθα τὸν Χρύσην καὶ τὴν Χρυσηίδα γεγονέναι φασὶ καὶ τὸν Ὅμηρον τούτου τοῦ τόπου μεμνῆσθαι. Ἀλλ´ οὔτε λιμήν ἐστιν ἐνταῦθα, ἐκεῖνος δέ φησιν
Οἱ δ´ ὅτε δὴ λιμένος πολυβενθέος ἐντὸς ἵκοντο,
οὔτ´ ἐπὶ θαλάττῃ τὸ ἱερόν ἐστιν, ἐκεῖνος δ´ ἐπὶ θαλάττῃ ποιεῖ τὸ ἱερόν
Ἐκ δὲ Χρυσηὶς νηὸς βῆ ποντοπόροιο·
τὴν μὲν ἔπειτ´ ἐπὶ βωμὸν ἄγων πολύμητις Ὀδυσσεὺς
πατρὶ φίλῳ ἐν χερσὶ τίθει,
οὔτε Θήβης πλησίον, ἐκεῖνος δὲ πλησίον· ἐκεῖθεν γοῦν ἁλοῦσαν λέγει τὴν Χρυσηίδα. Ἀλλ´ οὐδὲ Κίλλα τόπος οὐδεὶς ἐν τῇ Ἀλεξανδρέων χώρᾳ δείκνυται, οὐδὲ Κιλλαίου Ἀπόλλωνος ἱερόν· ὁ ποιητὴς δὲ συζεύγνυσιν
Ὅς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλαν τε ζαθέην.
Ἐν δὲ τῷ Θήβης πεδίῳ δείκνυται πλησίον· ὅ τε πλοῦς ἀπὸ μὲν τῆς Κιλικίου Χρύσης ἐπὶ τὸ ναύσταθμον ἑπτακοσίων που σταδίων ἐστὶν ἡμερήσιός πως, ὅσον φαίνεται πλεύσας ὁ Ὀδυσσεύς. Ἐκβὰς γὰρ εὐθὺς παρίστησι τὴν θυσίαν τῷ θεῷ καὶ τῆς ἑσπέρας ἐπιλαβούσης μένει αὐτόθι, πρωὶ δὲ ἀποπλεῖ· ἀπὸ δὲ Ἀμαξιτοῦ τὸ τρίτον μόλις τοῦ λεχθέντος διαστήματός ἐστιν, ὥστε παρῆν τῷ Ὀδυσσεῖ αὐθημερὸν ἀναπλεῖν ἐπὶ τὸ ναύσταθμον τελέσαντι τὴν θυσίαν.

Chrysè était une petite ville située près de la mer et possédant un port ; dans son voisinage, et juste au-dessus d'elle, était la ville de Thébé. C'est dans Chrysa qu'était le temple d'Apollon Sminthien et qu'habitait Chryséis. Aujourd'hui cette première Chrysa se trouve complétement abandonnée. Quant à son temple, il a été transporté dans la nouvelle ville bâtie auprès d'Hamaxitos, lorsque les Ciliciens émigrèrent, les uns en Pamphylie, les autres à Hamaxitos. Certains grammairiens, trop peu au fait des anciennes traditions, assignent cette nouvelle Chrysa pour demeure à Chrysès et à Chryséis, soutenant qu'elle est la même qu'Homère a eue en vue et dont il a parlé. Malheureusement il ne s'y trouve point de port, et Homère mentionne expressément la présence d'un port à Chrysa :
« Lorsqu'ils eurent pénétré dans l'intérieur du port sinueux et profond »
Le temple n'y est pas non plus bâti sur le rivage même, contrairement à l'indication du poète qui l'y place formellement :
« Chryséis sort alors du vaisseau qui l'a ramenée ; le sage Ulysse la conduit aussitôt jusqu'à l'autel et la remet aux mains de son père»;
et, tandis que la moderne Chrysa est loin de Thébé, Homère nous montre les deux villes, Chrysa et Thébé, comme étant fort rapprochées l'une de l'autre, notamment quand il rappelle que c'est dans le sac de Thébé que Chryséis fut prise. Ajoutons que, dans tout le territoire dépendant aujourd'hui d'Alexandrie, il n'y a pas de lieu appelé Cilla ni de temple dédié à Apollon Cilléen, tandis que dans la plaine de Thébé, conformément au témoignage du poète qui unit les deux noms,
« Toi qui protèges Chrysè et Cilla la divine»,
on retrouve les deux emplacements attenants pour ainsi dire l'un à l'autre. Enfin le trajet par mer de la Chrysa cilicienne au Naustathme est de 700 stades, ce qui représente à peu de chose près une journée de navigation, juste le temps qu'Ulysse semble avoir employé. Ulysse en effet, dès en débarquant, se met en mesure de sacrifier au dieu, et, comme le jour touche à sa fin, il prend le parti de rester et ne se rembarque que le lendemain matin. Mais d'Hamaxitos la distance étant, tout au plus, le tiers de celle que nous venons d'indiquer, Ulysse, on le voit, aurait eu tout le temps, son sacrifice fini, de regagner le Naustathme le même jour.[93]

[93] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 63. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.

Le géographe renseigne donc d'abord sur la position de Chrysè près de la mer (ἐπὶ θαλάττῃ) avant d'affirmer que c'était là que se trouvait le sanctuaire d'Apollon Smintheus (δ΄ ἦν καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Σμινθέως Ἀπόλλωνος) ainsi que Chryséis (καὶ ἡ Χρυσηίς), la fille de Chrysès, que le prêtre était venu réclamer à Agamemnon, avant d'en appeler à Apollon dans le passage de l'*Iliade*. L'association entre le lieu et la fille du prêtre repose sans doute sur leur homonymie et leur mention conjointe à quelques vers d'écart dans l'*Iliade*, mais elle ne nous intéresse pas davantage ici. Strabon explique ensuite que Chrysè a été totalement désertée (ἠρήμωται δὲ νῦν τὸ χωρίον τελέως) et que son temple a été transporté vers Hamaxitos (εἰς δὲ τὴν νῦν Χρῦσαν τὴν κατὰ Ἁμαξιτὸν μεθίδρυται τὸ ἱερόν). Ce « déménagement », que l'on évoquait plus tôt pour expliquer le lien entre les deux cités et le sanctuaire, est assez surprenant. Même si Strabon l'explique ensuite par une migration des Ciliciens (de Chrysè) vers Hamaxitos. Faut-il imaginer les habitants de Chrysè emportant la statue du dieu vers Hamaxitos ? Strabon se lance ensuite dans un commentaire géographico-mythique savant pour démontrer que le site d'Hamaxitos est bien distinct de celui de Chrysè et que le sanctuaire de son époque (celui d'Hamaxitos) ne correspond pas au sanctuaire homérique de Chrysè où résidaient Chrysès et Chryséis. L'irruption d'Alexandrie de Troade dans la géographie et les migrations locales complique encore la situation.

Il est néanmoins difficile de faire coïncider la démonstration de Strabon avec les données historiques et archéologiques. Ce « déplacement » devrait avoir eu lieu bien avant la fondation d'Antigonéia-Alexandrie de Troade (puisque c'est alors cette cité qui aurait drainé la population de Chrysè, et son sanctuaire), donc avant le début de l'époque hellénistique. Or le seul temple d'Apollon Smintheus retrouvé à Hamaxitos ne date que de la seconde moitié du II^{e} siècle avant notre ère. Il y a là une incohérence de deux siècles (au minimum) qu'il est difficile de résoudre en l'absence de vestiges du temple de Chrysè. Le site d'Hamaxitos fut, comme l'ont montré les fouilles récentes, occupé depuis l'âge du Bronze, et n'attendit donc pas l'abandon de Chrysè pour être aménagé. Il est par ailleurs peu probable que le culte d'Apollon Smintheus n'ait été implanté à Hamaxitos qu'au II^{e} siècle avant notre ère, lors de la construction du temple retrouvé par les fouilleurs. La seule taille du temple laisse penser à un culte ancien, prestigieux, et à un sanctuaire suffisamment riche pour se lancer dans une entreprise architecturale aussi audacieuse (et en venir à bout, si l'on compare ce cas avec les difficultés de Didymes pour achever la construction du temple[94]). L'implantation du culte d'Apollon Smintheus à Hamaxitos est donc probablement bien antérieure au II^{e} siècle avant

[94] Fontenrose (Joseph), « Temenos and temple » in *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 28-45.

notre ère, même si on ne trouve pour le moment aucune trace archéologique d'un temple plus ancien. Peut-être faut-il interpréter ce déplacement du sanctuaire comme la conséquence d'un déclin (démographique) de Chrysè et d'un abandon de son sanctuaire en parallèle d'une diffusion du culte d'Apollon Smintheus vers Hamaxitos (et d'autres lieux, comme on le verra plus loin). Le culte né à Chrysè s'y serait éteint avec la cité, mais aurait survécu à Hamaxitos où il avait essaimé, et y aurait prospéré au point d'éclipser totalement le sanctuaire originel, surtout après la construction de l'ensemble architectural hellénistique. Strabon, qui écrit plus d'un siècle après la construction du grand temple d'Hamaxitos, se trouve face au problème d'un culte associé par l'*Iliade* à Chrysè, mais qui en a disparu en même temps que la cité, tandis que le sanctuaire d'Hamaxitos prétend pratiquer le même culte dans une cité proche mais distincte. La thèse du déplacement semble sans doute plus simple et plus prestigieuse pour Hamaxitos (qui n'est peut-être pas étrangère à l'histoire) que celle d'une extinction du culte dans son sanctuaire originel.

Dans les deux paragraphes suivants, Strabon évoque de nouveau Chrysè. Il précise la distance entre « l'ancienne Chrysè » et la cité d'Astyra (διέχει δὲ τῆς παλαιᾶς Χρύσης εἴκοσι σταδίους) et que Chrysè, elle-aussi, avait placé son sanctuaire dans un bois sacré (καὶ αὐτῆς ἐν ἄλσει τὸ ἱερὸν ἐχούσης)[95]. Le terme ἄλσος désigne un espace théoriquement arboré, dans ou à proximité d'un sanctuaire et réputé appartenir à la divinité, voire accueillir certains rites en lien avec le sanctuaire[96]. D'autres sanctuaires oraculaires évoqués dans cette recherche avaient un ἄλσος, et étaient également associés à Apollon, tels que Soura de Lycie ou Grynéion d'Éolide[97], mais aussi Didymes. C'est un trait récurrent et caractéristique des sanctuaires anatoliens, notamment apolliniens[98]. Il est néanmoins difficile d'en déduire quoi que ce soit concernant le culte associé, tant la diversité est grande parmi les sanctuaires avec ἄλσος. Cette précision pourrait indiquer néanmoins que le sanctuaire originel d'Apollon Smintheus, à Chrysè, ne possédait pas de temple bâti, ce qui expliquerait l'absence de vestiges sur le site moderne. De même, le premier sanctuaire d'Hamaxitos se résumait-il peut-être à un bosquet sacré, à l'image du sanctuaire originel, avant d'être tardivement doté d'un temple monumental au II^e^ siècle avant notre ère. Mais Strabon n'évoque un ἄλσος en lien avec Apollon Smintheus qu'à Chrysè et ne dit rien d'Hamaxitos dans ce passage. Enfin, cette

[95] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 65.

[96] Scheid (John), « Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », in Cazanove (Olivier) & Scheid (John), *Les bois sacrés : actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, De Boccard, 1993, p. 7-23.

[97] Voir les parties de ce mémoire consacrées à ces sanctuaires : respectivement p. 397-412 & 223-238.

[98] Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p.23-29.

digression sur Chrysè et son culte est aussi l'occasion pour Strabon d'évoquer l'étymologie de l'épiclèse divine :

> Τὰ οὖν περὶ τοὺς Τεύκρους καὶ τοὺς μύας, ἀφ΄ ὧν ὁ Σμινθεύς, ἐπειδὴ σμίνθοι οἱ μύες, δεῦρο μετενεκτέον. παραμυθοῦνται δὲ τὴν ἀπὸ μικρῶν ἐπίκλησιν τοιούτοις τισί·
>
> C'est donc ici, [dans la plaine de Thébé], qu'il nous faut transporter l'aventure des Teucriens et cette irruption de rats, qui paraît avoir donné lieu au surnom de sminthien, le mot sminthi ayant le sens de rats.[99]

Le géographe développe bien davantage cette étymologie curieuse dans la seconde digression qu'il consacre au culte d'Apollon Smintheus. Ces deux extraits seront donc commentés ensemble :

> Ἦν δὲ τῷ Ἀχαιίῳ συνεχὴς ἥ τε Λάρισα καὶ Κολωναί, τῆς {Τενεδίων περ}αίας οὖσαι πρότερον, καὶ ἡ νῦν Χρῦσα, ἐφ΄ ὕψους τινὸς πετρώδους ὑπὲρ τῆς θαλάττης ἱδρυμένη, καὶ ἡ Ἀμαξιτὸς ἡ τῷ Λεκτῷ ὑποκειμένη συνεχής· νῦν δ΄ ἡ Ἀλεξάνδρεια συνεχής ἐστι τῷ Ἀχαιίῳ· τὰ δὲ πολίσματα ἐκεῖνα συνῳκισμένα τυγχάνει, καθάπερ καὶ ἄλλα πλείω τῶν φρουρίων, εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν, ὧν καὶ Κεβρήνη καὶ Νεανδρία ἐστὶ καὶ τὴν χώραν ἔχουσιν ἐκεῖνοι· ὁ δὲ τόπος ἐν ᾧ νῦν κεῖται ἡ Ἀλεξάνδρεια Σιγία ἐκαλεῖτο. Ἐν δὲ τῇ Χρύσῃ ταύτῃ καὶ τὸ τοῦ Σμινθέως Ἀπόλλωνός ἐστιν ἱερόν, καὶ τὸ σύμβολον τὸ τὴν ἐτυμότητα τοῦ ὀνόματος σῶζον, ὁ μῦς, ὑπόκειται τῷ ποδὶ τοῦ ξοάνου· Σκόπα δ΄ ἐστὶν ἔργα τοῦ Παρίου· συνοικειοῦσι δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν εἴτε μῦθον τούτῳ τῷ τόπῳ τὴν περὶ τῶν μυῶν. τοῖς γὰρ ἐκ τῆς Κρήτης ἀφιγμένοις Τεύκροις (οὓς πρῶτος παρέδωκε Καλλῖνος ὁ τῆς ἐλεγείας ποιητής, ἠκολούθησαν δὲ πολλοί) χρησμὸς ἦν, αὐτόθι ποιήσασθαι τὴν μονὴν ὅπου ἂν οἱ γηγενεῖς αὐτοῖς ἐπιθῶνται· συμβῆναι δὲ τοῦτ΄ αὐτοῖς φασι περὶ Ἀμαξιτόν· νύκτωρ γὰρ πολὺ πλῆθος ἀρουραίων μυῶν ἐξανθῆσαν διαφαγεῖν ὅσα σκύτινα τῶν τε ὅπλων καὶ τῶν χρηστηρίων· τοὺς δὲ αὐτόθι μεῖναι· τούτους δὲ καὶ τὴν Ἴδην ἀπὸ τῆς ἐν Κρήτῃ προσονομάσαι. Ἡρακλείδης δ΄ ὁ Ποντικὸς πληθύοντάς φησι τοὺς μύας περὶ τὸ ἱερὸν νομισθῆναί τε ἱεροὺς καὶ τὸ ξόανον οὕτω κατασκευασθῆναι βεβηκὸς ἐπὶ τῷ μυΐ. ἄλλοι δ΄ ἐκ τῆς Ἀττικῆς ἀφῖχθαί τινα Τεῦκρόν φασιν ἐκ δήμου Τρώων, ὃς νῦν οἱ Ξυπετεῶνες λέγεται, Τεύκρους δὲ μηδένας ἐλθεῖν ἐκ τῆς Κρήτης. τῆς δὲ πρὸς τοὺς Ἀττικοὺς ἐπιπλοκῆς τῶν Τρώων τιθέασι σημεῖον καὶ τὸ παρ΄ ἀμφοτέροις Ἐριχθόνιόν τινα γενέσθαι τῶν ἀρχηγετῶν. λέγουσι μὲν οὖν οὕτως οἱ νεώτεροι, τοῖς δ΄ Ὁμήρου μᾶλλον ἔπεσι συμφωνεῖ τὰ ἐν τῷ Θήβης πεδίῳ καὶ τῇ αὐτόθι Χρύσῃ ἱδρυμένῃ ποτὲ δεικνύμενα ἴχνη, περὶ ὧν αὐτίκα ἐροῦμεν. πολλαχοῦ δ΄ ἐστὶ τὸ τοῦ Σμινθέως ὄνομα· καὶ γὰρ περὶ αὐτὴν τὴν Ἀμαξιτὸν χωρὶς τοῦ κατὰ τὸ ἱερὸν Σμινθίου δύο τόποι καλοῦνται Σμίνθια· καὶ ἄλλοι δ΄ ἐν τῇ πλησίον Λαρισαίᾳ· καὶ ἐν τῇ Παριανῇ δ΄ ἔστι χωρίον τὰ Σμίνθια καλούμενον, καὶ ἐν Ῥόδῳ καὶ ἐν Λίνδῳ, καὶ ἄλλοθι δὲ πολλαχοῦ· καλοῦσι δὲ νῦν τὸ ἱερὸν Σμίνθιον.
>
> A la suite, immédiatement, d'Achaéion, et, comme autant de dépendances [de Ténédos], s'élevaient naguère Larisa et Colones, Chrysa, sur un rocher qui domine de très haut la mer, et Hamaxitos, au pied même du Lecton. Mais aujourd'hui c'est Alexandria qui fait suite et qui confine à Achaéion, toutes les petites localités que nous venons de nommer, plus un certain nombre de postes fortifiés, tels que Cébréné et Néandrie, s'étant en quelque sorte fondus dans Alexandria, qui en a absorbé et qui en détient aujourd'hui tout le territoire. Quant à l'emplacement même occupé par la ville d'Alexandria, il s'appelait autrefois Sigia. Ladite Chrysa possède, non seulement le temple d'Apollon Sminthien, mais aussi le fameux emblème auquel on doit d'avoir conservé le vrai sens de cette qualification ou épithète, à savoir une figure de rat sculptée sous le pied du dieu. La statue

[99] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 64. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.

> est de Scopas le Parien. Quant à l'histoire ou au mythe des rats, voici sous quelle forme la tradition locale se l'est appropriée. Dès en arrivant de Crète, les Teucriens (c'est Callinos, le poète élégiaque, qui le premier a mentionné ce peuple, et les autres auteurs n'ont fait que le suivre en répétant ce nom), les Teucriens furent avertis par un oracle d'avoir à fixer leur demeure dans le lieu où ils auraient été assaillis par les enfants de la terre. Or ils le furent, dit-on, aux environs d'Hamaxitos : la nuit, il y eut comme une irruption de rats des champs, qui, sortant de terre, vinrent dévorer tout le cuir des armes et des ustensiles des Teucriens. Ceux-ci naturellement s'arrêtèrent en ce lieu, et c'est à eux qu'on attribue d'avoir donné à la montagne le nom d'Ida, en souvenir de l'Ida de Crète. Mais Héraclide du Pont prétend qu'à force de voir les rats pulluler aux environs du temple la population en était venue à les considérer comme sacrés, et que c'est pour cela uniquement que la statue du dieu le représente un pied posé sur un rat. D'autres auteurs font venir d'Attique un certain Teucer, originaire du dème Troôn (ou comme on dirait aujourd'hui du dème Xypétéônes), mais ils nient en même temps qu'il soit jamais venu de Teucriens de l'île de Crète. Ils voient d'ailleurs un autre indice des antiques liens de parenté des Troyens avec les populations de l'Attique dans la présence d'un Erichthonius au nombre des auteurs de l'une et de l'autre race. Voilà ce que marquent les témoignages modernes. En revanche, celui d'Homère concorde mieux avec les vestiges que la plaine de Thébé et l'emplacement de l'ancienne Chrysa, bâtie dans cette plaine, ont conservés et que nous décrirons tout à l'heure. Quant au nom de Sminthe, il se rencontre en beaucoup d'autres lieux : dans le canton d'Hamaxitos, par exemple, indépendamment du Sminthion contigu au temple, on connaît deux localités du nom de Sminthies ; on en connaît d'autres aussi non loin de là, dans l'ancien territoire de Larisa. Aux environs de Parium également existe un petit endroit connu sous le nom de Sminthies, et le même nom se retrouve à Rhodes, à Lindos et dans maint autre pays. Ajoutons qu'aujourd'hui le temple de {Chrysa} n'est jamais appelé autrement que le Sminthion.[100]

Si l'on suit l'ordre du texte, Strabon commence d'abord par confirmer les informations géographiques relatives à Chrysè : située sur un rocher dominant la mer (ἐφ΄ ὕψους τινὸς πετρώδους ὑπὲρ τῆς θαλάττης ἱδρυμένη), elle est bien distincte d'Hamaxitos, située, elle, au pied du Lecton (ἡ τῷ Λεκτῷ ὑποκειμένη συνεχής), un mont situé en contrebas de l'Ida troyen. Et Hamaxitos est elle-même distincte d'Alexandrie de Troade, située sur l'ancienne Sigia (ἡ Ἀλεξάνδρεια Σιγία ἐκαλεῖτο). Strabon en vient ensuite au sanctuaire d'Apollon Smintheus (καὶ τὸ τοῦ Σμινθέως Ἀπόλλωνός ἐστιν ἱερόν) et au σύμβολον qui explique d'après lui l'épiclèse divine (τὸ τὴν ἐτυμότητα τοῦ ὀνόματος σῶζον) : un rat (ὁ μῦς) sur lequel la statue du dieu aurait le pied posé (ὑπόκειται τῷ ποδὶ τοῦ ξοάνου). Le sculpteur à l'origine de l'oeuvre, Scopas de Paros (Σκόπα δ΄ ἐστὶν ἔργα τοῦ Παρίου), vécut au IV^e^ siècle avant notre ère, ce qui place la réalisation de cette statue bien avant la construction du sanctuaire hellénistique d'Hamaxitos. Le motif du dieu posant le pied sur un rat est sans doute à relier à l'apparition au IV^e^ siècle avant notre ère du type monétaire représentant Apollon en pied[101]. Tout ceci confirmerait les dires de Strabon, même si on ignore si cette statue correspond aux fragments retrouvés par les archéologues d'une statue de plus de cinq mètres. Ce point

[100] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 47-48. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.
[101] Bresson (Alain), « Hamaxitos de Troade », 2007, p. 150-153.

confirme également ce que nous ne pouvions que supposer jusque-là : le culte d'Apollon Smintheus était implanté à Hamaxitos bien avant la construction du temple hellénistique, et même dès le IV^e^ siècle avant notre ère. La symbolique du rat est ensuite expliquée par Strabon à l'aide d'un mythe à portée étymologique racontant la fondation de la cité d'après un oracle interprété par des fondateurs venus de Crète comme désignant le lieu où ils furent « attaqués » par des rats qui, sortant de la terre, peuvent être qualifiés de γηγενεῖς, « nés de la terre ». L'oracle en question (χρησμός) n'est pas attribué à un dieu précis et les fondateurs sont qualifiés de Teucriens (Τεύκροις), terme pour lequel Strabon renvoie à Callinos (le poète éphésien de la fin du VII^e^ siècle considéré comme l'inventeur de la poésie élégiaque), soit parce qu'il n'en comprend pas l'origine lui-même, soit parce que Callinos en fournissait une explication complète.

Ce type de mythe rappelle plusieurs mythes de fondation comme celui de Thèbes : Cadmos ayant reçu de l'oracle de Delphes la consigne de suivre une vache portant sur le flanc une tache en forme de lune, il suivit une génisse appartenant au troupeau du roi de Phocide Pélagon et fonda la cité de Thèbes à l'endroit précis où elle finit par s'allonger, expliquant ainsi l'étymologie de la Béotie[102]. Ce type d'explication étymologique à rebours relève de l'invention mythographique *a posteriori*, mais souligne l'importance du rat dans le culte et les mythes relatifs à Apollon Smintheus. Néanmoins, l'explication étymologique n'est pas tout à fait convaincante. Ce n'est pas au mot « rat » (μῦς) qu'il faut relier l'épiclèse Smintheus (Σμινθεύς), mais au mot souris (σμίνθος). P. Chantraine constate par ailleurs que l'épiclèse est plus probablement apparentée au terme mycénien *simiteu*, utilisé initialement comme anthroponyme et dont l'origine serait davantage anatolienne que grecque[103]. La suite des explications de Strabon, après un détour par le « baptême » du mont Ida de Troade d'après l'Ida de Crète, porte sur des variantes de l'origine des Teucriens, qui sont peu intéressantes ici. On relèvera néanmoins l'allusion du géographe à Héraclide du Pont, philosophe du IV^e^ siècle avant notre ère, qui introduit une nuance dans l'association du sanctuaire avec les rats en affirmant qu'ils étaient si nombreux autour du sanctuaire (πληθύοντάς φησι τοὺς μύας περὶ τὸ ἱερὸν) que l'on finit par les considérer comme sacrés (νομισθῆναί τε ἱεροὺς), ce qui expliquerait la position de la statue posant un pied sur un rat (καὶ τὸ ξόανον οὕτω κατασκευασθῆναι βεβηκὸς ἐπὶ τῷ μυΐ). Cette autre version confirme encore l'importance originelle du rat dans le culte d'Apollon Smintheus.

[102] Apollodore, *Bibliothèque*, III, 1, 1. Voir Vian (Francis), *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, Klincksieck, 1963.

[103] Chantraine (Pierre), « σμίνθος », in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1977.

Si l'on revient au texte de Strabon, après ses considérations sur les Teucriens, le géographe évoque ensuite la Chrysè d'Homère, rappelant qu'il ne s'agit pas d'Hamaxitos, puis en revient au nom de Smintheus dont il affirme qu'il se rencontre en d'autres lieux (πολλαχοῦ δ΄ ἐστὶ τὸ τοῦ Σμινθέως ὄνομα). Autour d'Hamaxitos même (περὶ αὐτὴν τὴν Ἀμαξιτὸν χωρὶς) deux lieux porteraient ce nom (δύο τόποι καλοῦνται Σμίνθια) en plus du sanctuaire d'Apollon Smintheus (τοῦ κατὰ τὸ ἱερὸν Σμινθίου), sans que rien ne soit précisé sur l'emplacement et la nature de ces lieux. D'autres lieux porteraient le même nom à proximité de la cité, à Larisa (καὶ ἄλλοι δ΄ ἐν τῇ πλησίον Λαρισαίᾳ), une cité de Troade située face à l'île de Ténédos[104], à Parion (καὶ ἐν τῇ Παριανῇ δ΄ ἔστι χωρίον τὰ Σμίνθια καλούμενον), une autre cité de Troade[105], à Lindos de Rhodes (καὶ ἐν Ῥόδῳ καὶ ἐν Λίνδῳ) et dans de nombreux autres lieux (καὶ ἄλλοθι δὲ πολλαχοῦ). Enfin Strabon conclut en précisant que le nom de Sminthion est donné « aujourd'hui » au sanctuaire (καλοῦσι δὲ νῦν τὸ ἱερὸν Σμίνθιον), c'est-à-dire au sanctuaire d'Apollon Smintheus à Hamaxitos.

On ne peut plus confirmer aujourd'hui la toponymie de ces lieux imprécis à Larisa et Parion ou même à Rhodes, mais il existait bien un mois Σμίνθιος à Rhodes (μηνὸς Σμινθίου)[106] et une fête des « Sminthia » (Καὶ ἐν Ῥόδῳ Σμίνθια ἑορτή) d'après le sophiste Apollonios au I^er^ siècle de notre ère[107]. Athénée mentionne d'ailleurs à deux reprises un traité de Philomnestos (un historien qui n'est connu que par ce passage) intitulé *Des Sminthiens de Rhodes* (Φιλόμνηστος δ΄ ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθείων)[108], sans que l'on sache de quoi il y était question. Une inscription agonistique d'Ilion mentionne également des concours « Sminthéia » non seulement à Ilion (Σμίνθεια ἐν Τρῳάδι), mais aussi dans la cité de Coela, (ἐν Κοίλοις Σμίνθει[α])[109] en Chersonèse de Thrace. Enfin, une inscription d'Assos, une autre cité côtière de Troade proche d'Hamaxitos, atteste l'existence de « Sminthéia Pauléia » (Σμίνθεια Παύλεια) qui semblent être également des concours[110].

Que le sanctuaire d'Hamaxitos porte le nom de Sminthion n'a rien de surprenant, mais que le nom ait ainsi essaimé est intéressant. Une logique régionale prévaut nettement avec Larisa, Parion et Ilion, toutes trois cités de Troade proches d'Hamaxitos, voire avec Coela toute proche également, alors que l'on a déjà vu le culte du dieu se déplacer de Chrysè vers

[104] Homère, *Iliade*, II, 841; XVII, 301; Strabon, *Géographie*, IX, 5, 19 & XIII, 3, 2.
[105] Hérodote, *Histoire*, V, 117 ; Strabon, *Géographie*, X, 487
[106] *IG* XII,5 824 = *SEG* 36, 765.
[107] Apollonios, *Dictionnaire homérique*, *s. v.* Σμινθεῦ
[108] Athénée, *Déipnosophistes*, III, 74, voir également X, 445 pour la seconde citation.
[109] *IMT Skam/NebTaeler* 211.
[110] *IMT SuedlTroas* 553, voir Özhan (Tolga), « Five fragmentary inscriptions from Assos », *Gephyra*, 12 (2015), p. 179-189.

Hamaxitos, et on le verra plus loin atteindre Alexandrie de Troade. La présence du toponyme et de cette fête à Rhodes est plus surprenante, d'autant que Strabon n'évoque aucun lieu intermédiaire entre l'île et la Troade. Les Rhodiens ont été de haute antiquité en contact avec de nombreuses populations continentales, et ont emprunté plus d'un dieu et plus d'une épiclèse[111]. Faut-il imaginer que tous ces lieux reprenant l'épiclèse du dieu en avaient également repris le culte ? Même à Rhodes, aucun sanctuaire d'Apollon Smintheus n'est attesté, et la base de données du *Packard Humanities Institute* ne recense aucune attestation épigraphique de l'épiclèse hors de Troade. Laissons donc de côté cette question, ainsi que les longues digressions de Strabon, pour continuer l'inventaire des attestations littéraires d'Apollon Smintheus et de son sanctuaire.

Quasi-contemporain du géographe, Ovide fournit à la même époque la première évocation d'une activité oraculaire du dieu d'Hamaxitos :

> creditur armiferae signum caeleste Mineruae
> urbis in Iliacae desiluisse iuga.
> Cura uidere fuit: uidi templumque locumque;
> hoc superest illi, Pallada Roma tenet.
> Consulitur Smintheus, lucoque obscurus opaco
> hos non mentito reddidit ore sonos:
> 'Aetheriam seruate deam, seruabitis urbem:
> imperium secum transferet illa loci.'
>
> La tradition veut qu'une effigie de Minerve en armes, d'origine céleste, tomba sur les collines de la ville d'Ilion. J'eus la curiosité d'aller voir : j'ai vu le temple et le site ; le temple y existe toujours, quant à Pallas, Rome la possède. On consulte le dieu Sminthée. Dissimulé dans le bois obscur, il proféra ces paroles de sa bouche véridique : « Sauvergardez la déesse céleste et vous sauvegarderez la ville : elle transfèrera avec elle le siège de la souveraineté »[112].

Alors qu'était tombée du ciel une image (*signum*) de la déesse Athéna qui échut d'abord à Troie avant d'être amenée à Rome, on aurait donc consulté [Apollon] Smintheus (*Consulitur Smintheus*) dans son *lucus* obscur et épais (*lucoque obscurus opaco*) – un topique pour la représentation du *lucus* – et le dieu aurait répondu « de sa bouche sonore qui ne ment pas » (*hos non mentito reddidit ore sonos*). En quelques vers, Ovide en dit bien plus long que Strabon. Le *lucus* qu'il évoque est l'équivalent latin de l'ἄλσος évoqué par le géographe pour le site originel de Chrysè. Le sanctuaire était le siège d'un oracle puisque le dieu y est consulté. Et le fait qu'il réponde par la voix et rende un oracle du type de celui que cite

[111] Comme celle d'Apollon Sourios, un dieu venu de Soura de Lycie et étudié également dans cette thèse, voir la partie de ce mémoire consacrée à Soura : p. 397-412.

[112] Ovide, *Fastes*, VI, 422-429. Traduction Schilling (Robert), Paris, Belles Lettres, 1993.

ensuite Ovide pourrait indiquer que la méthode employée était l'enthousiasme, mais le cliché littéraire est tenace et doit inciter à la prudence. L'association entre l'oracle d'Apollon Smintheus et la chute du palladium à Troie[113] confirme la réputation d'ancienneté du sanctuaire et du culte du dieu, même si Ovide devait sur ce point s'appuyer simplement sur l'*Iliade*. Que penser néanmoins du caractère « tardif » de cette première attestation d'une activité oraculaire du dieu ? Car Homère n'en disait rien, et Strabon non plus alors qu'il était un quasi contemporain d'Ovide. Il serait intéressant de savoir si le déplacement du culte d'Apollon Smintheus entre Chrysè et Hamaxitos eut une influence sur la configuration oraculaire du dieu, mais la question est vaine.

Pline l'Ancien évoque brièvement le sanctuaire d'Apollon Smintheus au I^er^ siècle de notre ère, au milieu d'un inventaire rapide des cités de la région :

> Aeolis proxima est, quondam Mysia appellata, et quae Hellesponto adiacet Troas. […] Rursus in litore Antandros, Edonis prius uocata, dein Cimmeris, Assos, eadem Apollonia fuit et Palamedium oppidum, promunturium Lectum disterminans Aeolida et Troada. Fuit et Polymedia ciuitas, Chrysa et Larisa alia. Sminthium templum durat. intus Colone intercidit.
>
> Viennent ensuite l'Éolide, appelée jadis Mysie, et la Troade, adjacente à l'Hellespont […] puis encore sur la côte, Antandros, appelée auparavant Édonis, puis Cimmeris, et Assos, appelée aussi Apollonie; Palamedium, qui n'existe plus; le promontoire Lecton, qui sépare l'Éolide et la Troade; Polymédie, et une autre Chrysè, et une autre Larisa, trois villes qui n'existent plus; le temple Sminthium perdure. Dans l'intérieur, Colone, a disparu.[114]

La disparition de la cité de Chrysè est donc coroborée (*fuit*) par Pline, qui précise qu'en revanche le sanctuaire d'Apollon Smintheus existe toujours (*Sminthium templum durat*). On aimerait savoir s'il parle bien du sanctuaire d'Hamaxitos, ce qui semble le plus probable, mais il semble ignorer totalement le nom de cette cité qui ne figure pas dans l'inventaire.

À la même époque, le sophiste Apollonios, auteur d'un *Dictionnaire homérique*, propose cette définition du terme Σμινθεῦ:

> Ἐπίθετον Ἀπόλλωνος, κατὰ τὸν Ἀρίσταρχον ἀπὸ πόλεως Τρωικῆς Σμίνθης καλουμένης. Ὁ δὲ Ἄπιων ἀπὸ τῶν μυῶν, οἳ σμίνθιοι καλοῦνται. Καὶ ἐν Ῥόδῳ Σμίνθια ἑορτή.
>
> Épithète d'Apollon qui dérive, selon Aristarque, d'une cité troyenne appelée Sminthè. Apion affirme [qu'elle est nommée ainsi] d'après les rats (μυῶν), qui sont appellés souris (σμίνθιοι). Et à Rhodes il existe une fête des « Sminthia »[115].

[113] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Ilion : p. 209-212.

[114] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 32, 1. Traduction modifiée d'après Nisard (Charles), Paris, 1877.

[115] Apollonios, *Dictionnaire homérique*, *s. v.* Σμινθεῦ

Aristarque et Apion sont les deux références d'Apollonios, eux-mêmes auteurs de dictionnaires homériques (perdus). L'étymologie par la souris ne surprend plus, mais la cité de Sminthè est en revanche une surprise, et n'est attestée ensuite que chez les lexicographes. Sans doute s'agit-il de la reprise d'une formule poétique pour désigner Chrysè d'après l'épiclèse de son dieu. On relèvera également l'évocation des concours rhodiens en hommage au dieu.

Un siècle plus tard, Pausanias confirme la dimension oraculaire du sanctuaire et du dieu, dans une digression qu'il consacre à la sibylle Hérophile :

> τὴν δὲ Ἡροφίλην οἱ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ταύτῃ νεωκόρον τε τοῦ Ἀπόλλωνος γενέσθαι τοῦ Σμινθέως καὶ ἐπὶ τῷ ὀνείρατι τῷ Ἑκάβης χρῆσαί φασιν αὐτὴν ἃ δὴ καὶ ἐπιτελεσθέντα ἴσμεν. αὕτη ἡ Σίβυλλα ᾤκησε μὲν τὸ πολὺ τοῦ βίου ἐν Σάμῳ, ἀφίκετο δὲ καὶ ἐς Κλάρον τὴν Κολοφωνίων καὶ ἐς Δῆλόν τε καὶ ἐς Δελφούς· ὁπότε δὲ ἀφίκοιτο, ἐπὶ ταύτης ἱσταμένη τῆς πέτρας ᾖδε. τὸ μέντοι χρεὼν αὐτὴν ἐπέλαβεν ἐν τῇ Τρῳάδι, καί οἱ τὸ μνῆμα ἐν τῷ ἄλσει τοῦ Σμινθέως ἐστὶ καὶ ἐλεγεῖον ἐπὶ τῆς στήλης· ἅδ΄ ἐγὼ ἀ Φοίβοιο σαφηγορίς εἰμι Σίβυλλα τῷδ΄ ὑπὸ λαϊνέῳ σάματι κευθομένα, παρθένος αὐδάεσσα τὸ πρίν, νῦν δ΄ αἰὲν ἄναυδος, μοίρᾳ ὑπὸ στιβαρᾷ τάνδε λαχοῦσα πέδαν. ἀλλὰ πέλας Νύμφαισι καὶ Ἑρμῇ τῷδ΄ ὑπόκειμαι, μοῖραν ἔχοισα κάτω τᾶς τότ΄ ἀνακτορίας. ὁ μὲν δὴ παρὰ τὸ μνῆμα ἕστηκεν Ἑρμῆς λίθου τετράγωνον σχῆμα· ἐξ ἀριστερᾶς δὲ ὕδωρ τε κατερχόμενον ἐς κρήνην καὶ τῶν Νυμφῶν ἐστι τὰ ἀγάλματα.
>
> Les habitants d'Alexandrie disent qu'Hérophile était néocore du temple d'Apollon Sminthéus, et qu'elle expliqua le songe d'Hécube, comme l'événement a montré qu'il devait s'entendre. Cette Sibylle passa une bonne partie de sa vie à Samos; ensuite elle vint à Claros, ville dépendante de Colophon, puis à Délos et de là à Delphes, où elle se tenait sur la roche dont j'ai parlé. Elle finit ses jours dans la Troade; son tombeau subsiste encore dans le bois sacré d'Apollon Sminthéus avec une épitaphe en vers élégiaques, gravés sur une colonne, et dont voici le sens: "Je suis cette fameuse Sibylle qu'Apollon voulut avoir pour interprète de ses oracles, autrefois vierge éloquente, maintenant muette sous ce marbre et condamnée à un silence éternel. Cependant par la faveur du Dieu, toute morte que je suis, je jouis encore de la douce société d'Hermès et des nymphes mes compagnes". En effet, près de sa sépulture on voit un Hermès dont la forme est quadrangulaire; et sur la gauche une source d'eau tombe dans un bassin où il y a des statues de nymphes.[116]

Plus encore que ses collègues et homonymes, la Sibylle Hérophile faisait l'objet de revendications de la part de nombreuses cités qui prétendaient être son lieu de naissance, de vie ou de mort (voire d'enterrement), à commencer par Érythrée, que Pausanias évoque d'ailleurs aux lignes suivantes[117]. Ces éléments reliant Hérophile à Apollon Smintheus ne

[116] Pausanias, *Périégèse*, X, 12, 5-7. Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1796.

[117] Sur la Sibylle en général : Zielinski (Tadeusz.), *La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, Rieder, 1924 ; Casanowicz (Immanuel M.), « The significance of the Sibyls », *Art and Archaeology*, 20 (1925), p. 222-223 ; Bevan (Elinor), *Sibyls and seers, a survey of some ancient theories of revelation and inspiration*, London, Allen, 1928 ; Keller (Joseph R.) & Kinter (William L.), *The Sibyl. Prophetess of antiquity and medieval fay*, Philadelphia, Dorrance, 1967 ; Collins (John J.), « The development of

doivent donc pas être compris autrement que comme une construction mythologique destinée à arrimer un sanctuaire local (malgré son prestige) à un mythe universel partagé par tous les Grecs. Pausanias ne s'y trompe d'ailleurs pas en précisant que cet élément vient des habitants d'Alexandrie (οἱ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ), c'est-à-dire Alexandrie de Troade, et sans doute d'Hamaxitos à laquelle la cité est liée. Le fait que la Sibylle soit aussi associée à Samos, Claros, Délos et Delphes illustre d'autres tentatives d'arrimage, et le prestige de ces autres sanctuaires souligne aussi celui d'Hamaxitos-Chrysè. Il est remarquable qu'Hérophile soit décrite à Hamaxitos comme néocore d'Apollon (νεωκόρον τε τοῦ Ἀπόλλωνος), un terme dont la signification varie d'un sanctuaire à l'autre. Mais il n'évoque pas spécifiquement une activité divinatoire et n'est associé à aucune fonction de ce type dans aucun sanctuaire oraculaire. Hérophile s'y chargea d'interpréter un songe d'Hécube (καὶ ἐπὶ τῷ ὀνείρατι τῷ Ἑκάβης χρῆσαί φασιν), confirmant l'ancrage homérique du sanctuaire, mais il ne s'agit pas là de pratiques divinatoires *stricto sensu*. À l'inverse, lors de son passage à Delphes, la sibylle est décrite par Pausanias se tenant sur une pierre (τε καὶ ἐς Δελφούς· ὁπότε δὲ ἀφίκοιτο, ἐπὶ ταύτης ἱσταμένη τῆς πέτρας ᾖδε) et dont il avait expliqué quelques lignes plus tôt qu'elle y rendait des oracles (φασιν ᾖσαι τοὺς χρησμοὺς γυναῖκα ὄνομα Ἡροφίλην)[118], ce qui revient à la poser en seconde Pythie delphique. Le fait qu'Hérophile n'ait pas rendu d'oracles lors de son séjour à Hamaxitos-Chrysè (ni apparemment à Claros) indiquerait peut-être que le dieu y parlait soit à travers un prophète masculin (tout comme à Claros), soit par une méthode distincte de l'enthousiasme, ce qui dans les deux cas rend la fonction incompatible avec la figure de la Sibylle.

Pausanias en dit également davantage sur le bosquet sacré du sanctuaire où se trouverait donc la/une tombe d'Hérophile, avec une stèle portant quelques vers élégiaques (καί οἱ τὸ μνῆμα ἐν τῷ ἄλσει τοῦ Σμινθέως ἐστὶ καὶ ἐλεγεῖον ἐπὶ τῆς στήλης) et accompagnés d'un pilier hermaïque (Ἑρμῆς λίθου τετράγωνον), d'une source et de statues des Nymphes (ἐς κρήνην καὶ τῶν Νυμφῶν ἐστι τὰ ἀγάλματα). Ces éléments confirment ce que l'on peut imaginer de l'aspect général d'un ἄλσος : un lieu arboré, aménagé en réalité même s'il prétend à une

---

the Sibylline Tradition », *ANRW* II 20.1 (1987), p. 421-459 ; Parke (Herbert William), *Sibyls and Sibylline prophecy in classical Antiquity*, Londres, New York, Routledge, 1992 ; Manetti (Giovanni), « The language of the Sibyls », *Euphrosyne*, 25 (1997), p. 237-250 ; Colombo (Ileana Chirassi) & Seppili (Tullido) (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998 ; Roessli (Jean-Michel), « Vies et métamorphoses de la Sibylle », *Revue de l'histoire des religions*, 224 (2007), p. 253-271 ; Santoni (Anna) (éd..), *La Sibilla e altri studi sulla religione degli antichi*, Pise, ETS, 2007 ; Bouquet (Monique) & Morzadec (Françoise), *La Sibylle : parole et représentation. Actes du colloque de Rennes (2001)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 & Galley (Micheline), *La Sibylle : de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Geuthner, 2010.

[118] Pausanias, *Périégèse*, X, 12, 1.

forme de naturalité et qui évoque une nature idéale et accueillante que F. Graf propose de relier à l'âge d'or[119]. Le terme μνῆμα qu'emploie Pausanias et qui est ici traduit par « tombe » est ambigu et pourrait désigner un simple « mémorial ». L'histoire générale manque de toute manière de « cohérence historique » (puisqu'il n'est pas précisé quand la sibylle serait rentrée à Hamaxitos-Chrysè ni comment elle y serait morte) et il ne s'agit pas de la seule tombe d'Hérophile. Quoi qu'il en soit, aucun rituel divinatoire ne semble lié à cette tombe (contrairement aux sanctuaires oraculaire de Mallos, Lébadée ou Oropos qui reposaient justement sur la présence d'une tombe[120]) puisque la sibylle se dit elle-même « muette pour toujours » (νῦν δ΄ αἰὲν ἄναυδος) dans l'épigramme. Une fois de plus, la présence de cette tombe et l'association avec la sibylle Hérophile appuient la réputation d'ancienneté du culte. Ce point pose néanmoins problème pour qui connaît l'histoire du culte d'Apollon Smintheus et l'archéologie du sanctuaire d'Hamaxitos. Pausanias ne parle pas ici du sanctuaire de Chrysè, qui n'existe plus depuis longtemps à son époque, et il ne peut s'agir que de celui d'Hamaxitos. L'ἄλσος qu'il est ici le premier à attester pour Hamaxitos est sans doute plus ancien que le temple hellénistique, et doit remonter aux origines du culte d'Apollon Smintheus dans cette cité (c'est-à-dire au moins au IV^e^ siècle avant notre ère). Mais à l'époque homérique, celle d'Hécube et d'Hérophile, le sanctuaire aurait dû se trouver à Chrysè et non à Hamaxitos. Sa présence à Hamaxitos illustre en réalité moins l'ancienneté du sanctuaire que sa volonté de paraître ancien, peut-être pour mieux faire oublier qu'il est le second sanctuaire du dieu par ordre chronologique. On voit là également les limites de la documentation littéraire à disposition : tous ces auteurs ne s'appuient pas sur leurs propres observations, mais sur d'autres auteurs, que l'on ne connaît pas dans la plupart des cas, et qui se contredisent l'un l'autre, interdisant de trancher.

Dans son traité zoologique du début III^e^ siècle de notre ère, l'orateur, historien et zoologue Élien livre, à propos du sanctuaire, des précisions concordantes :

> καὶ οἱ τὴν Ἀμαξιτὸν δὲ τῆς Τρωάδος κατοικοῦντες μῦς σέβουσιν· ἔνθεν τοι καὶ τὸν Ἀπόλλω τὸν παρ' αὐτοῖς τιμώμενον Σμίνθιον καλοῦσί φασιν. ἔτι γὰρ καὶ τοὺς Αἰολέας καὶ τοὺς Τρῶας τὸν μῦν προσαγορεύειν σμίνθον, ὥσπερ οὖν καὶ Αἰσχύλος ἐν τῷ Σισύφῳ· ἀλλ' ἀρουραῖός τίς ἐστι σμίνθος ὧδ' ὑπερφυής. καὶ τρέφονται μὲν ἐν τῷ Σμινθείῳ μύες

[119] Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p. 23-29.

[120] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie (p. 594-611) ; mais aussi Bonnechère (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003 à propos de Lébadée et Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007 à propos d'Oropos.

> τιθασοὶ δημοσίας τροφὰς λαμβάνοντες, ὑπὸ δὲ τῷ βωμῷ καὶ φωλεύουσι λευκοί, καὶ παρὰ τῷ τρίποδι τοῦ Ἀπόλλωνος ἕστηκε μῦς.
>
> Les habitants d'Hamaxitos en Troade vénèrent le rat. De là vient, paraît-il, le qualificatif de « sminthien » qu'ils donnent au dieu Apollon qui reçoit chez eux un culte. Et, de fait, le mot « sminthe » est le nom par lequel les Éoliens aussi bien que les Troyens désignent le rat, tout comme Eschyle dans *Sisyphe* : « Mais quel *sminthe* des champs est aussi énorme que ça ? ». Ils élèvent dans le temple du dieu sminthien des rats apprivoisés qui sont nourris aux frais de l'Etat, et il y a des rats blancs qui gîtent sous l'autel ; à côté du trépied d'Apollon se dresse également un rat.[121]

Elien considère le terme *sminthos* comme un épichorique de *mus*. La souris est convoquée à nouveau pour expliquer l'étymologie de l'épiclèse divine (ἔνθεν τοι καὶ τὸν Ἀπόλλω τὸν παρ' αὐτοῖς τιμώμενον Σμίνθιον καλοῦσί φασιν), et Élien confirme la dimension sacrée de l'animal qui serait adoré à Hamaxitos (σέβουσιν), au point que des « souris sacrées » sont visiblement nourries et protégées à l'intérieur du temple (καὶ τρέφονται μὲν ἐν τῷ Σμινθείῳ μύες τιθασοὶ δημοσίας τροφὰς λαμβάνοντες), aux frais du sanctuaire. Quelques détails supplémentaires sont ajoutés sur l'apparence du temple qu'il faut donc imaginer peuplé de ces souris blanches (λευκοί) installées sous l'autel (ὑπὸ δὲ τῷ βωμῷ καὶ φωλεύουσι). La dernière précision quant à la présence d'une souris (sans doute une statue, à moins qu'il s'agisse d'une cage ou d'un enclos contenant la ou les souris sacrées) près du trépied d'Apollon (καὶ παρὰ τῷ τρίποδι τοῦ Ἀπόλλωνος ἕστηκε μῦς) est assez surprenante. Le trépied fait immédiatement penser à Delphes et à sa fonction divinatoire dans ce sanctuaire. Il faut néanmoins se garder de généraliser à partir du seul cas de Delphes. Ce trépied-ci pourrait n'avoir qu'une fonction symbolique et représenter le contact entre les mondes humain et divins, sans intervenir directement dans les rites divinatoires comme à Delphes. Élien ne précise d'ailleurs rien sur la fonction de l'objet.

La présence de ces animaux symboles du dieu et étroitement associés à son culte doit être relevée mais ne constitue pas un cas unique dans le monde grec, ni même en Anatolie. Que l'on pense à l'οἰκουρός ὄφις d'Athéna sur l'acropole d'Athènes ou aux poissons de Soura[122], eux-aussi nourris par les desservants du culte, ou au serpent Glycôn d'Abonotique, présenté comme l'image vivante du dieu[123], les parallèles ne manquent pas. L'élément le plus surprenant ici est finalement l'espèce animale regardée comme sacrée alors qu'elle ne bénéficie pas d'une image ou d'une réputation particulièrement positive dans le monde grec.

[121] Élien, *Histoire des animaux*, XII, 5.Traduction Zucker (Arnaud), Paris, Belles Lettres, 2002.
[122] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Soura : p. 397-412.
[123] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Abonotique : p. 550-561.

Néanmoins, d'après la documentation littéraire ces souris ne semblent pas intervenir dans les rites divinatoires (contrairement aux poissons de Soura ou au serpent d'Abonotique).

Mentionnons néanmoins un passage du même traité dans lequel Élien évoque la capacité mantique des souris :

> Ὅτι μαντικοὶ οἱ μῦες
> Ἦσαν δ᾽ ἄρα μαντικώτατοι τῶν ζῷων καὶ μύες· γηρώσης γὰρ οἰκίας ἤδη καὶ μελλούσης κατολισθαίνειν, αἰσθάνονται πρῶτοι · καὶ ἀπολιπόντες τὰς μυωπίας αὑτῶν, καὶ τὰς ἐξ ἀρχῆς διατριβὰς, ᾗ ποδῶν ἔχουσιν, ἀποδιδράσκουσι, καὶ μετοικίζονται.
>
> Que les souris pratiquent la divination
> Les souris doivent être considérées comme des animaux très mantiques : quand une maison est vieille et prête à tomber en ruine, elles sont les premières à s'en apercevoir; elles quittent alors leurs trous et leurs anciennes retraites, elles fuient à toutes jambes, et vont trouver refuge ailleurs.[124]

Rien ne relie explicitement cette propriété des souris au cas précis d'Hamaxitos-Chrysè et d'Apollon Smintheus, mais il est intéressant de constater que la souris semble avoir été un animal potentiellement « mantique », à l'image du corbeau[125] notamment, et ce en raison d'une vieille croyance qui, appliquée depuis aux navires, s'est transmise jusqu'à nous. Néanmoins il ne faut sans doute pas chercher là l'origine du culte d'Apollon Smintheus, mais peut-être un écho de sa dimension oraculaire.

Au III^e^ siècle de notre ère, le rhéteur Ménandre de Laodicée, auteur d'un manuel de rhétorique *Sur les discours épidictiques* (Περὶ ἐπιδεικτικῶν), y intégra un chapitre intitulé Περὶ Σμινθιακοῦ et dans lequel il détaillait l'ébauche d'un discours louant Apollon Smintheus et son sanctuaire, entrecoupé de conseils et de propositions sur l'illustration et l'organisation du discours[126]. L'essentiel est une succession de poncifs sur Apollon, ses mythes et ses liens avec Delphes notamment. Quelques passages sont néanmoins intéressants :

> Λέγουσι τὸν Θεὸν καὶ καταλαμβάνοντα τὸ Σμίνθιον μαντεῖον ἐγκαταστῆσαι τῷ τόπῳ καὶ κινῆσαι τρίποδας.[127]
>
> Ils disent que le dieu a pris possession du Sminthéum, a établi un oracle en ce lieu et y a installé son trépied.

[124] Élien, *La personnalité des animaux*, I, 11. Traduction Zucker (Arnaud), Paris, Belles Lettres, 2002.

[125] Patera (Maria), « Le corbeau : un signe dans le monde grec » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 157-175.

[126] Voir Russel (Donald A.) & Wilson (Nigel G.), *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981 pour une traduction (anglaise) et un commentaire.

[127] Ménandre, *Sur les discours épidictiques*, 439.

Ce premier extrait est la seule mention, après celle d'Élien, d'un trépied à Hamaxitos. La question de savoir si un tel objet, associé à Apollon certes mais aussi à l'oracle Delphes, était effectivement présent au sanctuaire d'Apollon Smintheus (ou procède du cliché apollinien traditionnel et doit être compris comme une répétition métaphorique de la dimension oraculaire du lieu) soulève celle de la précision du témoignage de Ménandre, à laquelle on répondra en commentant les autres passages du Περὶ Σμινθιακοῦ.

> Ὅτι ἀκινδύνευσε μὲν ἀοίκητος εἶναι γῆ πᾶσα, εἰ μὴ τὰ μαντεῖα τοῦ θεοῦ πανταχοῦ δὴ γῆς ἐπεφοίτησε παρ΄ἡμῶν, ἐκ Δελφῶν, ἐκ Μιλήτου· ἐν ᾧ μέρει, ἐάν τι μαθῃς ἐκ πατρίων ἐνεργήσαντα τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν μαντευμάτων, πρόσθες.
>
> « The whole earth would have remained uninhabited, had not the oracles of the god gone forth over all the earth from us, from Delphi and from Miletus. » In the part, add any traditional details of what the god effected as a result of prophecies.[128]

Cet élément est tiré directement du panégyrique du sanctuaire et de son dieu que propose Ménandre à ses élèves, et la comparaison implicite entre les sanctuaires apolliniens d'Hamaxitos, de Delphes et de Didymes-Milet (ἐκ Δελφῶν, ἐκ Μιλήτου) n'a donc pas d'autre fondement que la volonté de l'auteur d'accumuler les compliments et les parallèles les plus flatteurs. La participation d'Apollon Smintheus à la colonisation grecque, puisque c'est de cela qu'il est question, n'est pas attestée par ailleurs et on ne connaît aucune cité fondée « d'après un oracle d'Apollon Smintheus ». Le commentaire du dernier passage achèvera de trancher la question de la crédibilité historique des informations de Ménandre :

> Ὅτι τοιγαροῦν Ἀλεξανδρος τὴν Εὐρώπην χειρωσάμενος καῖ διαβεβηκὼς ἐπι τὴν Ἀσίαν ἤδη, ἐπειδὴ προσέβαλε τῷ ἱερῷ καὶ τοῖς τόποις, σύμβολα μὲν ἐκίνησεν ἐπὶ τὴν κατασκευὴν τῆς πόλεως, τοῦ θεοῦ ταῦτα καταπέμποντος, καὶ καταστκευάζει τὴν εὐδαίμονα ταύτην πόλιν, καθιερώσας αὐτὴν Ἀπόλλωνι τῷ Σμινθίῳ, δίκαιον αὐτοῦ προφαίνοντος κρίνας αὐτοῦ δεῖν κατοικίζειν πόλιν, καὶ τὸν τόπον τὸν πάλαι τῷ θεῷ καθιερωμένον μὴ περιδεῖν ἔρμον καὶ ἀοίκητον τὴν χώραν. Τοιγάρτοι καὶ ἡμεῖς πειρώμενοι ἀεὶ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας τε καὶ εὐμενείας οὐ ῥᾳθυμοῦμεν τῆς περὶ αὐτὸν εὐσεβείας, καὶ ὁ μὲν διατελεῖ καρπῶν ἀφθόνων διδοὺς φορὰν καὶ ῥυόμενος κινδύνων, ἡμεῖς δὲ ὕμνοις ἱλασκομέθα· τοιγάρτοι κρείττινα ἀγῶνα τὸν ἱερὸν τοῦτον διὰ ταῦτα τίθεμεν καὶ πανηγύρεις συγκροτοῦμεν καὶ θύομεν, χάριτας ἐκτιννύντες ἀνθ΄ὧν εὖ πάσχομεν. Καὶ διαγράψεις τὴν πανήγυριν, ὁποία καὶ ὅπως πλήθουσα ἀνθρώπων συνιόντων, καὶ ὅτι οἱ μὲν ἐπιδείκνυνται τὰς αὐτῶν ἀρετὰς ἢ διὰ λόγων ἢ διὰ σώματος εὐεξίας, καὶ τὰ τοιαῦτα, οἱ δὲ θεαταί, οἱ δὲ ἀκροαταί· καὶ διὰ βραχέων ἐργάσν θέσιν, ὡς Ἰσοκράτης ἐν τῷ Πανηγυρικῷ, λέγων ὅσα ἐκ τῶν πανηγύρεων καὶ τούτων τῶν συνόδων εἴωθεν ἀγαθὰ γίγνεσθαι. [...] Μετὰ δὲ τὴν ἔκφρασιν τῆς πανηγύρεως εκφράσεις τὸν ωεών. Εἰ μὲν ὑψηλὸς εἴη οἷον ἀκροπόλει ἐξεικαστέος, ὡς μεγέθει μὲν τοὺς τοιούτους καὶ ὑπερμεγέθεις ὑπερφέρων, ὕψει δὲ τὰ ὑψηλοτατα τῶν ὀρῶν· εἰ δὲ ἐναρμόνιος εἴη ἢ ἐκ λίθου τοῦ τῶν ὀρῶν καλλίστου, ἔτι τοίνυν τὴν τοῦ νεὼ στιλπνότητα καὶ τὴν αὐγὴν τίς οὐκ ἂν ἐκπλαγείη; καὶ τὴν ἁρμονίαν τοῦ λίθου εἴποις ἂν τῇ λύρᾳ τοῦ Ἀμφίονος συντεθεῖσθαι. Ποῖα μὲν οὕτω τείχη Βαβυλώνια κατεσκευάσθη καὶ λέγεται; ποῖα δὲ τείχη Θηβαῖα; ποῖος νεὼς τῶν παρ΄Ἀθηναίοις; τάχα που καὶ αὐτῇ τῇ λύρᾳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ

[128] Ménandre, *Sur les discours épidictiques*, 442. Traduction Russel (Donald A.) & Wilson (Nigel G.), *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

> μουσικῇ συνετέθη· τὰ μὲν γὰρ Λαομέδοντος τείχη Ἀπόλλων καὶ Ποσειδῶν κατασκευάσαι λέγονται, τὸν δὲ παρ΄ἡμῖν νεὼν Ἀπόλλων σὺν Ἀθηνᾷ καὶ Ἡφαίστῳ μᾶλλον δεδημιούργηκεν.
>
> « And thus Alexander after subduing Europe and crossing to Asia came to the temple and to the site – whereupon he observed the signs for establishing the city, for the god revealed them; and he established this blessed town, consecrating it Apollo Smintheus, and thinking it right, as he was guiding him, it was right to found his city, and not leave desolate a site long made sacred to the god, nor the country round uninhabited. Therefore we also, who have always experienced the god's providence and kindness, who are laggard in his worship, continues to give us abundant harvests and to rescue us from dangers, and we propitiate him with hymns. We therefore institute this great sacred contest, and arrange festivals and sacrifices, returning thanks for the benefits we receive ». We should describe the festival – what it is like, how crowded with visitors, how some display their excellence in literature, or physical prowess, and so on, while some are spectators or listeners. You should briefly elaborate the general thesis (like Isocrates in the *Panegyricus*), explaining what benefits come from these festivals and assemblies. […] After the description of the festival, describe the temple. If it is high, it should be compared to a citadel, as surpassing the very greatest precincts in size, and in height the loftiest mountains. If it is well-constructed or of very beautiful stone: « Again, who would not be amazed at the brilliance and gleam of the temple, and the craftsmanship of the masonry? » « You might say it was put together by Amphion's lyre! What walls were built like this at Babylon? What walls at Thebes? What temple at Athens? Per chance it was put together by the very lyre and music of a god ». « Apollo and Poseidon are said to have built Laomedon's walls, but it is rather Apollo with Athena and Hephaestus who have built your temple. »[129]

Le premier élément remarquable est la digression sur « l'histoire » d'Alexandrie de Troade à laquelle ce discours théorique est censé s'adresser. D'après Ménandre, la fondation de la cité serait le fait d'Alexandre qui après avoir observé les signes envoyés par le dieu (σύμβολα μὲν ἐκίνησεν), aurait fondé la cité (ἐπὶ τὴν κατασκευὴν τῆς πόλεως). Alexandrie devient ainsi un exemple du rôle préalablement évoqué d'Apollon Smintheus dans la colonisation grecque. Mais on sait que la fondation d'Alexandrie de Troade ne doit rien à Alexandre, ni à Apollon Smintheus, et n'est due qu'à Antigone, fondateur d'une Antiogonéia originelle. Soit Ménandre ignore tout de la véritable histoire d'Alexandrie et recompose un scénario plausible à partir du nom de la cité et de la proximité de son sanctuaire oraculaire, soit il propose aux Alexandrins une réécriture de cette histoire de manière à rehausser le prestige historique de leur cité (en évacuant notamment les rôles d'Antigone et Lysimaque, deux fondateurs sans postérité politique dans la région), soit il abonde dans le sens d'une reconstruction déjà initiée par les Alexandrins eux-mêmes (mais dont il serait le seul témoin dans la documentation littéraire aujourd'hui disponible). Dans tous les cas, ces informations n'ont aucune valeur

[129] Ménandre, *Sur les discours épidictiques*, 444-445. Traduction Russel (Donald A.) & Wilson (Nigel G.), *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

historique et invitent à s'interroger sur d'autres récits historiques rattachés à Alexandre, à un sanctuaire oraculaire, et aux deux[130].

Pour les mêmes raisons, le passage évoquant les bienfaits dispensés par le dieu aux habitants d'Alexandrie (τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας τε καὶ εὐμενείας), déclinés en bonnes récoltes et protection contre les dangers (καὶ ὁ μὲν διατελεῖ καρπῶν ἀφθόνων διδοὺς φορὰν καὶ ῥυόμενος κινδύνων) en réponse aux hymnes qui lui sont adressés (ἡμεῖς δὲ ὕμνοις ἱλασκομέθα) est également suspect. Il s'agit par ailleurs d'un autre lieu commun et de ce que tout Grec attendait, à l'échelle individuelle ou collective, de ses dieux, qu'ils soient oraculaires ou non, et qu'ils occupent ou non une telle place dans l'histoire de la cité. La description du panégyrique du dieu (Καὶ διαγράψεις τὴν πανήγυριν) n'apporte rien d' historique : mais Ménandre soulève les points que le rhéteir doit aborder (communs à toute fête religieuse) plus qu'il ne décrit effectivement ces points. Enfin, la « description » du temple achève de prouver que Ménandre ne connaît que peu de choses au cas d'Apollon Smintheus et fournit moins une description du culte qu'une grille à remplir, valable pour n'importe quel sanctuaire, en y apportant les connaissances qui lui manquent. Les propositions de compliments reposant sur des caractéristiques hypothétiques du temple, comme sa grande taille (Εἰ μὲν ὑψηλὸς), l'harmonie de sa construction (εἰ δὲ ἐναρμόνιος) ou la beauté de ses pierres (εἴη ἢ ἐκ λίθου τοῦ τῶν ὀρῶν καλλίστου) montrent que Ménandre n'a aucune idée de l'apparence du temple et n'envisage que des critères théoriques. Aux lignes suivantes, il propose la même grille d'hypothèses à propos de la statue, envisageant même la possibilité qu'elle soit tombée du ciel, quand on sait qu'elle était l'œuvre du sculpteur Scopas (et mesurait cinq mètres ?). Il faut donc conclure au peu d'intérêt que présente l'œuvre de Ménandre pour l'historien du sanctuaire, en dehors de l'intérêt qui semble encore porter à Apollon Smintheus au III^e^ siècle de notre ère.

Quelques auteurs tardifs évoquent également l'épiclèse Smintheus, sans apporter beaucoup d'éléments nouveaux.

Quintus de Smyrne évoque, au détour d'un vers, Chrysè « et le siège de Smintheus » (Χρῦσά τε καὶ Σμίνθειον ἕδος), et à nouveau plus loin « siège de Phoibos Smintheus » (δὲ

[130] On pensera notamment au cas de Cyaneae de Lycie présentant quelques similitudes. Voir la partie de ce mémoire consacrée à Cyaneae : p. 366-368.

Χρῦσαν καὶ Φοίβου Σμινθῆος ἔδος)[131]. L'auteur se réfère sans doute à l'antique Chrysè homérique, en reprenant les codes de *l'Iliade*, mais sans apporter d'information nouvelle.

Les lexicographes tardifs sont concordants. Étienne de Byzance propose comme définition du terme « Σμίνθιον » le mot ἄλσος, suivi d'une référence à Strabon et au treizième livre de sa *Géographie* (Στράβων ιγ), puis de considérations sur l'orthographe de l'adjectif qui en dérive[132]. Relevons également l'entrée « Σμίνθη » qu'il définit comme une cité de troade (πόλις Τροίας)[133]. Le sophiste Apollonios avait fait de même, tenant sans doute compte de désignations poétiques de Chrysè. Hésychius propose de son côté une définition du terme Σμινθεύς comme désignant celui qui est honoré à Sminthè (ὁ ἐν τῇ Σμίνθῳ τιμώμενος), confirmant cette toponymie sans doute tardive et/ou poétique, avant de préciser qu'il s'agit également d'une épithète d'Apollon (λέγεται δὲ καὶ ὁ Ἀπόλλων), puis que le dieu était ainsi qualifié parce qu'il « marchait sur des trous de souris » (Καὶ ὁ Ἀπόλλων δὲ Σμίνθειος διὰ τὸ ἐπὶ μυωπίας φασί βεβηκέναι)[134]. L'allusion renvoie sans doute à la statue du dieu dans le temple d'Hamaxitos et constitue une nouvelle variation sur le même thème étymologique.

Un scholiaste d'Homère commentant le terme Σμινθεῦ, utilisé par Chrysès dans l'*Iliade*, définit à nouveau le terme comme une épithète d'Apollon (ἐπίθετον Ἀπόλλωνος) puis précise que le terme Σμίνθος désigne un lieu de Troade où se trouvait le sanctuaire d'Apollon Smintheus (Σμίνθος γὰρ τόπος τῆς Τρῳάδος, ἐν ᾧ ἱερὸν Ἀπόλλωνος Σμινθίου)[135]. Enfin, le commentateur byzantin d'Homère, Eustathe de Thessalonique, propose la définition suivante du terme :

> Ὅτι Σμινθεὺς Ἀπόλλωνος ἐπίθετον. Καὶ οἱ μέν φασιν ἀπὸ Σμίνθης πόλεως περὶ Τροίαν, ὡς ὁ τᾶ Ἐθνικὰ ἐπιτέμνων φησίν. Οἱ δὲ ἀπὸ τῶν σμίνθος, ὃ δηλοῖ τοὺς μύας.
>
> Smintheus est une épithète d'Apollon. Certains disent qu'elle dérive de la cité de Sminthè près de Troie, comme celui qui a compilé les *Éthniques*. D'autres affirment qu'elle dérive du terme « sminthos » signifiant souris[136].

Cette notice résume les précédentes sans rien apporter de nouveau et s'appuie explicitement sur Étienne de Byzance.

L'ensemble de la documentation littéraire relative à Apollon Smintheus et à ses sanctuaires oraculaires d'Hamaxitos et Chrysè dessine le portrait d'un culte ancien, dont la

[131] Quintus de Smyrne, *Suite d'Homère*, VII, 403 et XIV, 412-413.
[132] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Σμίνθιον.
[133] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Σμίνθη.
[134] Hésychius, *Lexique*, *s. v.* Σμινθεύς.
[135] *Scholie à Homère*, *Iliade*, I, 39.
[136] Eustathe de Thessalonique, *Commentaire de l'Iliade*, I, 56, *s. v.* Σμινθεύς.

diffusion à l'échelle régionale s'est accompagnée de la formation à Hamaxitos d'un grand sanctuaire doté d'un ἄλσος et du premier (si ce n'est du seul) temple consacré au dieu. L'architecture de ce sanctuaire et les mythes qui s'y rapportent témoignent du prestige de ce culte et d'une volonté manifeste d'en souligner l'ancienneté et l'ancrage homérique. La dimension oraculaire du dieu, qui y rendait des oracles par une méthode difficile à cerner, est tardivement attestée mais associée aux origines mêmes du culte. L'association d'Apollon au rat, animal inhabituel pour ce dieu, remonte sans doute aux origines même du culte, comme en témoignent les efforts des mythographes pour l'expliquer *a posteriori*. Enfin le culte d'Apollon Smintheus semble s'être diffusé à l'échelle de la Troade d'abord, et être resté un phénomène essentiellement régional, malgré le cas de Rhodes et une attestation athénienne.

La documentation épigraphique confirme plusieurs de ces éléments et rassemble essentiellement des dédicaces adressées au dieu d'Hamaxitos-Chrysè.

Un premier ensemble de cinq documents provient du site même du temple, à Hamaxitos, et s'échelonne de l'époque hellénistique aux II^e^ ou III^e^ siècles de notre ère.

Tout d'abord une inscription honorifique fragmentaire accompagnait probablement une statue et honorait un homme dont le nom est perdu par la cassure mais qui était alors prêtre d'Apollon Smintheus, du moins si l'on accepte une restitution plus que plausible ([ἱερασά]μενον Ἀπόλλω[νος Σμιν]θέος) [137]. C'est un chevalier romain (ἵππωι δημο[σίωι τετι]μημένον), qui était également prêtre des augustes (ἱερέα [τῶν Σεβα]στῶν) et flamine (φλάμινα), ce qui le désigne comme prêtre civique du culte impérial. Cette première inscription illustre le statut de colonie romaine d'Alexandrie et donc d'Hamaxitos sur son territoire, à travers un personnage d'un ordre privilégié engagé dans les honneurs rendus à l'empereur. La chose est d'autant plus remarquable que l'inscription date du I^er^ siècle de notre ère, soit peu de temps après la transformation d'Alexandrie en colonie. Le portrait qui se dessine ici est celui d'un notable local qui cumule une charge sacerdotale ancienne, la prêtrise d'Apollon Smintheus, avec une charge plus récente, la prêtrise des Augustes. Cette association montre, sans surprise, le prestige de la prêtrise d'Apollon Smintheus. Enfin, le titre de prêtre (ἱερεύς) est banal dans un sanctuaire, mais c'est le seul attesté à Hamaxitos ou Alexandrie en lien avec Apollon Smintheus, là où l'on aurait espéré trouver un prophète.

[137] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 1.

Les quatre autres documents provenant du sanctuaire sont tous des dédicaces. La plus circonstanciée provient d'un autel offert à la fin du I^er^ siècle de notre ère à Apollon Smintheus (Ἀπόλλωνι Σμινθεὶ) selon le testament de Titus Flavius Epitynchanos (ἐκ διαθήκης Τ. Φλαουιοῦ Ἐπιτυνχάνοντος)[138]. Une dédicace provenant d'un fragment de stèle et d'époque hellénistique fut adressée par Béroè à Apollon (Βερόη Ἀπόλλ[ωνι])[139], tandis que sur un fragment architectural datant du II^e^ ou du III^e^ siècle de notre ère était inscrite une adresse au dieu Apollon (Θεῷ Ἀπό[λλωνι)[140]. Enfin, une dédicace datant des mêmes siècles figurait sur une base et avait été adressée, en latin cette fois, à Apollon (*Apollini*), par Caius Publicius Pelops (C(aius) Publicius Pelops), qui se présente comme un affranchi public de la colonie (*coloniae [l(ibertus)]*), c'est-à-dire d'Alexandrie de Troade[141]. La présence du latin dans une colonie romaine est normale, a fortiori chez un nouveau citoyen dont le cognomen seul rappelle sonorigine grecque (Pelops). Ces quatre dédicaces sont des plus ordinaires et ne révèlent pas de lien avec une activité oraculaire.

Il faut donc s'éloigner quelque peu du temple pour trouver un document plus à même de confirmer qu'Apollon Smintheus était un dieu oraculaire. Sur le site d'Hamaxitos même, une dédicace d'autel très fragmentaire est adressée à Apollon Smintheus ([Ἀπόλλωνι] Σμιν[θεὶ]), selon une restitution tout à fait crédible d'après le lieu de découverte, et aurait été faite « d'après une ordonnance du dieu » (κατὰ [πρόσταγ]μα τ[οῦ θεοῦ]), là encore après une restitution qui ne fait guère de doute[142]. Viennent ensuite les noms des dédicants, Quintus et Quadratus, suivis d'une ligne illisible. Cette dédicace suivait vraisemblablement une consultation oraculaire du dieu qui avait ordonné cette dédicace pour lui-même. L'inscription a été retrouvée dans l'escalier d'une maison moderne et devait sans doute initialement se trouver dans le sanctuaire même, ou dans la localité d'origine des consultants. Il s'agit, dans tous les cas, de la seule attestation épigraphique d'une activité oraculaire du sanctuaire retrouvée à Hamaxitos même.

Ces cinq documents ne sont pas les seules attestations d'Apollon Smintheus. Comme l'évoquaient les auteurs anciens, le dieu d'Hamaxitos-Chrysè a vu son culte se diffuser à l'échelle régionale, voire au-delà.

[138] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 2.
[139] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 3.
[140] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 4.
[141] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 5.
[142] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 6.

À Alexandrie de Troade tout d'abord, c'est-à-dire sur le site de Dalyan où Antigone fonda sa cité, deux inscriptions du II^e^ siècle de notre ère témoignent de la diffusion du culte du Sminthéen sur le territoire colonial. La première est une dédicace inscrite sur une base de colonne et adressée au dieu (Σμινθεῖ Απόλων[ι]) et aux « amis » du dédicant (Καὶ τοῖς [*vac*] φίλοις) qui n'étaient peut-être pas tant des amis que d'autres membres de la même association cultuelle. Le dédicant, Lucius Curiatius Onesimos (Λ(ούκιος) Κουριάτιος Ὀνήσιμος, un citoyen romain d'origine grecque, qui était prêtre d'Hécate aux nombreux noms (ἱερεὺς τὴς πολυωνύμου Ἑκάτης), a érigé une colonne avec son chapiteau (τὸν κείονα σὺν τῷ σπειροκεφάλῳ […] ἀνέστησεν), en action de grâce (χαρισάμενος)[143]. La base a été retrouvée également hors-site, ce qui ne permet pas de déterminer le lieu d'érection. Il s'agit de la seule attestation d'un culte d'Hécate à Alexandrie de Troade, mais l'épithète attribuée à la déesse est attestée ailleurs[144]. La seconde dédicace datant du même siècle et provenant également d'Alexandrie était gravée sur un autel et était adressée non seulement à Apollon Smintheus (Σμινθεῖ Ἀπό[λ]λωνι), mais aussi à Asclépios Sauveur (καὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι) et aux « Moxyneitai » (καὶ Μοξυνείταις), par Claudius Floronius Macrinus, curateur, donc probablement étranger à la cité. Cette dédicace atteste le liens faits par le dédicant entre Apollon Smintheus, Asclépios et ces Moxyneitai qui seraient le nom donné par les habitants de Mossyna de Phrygie aux Corybantes[145]. Cette association de divinités avait sans doute du sens pour le dédicant lui-même, mais elle est difficile à cerner. Le contexte de découverte de la pierre est par ailleurs inconnu et ne permet aucune hypothèse.

Avant de s'éloigner davantage d'Alexandrie, il faut mentionner une dernière dédicace provenant d'Alexandrie et datant cette fois de l'époque hellénistique. Elle est adressée, selon une formule ambigüe, par un certain Callistès ([.]αλλιστης), qui se dit fils naturel de Callistès (ὁ φύσει υἱὸς αὐτοῦ), à Dionysos (Διονύσῳ) d'après une ordonnance (κατὰ πρόσταγμα)[146]. La formule étant la même, il est tentant de voir dans cette dédicace une nouvelle ordonnance donnée par Apollon Smintheus dans le cadre d'une consultation oraculaire, mais prescrivant cette fois une dédicace à Dionysos.

Si l'on quitte maintenant la Troade à la recherche d'autres attestations du dieu et notamment de son épiclèse, il est tout d'abord surprenant de constater que la racine σμινθ-

[143] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 7.
[144] Voir Ricl (Marijana), *The inscriptions of Alexandria Troas*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1997, p. 95, n° 65.
[145] Voir Ricl (Marijana), *The inscriptions of Alexandria Troas*, p. 95-97, n° 66.
[146] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 9.

constitue la base de très nombreux anthroponymes attestés de la Sicile jusqu'à l'Ėgypte (349 attestations dans la base de donnée du *Packard Humanities Institue* notamment). Si l'on s'en tient aux inscriptions utilisant le terme dans le nom du dieu, deux documents attirent l'attention.

Le premier est une inscription honorifique provenant de Méthymne de Lesbos, située au Nord de l'île et donc face à la péninsule occidentale de Troade où se trouvaient Chrysè, Hamaxitos puis Alexandrie. La stèle date du I^er^ siècle avant notre ère et a été rédigée sur décision du conseil de la cité (ἡ βουλὴ), en l'honneur de Gaius Cornelius Secundus Proclos (Γ. Κορνήλιον Σεκοῦνδον Π(ρ)όκλον), citoyen romain d'origine grecque, et qui est présenté ensuite comme un poète élégiaque (τὸν τῶν μελῶν ποιητὴν) et prophète d'Apollon Smintheus (καὶ προφήτην τοῦ Σμινθέως [Ἀπόλλωνος])[147]. Même si « Apollon » est restitué en dernière ligne, le terme Smintheus ne saurait désigner un autre dieu. La présence d'un prophète du dieu si loin de son sanctuaire oraculaire peut surprendre au premier abord. Mais adresser ce type d'hommage épigraphique au poète et prophète ne signifie pas nécessairement qu'il était citoyen de la cité de Méthymne et n'avait aucun lien avec Hamaxitos. Aucun culte du dieu n'est attesté sur l'île de Lesbos. Il est donc plus probable de relier ce prophète au sanctuaire d'Hamaxitos qu'à un éventuel sanctuaire lesbien non attesté par ailleurs. Quant aux raisons qui conduisirent Méthymne à honorer le poète-prophète, elles sont peut-être liées à son activité littéraire (qui est malheureusement totalement inconnue), ou à une quelconque activité évergétique. La piste de liens éventuels entre Méthymne et Alexandrie de Troade, deux cités séparées par un simple bras de mer, n'est pas non plus à exclure. Quant aux raisons de l'absence d'attestation du prophète d'Apollon Smintheus à Hamaxitos même ou à Alexandrie, il ne faut sans doute y voir rien de plus que les hasards de la conservation épigraphique.

La seconde et dernière inscription n'est malheureusement qu'un fragment dont le contexte de découverte et la datation sont inconnus. Elle provient d'Athènes et ne conserve plus que les noms des dieux honorés, Apollon Smintheus (Ἀπόλλωνι Σμιν[θεῖ]) et Artémis (καὶ Ἀρτέμιδι)[148]. L'épiclèse est restituée, mais aucune autre épiclèse en *Σμιν n'est attestée dans le monde grec d'après la *BDEG*, certes incomplète. L'association avec Artémis n'est pas attestée en Troade et ce fragment seul ne signifie pas qu'Apollon Smintheus recevait un culte régulier à Athènes (avec ou sans Artémis). Il prouve seulement l'existence d'une dédicace

[147] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 10.
[148] Mysie-Troade-Hamaxitos-Chrysè 11.

faite à Athènes par un adorateur du dieu, qui n'était peut-être qu'un voyageur ou un émigré venu de Troade. En l'absence de documents concordants, il est difficile de conclure[149].

Au terme de ce catalogue d'inscriptions relatives à Apollon Smintheus, une logique régionale prévaut dans la distribution des attestations qui, à l'exception d'Athènes, ne dépassent pas la région d'Alexandrie de Troade et de ses environs immédiats. La dimension oraculaire du sanctuaire est confirmée par l'existence d'un prophète du dieu et par l'émission de προστάγματα donnant lieu à des dédicaces. Sans surprise, ce sont notamment des membres de l'élite coloniale d'Alexandrie et d'Hamaxitos que l'on voit prendre part à ce culte et qui étaient plus susceptibles d'en laisser des traces durables.

Si l'attention des anciens a surtout été attirée par l'attestation homérique de l'ancienneté du culte d'Apollon Smintheus, les Modernes se sont davantage intéressés à l'étrange association entre Apollon et le rat. Le culte de l'Apollon d'Hamaxitos-Chrysè a ainsi donné lieu à une littérature scientifique diverse et relativement ancienne, qui s'est notamment focalisée sur les origines de ce culte et sur sa postérité.

La question des origines est assez complexe en l'absence d'autres cas comparables et de cultes en lien avec le même animal dans le monde grec. Le lien entre le rat, animal associé à la terre, au monde agraire et à la fertilité (ou son absence), et le dieu Apollon, divinité plutôt solaire et céleste, laisse soupçonner la présence à Hamaxitos-Chrysè d'un substrat pré-grec par-dessus lequel Apollon a été greffé à mesure que ses adorateurs s'hellénisaient. Le terme Smintheus aurait initialement désigné une divinité distincte d'Apollon et liée à la souris, avant de se trouver associé au dieu de Delphes, qui finit par remplacer totalement le dieu initial dans l'iconographie (et notamment la statuaire), tout en en conservant certains attributs, à commencer par l'animal-symbole, et sans doute quelques rites sur lesquels on manque malheureusement de renseignements. La question des origines du dieu rat initial divise les

[149] Mentionons également ici avec beaucoup de réserve le cas d'une statuette de type Tanagra datant du IV^e^ siècle avant notre ère et retrouvée à Tarente. Elle porte pour seul inscription le mot « ΜΥΟΠΙΔΙ », dans lequel son éditeur (Ferrandini Troisi (Franca), « Una iscrizione di Taranto e il culto di Apollo Smintheo », *Taras*, 11 (1991), p. 111-114) voit une dédicace à Μύοπις qui serait une forme hellénisée de l'épiclèse Σμινθεύς et attesterait donc la diffusion du culte d'Apollon d'Hamaxitos-Chrysè jusqu'en Sicile. L'hypothèse semble fragile si loin de la Troade, si tôt dans l'histoire de ce culte et surtout en l'absence d'attestations convergentes. Voir Parker (Robert), *Greek gods abroad : names, natures, and transformations*, Oakland, University of California press, 2017.

Modernes entre une origine thraco-phrygienne et d'éventuels racines hittites[150] ou une parenté avec des divinités indo-européennes associées aux rongeurs[151]. Cette seconde piste était notamment développée par H. Grégoire dans une monographie reliant Apollon Smintheus à Asclépios et au dieu indien Rudra, tout en postulant un lien commun des trois divinités avec les taupes et autres rongeurs qui leur confèreraient une dimension médicale ou du moins curative[152]. L'hypothèse est pour le moins audacieuse et a abouti, chez d'autres auteurs modernes, à une association qui semble abusive, voire anachronique. Certains ont en effet voulu relier Apollon Smintheus à la peste (au sens nausologique strict, désignant la maladie causée par le bacille de Yersin) et voir dans le culte d'Apollon Smintheus la survivance d'un culte prophylactique prévenant les épidémies, et notamment celles causées par les rats[153]. C'est sans doute de cette lecture que découle l'habitude prise de traduire l'épiclèse Smintheus par « destructeur de rats »[154], faisant d'Apollon Smintheus un dieu qui éloigne les rongeurs et protège les hommes (et leurs récoltes ?) du danger qu'ils représentent.

Le lien fait avec la peste de Yersin repose sur deux éléments : d'une part le rôle effectif du rat (en réalité de ses puces) dans la transmission de la maladie à l'homme et le déclenchement ou la diffusion des épidémies, d'autre part le fait que Chrysès, en ouverture de l'*Iliade*, fasse appel à Apollon sous le nom de Smintheus pour le prier de décimer les rangs achéens, vraisemblablement en y propageant une maladie mortelle, un *loimos*. De même qu'il repousserait les épidémies, Apollon Smintheus pourrait aussi les propager. Le lien entre Apollon et la maladie, l'épidémie et sa guérison est originel, notamment dans ce passage d'Homère, mais la participation du rat est moins évidente. On a tout d'abord expliqué autrement le choix de l'épiclèse Smintheus par Chrysès, prêtre troyen appelant à son aide le dieu qu'il désigne en Troade par une épiclèse locale et qu'il renvoie à ses sanctuaires de Troade. Mais surtout le rôle du rat dans la propagation de la peste n'est pas encore établi dans l'Antiquité et semble ne l'avoir été qu'au Moyen Âge. Dans l'état actuel des connaissances historiques relatives à la peste de Yersin, aucune épidémie de peste (*stricto sensu*) n'est d'ailleurs attestée dans le monde méditerranéen avant la peste de Justinien (les épidémies

[150] Krappe (Alexander H.), « Ἀπόλλων Σμινθεύς », *CPh*, 36 (1941), p. 133-141.

[151] Trenczényi-Waldapfel (Imre), « Apollon Smintheus im Innerasien ? », *AAntHung*, 15 (1962), p. 343-352 & Picklesimer Pardo (María Luisa), « Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles », Florentia Iiberritana, 2 (1991), p. 409-418.

[152] Grégoire (Henri), Goossens (Roger) & Robert-Mathieu (Marguerite), *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Étude sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, Théonoé, 1950.

[153] Cette lecture était déjà proposée par Krappe, « Ἀπόλλων Σμινθεύς », 1941, p. 133-141, et a été reprise récemment par Tausend (Sabine), « Der « Schwarze Tod » vor Troja ? : Apollon Smintheus und « Yersinia pestis », in Franek (Christiane), Lamm (Susanne), Neuhauser (Tina) (et al.), *Thiasos : Festschrift für Erwin Pochmarski zum 65. Geburtstag*, Vienne, Phoibos Verlag, 2008, p. 1033-1043.

[154] Proposé notamment par la *BDEG*.

précédentes étant, malgré leur désignation, causées par d'autres pathogènes, sans liens avec les rats). Associer la peste au rat et à Apollon Smintheus relève donc, pour l'instant, de l'anachronisme et ne fait que brouiller davantage les origines déjà obscures de ce culte. Enfin, l'idée de voir dans l'Apollon d'Hamaxitos un destructeur de rats va à l'encontre des descriptions du sanctuaire et du culte du dieu. Comme l'évoquent les auteurs anciens cités plus tôt, l'animal semble sacré pour les desservants du dieu qui nourrissent et protègent dans le sanctuaire une population de rongeurs autorisés à nicher jusque sous l'autel. La position de la statue représentée sur les monnaies d'Hamaxitos ne suggère sans doute pas le « meurtre » d'un rat (myoctonie ?) mais rappelle plutôt le lien entre l'animal et le dieu qui « s'appuie » sur lui. Apollon est bien sauroctone (σαυροκτόνος), voire lycoctone (Λυκοκτόνος) mais n'est jamais appelé « myoctone » (μυοκτόνος), à Hamaxitos ou ailleurs dans le monde grec. Il faut donc nuancer et sans doute renoncer à cette traduction qui ne rend pas compte de l'ambiguïté de la relation entre l'animal et le dieu qui en est sans doute autant le protecteur que le destructeur.

Au-delà de cette question des origines géographiques et culturelles du dieu rat d'Hamaxitos-Chrysè, la question des raisons du « choix » d'Apollon lors de son hellénisation nous intéresse davantage. Plus d'un dieu grec aurait été un choix plus évident qu'Apollon pour être associé au rat. Le seul élément (du moins pour ce que l'on sait du sanctuaire) qui semble justifier le choix d'Apollon est, comme dans le cas de Soura en Lycie[155], la dimension oraculaire du dieu et de son sanctuaire. Même s'il n'est pas question d'affirmer ici qu'Apollon est le dieu unique des oracles, il est de façon privilégiée associé à la mantique dans l'imaginaire grec, et l'existence d'un oracle au sein du sanctuaire du dieu rat avant son hellénisation pourrait avoir justifié le choix d'Apollon comme « équivalent » grec[156].

Une autre question soulevée par la bibliographie consacrée à Apollon Smintheus est celle de la diffusion de son culte, et de son influence sur d'autres cultes[157]. La prudence s'impose là encore, et le rat ne doit pas être systématiquement interprété comme renvoyant à Apollon Smintheus. Deux articles récents ont bien montré comment l'association

[155] Où l'association d'Apollon avec des poissons est tout aussi surprenante. Voir la partie de ce mémoire consacrée à ce sanctuaire : p. 397-412.

[156] Parker, *Greek gods abroad*, 2017, p. 23.

[157] Voir notamment Heurgon (Jacques), « D'Apollon Smintheus à P. Decius Mus : la survivance du dieu au rat, Sminth-, dans le monde étrusco-italique », in *Atti del primo congresso internazionale di preistoria e protostoria mediterranea, Firenze-Napoli-Roma*, Florence, Leo S. Oeschki, 1952, p. 105-109 ; Ferri (Silvio), « Apollo Sminteo e Apollo di Vei », in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, Latomus, 1957, p. 215-219 & Picklesimer Pardo (María Luisa), « Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles », *Florentia Iiberritana*, 2 (1991), p. 409-418.

systématique de toute présence de rat à une référence au dieu d'Hamaxitos était abusive, surtout quand l'objet en forme de souris n'a rien à voir avec un contexte cultuel et relève simplement de la symbolique animalière (sans élément religieux)[158]. Contrairement à d'autres animaux comme le serpent, le rat n'est pas un animal courant dans la symbolique divine du monde grec, mais le fait que seul Apollon Smintheus y soit ainsi associé (à notre connaissance) ne signifie pas que l'animal renvoie partout et toujours à ce dieu. Malgré les éléments attestant une diffusion du culte au-delà de la Troade, le culte du dieu d'Hamaxitos semble être resté essentiellement régional et n'a pas donné naissance à d'autres sanctuaires hors de Troade. Il faut donc se garder d'imaginer qu'un rat évoquait Apollon Smintheus aux yeux de n'importe quel Grec tout comme un trépied renvoyait instantanément à Apollon et notamment à Delphes. L'échelle de rayonnement des deux sanctuaires n'est pas la même. Même une mention dans l'*Iliade* ne signifie pas que tous faisaient le lien entre l'épiclèse, le sanctuaire et l'animal.

Le sanctuaire d'Apollon Smintheus à Hamaxitos-Chrysè constitue un cas aussi riche que complexe. La documentation qui atteste son existence, de son histoire et de sa dimension oraculaire est riche, malgré le peu d'information sûre dont nous disposons *in fine* sur le détail des rites qui y étaient pratiqués. Tels qu'ils nous apparaissent à partir de l'époque hellénistique, le sanctuaire et son dieu semblent avoir conservé des éléments d'un culte antérieur à l'hellénisation de la Troade et qui expliquent sans doute l'étrange rôle que tenait le rat dans le culte local. Tenter de retrouver l'origine et les aspects précis de ce culte antérieur est impossible et de peu d'intérêt la compréhension du sanctuaire d'époque hellénistique et impériale. Apollon Smintheus et ses oracles n'échappent pas pour autant à la logique de l'oracle grec doté d'un prophète et pratiquant une divination qui aboutissait parfois à des dédicaces sur pierre. L'échelle de rayonnement du sanctuaire n'est néanmoins pas la même et ne doit pas être surestimée en l'absence d'éléments solides sur la diffusion de ce culte au-delà de la Troade, voire de l'Anatolie.

[158] C'est ce que montre à propos des lampes à huile en forme de souris Kiernan (Philip), « The bronze mice of Apollo Smintheus », *AJA*, 118 (2014), p. 601-626. En contexte cultuel, un appel à la prudence similaire est émis par Mucznik (Sonia) & Ovadiah (Asher), « The bronze statuette of a mouse from Kedesh and its significance », *Babesch*, 76 (2001), p. 133-138.

1.1.5. Lesbos : un oracle entre Orphée et Apollon

L'île de Lesbos est l'une des principales îles de l'Égée septentrionale et l'une des îles les plus riches de la région anatolienne en matière documentaire (potentiellement) oraculaire. L'histoire de l'île remonte à l'époque hittite, quand elle appartenait à l'État louvite de Sēḫa. De premières cités furent alors fondées près des côtes, mais la plupart ne survécut pas à l'arrivée des Éoliens venus de Thessalie et de Béotie et qui fondèrent d'autres cités au tournant des deuxième et premier millénaires avant notre ère (dont les cités d'Érésos, Mytilène, Méthymne ou Antissa). À l'époque archaïque, Méthymne et Mytilène se disputent la domination sur l'île tout en participant à la colonisation de l'Anatolie (avec notamment la fondation de Sigée de Troade) mais aussi de Naucratis d'Égypte[159], alors que l'île semble traversée par des conflits politiques internes. Dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, l'île fut unifiée sous la domination de Polycrate de Samos puis des Perses[160]. Les Lesbiens participèrent à la révolte ionienne[161], puis à la ligue de Délos[162]. La célèbre révolte de Mytilène contre Athènes en 428 avant notre ère, aux débuts de la guerre du Péloponnèse[163], et la répression qui s'en suivit poussèrent finalement l'île dans les bras de Sparte en 405. Lesbos rejoignit pourtant la seconde ligue de Délos[164] avant d'être conquise par Alexandre en 334. L'île passa d'abord sous le contrôle d'Antigone[165], puis de Lysimaque jusqu'en 221, et tomba ensuite aux mains des Lagides. Les Lesbiens soutinrent très tôt Rome et sa politique dans l'Est méditerranéen[166], mais rejoignirent Mithridate en 88 avant notre ère[167]. Mytilène fut conquise et assujettie par Rome en représailles[168], avant de retrouver sa liberté grâce à Pompée[169]. À l'époque impériale, Lesbos devint un lieu de résidence et de villégiature privilégié pour les élites de l'empire[170].

La piste de deux sanctuaires oraculaires différents sur l'île de Lesbos nous conduira à évoquer plus précisément la cité de Mytilène. Située au Sud-Est de l'île, Mytilène en fut un

[159] Hérodote, *Histoires*, II, 178.
[160] Hérodote, *Histoires*, III, 39, 4.
[161] Hérodote, *Histoires*, VI, 8.
[162] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 19; II, 9, 5 ; VI, 57, 5.
[163] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 3,2 ; V, 1 ; III, 50.
[164] *IG* II^2 40 & 42
[165] Arrien, *Anabase*, II, 1 ; XIII, 3 ; III, 2.
[166] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 12, 5.
[167] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXXVII, 37; Appien, *Guerre de Mithridate*, LII.
[168] Suétone, *Vie de Jules César*, II.
[169] Strabon, *Géographie*, XIII, 2, 3 ; Plutarque, *Vie de Pompée*, XLII, 4.
[170] Sur l'histoire de l'île en général, voir Sonnabend (Holger), « Lesbos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

centre politique, économique et culturel majeur et partagea l'histoire de l'ensemble de l'île, telle que nous venons de la résumer à grands traits. L'archéologie de la cité est néanmoins décevante, en premier lieu parce que le site a été occupé en continu depuis l'Antiquité, ensevelissant les ruines antiques sous les constructions modernes. Les fouilles sont donc restées très limitées, et seuls des éléments du mur d'enceinte, un théâtre hellénistique et quelques éléments du port ont été identifiés et dégagés. Aucun édifice cultuel n'a été identifié à notre connaissance[171].

Le premier (et le mieux attestés) des deux cas que nous étudierons ici nous éloigne d'abord de Mytilène. Il s'agit en effet d'un cas paradoxal, mieux attesté mais dont la localisation pose problème. Seule la documentation littéraire nous apporte des éléments à ce sujet, du moins à partir du troisième siècle de notre ère quand Philostrate d'Athènes rapporte dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane* cet épisode de la vie du philosophe :

> Παρῆλθε καὶ ἐς τὸ τοῦ Ὀρφέως ἄδυτον προσορμισάμενος τῇ Λέσβῳ. φασὶ δὲ ἐνταῦθά ποτε τὸν Ὀρφέα μαντικῇ χαίρειν, ἔστε τὸν Ἀπόλλω ἐπιμεμελῆσθαι αὐτόν. ἐπειδὴ γὰρ μήτε ἐς Γρύνειον ἐφοίτων ἔτι ὑπὲρ χρησμῶν ἄνθρωποι μήτε ἐς Κλάρον μήτ΄ ἔνθα ὁ τρίπους ὁ Ἀπολλώνειος, Ὀρφεὺς δὲ ἔχρα μόνος ἄρτι ἐκ Θρᾴκης ἡ κεφαλὴ ἥκουσα, ἐφίσταταί οἱ χρησμῳδοῦντι ὁ θεὸς καὶ „πέπαυσο“ ἔφη „τῶν ἐμῶν, καὶ γὰρ δὴ (καὶ) ᾄδοντά σε ἱκανῶς ἤνεγκα“.
>
> Il aborda ensuite à Lesbos et visita le sanctuaire d'Orphée. On dit qu'Orphée aimait à prédire l'avenir en cet endroit, avant qu'Apollon lui-même se fût chargé de ce soin. En effet, il était arrivé que l'on n'allait plus demander l'avenir, ni à Grynéion, ni à Claros, ni dans aucun des autres endroits où il y avait un trépied d'Apollon : Orphée seul, dont la tête était récemment arrivée de Thrace, rendait des oracles à Lesbos. Mais Apollon vint l'interrompre : « Cesse d'empiéter, lui dit-il, sur mes attributions; il n'y a que trop longtemps que je souffre tes oracles. »[172]

Orphée possédait donc un sanctuaire (ἄδυτον) que visita Philostrate et où le héros « se plaisait à prophétiser » (μαντικῇ χαίρειν) jusqu'à ce qu'Apollon s'en charge lui-même (ἔστε τὸν Ἀπόλλω ἐπιμεμελῆσθαι αὐτόν). Le fait que Grynéion (Γρύνειον) et Claros (Κλάρον), deux sanctuaires oraculaires apolliniens, se soient un temps trouvés privés de consultants par la concurrence de ce sanctuaire confirme la nature de l'activité mantique d'Orphée dans ce lieu. Mais sans doute ne faut-il par prendre Philostrate au pied de la lettre ici. Cette hyperbole

[171] Sur l'histoire et l'archéologie de Mytilène, voir Sonnabend (Holger), « Mytilene », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[172] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, IV, 14. Traduction modifiée d'après Chassang (Alexis), Paris, Sand, 1995.

n'est sans doute qu'une manière (locale ?) de vanter le succès de l'oracle lesbien. L'anecdote servait sans doute également à expliquer ce que suggère ici Philostrate : le remplacement d'Orphée par Apollon comme divinité tutélaire et oraculaire du sanctuaire, sanctionnée par cette apostrophe d'Apollon à son concurrent qui ressemble elle-même à un oracle (littéraire). Mais l'autre élément intéressant ici est l'étiologie que propose Philostrate pour cet oracle, en affirmant que la tête d'Orphée était venue (à Lesbos) depuis la Thrace (Ὀρφεὺς δὲ ἔχρα μόνος ἄρτι ἐκ Θρᾴκης ἡ κεφαλὴ ἥκουσα). Cet élément est davantage expliqué par d'autres auteurs, plus anciens, et qui corroborent cet élément sans pour autant mentionner un oracle lesbien d'Orphée.

Dès l'époque augustéenne, le mythographe grec Conon rapportait en effet dans ses *Récits* cet aspect de la mort d'Orphée :

> καὶ τὸν Ὀρφέα κατὰ μέλη ἔρριψαν εἰς τὴν θάλασσαν σποράδην. Λοιμῷ δὲ τῆς χώρας, ὅτι μὴ ἀπῃτήθησαν δίκην αἱ γυναῖκες, κακουμένης, δεόμενοι λωφῆσαι τὸ δεινόν, ἔλαβον χρησμὸν τὴν κεφαλὴν τὴν Ὀρφέως ἢν ἀνευρόντες θάψωσι, τυχεῖν ἀπαλλαγῆς. Καὶ μόλις αὐτὴν περὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Μέλητος δι΄ ἁλιέως ἀνεῦρον ποταμοῦ, καὶ τότε ᾄδουσαν καὶ μηδὲν παθοῦσαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης, μηδέ τι ἄλλο τῶν ὅσα κῆρες ἀνθρώπιναι νεκρῶν αἴσχη φέρουσιν, ἀλλ΄ ἐπακμάζουσαν αὐτὴν καὶ ζωϊκῷ καὶ τότε αἵματι μετὰ πολὺν χρόνον ἐπανθοῦσαν. Λαβόντες οὖν ὑπὸ σήματι μεγάλῳ θάπτουσι, τέμενος αὐτῷ περιείρξαντες, ὃ τέως μὲν ἡρῷον ἦν, ὕστερον δ΄ ἐξενίκησεν ἱερὸν εἶναι· θυσίαις τε γὰρ καὶ ὅσοις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γεραίρεται· ἔστι δὲ γυναιξὶ παντελῶς ἄβατον.
>
> Elles [les femmes de Thrace] le déchirent [Orphée], le mettent en pièces et vont ensuite jeter ses membres dans la mer. Leur crime étant demeuré impuni, le Ciel, pour en tirer vengeance, frappa de la peste tout le pays. Les habitants eurent aussitôt recours à l'Oracle, dont la réponse fut que pour faire cesser leurs maux, il fallait trouver la tête d'Orphée et lui donner une sépulture. À force de chercher, un pécheur enfin la trouva vers l'embouchure du fleuve Mélès. Cette tête séparée de son corps depuis longtemps chantait encore, et bien loin d'avoir rien de hideux ou de difforme, comme il arrive aux autres hommes après leur mort, elle était seine et belle, conservant ses couleurs et ses grâces naturelles, car ni le temps ni les flots de la mer n'y avaient fait aucune altération. Ils l'enterrèrent dans une grande enceinte qu'ils eurent soin de bien fermer, et qui pour lors n'eut d'autre nom que celui de « grand tombeau ». Dans la suite on y bâtit un temple, où Orphée eut des sacrifices et tous les honneurs divins, mais l'entrée de ce temple fut toujours interdite aux femmes.[173]

[173] Conon, *Récits*, 45 (d'après Photius, *Bibliothèque*, CLXXXVI). Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1743.

Cette mort violente d'Orphée dont le corps aurait été démembré par des femmes thraces (voire des bacchantes) est l'une des versions de son mythe[174]. Elle sert ici de mythe étiologique à la création d'un culte divin (θυσίαις τε γὰρ καὶ ὅσοις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται) que reçut ensuite Orphée autour de ce « grand tombeau » (σήματι μεγάλῳ) qui fut érigé pour recevoir sa tête et dont la fondation répond elle-même à un oracle (χρησμόν). Malheureusement Conon ne dit rien quant au lieu où fut implanté ce culte. La seule indication géographique concerne l'embouchure du fleuve Mélas (περὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Μέλητος) où la tête fut retrouvée, c'est-à-dire l'actuel golfe de Saros situé entre la côte Thrace et la péninsule de Chersonèse de Thrace. La zone est trop éloignée de Lesbos pour correspondre, et le culte établi suite à la (re)découverte de la tête était censé lever la punition divine infligée au pays qui avait tué le héros, c'est-à-dire la Thrace. Les deux récits (celui de Conon et celui de Philostrate) sont donc très similaires et visaient manifestement tous deux à expliquer l'existence de cultes rendus au même Orphée, mais dans des lieux différents : en Thrace (ou en Chersonnèse de Thrace) pour la version de Conon, à Lesbos pour la version de Philostrate. La ressemblance entre les deux est néanmoins troublante.

Deux siècles après Conon, mais un siècle avant Philostrate, Lucien de Samosate évoquait lui aussi ce même mythe étiologique, en le reliant bien à Lesbos, mais sans en déduire l'existence d'un sanctuaire oraculaire :

> Οὐκ ἄκαιρον δ' ἂν γένοιτο καὶ Λέσβιον μῦθόν τινα διηγήσασθαί σοι πάλαι γενόμενον. ὅτε τὸν Ὀρφέα διεσπάσαντο αἱ Θρᾷτται, φασὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ σὺν τῇ λύρᾳ εἰς τὸν Ἔβρον ἐμπεσοῦσαν ἐκβληθῆναι εἰς τὸν μέλανα κόλπον, καὶ ἐπιπλεῖν γε τὴν κεφαλὴν τῇ λύρᾳ, τὴν μὲν ᾄδουσαν θρῆνόν τινα ἐπὶ τῷ Ὀρφεῖ, ὡς λόγος, τὴν λύραν δὲ αὐτὴν ὑπηχεῖν τῶν ἀνέμων ἐμπιπτόντων ταῖς χορδαῖς, καὶ οὕτω μετ' ᾠδῆς προσενεχθῆναι τῇ Λέσβῳ, κἀκείνους ἀνελομένους τὴν μὲν κεφαλὴν καταθάψαι ἵναπερ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι, τὴν λύραν δὲ ἀναθεῖναι εἰς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερόν, καὶ ἐπὶ πολύ γε σώζεσθαι αὐτήν.
>
> Il ne serait pas hors de propos de te raconter également une histoire survenue il y a longtemps à Lesbos. On dit que, lorsque les femmes de Thrace eurent déchiré Orphée, sa tête et sa lyre tombèrent dans l'Hèbre et furent rejetés dans le golfe Mélas. La tête flottait sur la lyre, chantant un thrène en l'honneur d'Orphée, dit-on, et de son côté la lyre faisait entendre des sons tandis que les vents frappaient ses cordes : ainsi, accompagnées par le chant, tête et lyre furent portées à Lesbos où les habitants les recueillirent. Ils enterrèrent

[174] À distinguer par exemple de la version de Strabon selon qui il aurait été tué lors d'une émeute (Strabon, *Géographie*, VI, 18), ou de celle de Pausanias selon qui il aurait été foudroyé par Zeus pour avoir révélé aux mortels les mystères divins (Pausanias, *Périégèse*, IX, 30, 5).

> la tête à l'endroit où se trouve maintenant le sanctuaire de Bacchos et consacrèrent la lyre dans le temple d'Apollon où elle fut conservée longtemps.[175]

Nous retrouvons ici la mort violente d'Orphée en Thrace (ὅτε τὸν Ὀρφέα διεσπάσαντο αἱ Θρᾷτται), le transport de sa tête [accompagnée cette fois de sa lyre] par un fleuve (φασὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ σὺν τῇ λύρᾳ εἰς τὸν Ἕβρον ἐμπεσοῦσαν), jusqu'au même golfe de Saros (ἐκβληθῆναι εἰς τὸν μέλανα κόλπον), et finalement son arrivée à Lesbos (καὶ οὕτω μετ' ᾠδῆς προσενεχθῆναι τῇ Λέσβῳ). Mais l'issue de l'anecdote est différente, puisque la tête ne reçoit aucun culte spécifique et est simplement enterrée (τὴν μὲν κεφαλὴν καταθάψαι) dans un lien qui deviendra plus tard le sanctuaire de Bacchos (ἵναπερ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι). Les liens entre Orphée et Dionysos ne sont certes pas nuls, mais Lucien ne semble pas sous-entendre qu'il y ait eu ici remplacement du héros par le dieu en termes de cultes rendus. De même là lyre est placée dans un sanctuaire d'Apollon (τὴν λύραν δὲ ἀναθεῖναι εἰς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερόν) sans que cela semble donner lieu à un culte explicite. La version de Lucien rappelle par beaucoup d'aspects celle de Philostrate, mais semble illustrer un degré « d'enfouissement » des cultes d'Orphée plus prononcé encore : là où Philostrate expliquait pourquoi Orphée avait été remplacé par Apollon, Lucien semble expliquer davantage pourquoi il reste des traces (une lyre et la « tombe d'une tête ») de cultes d'Orphée dans les sanctuaires d'Apollon et de Dionysos. Le récit de Lucien intervient pourtant un siècle avant celui de Philostrate.

Un autre Philostrate, arrière petit-neveu du Philostrate auteur de la *Vie d'Apollonios*, nous renseigne également sur cet oracle lesbien. Philostrate le jeune écrivit ses *Héroïques* à la fin du III^e^ siècle de notre ère :

> χρῆσθαι μὲν γὰρ καὶ τοῖς οἴκοι μαντείοις τοὺς Ἀχαιοὺς τῷ τε Δωδωναίῳ καὶ τῷ Πυθικῷ καὶ ὁπόσα μαντεῖα εὐδόκιμα Βοιώτιά τε ἦν καὶ Φωκικά, Λέσβου δὲ ὀλίγον ἀπεχούσης τοῦ Ἰλίου στέλλειν ἐς τὸ ἐκεῖ μαντεῖον τοὺς Ἕλληνας. ἔχρα δέ, οἶμαι, ἐξ Ὀρφέως, ἡ κεφαλὴ γὰρ μετὰ τὸ τῶν γυναικῶν ἔργον ἐς Λέσβον κατασχοῦσα ῥῆγμα τῆς Λέσβου ᾤκησε καὶ ἐν κοίλῃ τῇ γῇ ἐχρησμῴδει. ὅθεν ἐχρῶντό τε αὐτῇ τὰ μαντικὰ Λέσβιοι τε καὶ τὸ ἄλλο πᾶν Αἰολικὸν καὶ Ἴωνες Αἰολεῦσι πρόσοικοι, χρησμοὶ δὲ τοῦ μαντείου τούτου καὶ ἐς Βαβυλῶνα ἀνεπέμποντο, πολλὰ γὰρ καὶ ἐς τὸν ἄνω βασιλέα ἡ κεφαλὴ ᾖδε, Κύρῳ τε τῷ ἀρχαίῳ χρησμὸν ἐντεῦθεν ἐκδοθῆναι λέγεται: 'τὰ ἐμά, ὦ Κῦρε, σά', καὶ ὁ μὲν οὕτως ἐγίγνωσκεν, ὡς Ὀδρύσας τε καὶ τὴν Εὐρώπην καθέξων, ἐπειδὴ Ὀρφεύς ποτε μετὰ τοῦ σοφοῦ καὶ δυνατὸς γενόμενος ἀνά τε Ὀδρύσας ἴσχυσεν ἀνά τε Ἕλληνας, ὁπόσοι

[175] Lucien de Samosate, *Contre l'inculte*, 11. Traduction Ozanam (Anne-Marie), Paris, Belles Lettres, 2010.

> τελεταῖς ἐθείαζον, ὁ δ', οἶμαι, τὰ ἑαυτοῦ πείσεσθαι ἐδήλου τὸν Κῦρον: ἐλάσας γὰρ Κῦρος ὑπὲρ ποταμὸν Ἴστρον ἐπὶ Μασσαγέτας τε καὶ Ἰσσηδόνας — τὰ δὲ ἔθνη ταῦτα Σκύθαι — ἀπέθανέ τε ὑπὸ γυναικός, ἣ τούτων ἦρχε τῶν βαρβάρων καὶ ἀπέτεμεν ἡ γυνὴ τὴν Κύρου κεφαλήν, καθάπερ αἱ Θρᾷτται τὴν Ὀρφέως. τοσαῦτα, ξένε, περὶ τοῦ μαντείου τούτου Πρωτεσίλεώ τε καὶ Λεσβίων ἤκουσα.
>
> Les Achéens consultaient les oracles de chez eux, le Dodonien, le Pythien, mais aussi le réputé Béotien et le Phocidien, mais comme Lesbos n'était pas loin d'Ilion, les Hellènes consultèrent l'oracle là-bas. Je crois que [les oracles y étaient rendus] par Orphée, dont la tête se trouvait à Lesbos à cause de l'œuvre des femmes et y occupait une faille où elle prophétisait dans la terre creuse. Par conséquent, les Lesbiens, mais aussi les autres Éoliens et leurs voisins les Ioniens demandaient là des oracles, et des oracles de ce sanctuaire furent même envoyés à Babylone. Sa tête chanta beaucoup d'oracles pour le roi et on dit que le roi Cyrus l'ancien reçut cet oracle : « Ce qui est à moi, Cyrus, est à toi ». Cyrus comprit ceci, qu'il occuperait à la fois les Odryses [la Thace] et l'Europe, parce qu'Orphée, parce qu'il était sage et puissant, exerça son pouvoir sur les Odryses et les Hellènes inspirés par ses rites initiatiques. Mais je pense qu'il persuada Cyrus d'aller à sa propre perte : Quand Cyrus passa au-delà du fleuve Istros, contre les Massagètes et les Issèdoniens – des peuples scythes – une femme coupa la tête de Cyrus comme les femmes de Thraces [avaient coupé la tête] d'Orphée. Ceci étant, mon hôte, j'ai entendu parler de cet oracle par Protésilaos et par les Lesbiens.[176]

Le récit corrobore les versions précédentes, avec de nouveau la référence à la responsabilité des femmes [thraces] dans le destin funeste d'Orphée (μετὰ τὸ τῶν γυναικῶν ἔργον) et l'aspect souterrain de l'oracle (καὶ ἐν κοίλῃ τῇ γῇ ἐχρησμῴδει) ou du moins du lieu d'où parlait la tête d'Orphée. Il nous fournit également deux récits de consultation de cet oracle, une première fois par « les Hellènes » (τοὺς Ἕλληνας), c'est-à-dire les Grecs venus combattre à Troie, et une seconde fois par le roi Cyrus. La première consultation relève du mythe et la seconde apparaît tellement (bien) construite qu'elle ne peut être que pseudo-historique. Le jeu de miroir entre l'histoire de Cyrus, qui pense dominer la Thrace et l'Europe (comme Orphée avant lui) et qui finit la tête tranchée (comme Orphée avant lui) parce qu'il a mal interprété l'oracle rendu rappelle notamment la désastreuse consultation de Delphes par Crésus. Le point commun entre tous ces témoignages est donc qu'ils rejettent non seulement la mort d'Orphée dans un passé lointain et mythique, mais aussi la période d'activité de cet oracle.

Derniers témoignages littéraires à ce sujet, un fragment de Clément d'Alexandrie, une scholie à Euripide et une scholie à Apollonios de Rhodes confirment qu'Orphée fut (aussi) un devin, en s'appuyant tous deux sur un traité « De la divination » (Περὶ μαντικῆς) aujourd'hui

[176] Philostrate le Jeune, *Héroïques*, VI, 34.

perdu et qu'ils attribuent à un certain Philochore, sans doute l'historien et attidographe du III^e^ siècle avant notre ère[177]. Clément écrivait ainsi que « Philocore affirmait déjà, dans le premier livre de son traité *De la divination* qu'Orphée avait été devin » (ἤδη δὲ καὶ Ὀρφέα Φιλόχορος μάντιν ἱστορεῖ γενέσθαι ἐν τῶι πρώτωι Περὶ μαντικῆς)[178]. La scholie à l'*Alcmène* d'Euripide affirme de même qu'Orphée était poète et devin (καὶ ποιητὴς καὶ μάντις ἦν ὁ Ὀρφεύς), et que Philochore, dans le premier livre de son traité « de la divination », rapportait ainsi [l'un de] ses poèmes (Φιλόχορος ἐν α Περὶ μαντικῆς ἐκτίθησιν αὐτοῦ ποιήματα ἔχοντα οὕτως) : « En vérité je ne suis pas gauche pour choisir les oracles, mais les pensées dans ma poitrine sont véritables » (« οὔτοι ἀρίστερός εἰμι θεοπροπίας ἀποειπεῖν, / ἀλλά μοι ἐν στή-θεσσιν ἀληθεύουσι μενοιναί »)[179]. La citation, manifestement attribuable à Orphée lui-même, pourrait faire penser à un oracle littéraire, mais il ne s'agit clairement pas d'une consultation historique. Enfin, la scholie à Apollonios de Rhodes affirme simplement que « l'on dit qu'Orphée était aussi devin » (τὸν Ὀρφέα φασὶν καὶ μάντιν εἶναι)[180]. On relèvera l'utilisation dans les trois cas du terme μάντις qui désigne le devin, c'est-à-dire celui qui pratique la divination hors de tout cadre institutionnel et sanctuaire spécifique, contrairement au prophète attaché à un sanctuaire (oraculaire).

Avant de proposer une conclusion sur ces témoignages littéraires, évoquons la contribution à ce dossier de trois archéologues grecs qui pensent avoir localisé l'oracle en question dans une grotte proche d'Antissa, près de la côte Nord de l'île[181]. L'hypothèse paraît très fragile puisqu'elle repose uniquement sur la présence, dans la grotte, d'ex-voto (un miroir et des poteries) dont certains représentent (notamment) Orphée. Aucune inscription ne vient corroborer l'attribution de la grotte au héros ni n'atteste aucunes autres pratiques religieuses que ces dépôts d'offrandes. Par ailleurs cette localisation de l'oracle dans une grotte cadre mal avec les descriptions littéraires. Certes Philostrate le jeune évoquait « une faille où [la tête d'Orphée] prophétisait dans la terre creuse » (ῥῆγμα τῆς Λέσβου ᾤκησε καὶ ἐν κοίλῃ τῇ γῇ ἐχρησμῴδει), même si le terme ῥῆγμα désigne davantage une faille, une anfractuosité qu'une grotte ouverte et spacieuse comme celle identifiée par les archéologues (qui mesure environ

[177] Voir Costa (Virgilio), *Filocoro di Atene. Volume I, Testimonianze e frammenti dell'"Atthis"*, Tivoli, Tored, 2007.
[178] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 134, 4 = *FGrH* 328 F 76.
[179] *Scholie à Euripide, Alcmène*, 968 = *FGrH* 328 F 77.
[180] *Scholie à Apollonios de Rhodes,* II, 684.
[181] Harissis (Haralampos V.) (*et al.*), « The Spelios of Antissa ; The oracle of Orpheus in Lesvos », *Archaiologia kai Technes*, 83 (2002), p. 68-73.

25 mètres de large, 40 de profondeur et 10 de hauteur). Mais surtout Lucien de Samosate évoquait, lui, un sanctuaire de Bacchos sur le lieu d'enterrement de la tête (ἵναπερ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι) ainsi qu'un temple d'Apollon (τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερόν), alors qu'aucun sanctuaire n'a été identifié aux environs de cette grotte. Nous écarterons d'autant plus cette hypothèse qu'un retour aux témoignages littéraires nous invite plutôt à chercher un sanctuaire oraculaire d'Apollon que d'Orphée. Certes les deux Philostrate évoquent une activité oraculaire de cette tête tranchée et surtout du lieu où elle avait été enterrée, mais Philostrate l'Ancien et Lucien de Samosate évoquent également le remplacement d'Orphée par Apollon en tant que divinité oraculaire et/ou l'inscription du culte d'Orphée dans celui d'Apollon. C'est donc un sanctuaire d'Apollon qu'il faudrait chercher dans l'île pour identifier le site d'enterrement présumé de la tête, et non une grotte consacrée au seul Orphée.

Si l'on veut conclure sur ce cas, il faut avant tout s'interroger sur la double attribution (successive) du sanctuaire oraculaire à Orphée puis à Apollon. Nous avons constaté que l'époque de l'oracle d'Orphée semblait rejetée par les auteurs anciens dans un temps mythique ou pseudo-historique, tandis que le seul témoignage qui prétendait évoquer la situation présente de l'oracle (celui de Philostrate d'Ancien) l'attribuait à Apollon. C'est donc cette attribution que nous retiendrons, même si l'antique (et mythique ?) attribution à Orphée n'est pas inintéressante. Ce « souvenir » d'un ancien oracle orphique pourrait être historique, mais pourrait également être aussi mythique que l'attribution première de Delphes à la déesse Terre, supplantée elle aussi par Apollon selon certains témoignages littéraires auxquels les Modernes ont trop longtemps apporté du crédit[182]. La présence d'une (présumée) tête d'Orphée dans le sanctuaire est plausible, tout comme l'est l'existence d'un culte rendu au héros au sein du sanctuaire d'Apollon, mais on voit combien les mythes rapportés par les auteurs anciens (qu'il s'agisse de l'arrivée de la tête à Lesbos ou de la jalousie d'Apollon face à cette concurrence oraculaire) sont des constructions ultérieures destinées à expliquer la cohabitation de deux cultes dont les raisons (historiques) ont été perdues et sont remplacées comme souvent par des raisons mythiques (et étiologiques). La présence d'Orphée, héros poète par excellence, à Lesbos, île poétique par excellence, semble d'ailleurs trop parfaite pour ne pas être construite, d'autant que le culte orphique n'est pas particulièrement

[182] Voir Georgoudi (Stella), « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », in I. Ch. Colombo & T. Seppili (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 315-365.

développé dans l'île, pour ce que nous en savons. Nous resterons donc prudents quant à l'attribution (ancienne) de cet oracle à Orphée, et retiendrons essentiellement son attribution, à l'époque historique, à Apollon. Il reste néanmoins à constater que ce sanctuaire oraculaire apollinien est impossible à localiser précisément en l'état de nos connaissances.

Le second cas nous ramène donc à Mytilène de Lesbos où trois inscriptions pourraient indiquer l'activité oraculaire d'un sanctuaire distinct de celui d'Apollon.

Il s'agit de trois dédicaces d'époque impériale adressées à la déesse Artémis, dotée d'épiclèses différentes. Les deux premières reprennent la même formulation, indiquant qu'elles furent effectuées d'après un ordre d'Artémis Curia ou « souveraine » (κατ' ἐπιταγὴν τῆς κυρίας Ἀρτέμιδος), par des dédicants dont les noms sont en partie illisibles (mais bien différents), et sans plus de précisions[183]. La troisième est plus circonstanciée. Elle rapporte les noms des dédicants, qui l'adressent à la « très divine Artémis Thermia Omonoia ([Z]αθέῳ Ἀρτέμιδι Θε[ρμ]ίᾳ Ὁμονοίᾳ) et précisent qu'ils ont offert une statue de bronze ([τ]ὰν χαλκίαν εἴκο[ν]α), d'après un ordre et une décision de la déesse (καττὰν ἐπιτά[γα]ν καὶ χρημάτισ[μ]ον αὔτας). La même déesse se voit donc attribuée trois épiclèses différentes par l'ensemble de ces inscriptions. La première, Curia, n'est attestée, à Lesbos et en lien avec Artémis, que par ces deux inscriptions[184]. L'épiclèse Omonoia, qui fait d'Artémis une déesse de la concorde, n'est reprise par aucune des inscriptions lesbiennes recensées par le *Packhum*. Peut-être l'adjonction de ce terme est-il lié au contexte personnel des dédicants, mais nous ne pouvons rien en savoir. En revanche l'épiclèse Thermia, qui renvoie la déesse à des sources chaudes, est attestée par cinq autres inscriptions de Lesbos, dont trois proviennent également de Mytilène[185]. Elle est également associée à la même Artémis ou à son frère Apollon notamment dans d'autres cités et régions du monde grec[186]. L'épiclèse Thermia témoigne donc manifestement d'une association locale d'Artémis à des sources chaudes et indiquerait que le sanctuaire se trouvait bien dans la cité de Mytilène ou sur son territoire. Peut-on associer également à ce sanctuaire local présumé les deux autres dédicaces, même si l'épiclèse Curia n'est pas attestée par ailleurs ? Plus qu'une épiclèse désignant un sanctuaire

[183] Mysie-Troade-Lesbos-Mytilène 1 & 2.

[184] Mais elle est très courante par ailleurs et associée à de nombreux dieux, souvent pour insister sur leur puissance et leur autorité.

[185] *IG* XII,2 101, *IG* XII,2 106, *IG* XII Suppl. 26, *IG* XII,2 514, & *SEG* 3, 690, les trois premières provenant de Mytilène.

[186] Croon (John H.), « Artemis Thermia and Apollo Thermios (With an Excursus On the Oetean Heracles-Cult) », *Mnemosyne*, 9 (1956), p. 193-220.

en particulier, le terme κύριος insiste sur la puissance du dieu dans un contexte donné, notamment quand il donne un ordre (ἐπιταγή) comme ici. Il n'est donc pas nécessaire de postuler l'existence d'un autre sanctuaire d'Artémis où elle aurait été vénérée en tant que déesse « souveraine ». Ces trois documents peuvent donc être reliés à un même sanctuaire où Artémis aurait reçu ces trois dédicaces d'après un ordre et d'après une décision dans le cas de la troisième. Peut-on en conclure que ces trois ordres et cette décision étaient des oracles ? En l'absence de toute autre précision exploitable, conclure dans ce sens serait sans doute hâtif, d'autant que nous ne connaissons aucun autre sanctuaire oraculaire d'Artémis (seule) pour l'ensemble de l'Anatolie. Nous conserverons donc quelques réserves quant à ce second sanctuaire lesbien, qui restera hypothétique en l'état de la documentation.

L'île de Lesbos possédait donc un sanctuaire oraculaire d'Apollon où Orphée recevait encore un culte et était réputé premier titulaire de l'espace sacré et de la parole oraculaire. Un second sanctuaire oraculaire, associé à Artémis, n'est pas assez étayé pour être assuré ici, mais ne présente aucun lien manifeste avec celui d'Apollon. Paradoxalement, c'est le sanctuaire hypothétique qu'il est aujourd'hui possible de localiser à Mytilène, tandis que celui d'Apollon ne peut être relié à aucun lieu précis de l'île.

1.1.6. Parion-Adrastéia-Priapos : un oracle d'Apollon et Artémis, un oracle de Pérégrinos (et un oracle d'Apollon Prièpènaios ?)

Parion de Troade fut une cité côtière relativement prospère grâce à son emplacement géographique qui en fit une interface commerciale entre la mer Noire et la Thrace. Fondée par les habitants de l'île de Paros[187], la cité rejoignit la ligue de Délos, y contribuant dès 454 à hauteur d'un talent, ce qui témoigne déjà d'une relative prospérité[188]. Intégrée d'abord au royaume de Lysimaque, la cité finit par rejoindre le royaume attalide à une date inconnue, puis la province romaine d'Asie lors de sa création en 129 avant notre ère. Elle serait ensuite devenue colonie romaine dotée du *ius italicum*, vraisemblablement sous Auguste.

Le site de Parion se trouve sur la côte nord de l'Anatolie, à l'est de Lampsaque, il correspond au village de Kemer qui n'a livré jusqu'à présent que des tombes ainsi qu'un théâtre, un odéon et des bains, mais aucun bâtiment cultuel. Strabon mentionne l'existence à Parion d'un autel monumental[189] dont aucune trace n'a été retrouvée pour le moment[190].

Les cités d'Adrastée et de Priapos, géographiquement très proches de Parion, sont moins bien connues encore mais semblent liées à Parion par la question oraculaire au moins (il est probable qu'Adrastée ait appartenu à Parion, à en juger par l'anecdote rapportée par Strabon). Adrastée, située à l'est de Parion mais en retrait de la côté, n'est connue que par un passage de Strabon qui sera commenté plus loin et qui ne nous apprend rien sur l'histoire de la cité. Priapos se trouvait, elle, plus à l'est encore et au bord de la côte cette fois. Thucydide la mentionne comme port militaire[191] et Strabon signale son vin réputé et son nom qui lui viendrait du dieu Priape[192].

Les deux sites correspondent aux modernes Örtülüce (Adrastéia) et Karabiga (Priapos), qui ont été identifiées par l'épigraphie, mais n'ont livré aucun bâtiment remarquable.

---

[187] Strabon, *Géographie*, X, 5, 7.
[188] Frisch (Peter), *Die Inschriften von Parion*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1983, p. 82-87.
[189] Strabon, *Géographie*, X, 5, 7.
[190] Sur l'histoire et l'archéologie de Parion, voir Frisch (Peter), *Die Inschriften von Parion*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1983, p. 73-87 & Frisch (Peter), « Parion », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[191] Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VIII, 107.
[192] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 13.

La documentation littéraire n'évoque rien moins que trois oracles en lien avec les trois cités, même si leur niveau de certitude varie significativement.

Le premier et le plus fermement attesté des trois oracles est celui d'Adrastée, que l'on ne connaît que par Strabon :

> Ἡ μὲν οὖν πόλις μεταξὺ Πριάπου καὶ Παρίου, ἔχουσα ὑποκείμενον πεδίον ὁμώνυμον, ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν Ἀπόλλωνος Ἀκταίου καὶ Ἀρτέμιδος κατὰ τὴν Πυκάτην· εἰς δὲ Πάριον μετηνέχθη πᾶσα ἡ κατασκευὴ καὶ λιθεία κατασπασθέντος τοῦ ἱεροῦ, καὶ ᾠκοδομήθη ἐν τῷ Παρίῳ βωμὸς, Ἑρμοκρέοντος ἔργον, πολλῆς μνήμης ἄξιον κατά τε μέγεθος καὶ κάλλος· τὸ δὲ μαντεῖον ἐξελείφθη, καθάπερ καὶ τὸ ἐν Ζελείᾳ.
>
> La ville même d'Adrastée est située entre Priapos et Parion, au-dessus de la plaine dont elle porte le nom et dans laquelle se trouvait un oracle d'Apollon Actaios et Artémis, juste en face de Pykatè. Le temple fut détruit de fond en comble, et tous les matériaux, toutes les pierres, en furent transportées à Parion où ils servirent à bâtir un autel, oeuvre d'Hermocréon, qui, par sa grandeur et sa beauté mérite de demeurer à jamais célèbre. Quant à l'oracle, il s'est vu délaissé complètement avec le temps, comme celui de Zéleia.[193]

Le géographe évoque donc un oracle (μαντεῖον) d'Apollon Actaios et Artémis situé en face du lieu-dit Pykatè (qu'il ne mentionne nulle part ailleurs). Il ne nous en apprend malheureusement pas davantage en dehors de l'abandon du sanctuaire (τὸ δὲ μαντεῖον ἐξελείφθη) dont le temple semble avoir été démonté. La comparaison avec l'oracle de Zéléia (καθάπερ καὶ τὸ ἐν Ζελείᾳ) n'apprend rien de plus, Strabon étant le seul auteur à évoquer cet oracle[194]. La destruction du temple peut être datée du III^e^ siècle avant notre ère, quand vécut l'architecte Hermocréon. Il est probable qu'à cette date la cité d'Adrastée ait été soit abandonnée, soit annexée par Parion, et que le sanctuaire ait été lui-même abandonné (sans quoi il semblerait difficile de dépouiller un dieu dont le culte était toujours bien vivant). S'il faut croire Strabon sur l'abandon de l'oracle, sans doute faut-il le placer en amont du III^e^ siècle également. La seule information supplémentaire qu'apporte Strabon est donc l'attribution de l'oracle à Apollon Actaios et Artémis. L'épiclèse du dieu et son culte ne sont pas attestés par l'épigraphie de la région. Le caractère bicéphale de l'oracle est surprenant mais des parallèles existent en Anatolie. L'oracle de Sidyma de Lycie[195] était lui aussi consacré à Apollon et à Artémis. En Carie, le sanctuaire d'Apollon et Artémis à Olymos

[193] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 13. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.
[194] Voir la partie de ce mémoire thèse consacrée à Zéléia : p. 203-208.
[195] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Sidyma : p. 391-396.

possédait un prophète et était donc également oraculaire[196]. Le fait que seul Apollon se voie attribuer une épiclèse ici est également intéressant (même s'il n'est pas exclu que Strabon ignore celle d'Artémis). À Sidyma, il semble que seul Apollon rendait des oracles, même s'il partageait le sanctuaire (et le prophète) avec sa sœur. En l'absence d'autres documents, on ne peut néanmoins qu'émettre des hypothèses.

Le deuxième oracle associé à ces trois villes est sans doute le plus hypothétique et aurait été abordé séparément en tant qu'oracle hypothétique s'il n'était lié à celui d'Adrastée. La seule attestation provient d'une scholie de Tzètzès à l'*Alexandra* de Lycophron. L'auteur byzantin y évoque, en citant l'historien Hellanicos, la colline d'Ilios, où se trouvait la ville de Troie, et son nom initial :

> Ἄτης λόφος ἐκαλεῖτο πρότερον ἡ Ἴλιος. Φησὶ δὲ περὶ τούτου τοῦ τόπου Ἑλλάνικος ἐν <α> Τρωικῶν ὅτι μαντευομένωι ἐν Πριήπωι τῆς Φρυγίας τῶι Ἴλωι ἔχρησεν ὁ Πριηπηναῖος Ἀπόλλων, μὴ κτίζειν τὸν λόφον τοῦτον·
>
> Atès fut d'abord le nom de la colline d'Ilios. À propos de ce lieu, Hellanicos raconte, dans le premier livre des *Troyens*, qu'Ilos ayant consulté un oracle à Prièpos de Phrygie Apollon Prièpènaios répondit de ne pas fonder de cité sur cette colline[197].

Même attribuée à Hellanicos de Lesbos, historien perdu du V^e^ siècle avant notre ère, l'information date du XII^e^ siècle, quand Tzètzès écrivit son commentaire. La consultation (μαντευομένωι) évoquée est par ailleurs mythique, et constitue la seule attestation d'un Apollon Prièpènaios oraculaire. H. W. Parke[198] proposait de le relier à l'Apollon oraculaire d'Adrastée, en supposant que l'épithète Πριήπωι / Πριηπηναῖος renvoyait à la cité de Priapos de Troade (en l'absence de Prièpos phrygienne connue), voisine d'Adrastée, de Parion et surtout du site de Troie et de la colline en question. Mais les incertitudes et les contradictions sont trop nombreuses. Le terme Πριηπηναῖος pourrait renvoyer au dieu Priape sans lien nécessaire avec la cité de Priapos. Il semble d'ailleurs s'agir d'une épiclèse, alors que l'Apollon d'Adrastée portait celle d'Actaios. Aucun lien n'est par ailleurs attesté entre les cités d'Adrastée et Priapos ni entre leurs sanctuaires. Enfin, la seule existence d'un mythe évoquant une consultation ne peut être considérée comme prouvant l'existence d'un sanctuaire historique bien réel. Quand bien même ce serait le cas, un sanctuaire d'Apollon Prièpènaios pourrait aussi avoir existé à Priapos indépendamment du sanctuaire d'Adrastée.

[196] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Olymos : p. 317-318.
[197] Tzètzès, *Scholie à Lycophron*, 29 = Hellanicus, *F. Gr. Hist*. 4 f 25a.
[198] Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 178.

Cette seule attestation semble donc trop tardive, trop isolée et trop imprécise pour conclure quoi que ce soit quant à l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon Prièpènaios et encore moins à l'identité de ce sanctuaire avec celui d'Adrastée.

Le troisième et dernier oracle est lié ici à Parion. Il est associé à la figure du philosophe Pérégrinos, également connu sous le nom de Protée, et dont il faut d'abord dire quelques mots, quitte à remonter la piste pour revenir à Parion au lieu d'en partir. L'homme est essentiellement connu par Lucien de Samosate, qui fut son contemporain, affirme avoir assisté à son suicide en 165 de notre ère, et en dresse un portrait au vitriol[199]. Son témoignage tranche radicalement avec les quelques lignes élogieuses consacrées au philosophe par Aulus Gellius, qui semble l'avoir rencontré à Athènes[200]. Quoiqu'il en soit, Pérégrinos naquit à Parion vers 100 de notre ère. D'après Lucien, il quitta la cité après la mort de son père (qu'il aurait étranglé…) pour se réfugier en Palestine où il rejoignit des cercles chrétiens et faillit se faire chrétien lui-même, s'il n'avait régulièrement violé les règles de vie chrétienne (notamment en matière alimentaire). Emprisonné pour sa proximité avec le christianisme, il serait rentré à Parion à une date inconnue et aurait ensuite voyagé dans tout l'empire. De passage en Égypte, il y aurait rejoint l'école cynique du philosophe Agathoboulos. Devenu un philosophe errant selon les canons du cynisme, il aurait ensuite visité la Grèce puis Rome, s'y attirant de nouveaux ennuis par sa conduite et ses discours. Le récit de Lucien culmine finalement avec la mort savamment orchestrée de Pérégrinos qui se jeta dans les flammes d'un bûcher funéraire organisé par ses soins à Olympie, en pleine olympiade de l'année 165. Si certaines des grandes lignes de cette biographie sont corroborées par d'autres auteurs[201], les détails sur les intentions, la doctrine et la (mauvaise) vie du personnage sont sans doute davantage attribuables à la hargne de Lucien, qui explique finalement le surnom de Protée par la capacité de Protagoras à se transformer à volonté[202].

[199] Lucien de Samosate, *Sur la mort de Pérégrinos*.

[200] Aulus-Gellius, *Nuits attiques*, XII, 11.

[201] Outre A. Gellius, Tatien, *Discours aux Grecs*, 25 & Philostrate, *Vies des sophistes*, II, 1, 33 évoquent Pérégrinos en des termes moins cruels. La *Souda*, *s.v.* Φιλόστρατος ὁ πρῶτος, attribue à Philostrate un traité *Sur le sophiste cynique Protée* (Πρωτεὺς Κύων ἢ Σοφιστῆς). Enfin Tertullien, *Aux martyrs*, IV & Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXIX, 1, 39, confirment la mort de Pérégrinos sur le bûcher qu'il érigea pour lui-même à Olympie.

[202] Sur Pérégrinos philosophe, voir Hornsby (Hazel M.), « The Cynicism of Peregrinus Proteus », *Hermathena*, 48 (1933), p. 65-84 ; Edwards (Mark J.), « Satire and Verisimilitude. Christianity in Lucian's Peregrinus », *Historia* 38 (1989), p. 89-98 ; Jones (Christopher P.), « Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Peregrinus Proteus », in Goulet-Cazé (Marie-Odile) (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du*

Quoi qu'il en soit, c'est chez ce même Lucien que l'on trouve la première évocation d'un oracle associé à Pérégrinos :

> Καὶ μὰ Δία οὐδὲν ἀπεικὸς ἐν πολλοῖς τοῖς ἀνοήτοις εὑρεθήσεσθαί τινας τοὺς καὶ τεταρταίων ἀπηλλάχθαι δι΄ αὐτοῦ φήσοντας καὶ νύκτωρ ἐντετυχηκέναι τῷ δαίμονι τῷ νυκτοφύλακι. οἱ κατάρατοι δὲ οὗτοι μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ χρηστήριον, οἶμαι, καὶ ἄδυτον ἐπὶ τῇ πυρᾷ μηχανήσονται, διότι καὶ Πρωτεὺς ἐκεῖνος ὁ Διός, ὁ προπάτωρ τοῦ ὀνόματος, μαντικὸς ἦν. μαρτύρομαι δὲ ἢ μὴν καὶ ἱερέας αὐτοῦ ἀποδειχθήσεσθαι μαστίγων ἢ καυτηρίων ἤ τινος τοιαύτης τερατουργίας, ἢ καὶ νὴ Δία τελετήν τινα ἐπ΄ αὐτῷ συστήσεσθαι νυκτέριον καὶ δᾳδουχίαν ἐπὶ τῇ πυρᾷ. Θεαγένης δὲ ἔναγχος, ὥς μοί τις τῶν ἑταίρων ἀπήγγειλεν, καὶ Σίβυλλαν ἔφη προειρηκέναι περὶ τούτων· καὶ τὰ ἔπη γὰρ ἀπεμνημόνευεν· Ἀλλ΄ ὁπόταν Πρωτεὺς Κυνικῶν ὄχ΄ ἄριστος ἁπάντων Ζηνὸς ἐριγδούπου τέμενος κάτα πῦρ ἀνακαύσας ἐς φλόγα πηδήσας ἔλθῃ ἐς μακρὸν Ὄλυμπον, δὴ τότε πάντας ὁμῶς, οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν, νυκτιπόλον τιμᾶν κέλομαι ἥρωα μέγιστον σύνθρονον Ἡφαίστῳ καὶ Ἡρακλῆϊ ἄνακτι.
> Ταῦτα μὲν Θεαγένης Σιβύλλης ἀκηκοέναι φησίν. ἐγὼ δὲ Βάκιδος αὐτῷ χρησμὸν ὑπὲρ τούτων ἐρῶ· φησὶν δὲ ὁ Βάκις οὕτω, σφόδρα εὖ ἐπειπών, Ἀλλ΄ ὁπόταν Κυνικὸς πολυώνυμος ἐς φλόγα πολλὴν πηδήσῃ δόξης ὑπ΄ ἐρινύι θυμὸν ὀρινθείς, δὴ τότε τοὺς ἄλλους κυναλώπεκας, οἵ οἱ ἔπονται, μιμεῖσθαι χρὴ πότμον ἀποιχομένοιο λύκοιο. ὃς δέ κε δειλὸς ἐὼν φεύγῃ μένος Ἡφαίστοιο, λάεσσιν βαλέειν τοῦτον τάχα πάντας Ἀχαιούς, ὡς μὴ ψυχρὸς ἐὼν θερμηγορέειν ἐπιχειρῇ χρυσῷ σαξάμενος πήρην μάλα πολλὰ δανείζων, ἐν καλαῖς Πάτραισιν ἔχων τρὶς πέντε τάλαντα. τί ὑμῖν δοκεῖ, ἄνδρες; ἆρα φαυλότερος χρησμολόγος ὁ Βάκις τῆς Σιβύλλης εἶναι; ὥστε ὥρα τοῖς θαυμαστοῖς τούτοις ὁμιληταῖς τοῦ Πρωτέως περισκοπεῖν ἔνθα ἑαυτοὺς ἐξαερώσουσιν· τοῦτο γὰρ τὴν καῦσιν καλοῦσιν.
>
> Et par Zeus ! Il n'y aurait rien d'invraisemblable à ce que, dans la foule des insensés, il s'en trouve pour déclarer qu'ils ont été délivrés par lui de la fièvre quarte et qu'ils ont rencontré dans l'obscurité le génie gardien de la nuit. Ses abominables disciples fonderont même, j'imagine, un oracle et un sanctuaire à l'endroit du bûcher, déclarant que le grand Protée, le fils de Zeus, le premier à porter ce nom, avait le don de prophétie. Je parie que des prêtres seront désignés, pour administrer des coups de fouet, des marques au fer rouge ou quelque autre extravagance de ce genre, ou par Zeus ! qu'on instituera en son honneur des mystères nocturnes au cours desquels on portera des torches devant le bûcher. Récemment Théagène à ce que m'a dit un ami, prétendait même que la Sibylle avait prophétisé sur ces événements. Il récitait les vers suivants :
> *Quand Protée excellent entre tous les Cyniques,*
> *Dans l'enclos consacré de Zeus retentissant,*
> *Allumant un bûcher, bondira dans la flamme*
> *Gagnant le haut Olympe, alors, je vous l'ordonne,*
> *Vous qui vous nourrissez du fruit de vos labours,*
> *Vénérez le héros qui arpente la nuit,*
> *Trônant près d'Héphaïstos et du prince Héraclès.*
> Voila ce que Théagène prétend avoir entendu de la Sibylle. Mais, moi, je vais rapporter un oracle de Bacis à ce sujet. Voici ce qu'il répond fort justement :
> *Quand le Cynique aux mille noms s'élancera*
> *Dans mille feux, saisi d'une fureur de gloire*
> *Alors il faut que les chiens-renards qui le suivent,*
> *Imitent le destin de ce loup qui s'en va.*
> *Si un lâche veut fuir l'ardeur d'Héphaïstos*
> *Que tous les Achéens aussitôt le lapident !*
> *Ce cœur froid ne doit pas lancer des mots brûlants,*

*colloque international du CNR*S, Paris, 22-25 juillet 1991, Paris, PUF, 1993, p. 305-317 & Goulet-Cazé (Marie-Odile), « Peregrinos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

> *Son sac gonflé par l'or qu'il prête avec usure :*
> *Il a quinze talents dans la belle Patras.*
> Que vous en semble, mes amis ? Bacis est-il un plus mauvais prophète que la Sibylle ? Il est temps que les admirables disciples de Protée cherchent un endroit où se changer en air, puisque c'est ainsi qu'ils désignent la crémation.[203]

Avec toute son ironie habituelle, Lucien imagine donc déjà, alors qu'il vient de raconter la mort de Pérégrinos sur le bûcher, tous les hommages et mêmes les cultes posthumes qui pourraient être ou qui seront rendus au philosophe qu'il considère comme un imposteur. Parmi ceux-ci, il imagine que certains disciples érigeront un oracle (οἱ κατάρατοι δὲ οὗτοι μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ χρηστήριον) avec un *adyton* à l'emplacement du bûcher (καὶ ἄδυτον ἐπὶ τῇ πυρᾷ μηχανήσονται) et prétendront que Protée fils de Zeus avait le don de prophétie (διότι καὶ Πρωτεὺς ἐκεῖνος ὁ Διός, ὁ προπάτωρ τοῦ ὀνόματος, μαντικὸς ἦν). Le terme χρηστήριον désigne bien un sanctuaire oraculaire à l'image de ceux des dieux. Quant à la proposition μαντικὸς ἦν, elle signifie que Pérégrinos aurait déjà été (ἦν) prophète de son vivant, ou du moins qu'on allait le prétendre, ce que Lucien juge tout à fait ridicule. Pareil scénario rappelle les sanctuaires oraculaires « héroïques » fondés sur la tombe où sur le site où mourut une figure mythique réputée mantique, telle que l'oracle de Mallos de Cilicie construit sur la tombe d'Amphilochos[204], ou celui de Lébadée de Béotie là où disparut Trophonios[205]. Les détails rituels que Lucien imagine ensuite sont autant de clichés littéraires qui servent son propos mais qui n'ont sans doute rien d'historique. Les vers sibyllins que Lucien place ensuite dans la bouche de Théagène, le premier des disciples de Pérégrinos, sont aussi criants de vérité qu'ils sont faux et sans doute inventés par Lucien lui-même, de manière à démontrer l'imposture que constitue à ses yeux pareille prophétie manifestement écrite *post eventum*. La tromperie est d'autant plus manifeste avec les vers que Lucien prête à Bacis et qui invitent les disciples à suivre le maître dans les flammes, ou à être lapidés. Pour résumer, Lucien se livre à un exercice de fiction religieuse dans lequel il imagine avec une ironie manifeste toutes les formes que pourrait prendre le culte posthume de Pérégrinos, en s'appuyant sans doute sur des exemples bien réels par ailleurs. Si le passage illustre (l'idée que se fait Lucien de) la mise en place de cultes de type héroïque, la description semble plus théorique qu'historique, et n'aurait sans doute pas attiré l'attention si elle ne faisait écho à un autre témoignage.

[203] Lucien, *Sur la mort de Pérégrinos*, 28-30. Traduction Ozanam (Anne-Marie), Paris, Belles Lettres, 2008.

[204] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie : p. 594-611.

[205] Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003, p. 3-64.

Athénagore d'Athènes, l'apologiste chrétien contemporain de Lucien, dénonce dans son *Apologie des chrétiens* divers aspects et exemples des cultes païens, dans un passage qui a déjà été en partie commenté :

> ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν ἀϊδίως ἀγαθοποιός ἐστιν. Τοῦ τοίνυν ἄλλους μὲν εἶναι τοὺς ἐνεργοῦντας, ἐφ΄ ἑτέρων δὲ ἀνίστασθαι τὰς εἰκόνας, ἐκεῖνο μέγιστον τεκμήριον, Τρωὰς καὶ Πάριον· ἡ μὲν Νερυλλίνου εἰκόνας ἔχει—ὁ ἀνὴρ τῶν καθ΄ ἡμᾶς—τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως· τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκών. Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, εἴπερ καὶ τούτοις κοσμεῖται πόλις, εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι΄ αὐτὰ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς. Ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Πρωτέως (τοῦτον δ΄ οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν), ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν, τῷ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου—"Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές"—δημοτελεῖς ἄγονται θυσίαι καὶ ἑορταὶ ὡς ἐπηκόῳ θεῷ. Πότερον οὖν ὁ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρός εἰσιν οἱ ταῦτα ἐνεργοῦντες περὶ τὰ ἀγάλματα ἢ τῆς ὕλης ἡ σύστασις.
>
> Dieu, qui est parfaitement bon, fait éternellement le bien. Que ce soient d'autres qui agissent et d'autres en l'honneur de qui soient élevées les images, une preuve décisive en est Troas et Parium. L'une possède des images de Néryllinos, une homme de nos contemporains ; Parium a des images d'Alexandre et de Protée. D'Alexandre, il y a encore sur la place publique et le tombeau et la statue. Donc les autres statues de Neryllinos sont un ornement public, si toutefois une cité est embellie par de telles statues. Une seule d'entre elles, à ce que l'on croit, rend des oracles et guérit les malades : c'est pour cela que les gens de Troas lui offrent des sacrifices, l'oignent de parfum, la couronnent d'or. Quant à la statue d'Alexandre et celle de Protée, vous n'ignorez pas que ce dernier s'est jeté dans le feu aux environs d'Olympie ; la première a la réputation de rendre aussi des oracles ; à celle d'Alexandre « Ah ! Paris de malheur ! ah ! le bellâtre coureur de femmes ! », on offre des sacrifices publics, on célèbre des fêtes comme à un dieu bienveillant. Sont-ce donc Néryllinos, Protée, Alexandre qui opèrent ces prodiges autour de leurs statues, ou la constitution de la matière ? Mais la matière est de l'airain ; qu'est-ce que l'airain peut par lui-même, lui auquel il est possible de donner une autre forme, comme Hérodote racontre qu'Amasis le fit de son bassin pour les pieds ? Et Neryllinos, Protée et Alexandre, que font-ils de plus pour les maaldes ? Ce que, d'après les dires, l'image accomplit maintenant, elle le faisait quand Neryllinos était vivant et même qu'il était malade.[206]

Contrairement à ce qu'imaginait Lucien, ou feignait d'imaginer, ce n'est finalement pas à Olympie où il mourut qu'une forme de culte fut mise en place pour Pérégrinos, mais à Parion, où il naquit. La cité possédait des statues (εἰκόνας) d'Alexandre et Protée (τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως), qui s'élança dans les flammes à Olympie (ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν) et dont la statue, dit-on, rend des oracles (ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν). L'image qui s'impose, à la lecture de cet extrait, d'une simple statue placée dans un lieu public comme l'agora (ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς) et devenant subitement l'objet d'un culte alors qu'elle rend des oracles de manière indéterminée, est à la fois surprenante et trompeuse.

[206] Athénagore, *Apologie des chrétiens*, XXVI. Traduction Bardy (Gustave), Paris, Cerf, 1943.

Seule la comparaison qu'Athénagore propose avec les statues d'Alexandre dans la même ville et de Néryllinos à Alexandrie de Troade[207] permet quelques commentaires. Celle de Néryllinos, déjà évoquée, rend des oracles (εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν) et guérit les malades (καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας), ce qui lui vaut de recevoir des sacrifices (καὶ θύουσί), d'être couverte d'or (τε δι΄ αὐτὰ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσιν) et d'être couronnée (καὶ στεφανοῦσιν). Celle d'Alexandre (Paris, le prince troyen) reçoit, elle, des sacrifices et des fêtes (θυσίαι καὶ ἑορταὶ) comme s'il s'agissait d'un dieu « qui écoute » (ὡς ἐπηκόῳ θεῷ). Cette double description pourrait convenir à un sanctuaire incubatoire héroïque comme celui d'Amphilochos, mais aussi au culte de n'importe quel dieu, et c'est justement ce point que dénonce Athénagore, dans une perspective toute chrétienne et iconoclaste. Réduire le culte rendu à un dieu ou à un héros à l'adoration naïve d'une vulgaire statue destinée à orner l'agora constitue une simplification grossière, qui sert bien sûr le propos d'Athénagore. Elle occulte en revanche la probable réalité des cultes rendus à Néryllynos à Ilion et à Alexandre et Pérégrinos à Paros : des cultes héroïques associés à des sanctuaires, sans doute modestes (comparés à ceux des dieux) et centrés sur des statues dont la fonction première est d'incarner la présence du héros dans le sanctuaire. Si Athénagore tente cette caricature, c'est sans doute parce que ces cultes dont la forme est traditionnelle porte sur des figures qui le sont moins : des héros historiques (du moins Néryllinos et Pérégrinos-Protée) dont la mortalité et l'humanité restent évidentes.

On se gardera donc une fois de plus de se laisser piéger par Athénagore et d'imaginer un culte rendu à une statue ordinaire plantée à un carrefour, avant de lui attribuer les divers procédés décrits par F. Poulsen pour faire « parler les statues » au moyen de tuyaux en bronze et de cavités raisonnantes[208]. Il faut davantage comprendre cette description biaisée comme celle d'un culte héroïque classique rendu au philosophe célèbre qui naquit dans la cité et dont la mort spectaculaire et unique avait tout pour en faire un héros, comme le comprit amèrement Lucien. Quant à la forme que prenait l'activité oraculaire de Pérégrinos, Athénagore en donne un indice en évoquant les guérisons produites par Nérillynos : la forme habituelle de divination associée aux sanctuaires héroïques est l'incubation, comme l'illustrent les autres exemples étudiés dans cette recherche. Il faut donc conjecturer ici une forme analogue d'expression du philosophe défunt. C'était aussi ce qu'imaginait Lucien à Olympie, et la

[207] Désignée ici par le terme Τρωὰς, voir la partie de ce mémoire consacrée à Alexandrie de Troade : p. 135-139.

[208] Poulsen (Frederik), « Talking, weeping and bleeding sculptures. A chapter of the history of religious fraud », *AArch*, 16 (1945), p. 178-195.

ressemblance entre ce qu'il prétend imaginer et ce qu'Athénagore décrit comme existant déjà à Parion doit aussi interroger. Il semble très probable que Lucien connaissait, en écrivant son pamphlet, l'existence de cultes rendus à Pérégrinos (qui ne se limitaient peut-être pas à Parion d'ailleurs), et feint ici d'anticiper leur mise en place pour mieux dénoncer leur caractère prévisible et donc ridicule à ses yeux. Une fois encore, la prudence s'impose sur ce cas que l'on ne voit qu'en négatif, à travers la double description déformée d'Athénagore et de Lucien, deux auteurs aussi polémistes l'un que l'autre, pour des raisons néanmoins différentes.

Les trois cités de Parion, Adrastée et Priapos possédaient donc *a minima* deux sanctuaires oraculaires : celui de Pérégrinos-Protée à Parion et celui d'Apollon Actaios et Artémis à Adrastée, du moins jusqu'à l'abandon/destruction du second. L'existence d'un troisième oracle à Priapos est bien plus incertaine. La proximité géographique entre ces deux sanctuaires attestés rappelle néanmoins combien le maillage du territoire anatolien par les sanctuaires oraculaires pouvait être fin, et combien la diversité des profils reste la règle.

1.1.7. Thymbra : un oracle d'Apollon Thymbraios

Si Thymbra fut bien une cité – comme l'affirme tardivement Étienne de Byzance qui attribue sa fondation à un certain Thymbros[209] –, elle n'est considérée que comme un lieu-dit ou une plaine par Homère[210] et Strabon[211]. Son nom fut rendu célèbre par le meurtre de Troilos, fils de Priam, commis dans cette plaine par Achille[212], alors même que le prince troyen s'était réfugié dans le temps d'Apollon Thymbraios, d'après certaines versions[213]. Ce fut également le lieu où Achille lui-même trouva la mort sous les flèches de Paris[214]. En dehors de ces éléments mythologiques, l'histoire de l'éventuelle cité est inconnue.

Le site de Thymbra correspond probablement aux vestiges remontant aux VI^e^ et V^e^ siècles retrouvés près du site moderne d'Akçaköy, au sud d'Ilion et à l'est d'Antigonéia-Alexandrie de Troade. Le sanctuaire d'Apollon n'a en revanche pas été retrouvé à ce jour[215].

Seule la documentation littéraire évoque un sanctuaire oraculaire à Thymbra, et ce de manière allusive voire indirecte.

Comme évoqué plus tôt, Strabon mentionne Thymbra dans sa *Géographie*, alors qu'il commente un passage de l'*Iliade*, et apporte ces précisions :

> τότε „πρὸς Θύμβρης δ΄ ἔλαχον Λύκιοι“ οἰκειότερόν ἐστι τῷ παλαιῷ κτίσματι· πλησίον γάρ ἐστι τὸ πεδίον ἡ Θύμβρα καὶ ὁ δι΄ αὐτοῦ ῥέων ποταμὸς Θύμβριος, ἐμβάλλων εἰς τὸν Σκάμανδρον κατὰ τὸ Θυμβραίου Ἀπόλλωνος ἱερόν, τοῦ δὲ νῦν Ἰλίου καὶ πεντήκοντα σταδίους διέχει.
>
> Cet autre détail [de l'Iliade] : « Du côté de Thymbra se trouve le campement des soldats lyciens » [*Il.* X, 430], convient également mieux à l'ancien site [d'Ilion]. Il est en effet très proche de la plaine de Thymbra et du cours même du fleuve Thymbrios qui, au bout de la plaine, tout près du temple d'Apollon Thymbraios, se jette dans le Scamandre, tandis que la même plaine est éloignée de l'Ilion actuelle au moins de cinquante stades.[216]

[209] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Θύμβρα.
[210] Homère, *Iliade*, X, 430.
[211] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 35.
[212] Homère, *Iliade*, XXIV, 257 ; Apollodore, *Bibliothèque*, III, 151.
[213] Apollodore, *Bibliothèque*, Épitomé, III, 32.
[214] Homère, *Odyssée*, XXIV, 36-42.
[215] Sur l'histoire et l'archéologie de Thymbra, voir Cook (John Manuel), *The Troad : an archaeological and topographical study*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 177-180 & Schwertheim (Elmar), « Thymbra », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[216] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 35. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.

S'il atteste bien l'existence d'un sanctuaire d'Apollon Thymbraios, et donne quelques précisions sur sa localisation, ce passage ne révèle rien d'une éventuelle activité oraculaire du lieu.

La première et plus franche attestation d'un oracle à Thymbra vient de la *Thébaïde* de Stace, un siècle plus tard. Dans un passage évoquant la mort du héros-devin Amphiaraos, l'auteur imagine tous les oracles de la terre portant son deuil et se murant dans le silence :

> hic Tenedon Chrysenque dies partuque ligatum
> Delon et intonsi claudet penetralia Branchi,
> nec Clarias hac luce fores Didymaeaque quisquam
> limina nec Lyciam supplex consultor adibit.
> quin et cornigeri uatis nemus atque Molosso
> quercus anhela Ioui Troianaque Thymbra tacebit.
>
> Ce jour fera fermer les temples de Ténédos, de Chrysa, de Délos, que le dieu, pour sa naissance, fixa dans les flots, et le sanctuaire de Branchus aux longs cheveux. En ce jour aucun suppliant ne s'approchera des portes de Claros, du seuil de Didymes ou de la Lycie pour consulter les oracles. Bien plus, la forêt du prophète cornu, le chêne inspiré de Zeus Molossien et Thymbra la Troyenne se tairont[217].

La liste des périphrases désignant des sanctuaires oraculaires est brève, mais on peut y reconnaitre, en plus de Claros et Didymes, l'oracle de Siwah en Libye (*cornigeri uatis nemus*) dont le dieu Amon portait des cornes et qui se trouvait dans une oasis (sinon une forêt), et l'oracle de Dodone en Épire (*atque Molosso quercus anhela Ioui*), au pays des Molosses, dont le célèbre chêne sacré était consacré à Zeus. Il ne reste finalement que « la Troyenne Thymbra » (*Troianaque Thymbra*) dont l'auteur ne dit rien, mais qui ne peut que correspondre au site de Thymbra proche d'Ilion, et qui est clairement désignée ici comme étant tout aussi oraculaire que les autres sanctuaires cités.

Il faut ensuite attendre une scholie à Homère s'appuyant sur l'historien Anticlidès de la fin du IV^e^ siècle avant notre ère pour voir le sanctuaire d'Apollon Thymbraios associé de nouveau à la divination :

> Μυθεύεται τῶν ἐξ Ἑκάβης γεγονότων Πριάμῳ παίδων τὸν Ἕλενον καὶ τὴν Κασάνδραν διδύμους γεγενῆσθαι· τῶν δὲ γενεθλίων αὐτοῖς συντελουμένων ἐν τῷ τοῦ Θυμβραίου Ἀπόλλωνος ἱερῷ λέγεται τὸν Ἕλενον καὶ τὴν Κασάνδραν ἐν τῷ ναῷ παίζοντας κατακοιμηθῆναι, ὑπὸ δὲ ὑστεραίᾳ ἐλθόντας εἰς τὸ ἱερὸν θεάσασθαι τοὺς παίδας ταῖς τῶν ὄφεων γλώτταις τοὺς πόρους τῶν αἰσθητηρίων καθαιρομένους. Ὡς οὖν διὰ τὸ παράδοξον αἱ γυναίκες ἀνέκραγον, συνέβη ἀπαλλαγῆναι τοὺς ὄφεις καὶ καταδῦναι ἐν ταῖς

[217] Stace, *Thébaïde*, VIII, 197-202. Traduction Lesueur (Roger), Paris, Belles Lettres, 1991.

> παρακειμέναις δάφναις, τοὺς δὲ παῖδας ἀμφοτέρους τῆς μαντικῆς οὕτω μεταλαβεῖν. Ἡ ἱστορία παρᾶ Ἀντικλείδῃ.
>
> Le mythe raconte qu'Hélénos et Cassandre étaient des jumeaux nés d'Hécube à Priam. Alors que les enfants avaient grandi, on dit qu'Hélénos et Cassandre jouèrent et s'endormirent dans le temple d'Apollon Thymbraios. Parce qu'ils étaient saouls, [leurs parents] les oublièrent là. Quand ils revinrent au temple, ils découvrirent que des serpents avaient nettoyés les oreilles des enfants avec leur langue. La chose semblant impossible, les femmes crièrent et les serpents s'enfuirent dans le laurier qui poussait là, laissant aux enfants le don de divination en se retirant. Anticlidès raconte cette histoire[218].

C'est donc dans ce sanctuaire d'Apollon Thymbraios que Cassandre et son frère auraient reçu d'Apollon leur don, dans des circonstances fortuites et qui ne s'apparentent à aucun rite. Ce récit n'illustre en rien la dimension oraculaire du sanctuaire, mais le fait que l'évènement ait été placé dans ce sanctuaire précis pourrait s'expliquer par la nature oraculaire du lieu. Cette anecdote avait déjà attiré l'attention de H. W. Parke, qui la jugeait néanmoins insuffisante pour conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Thymbra[219]. Une simple anecdote mythique qui ne précise pas explicitement que le sanctuaire est aussi un oracle ne suffit pas en effet à conclure. H. W. Parke, qui ne connaissait pas le passage de Stace, avait raison donc de rester prudent. Il est néanmoins tentant de lire dans ce mythe un nouvel exemple des mythes à thématique divinatoire dont les sanctuaires oraculaires entouraient souvent leur origines et leur passé mythique.

Le sanctuaire oraculaire de Thymbra, consacré à Apollon Thymbraios, n'est certes attesté comme tel que par une évocation de Stace, mais celle-ci est tout à fait explicite. L'existence du sanctuaire est confirmée par Strabon, mais sans dimension oraculaire. L'incertitude majeure porte finalement sur le statut civique de Thymbra. Peut-être faut-il alors envisager le rattachement du sanctuaire à une autre cité (à Ilion, ou à Alexandrie de Troade ?), dont Thymbra et son sanctuaire auraient dépendu. Les informations manquent malheureusement pour conclure sur tous ces apects.

[218] Anticlidès, *F. Gr. Hist.* 140 f 17 = Scholie à Homère, *Iliade*, VII. 7. 44
[219] Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 178.

1.1.8. Zéléia : un oracle non-attribué

La cité de Zéléia n'est connue que par ce qu'en disent l'*Iliade* et une mention de Strabon. On ne sait donc quasiment rien de son histoire. Homère en fait la patrie du héros archer Pandaros qui combattit aux côtés des Troyens[220] et Strabon évoque un petit royaume, sans doute mythique, dont Zéléia aurait été la capitale à l'époque de Pandaros[221]. Zéléia se trouvait près de Cyzique et pourrait avoir fusionné avec elle à une date inconnue. Arrien précise que les troupes d'Alexandre se rassemblèrent près de Zéléia avant la bataille du Granique en 334 avant notre ère[222].

L'épigraphie a permis d'identifier le site de Zéléia avec celui du village moderne de Sarıköy. Pour autant les vestiges de la cité n'ont fait l'objet d'aucune campagne de fouilles ni de publication archéologique[223].

Le premier et principal témoignage littéraire mentionnant un sanctuaire oraculaire à Zéléia est celui de Strabon. Alors qu'il évoque le sanctuaire oraculaire d'Adrastée étudié précédemment et dont il affirme qu'il a été détruit, le géographe mentionne Zéléia :

> εἰς δὲ Πάριον μετηνέχθη πᾶσα ἡ κατασκευὴ καὶ λιθεία κατασπασθέντος τοῦ ἱεροῦ, καὶ ᾠκοδομήθη ἐν τῷ Παρίῳ βωμὸς, Ἑρμοκρέοντος ἔργον, πολλῆς μνήμης ἄξιον κατά τε μέγεθος καὶ κάλλος· τὸ δὲ μαντεῖον ἐξελείφθη, καθάπερ καὶ τὸ ἐν Ζελείᾳ.
>
> Le temple fut détruit de fond en comble, et tous les matériaux, toutes les pierres, en furent transportées à Parion où ils servirent à bâtir un autel, oeuvre d'Hermocréon, qui, par sa grandeur et sa beauté mérite de demeurer à jamais célèbre. Quant à l'oracle, il s'est vu délaissé complètement avec le temps, comme celui de Zéleia.[224]

La seule information dont on dispose est donc la ressemblance du cas de Zéléia (καθάπερ καὶ τὸ ἐν Ζελείᾳ) avec celui d'Adrastée pour ce qui concerne son abandon. Strabon étant la seule source d'information sur l'oracle d'Adrastée, on ne peut rien déduire de plus : il existait à Zéléia un sanctuaire oraculaire abandonné quand il écrivit sa *Géographie* au début du I^er^ siècle avant notre ère.

[220] Homère, *Iliade*, II, 824-840 ; IV,91; IV,103; IV,121.
[221] Strabon, *Géographie*, XII, 4, 6.
[222] Arrien, *Anabase*, I, 4, 2.
[223] Hasluck (Frederick William), *Cyzicus : being some account of the history and antiquities of that city, and of the district adjacent to it, with the towns of Apollonia ad Rhyndacum, Miletupolis, Hadrianutherae, Priapus, Zeleia, etc*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910 & Olshausen (Eckart), « Thymbra », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[224] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 13. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.

Dans une de ses scholies à l'*Alexandra* de Lycophron, Tzètzès évoque un aspect de l'histoire familiale des Priamides :

> ἐπειδή, φασίν, ἡ Ἑκάβη ἔσχεν ἀδελφὴν Κίλλαν καλουμένην, ἣ ἐγαμήθη τῷ Θυμοίτῃ. Πριάμου δὲ χρωμένου ἐν Ζελείᾳ περὶ τῆς βασιλείας, ἐχρήσθη αὐτῷ ἀνελεῖν τὴν νεωστὶ τεκοῦσαν καὶ τὸ γεννηθέν. ἔτυχε δὲ ἡ μὲν Ἑκάβη τεκοῦσα τὸν Ἀλέξανδρον, ἡ δὲ Κίλλα τὸν Μούνιππον. φεισάμενος οὖν τῆς Ἑκάβης ἀνεῖλε τὴν Κίλλαν καὶ τὸν παῖδα αὐτῆς Μούνιππον.
>
> On raconte qu'Hécube avait une sœur appelée Cilla, qui épousa Thymoitè. Priam consultant à Zéléia à propos de la royauté, on lui répondit de tuer l'enfant qui lui naîtrait bientôt, ainsi que sa génitrice. Il advint alors qu'Hécube engendra Alexandre [Paris], et Cilla Mounippos. Il épargna donc Hécube et tua Cilla et son enfant Mounippos[225].

Outre l'habituelle histoire de la prophétie ignorée ou (volontairement ?) mal comprise par son destinataire – qui s'avèrera funeste puisque Paris est responsable de la guerre et donc de la ruine de Troie et de sa maison royale, περὶ τῆς βασιλείας –, on remarquera que c'est à Zéléia (ἐν Ζελείᾳ) que Priam a consulté l'oracle (Πριάμου δὲ χρωμένου) à propos de la royauté (περὶ τῆς βασιλείας). L'évocation d'une consultation oraculaire mythique ne peut être considérée comme attestant à elle seule l'existence d'un oracle, même s'il est plausible que le mythe s'appuie sur un sanctuaire oraculaire historique et choisi comme lieu de la consultation mythique pour des raisons diverses (sans doute géographiques ici). Strabon corrobore néanmoins la présence de cet oracle à Zéléia. Et la probabilité qu'il déduise l'existence passée d'un oracle de la seule connaissance du mythe (sans aucune attestation historique) semble mince. Le cas d'Adrastée, mieux décrit, mieux circonstancié et donc plus historique écarte *a priori* ce risque pour Zéléia également. Quoi qu'il en soit, cette scholie, si elle renforce à la marge la crédibilité du témoignage de Strabon, n'apprend rien de plus sur le sanctuaire, si ce n'est que l'association au roi de Troie veut en donner une image ancienne.

La documentation épigraphique retrouvée à Zéléia comporte deux inscriptions troublantes qu'il semble nécessaire de mentionner ici.

[225] Tzètzès, *Scholie à Lycophron*, 319c.

Une première attire l'attention à cause du premier terme qui lui a valu d'être initialement publiée comme étant une inscription oraculaire : ποτομαντεῖον[226]. Le document provient d'une stèle retrouvée sur le site de Sarıköy et fut publié pour la première fois en 1884 par H. G. Lolling qui n'en vit qu'une copie[227]. La pierre n'a pas été retrouvée depuis. Le texte est difficile à lire mais l'éditeur y vit une *Orakelinschrift*, sans doute en raison de la racine μαντεῖον présente dans le premier terme, mais aussi du terme μαντευθην (rendre des oracles ?) qu'il lut aux dernières lignes du texte, parmi d'autres termes illisibles. Le reste de l'inscription évoque le tarif de deux drachmes (<δρ>α(χμὰς) δύο) associé à ce ποτομαντεῖον, puis des noms propres et une durée de trois jours qualifiée de divine (τρυήμερον θεῖον). Le texte est malheureusement trop lacunaire pour permettre de relier ces éléments et de faire sens. La racine ποτο- évoque l'action de boire, ou la boisson, comme plus loin ἡμεροπόσ<ιο>ν , ce qui n'éclaire pas davantage le problème, ni le sens du mot ποτομαντεῖον qui n'est attesté par aucune autre inscription et qui est inconnu du *Thesaurus Linguae Graecae*.

Une seconde inscription, datant du II^e^ siècle de notre ère, semble devoir être associée à la première et éclairerait peut-être sa nature. Elle fut publiée en 1891 par A. S. Murray qui l'avait recopiée au British Museum et selon lequel elle provenait de Cyzique[228]. La première ligne rappelle celle de la précédente inscription, par l'emploi du terme Ποταμάντου, suivi de δηνάρια δύο[229]. Le terme ποταμάντον, employé au génitif, est lui aussi un hapax, mais semble étymologiquement proche de ποτομαντεῖον. Mieux encore, les deux deniers (δηνάρια δύο) qui suivent ce terme rappellent les deux drachmes de la précédente inscription[230]. La deuxième ligne de l'inscription du British Museum reprend le terme Ποταμάντου associé au terme ἡμεροπόσιον que A. S. Murray propose de comprendre comme désignant la quantité de boisson consommée en une journée, par analogie avec le terme ἡμεροτροφίς désignant la nourriture consommée en une journée. La suite du texte évoque en effet plusieurs noms

[226] Mysie-Troade-Zéléia 1 : Potomantéion (?), deux drachmes, de Publius génitif, trois jours divins, Hermocratès fils de Midias οισ΄ = des chiffres, Nicandros fils de Meniskos la boisson d'un jour ἡμεροπόσ<ιο>ν … rendre des oracles (?)

[227] Lolling (Habbo Gerhard), « Inschriften aus den Küstenstädten des Hellespontos und der Propontis », *MDAI(A)*, 9 (1884), p. 61.

[228] Murray (Alexander S.), « Bas-reliefs de Cyzique », *RA*, 17 (1891), p. 11-12, n° 2.

[229] Mysie-Troade-Zéléia 2 : Du potamanton (?) : deux deniers, le potamanton : la boisson d'une journée, Hermocratès fils de Midias : 70 drachmes, Nicandros fils de Méniskos : la boisson d'une journée, Amphidikos fils de Diodore, un chevreau…

[230] Drachme et denier ayant des valeurs numéraires équivalentes à l'époque impériale.

propres au nominatif associés à des contributions en argent, avec soixante-dix drachmes versées par Hermocratès fils de Midias, (Ἑρμοκράτης Μιδίου δρα(χμὰς) ο΄), ou en nature avec une nouvelle « boisson pour une journée » versée par Nicandros fils de Méniskos (Νείκανδρος Μενίσκου ἡμεροπόσιον), ou encore un chevreau apporté par Amphidicos fils de Diodoros ([Ἀ]μφίδικος Διοδώρου ἔριφον). A. S. Murray concluait donc en faisant de cette inscription une liste de contributions à un banquet (sans doute cultuel), comme le confirme encore le relief qui accompagne la stèle et sur lequel un Zeus est représenté en pied, à côté d'un arbre, d'un taureau et d'un autel au-dessus duquel il tient une phiale, selon une représentation conventionnelle du sacrifice en Asie Mineure. F. W. Hasluck, auteur d'une monographie sur les inscriptions de Cyzique[231], et F. Marshall, éditeur des inscriptions du *British Museum*[232], arrivèrent quelques années plus tard à la même conclusion. Il faudrait donc renoncer à voir un quelconque élément oraculaire dans la seconde inscription et, par association, dans la première, qui serait elle aussi liée à un banquet cultuel. Le terme μαντευθην repéré par H. G. Lolling à la fin de l'inscription de Zéléia, mais qui n'a pas pu être confirmé depuis par une relecture de la pierre, pourrait donc être une surinterprétation de lecture liée à sa volonté de voir dans l'inscription un document oraculaire.

Il reste alors à s'interroger sur le sens des termes ποτομαντεῖον et ποταμάντου. A. S. Murray voyait dans le mot Ποταμάντου le patronyme commun à deux contributeurs dont le nom manquerait sur la pierre. Mais les éditeurs postérieurs, qui ont eu accès à la pierre, ont confirmé que les deux lignes en question étaient complètes. La ressemblance de ces deux premières lignes avec celle de l'inscription de Zéléia (et la ressemblance entre les deux termes) confirme par ailleurs qu'il s'agit d'un nom commun. S'il faut renoncer à y voir la racine μαντ- propre aux termes oraculaires, il ne semble pas nécessaire de renoncer à la racine ποτα- renvoyant à la boisson et dont la pertinence est confirmée par les contributions « en boisson » qui suivent. Peut-être ce terme désigne-t-il un tarif de boissons (fixé à deux drachmes / deniers) ou bien l'action (rituelle ?) de consommation de ces boissons. Dans tous les cas, il n'y aurait là rien d'oraculaire et rien qui puisse être relié à l'oracle mentionné par Strabon.

[231] Hasluck, *Cyzicus : being some account of the history and antiquities of that city*, 1910, p. 207.

[232] Marshall (Frederick Henry) (éd.), *The Collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum. Part 4, section 2, Supplementary and miscellaneous inscriptions*, Oxford, Clarendon press, 1916, p. 152-153, n° 1006.

Zéléia et son oracle détruit (du moins à l'époque de Strabon) constituent donc un cas des plus frustrants, puisque l'on ne peut rien établir de précis sur ce sanctuaire dont on ignore finalement tout en dehors de sa dimension oraculaire.

1.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

1.2.1. Ilion : un oracle mythique ?

La cité d'Ilion (Ἴλιον) évoquée ici n'est pas la légendaire Troie homérique, mais bien la cité historique d'époque gréco-romaine que la documentation désigne par un nom neutre alors que son homonyme mythique était désignée davantage par le terme féminin Ἴλιος. Sa fondation par des Grecs sur les ruines des cités antérieures remonte vraisemblablement au VIII^e^ siècle avant notre ère, alors qu'existait déjà un culte local majeur associé à la figure d'Athéna Ilias. Hérodote mentionne cette cité, où Xerxès se rendit en 480[233], et où Alexandre s'arrêta en 334, pour sacrifier à Athéna Ilias dont l'aspect guerrier était particulièrement prononcé[234]. Lysimaque, devenu maître de la région, entreprit de reconstruire la cité et le sanctuaire, où Antiochos III vint sacrifier à son tour en 192, avant d'entamer sa guerre contre Rome[235]. Trois ans plus tard, son vainqueur, Cornelius Scipion, rendait à son tour une visite à la déesse[236]. Le lien mythique entre Rome et la Troie homérique (via la figure d'Énée, à la fois prince troyen et ancêtre de la lignée royale romaine) bénéficia à Ilion qui reçut de Rome de quoi rebâtir deux de ses sanctuaires, comme l'ont montré les fouilles archéologiques. En 85 avant notre ère, Flavius Fimbria, partisan de Marius, pilla et incendia néanmoins Ilion qui avait eu le tort de se placer sous la protection de Sylla[237]. La cité fut reconstruite grâce à Jules César et Auguste, qui se disaient descendants d'Énée. Elle resta dans l'ombre jusqu'en 324, quand Constantin envisagea d'en faire la capitale orientale de l'empire. Son choix se porta néanmoins sur Byzance et Ilion redevint ce qu'elle avait été jusque-là : une cité secondaire auréolée du prestige des mythes homériques.

Évoquer précisément l'archéologie d'Ilion imposerait de détailler l'histoire de la quête de Troie menée notamment par H. Schliemann et ses successeurs à Hissarlik, et conduirait trop loin du sujet. On se concentrera donc sur les éléments essentiels pour cette recherche : l'archéologie des infrastructures cultuelles d'époque grecque et romaine. Les premières traces d'un sanctuaire d'Athéna remontent au VIII^e^ siècle avant notre ère. Localisé sur l'acropole de la ville, le temple initial fut remplacé au III^e^ siècle avant notre ère par un temple hellénistique, alors qu'un second sanctuaire, comportant plusieurs temples non attribués, était également

[233] Hérodote, *Histoires*, VII, 43.
[234] Arrien, *Anabase*, I, 11, 7-12.
[235] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXV, 43.
[236] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 9 & XXXVIII, 39.
[237] Augustin d'Hippone, *La cité de Dieu*, III, 7.

construit sur l'acropole. L'ensemble fut détruit lors du pillage et de l'incendie de la ville en 85 avant notre ère. Le temple d'Athéna fut reconstruit sous Auguste, en même temps que divers autres bâtiments civiques. Le sanctuaire semble avoir eu un rayonnement majeur, comme en témoignent les visites et hommages rendus par les souverains hellénistiques à la déesse[238].

Malgré l'importance du sanctuaire d'Athéna Ilias, le sanctuaire oraculaire qu'évoque la documentation littéraire ne lui est pas explicitement attribué. Seules deux épigrammes de l'*Anthologie grecque* mentionnent une activité oraculaire « à Troie ».

La première des deux épigrammes rapporte un oracle qui fut rendu dans la cité après un curieux épisode :

> Χρησμὸς δοθεὶς ἐν Ἰλίου πόλει, ὅτε ἐναὐάγησαν οἱ κίονες τοῦ ἱεροῦ Διὸς τοῦ ὄντος ἐκεῖσε, οἵ νῦν ἐν Βηρύτῳ. Εἰπὲ Ποσειδάωνι· „Κασιγνήτοις πεπιθέσθαι πρεσβυτέροις ἐπέοικεν· ἐμῆς ἐρικυδέος αὐλῆς κίοσιν οὐ κατὰ κόσμον ἀγάλλεαι.“ εἰπὲ τινάξας τρὶς ἅλα μαρμαρέην, καὶ πείσεται· ἢν δ' ἀπιθήσῃ, φραζέσθω, μὴ πᾶσαν ἐνιπρήσαιμι θάλασσαν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ θάλασσα Διὸς σβέννυσι κεραυνόν.
>
> Oracle rendu dans la ville de Troie, lorsque les colonnes de son temple de Zeus, qui sont maintenant à Béryte, eurent été englouties dans un naufrage. « Dis à Poséidon : "Il convient d'écouter ses frères plus âgés. Tu te ris des colonnes de mon temple fameux, et ce n'est point décent. Agite par trois fois, en disant ces paroles, les flots étincelants. Il comprendra. Sinon, qu'il craigne de me voir brûler la mer entière : car rien, même la mer, n'éteint l'éclair de Zeus. »[239]

L'oracle fut donc rendu dans la cité de Troie (Χρησμὸς δοθεὶς ἐν Ἰλίου πόλει), ce qui indiquerait que la consultation oraculaire avait eu lieu dans la ville même. Le texte précise ensuite que Zeus parlait lui-même dans ce sanctuaire, et menaça Poséidon à la première personne, en lui rappelant qu'il était l'aîné (πρεσβυτέροις), et en lui promettant d'incendier son domaine (ἐνιπρήσαιμι θάλασσαν). Il semble néanmoins difficile d'accepter que cet oracle, et la consultation dont il découle, aient quoi que ce soit d'historique. Zeus menaçant Poséidon de déchaîner la foudre sur son royaume marin rappelle davantage la poésie homérique que les consultations oraculaires historiques. Le contexte de consultation lui-même est suspect et incohérent. On imagine mal des colonnes qui, après avoir sombré dans la mer, auraient pu arriver à Beyrouth au Liban (οἵ νῦν ἐν Βηρύτῳ). L'histoire semble assez confuse et

[238] Sur l'histoire et l'archéologie d'Ilion, voir notamment ; Cook (John Manuel), *The Troad : an archaeological and topographical study*, Oxford, Clarendon Press, 1973 ; Frisch (Peter), *Die Inschriften von Ilion*, Bonn, Rudolf Habelt, 1975 & Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, *Troia : Traum und Wirklichkeit*, Stuttgart, 2001.

[239] *Anthologie grecque*, Énigmes, 75. Traduction Buffière (Félix), Paris, Belles Lettres, 1970.

invraisemblable. On remarquera pour finir que le nom de la cité (Ἰλίου) désigne en théorie la Troie homérique, et non la Troie-Ilion historique qui nous intéresse[240].

Si ce texte était la seule évocation d'un oracle à Ilion, on le considèrerait comme n'attestant rien ou presque sur l'existence d'un sanctuaire oraculaire historique à Ilion, mais une autre épigramme évoque à son tour une situation analogue :

> Κωνσταντῖνος ἐλωθὼν ἐν τῇ Τροίᾳ πλησίον ἠβουλήθη κτίσαι πόλιν βασιλικήν, καὶ λαβὼν τὸν χρησμὸν ἀνεχώρησεν καὶ κτίζες Κωνσταντινούπολιν. « Οὐ θέμις ἐν Τροίης σε πάλαι τμηθέντι θεμείλῳ Ῥώμης ἱδρῦσαι νέον οὔνομα· βαῖνε δὲ χαίρων ἐς Μεγαρήιον ἄστυ Προποντίδος ἄγχι θαλάσσης, ἔνθ' ἰχθῦς ἔλαφός τε νομὸν βόσκονται ἐς αὐτόν. »
>
> Constantin, étant venu à Troie, voulut bâtir dans le voisinage une ville impériale ; mais ayant consulté l'oracle, il renonça à son projet, et fonda Constantinople. « Sur les fondations de Troie, jadis rasée, tu ne dois pas bâtir une nouvelle Rome. Mais gagne avec bonheur la ville mégarienne de Propontide, au bord de la mer, à l'endroit où biches et poissons paissent même pâtures. »[241]

Le contexte semble cette fois plus cohérent et plus historique : comme évoqué plus tôt, Constantin envisagea en 324 de choisir Ilion comme capitale orientale de l'empire, pensant sans doute au symbole que constituerait la renaissance de la cité dont la ruine avait donné naissance à Rome[242]. C'est de cet épisode qu'il est question ici (πλησίον ἠβουλήθη κτίσαι πόλιν βασιλικήν). Alors qu'il se trouvait à Troie (Κωνσταντῖνος ἐλωθὼν ἐν τῇ Τροίᾳ) – et cette fois le nom désigne la seule Troie historique existant au IV^e^ siècle de notre ère –, la consultation d'un oracle le fit renoncer (καὶ λαβὼν τὸν χρησμὸν ἀνεχώρησεν) et opter finalement pour Constantinople (καὶ κτίζες Κωνσταντινούπολιν), c'est-à-dire Byzance. L'oracle qui suit est sans doute censé être la propre parole du dieu, mais rien ne permet de déterminer exactement qui parle. L'évocation de la biche et du poisson (ἔνθ' ἰχθῦς ἔλαφός) rappelle nombre d'oracles apolliniens (surtout delphiques) relatifs à des fondations de cités (à l'époque de la colonisation grecque), mais cette ressemblance ne suffit pas à en faire un oracle apollinien. Elle suffit en revanche à suspecter le faux écrit *a posteriori* pour justifier le choix de Constantinople. D'autant qu'on voit mal Constantin, affiché comme empereur chrétien et marquant aussi son « autre Rome » de ce sceau, consulter des oracles « païens » : Οὐ θέμις dit

[240] Félix Buffière propose de lire davantage ἐν Ἡλιουπόλει plutôt que ἐν Ἰλίου πόλει, ce qui paraît géographiquement plus cohérent avec la mention de Beyrouth, et écarterait définitivement cette épigramme du dossier troyen.

[241] *Anthologie grecque*, Énigmes, 115. Traduction Buffière (Félix), Paris, Belles Lettres, 1970.

[242] Dagron (Gilbert), *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, PUF, 1974.

le texte, mais de quelle « loi divine » s'agit-il ? L'épisode paraît donc difficilement « historique », et l'oracle ne l'est sans doute pas plus que ne l'étaient près d'un millénaire plus tôt les oracles rapportés par Hérodote.

Il nous reste donc à nous demander si l'attribution de ces deux oracles pseudo-historiques « à la ville de Troie » s'appuie sur l'existence historique d'un sanctuaire oraculaire bien réel lui. On manque indubitablement d'informations pour être catégorique, et aucune concordance ne permet de risquer une hypothèse. Si le premier oracle est attribuable à Zeus, rien ne permet d'en faire autant pour le second. Aucun lien ne semble pouvoir être fait avec Athéna Ilias et le grand sanctuaire d'Ilion par ailleurs.

Si l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Ilion peut être soupçonnée, les deux épigrammes en question ne l'appuient pas, quel que fût le rayonnement de ses sanctuaires.

1.2.2. Milétopolis : un oracle d'Isis ?

Seul un document mineur évoque une éventuelle activité divinatoire associée à la cité de Milétopolis, dispensant de s'arrêter sur l'histoire de la cité.

Il s'agit d'une inscription provenant du site d'Hamamli, au bord du lac Manyas et à proximité du site de Melde correspondant à l'antique Milétopolis[243]. Sur cette petite base de datation inconnue, une dédicace fut inscrite par un certain Apollodoros ([Ἀ]πολλ<ό>δωρο[ς]), probablement pour la déesse Isis Carpophoros ([Ἴσι]δι̣ [Κα]ρποφόρ[ῳ]) d'après un ordre ([κατ' ἐπ]ιταγή[ν]). On ne sait malheureusement rien d'un éventuel culte rendu à la déesse Isis dans la cité, ni donc de la manière dont cet ordre a été émis par la déesse et reçu par Apollodoros, même si la formule pourrait permettre d'envisager un rite divinatoire. Un parallèle peut être fait avec le cas de Kymè d'Éolide où une inscription unique évoque également une dédicace faite d'après un commandement de la déesse[244].

La conclusion est donc la même que celle de Kymè : si l'hypothèse d'une activité mantique de la déesse Isis est envisageable à Milétopolis, cette seule inscription ne suffit pas à l'attester.

[243] Mysie-Troade-Milétopolis 1.
[244] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Kymè d'Éolide : p. 239-240.

2. Éolide

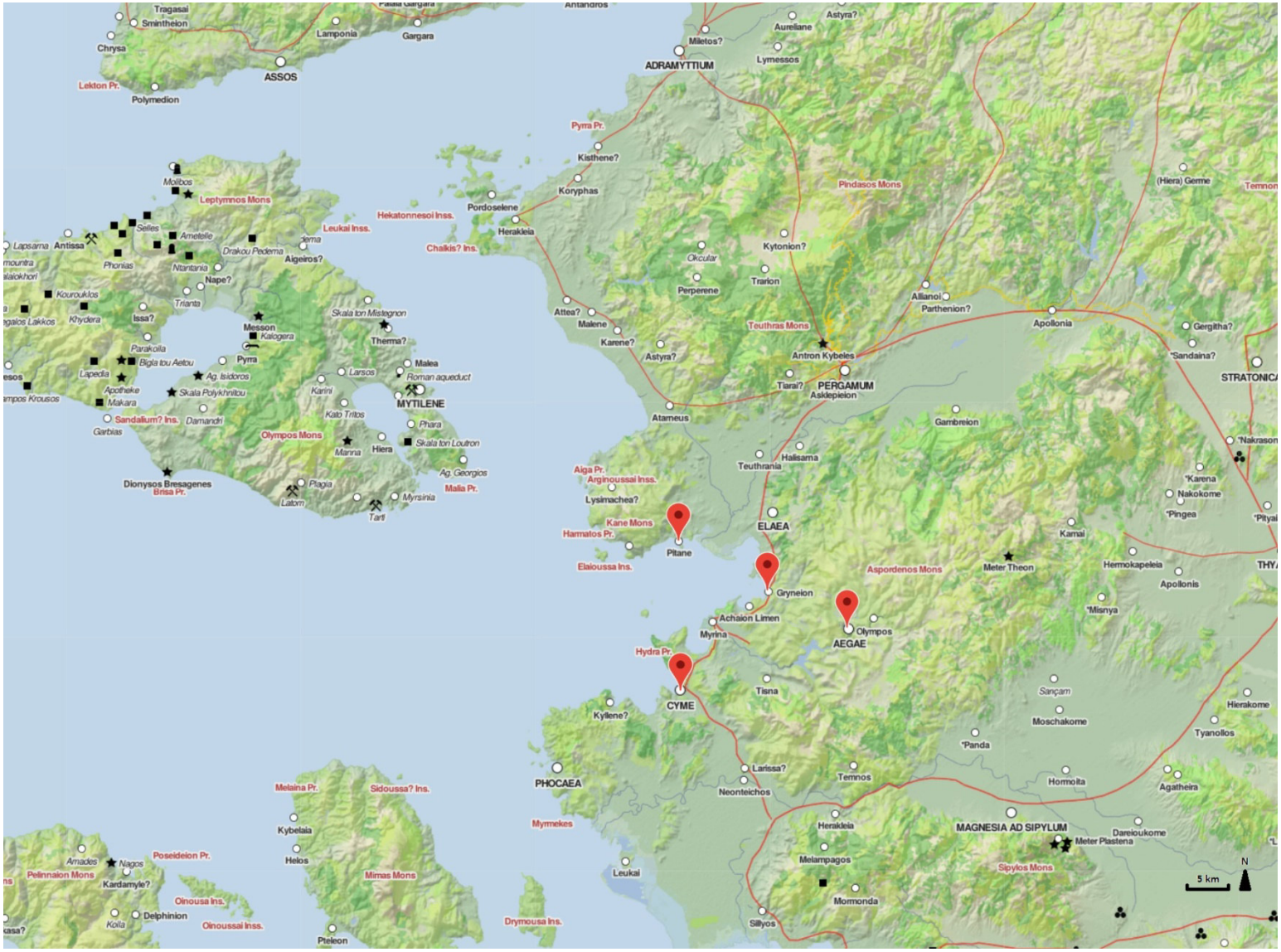
L'Éolide est davantage une enclave au sein de la Mysie qu'une région à part entière. Elle est néanmoins considérée souvent à part en raison de ses particularités linguistiques et historiques. Sur le plan géographique, elle ne se distingue guère du reste des plaines côtières et fertiles de la Mysie, dominée par le même massif de l'Ida, cette fois au nord. Au sud, le fleuve Hermos (aujourd'hui Gediz) sépare l'Éolide de l'Ionie. À l'est et à l'ouest, la Lydie et la mer Égée encadrent cette petite région qui inclut également les îles de Lesbos, Naxos et Tenedos.

Dès l'Antiquité, l'Éolide explique ses particularismes par l'installation des Éoliens, une population venue de Thessalie et dont le nom est déjà attesté par la documentation mycénienne, mais qui ne se serait installée dans la région que vers le début du premier millénaire avant notre ère (et au plus tard au VIII^{e} siècle avant notre ère), à l'époque des migrations ioniennes. Dès l'époque archaïque, les douze cités éoliennes mentionnées par Hérodote sont indépendantes mais forment la ligue éolienne[1]. La plus célèbre de ces cités est sans doute Smyrne, qui rejoignit au VII^{e} siècle une confédération ionienne, avant que Crésus ne conquière le reste de la ligue. L'Éolide partagea ensuite le sort de la Mysie voisine, passant successivement de la domination grecque à celle de la Macédoine, puis des Séleucides et de Pergame, avant d'intégrer la province d'Asie à sa création en 129 avant notre ère[2].

[1] Hérodote, *Histoires*, I, 149.

[2] Voir Gschnitzer (Fritz), « Aeolians », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 2 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Eolide



2.1. Sanctuaires oraculaires attestés

2.1.1. Aegae : un sanctuaire d'Apollon « oraculaire »

Aegae ou Aigai d'Éolide (Αἰγαί) appartenait aux douze cités de la ligue éolienne, et se situait en retrait de la côte, comme la majorité des autres membres[3]. L'origine de la cité remonte, d'après les fouilles récentes, à l'époque archaïque, voire au-delà. Une occupation pré-grecque du site aurait précédé l'implantation des Éoliens venus de Thessalie. Hérodote le premier atteste l'existence de la cité, visitée par Thémistocle (d'après Plutarque[4]) alors qu'il se rendait à Suse. En 394 avant notre ère, la cité se serait libérée de la domination perse[5]. Elle passa en 218 avant notre ère sous contrôle attalide, avant d'être détruite en 156 par les troupes du roi Prusias II de Bithynie, en guerre contre Attale II[6]. Elle entra donc avec Pergame et son ancien royaume dans la province d'Asie lors de sa création. Détruite à nouveau en 17 de notre ère, cette fois par un tremblement de terre, elle fut reconstruite avec l'appui de Tibère, remercié dans une inscription par les cités éoliennes[7]. La cité prospéra ensuite à l'époque impériale[8].

Le site d'Aegae fit l'objet de fouilles dès le XIX^e^ siècle, d'abord par W. M. Ramsay et S. Reinach[9]. Localisée sur la colline de Nemrud Kalesi, sur le mont Gün, entre 300 et 400 mètres d'altitude et à mi-chemin entre Pergame et Smyrne. Le site a livré de nombreux bâtiments, dont une stoa, un théâtre, un gymnase, un sanctuaire de Déméter et deux temples malheureusement non attribués. Le territoire d'Aegae semble avoir été vaste, puisqu'il s'étendait, d'après les bornes retrouvées dans la région, jusqu'à la vallée de l'Hermos située plus au Sud, en direction de Temnos[10].

[3] Hérodote, *Histoires*, I, 149.
[4] Plutarque, *Vie de Thémistocle*, XXVI.
[5] Xénophon, *Helléniques*, IV, 8, 5.
[6] Polybe, *Histoire*, XXXIII, 13, 8.
[7] *CIL* III, 7096.
[8] Sur l'histoire de la cité, voir Schwertheim (Elmar), « Aigai », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[9] Ramsay (William M.), « Contributions to the History of Southern Aeolis », *JHS*, 2 (1881), p. 271-308.
[10] Sur les fouilles d'Aegae et la description de ses ruines, voir Clerc (Michel Armand), « Les ruines d'Aegae en Éolide », *BCH*, 10 (1886), 213-237 ; « Fouilles d'Aegae en Éolide », *BCH*, 15 (1891), 213-237 & Bohn (Richard), *Altertümer von Aegae. Unter Mitwirkung von Carl Schuchhardt*, Berlin, G. Reimer, 1889.

La documentation littéraire est a priori silencieuse sur les sanctuaires d'Aegae et sur l'existence d'un oracle au sein de la cité. Hérodote mentionne le premier la cité, parmi les douze cités de la ligue éolienne, mais n'en évoque ni les sanctuaires en général ni un oracle en particulier[11]. Strabon fit de même quatre siècles plus tard, sans apporter d'autre précision sur la cité[12]. Philostrate, dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane*, évoque un sanctuaire d'Asclépios dans une cité nommée Aegae, mais il s'agit vraisemblablement de la cité homonyme de Cilicie, puisqu'il est question dans ce passage des mauvaises mœurs du gouverneur de Cilicie, homme plein d'*hubris* (Κιλίκων ἦρχεν ὑβριστὴς ἄνθρωπος)[13]. Enfin un extrait des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide évoque très probablement Aegae et son sanctuaire oraculaire, mais on y reviendra après avoir éclairé ce cas à l'aide de la documentation épigraphique disponible.

Cinq inscriptions permettent de présumer la présence d'un sanctuaire oraculaire à Aegae. Il s'agit de dédicaces datant des époques hellénistique et romaine et retrouvées sur le territoire d'Aegae, malheureusement hors contexte archéologique.

La première, par ordre chronologique, visait à consacrer une terre (τὰν χώραν ἀνέθηκε ὡς αἱ στᾶλαι ὁρίσζοισιν) donnée par Philétairos, fils d'Attale (Φιλέταιρος Ἀττάλω) à Apollon Chrèstèrios (Ἀπόλλωνι Χρηστηρίῳ)[14]. Le dédicant ne peut être que le Philétairos auquel Lysimaque confia Pergame et son trésor en 301 avant notre ère (comme l'inscription suivante le confirmera), et qui devint le fondateur du royaume de Pergame et de la lignée attalide, même si le titre royal ne fut pris que plus tard, par Eumène I^{er}, son neveu et successeur. Cette identification permet de dater la dédicace entre 301 et 263 avant notre ère, dates du « règne » de Philétairos sur Pergame et son trésor. Mais le plus intéressant ici est l'épiclèse du dieu destinataire. Le terme Χρηστήριος renvoie à la racine χρησμ- ou χρηστ- commune à de nombreux termes « oraculaires », comme χρηστήριον (le sanctuaire oraculaire), ou le verbe χρηστηριάζω (rendre un oracle). Cet Apollon d'Aegae auquel Philétairos offrit des terres était

[11] Hérodote, *Histoires*, I, 149.
[12] Strabon, *Géographie*, XIII, 3, 5.
[13] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 12.
[14] Éolide-Aegae 1.

donc un dieu littéralement « oraculaire ». Les inscriptions suivantes confirment non seulement l'épiclèse mais aussi les liens du dieu avec la lignée attalide[15].

Une deuxième dédicace, plus brève, est à nouveau adressée à Apollon Chrèstèrios (Ἀπόλλωνι Χρηστηρίωι) par le même personnage, confirmant ainsi la restitution du nom manquant dans la précédente inscription[16]. Il peut s'agir d'un second don, ou bien d'une autre stèle servant à rappeler que la terre évoquée par la première stèle appartenait au dieu, ou d'une simple dédicace sans lien avec le précédent document. Cette deuxième inscription a été déplacée et son contexte initial est donc inconnu.

La troisième dédicace reprend le schéma de la première, puisqu'à nouveau une terre est offerte au dieu (Ἀπόλλωνι Χρη[στη]ρίωι τὴν χώραν ἀνέθηκεν ὡς αἱ σ[τῆ]λα[ι]), mais par Eumène fils de Philétairos (Εὐμένης [Φι]λεταίρου)[17]. Il s'agit cette fois du premier roi de Pergame, successeur et fils adoptif (et neveu biologique) du précédent Philétairos : Eumène I[er]. La dédicace intervint donc entre 263 et 241 avant notre ère. Le formulaire des deux inscriptions est quasiment identique, et indique qu' Eumène imitait, voire rivalisait, avec son prédécesseur dans sa générosité vis-à-vis de l'Apollon d'Aegae. Même si ce sont les seuls témoignages d'un lien entre la lignée attalide et l'Apollon d'Aegae, ces deux donations sur deux générations témoignent de l'importance du sanctuaire à cette époque. Les Attalides s'implantèrent dans la région en usant de générosité vis-à-vis des cités et sanctuaires environnants, mais le fait qu'Apollon Chrèstèrios figure parmi ces bénéficiaires illustre une certaine influence du sanctuaire dont espéraient bénéficier les donateurs.

La quatrième dédicace mêle l'histoire locale d'Aegae à la grande histoire de l'empire. Il s'agit d'une dédicace adressée par le peuple (ὁ δᾶμος) d'Aegae à Apollon Chrèstérios (Ἀπόλλωνι Χρηστηρίωι), en remerciement pour avoir été sauvés (χαριστήριον σωθεὶς), et ce sous l'autorité du proconsul Publius Servilius Isauricus, fils de Publius (ὑπὸ Ποπλίω Σερουϊλίω, Ποπλίω υἱῶ, Ἰσαυρικῶ τῶ ἀνθυπάτω)[18]. Le cognomen Isauricus, relativement rare, évoque Publius Servilius Vatia Isauricus, consul en 79 avant notre ère, qui conquit l'Isaurie en 75 avant notre ère, d'où son surnom[19]. Mais le fait que l'homme soit ici présenté

[15] Quant aux terres données au dieu, il s'agit probablement de domaines bornés dont les revenus reviennent au sanctuaire. Voir le parallèle delphique étudié par Rousset (Denis), *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon*, Paris, De Boccard, 2002.

[16] Éolide-Aegae 2.

[17] Éolide-Aegae 3.

[18] Éolide-Aegae 4.

[19] Un homme bien connu des historiens par ailleurs : Robert (Louis), *Hellenica VI. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, Paris, Maisonneuve, 1948, p. 38-42 & Kirbihler

comme « fils de Publius » (Ποπλίω υἱῶ) indique qu'il s'agit de son fils, qui portait le même nom et qui, partisan et proche de Jules César, fut nommé proconsul d'Asie en 46 avant notre ère. Il ne le resta que jusqu'à l'assassinat de César en 44, quand il rentra à Rome. Cette dédicace fut donc inscrite entre 46 et 44 avant notre ère, ou peu après. Son contexte est néanmoins inconnu. La mention χαριστήριον σωθεὶς indique que le dieu est remercié pour avoir sauvé le peuple, mais le danger n'est pas indiqué. L'hypothèse d'un événement naturel (sécheresse, épidémie, mauvaise récolte, épizootie, incendie) est plausible. La piste d'un événement guerrier semble pouvoir être écartée en revanche, puisque la province d'Asie est calme entre 46 et 44 avant notre ère. Le rôle exact du dieu reste obscur, mais, s'il s'agissait d'une épidémie, un parallèle avec Apollon Clarien peut laisser supposer que l'Apollon d'Aegae a rendu un oracle indiquant par quels moyens (rituels et cultuels) mettre fin au λοιμός qui affligeait la cité.

La dernière inscription évoque des réparations effectuée par un agonothète rendu anonyme par l'état de la pierre (ἀγωνοθετή/ σας ἐ[πεσκεύασε(?)]) et s'adresse aux Augustes, à Apollon [Chrèstèrios] (l'épiclèse est restituée, mais aucun autre Apollon n'est attesté à Aegae) [et au peuple] (τοῖς Σ[ε]βαστοῖ[ς κα]ὶ Ἀπόλλωνι [Χρηστηρίῳ καὶ τῷ δάμῳ])[20]. La nature des « réparations » et leur lien avec Apollon Chrèstèrios (comme avec les empereurs) sont inconnus. Peut-être sont-ils évoqués en tant que divinités principales de la cité, ou bien en tant que bénéficiaires de réparations qui concerneraient leurs sanctuaires.

L'ensemble de ces cinq inscriptions atteste l'existence, à Aegae, d'un sanctuaire d'Apollon Chrèstèrios, dont l'épiclèse trahit la dimension oraculaire, comme à Chalcédoine de Bithynie, où le sanctuaire d'un Apollon Chrèstèrios est explicitement défini comme un oracle et où un prophète est attesté, confirmant le sens oraculaire de cette épiclèse[21].

L'identification du dieu oraculaire d'Aegae permet néanmoins de relier cet Apollon à un passage des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide. Quelques lignes avant ce passage, Aelius

(Francois), « Servilius Isauricus proconsul d'Asie : un gouverneur populaire », in Barrandon (Nathalie) & Kirbihler (Francois) (éds.), *Les gouverneurs et les provinciaux sous la République romaine. Actes du colloque de Nantes, 25 et 26 mai 2010*, Rennes, PUR, 2011, p. 249-272.

[20] Éolide-Aegae 5.

[21] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Chalcédoine : p. 506-514.

Aristide explique qu'il a quitté Pergame pour se rendre à Smyrne, poussé par sa maladie et par Asclépios[22] :

> μένοντι δέ μοι αὐτόθι ἡμέρας τινὰς ἀγγέλλεται ἡ τῆς τροφοῦ θυγάτηρ ἀσθενοῦσα καὶ ἔχουσα σφαλερῶς. κἀκείνῃ μὲν ἰατρὸν ἔπεμπον, αὐτὸς δὲ, ἐπειδὴ τάχιστα παρέσχεν, εἰχόμην τῆς ὁδοῦ. καί μου προϊόντος ἤδη ὑπεκινεῖτο ὁ ἀὴρ, ὡς πρὸς ὕδωρ τε καὶ χειμῶνα. καὶ δέος ἦν μὴ καταληφθῶμεν, ἄλλως τε καὶ δυσπόρων ὄντων. ὅμως δὲ τοσοῦτον ἀντέσχεν ὅσον δύο σταδίους ἐλλείπεσθαι πρὸς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος. τηνικαῦτα δὲ ὁμίχλη τε κατέβη βαθεῖα καὶ ψακάς τις διέθει· καὶ παρελθόντων εἴσω λαμπρῶς ἤδη τὸ ὕδωρ παρῆν, ὥστε ἑορτὴν ἤγομεν. ἐπισχόντων δέ με κἀνταῦθα ὀνείρων ἐπέμεινα. πρὸς δὲ τοῖς ἐπισχοῦσι καὶ τοιόνδε ἐγεγόνει.ἐδόκουν ἱερεῖόν τι τεθυκὼς ἐπισκοπεῖσθαι τόν τε δὴ θεὸν, οἶμαι, καλούμενον καὶ λυτῆρα, καί τινος τῶν μάντεων ἐπελθόντος πυνθάνεσθαι τί βούλοιτο ὁ λυτὴρ, πότερον καθάπαξ λύοι τι ἢ μικρότερον ἀντὶ μείζονος ποιοίη καὶ ἀναβολῆς εἴη σημεῖον. ὁ δ' ἐᾠκει οὐ πάνυ τι ἰσχυρότατα ἡγουμένῳ εἰς τὸ καθάπαξ, ἀλλὰ καὶ ἀέρας καὶ ἀστέρας καὶ τὰ τοιαῦτα ἠτιᾶτο. κἀν τούτῳ ἠγγέλθη περὶ τῆς κόρης ὅτι εἴη τεθνεῶσα. εὐθὺς μὲν οὖν ἀκούσασιν ἐδόκει θεῖον εἶναι τὸ μὴ τυχεῖν παρόντα ἐμὲ τῇ συμφορᾷ, ἀλλὰ προεξελθεῖν· ἔτι δὲ σαφέστερον ἐκ τῶν ὕστερον χρησμῶν ἐγένετο ὡς οὐκ ἄνευ δαιμονίου τινὸς πᾶν τοῦτο συνέβη. ἐπειδὴ γὰρ κατέβην ἀπὸ τοῦ ὄρους δευτέρᾳ νυκτὶ ὕστερον, ὤφθη τοιάδε, ἔμεινα δὲ καὶ πλείους κατέχοντος τοῦ θεοῦ.
>
> Alors que je demeurais là quelques jours, on m'annonce que la fille de ma sœur de lait est malade et que son état est chancelant. Je lui envoyai un médecin, et moi-même, dès que le dieu m'en fournit l'occasion, je repris la route. Tandis que j'avançais, le temps se gâtait, menaçait de tourner à la pluie et à l'orage : il était à craindre que nous ne fussions surpris d'autant que les chemins étaient mauvais. Cependant le temps résista jusqu'à ce que nous ne fussions plus qu'à deux stades du temple d'Apollon. Il descendit alors un brouillard intense et des gouttelettes tout le long du corps. Nous entrâmes dans le temple, et il se mit désormais à tomber une pluie violente – et nous avons pris cela comme une fête. Là aussi des songes me retinrent et je prolongeai mon séjour. Outre les songes qui m'arrêtaient, il m'arriva celui-ci. Je rêvai qu'après avoir sacrifié une victime, je l'examinais et que le dieu… {lacune}…, je crois, le nom de Libérateur. L'un des devins étant survenu, je lui demandais ce que voulait ce nom Libérateur, si ce Libérateur délivrait du mal une fois pour toute, ou s'il rendait le mal moins grand et si c'était là le signe d'un renvoi à plus tard. Le devin ne semblait pas tout à fait sûr {que le dieu délivrât du mal} une fois pour toutes, mais il mettait en cause l'état du climat, des astres et autres choses analogues. À ce moment on m'annonçât que la jeune fille était morte. Aussitôt il nous parut, en apprenant cette nouvelle, que c'est par la volonté divine que je ne m'étais pas trouvé présent à ce malheur, et qu'elle était morte avant mon arrivée ; et il nous devint plus clair encore par des oracles qui suivirent que tout cela ne s'était pas accompli sans une intervention divine. En effet, quand je fus descendu de la montagne, j'eus, deux nuits plus tard, les visions de songe que voici. J'avais fait halte plusieurs jours, car le dieu me retenait.[23]

Le sanctuaire d'Apollon (τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος), où il s'abrite de la pluie et demeure quelques jours, se situe donc nécessairement entre ces deux cités. Il s'agit vraisemblablement

[22] Sur ce voyage d'Aelius Aristide et ce qu'il révèle de la géographie antique, voir Ramsay (William M.), « Contributions to the History of Southern Aeolis », *JHS*, 2 (1881), p. 271–308.

[23] Aelius Aristide, *Discours sacrés*, V, 19-22. Traduction Festugière (André-Jean), Paris, Macula, 1986.

d'un sanctuaire oraculaire, puisque le rhéteur y consulte « l'un des devins » (τινος τῶν μάντεων) pour interpréter un songe. La formulation laisse entendre qu'il ne s'agit pas d'un devin (μάντις) rencontré au hasard, mais de l'un de ceux qui appartiennent au sanctuaire. Aelius Aristide se trouve donc dans un sanctuaire oraculaire d'Apollon situé entre Smyrne et Pergame. Seules deux cités pourraient correspondre d'après la liste des sanctuaires oraculaires aujourd'hui identifiables : celle de Grynéion, et celle d'Aegae (voir la carte n° 2 en ouverture de cette sous-partie). Or, à l'issue de ce séjour forcé au sanctuaire, le rhéteur précise qu'il « descend de la montagne » (γὰρ κατέβην ἀπὸ τοῦ ὄρους) pour reprendre la route. Cette précision élimine la piste de Grynéion, sanctuaire oraculaire d'Apollon qui se trouvait au bord de la mer, sans doute sur un promontoire marin[24]. Il ne reste donc pour seul sanctuaire candidat à l'identification qu'Aegae, qui se situe bien sur une « montagne ».

Dès lors, en restant prudent sur cette identification, que peut-on apprendre grâce à cette évocation ? Le fait qu'Aelius Aristide reçoive des songes (ὀνείρων) pendant son séjour dans le sanctuaire ne prouve pas qu'il s'agissait d'un sanctuaire incubatoire, puisqu'il reçoit en permanence des rêves qu'il interprète toujours comme des messages envoyés par Asclépios. Par ailleurs, des prophètes (προφῆται) auraient été moins surprenants que les devins ici. Mais comme évoqué plus tôt, certains sanctuaires oraculaires utilisaient ce terme de μάντις pour désigner les membres de leur personnel chargés des rites divinatoires, en général quand ces rites relevaient des pratiques empyromantiques ou de l'extispicine, où quand la charge sacerdotale oraculaire était liée à une lignée familiale descendant d'un μάντις pseudo-historique. Il serait néanmoins imprudent d'en déduire quoi que ce soir sur la divination qui se pratiquait dans le sanctuaire d'Aegae. Une autre explication possible pour cet emploi du terme μάντις est la fluidité du vocabulaire d'Aelius Aristide, notamment en matière oraculaire et divinatoire. Dans les dernières lignes du premier passage cité plus tôt, le rhéteur en apporte un exemple en qualifiant d'oracles (χρησμῶν) les rêves qu'il va énumérer et décrire par la suite, et qui n'adviennent qu'après sa redescente de la montagne, hors de tout cadre rituel et de tout sanctuaire donc. Un dernier élément mérite d'être ici relevé. Aelius Aristide évoque le sanctuaire sans en évoquer la cité, ce qui laisse entendre que, lors de son séjour réel dans ce sanctuaire, il ne s'est pas rendu dans cette cité. Ce détail tendrait à confirmer ce que laissent penser les fouilles d'Aegae et l'absence de découverte d'un temple d'Apollon : le sanctuaire devait se situer hors de la cité (du moins hors du centre urbain),

[24] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Grynéion : p. 223-238.

quelque part sur le vaste territoire d'Aegae, comme beaucoup de sanctuaires anatoliens appartenant à une cité mais éloignés de son ἄστυ.

Le sanctuaire d'Apollon Chrèstèrios à Aegae d'Éolide ne laisse qu'entrevoir sa dimension oraculaire, à travers l'épiclèse explicite de son dieu, et peut-être à travers la présence d'un personnel dédié à ces rites oraculaires et qu'Aelius Aristide qualifierait de devins. Un décalage notable est à relever entre l'importance au moins régionale de ce sanctuaire qui bénéficia des largesses des deux premiers Attalides, et le silence quasi total de la documentation littéraire (à l'exception d'Aelius Aristide donc) qui semble ignorer jusqu'à l'existence d'un sanctuaire d'Apollon dans la cité.

2.1.2. Grynéion : l'oracle d'Apollon Grynéus

Le sanctuaire de Grynéion en Éolide appartenait, comme Didymes et Claros, à un village qui lui-même dépendait d'une cité de plus grande importance : Myrina. L'histoire de cette dernière est assez mal connue. Sa fondation est attribuée à une Amazone éponyme et dont les lieutenantes auraient elles-mêmes fondé les cités voisines de Kymé, Pitanè et Grynéion. Myrina appartenait, avec Grynéion, au groupe de douze cités éoliennes formant la ligue éolienne[25]. Elle rejoignit probablement la Ligue de Délos[26], mais son histoire aux époques classique et hellénistique reste obscure. Détruite en 17 de notre ère par un tremblement de terre, la cité fut rebâtie grâce à l'aide de Tibère et rebaptisée Sébastopolis. Myrina et les onze autres membres de la ligue offrirent à cette occasion à l'empereur une statue colossale qui fut érigée à Rome mais dont une copie fut retrouvée à Pouzzoles, près de Naples. Un nouveau tremblement de terre détruisit Myrina et ses voisines en 106, cette fois sans reconstruction d'ampleur semble-t-il. Sur la base de la statue offerte à Tibère, où les douze cités éoliennes avaient fait figurer leurs personnifications, Myrina était représentée par une prêtresse d'Apollon, soulignant son lien avec la petite Grynéion qu'elle avait absorbée. La petite cité-village, initialement indépendante, se disait donc fondée par Grynè, lieutenante amazone de Myrina et qui aurait été violée par Apollon. Au V^e^ siècle, Grynéion versait un sixième de talent annuel à la Ligue de Délos, attestant son existence et sa modestie. Retombée ensuite sous contrôle perse à la fin du V^e^ siècle, Darius la confia avec Myrina à un certain Gongylos d'Érétrie[27]. Elle le resta jusqu'en 335, quand le général d'Alexandre Parménios réduisit sa population en esclavage[28]. La cité continua néanmoins d'exister, comme l'atteste son monnayage du III^e^ siècle avant notre ère qui représente Apollon (ainsi que des moules, pour lesquelles la cité semble avoir été également réputée), et quelques inscriptions évoquées plus loin. Mais ce serait à cette époque qu'elle fut annexée. L'histoire de Grynéion semble ensuite se fondre dans celle de Myrina, dont on ne sait que peu de choses[29].

[25] Hérodote, *Histoires*, I, 149.
[26] Un doute subsiste, car il existait une Myrina sur l'île de Lesbos.
[27] Xénophon, *Helléniques*, III, 1, 6.
[28] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVII, 7, 9.
[29] Sur l'histoire de Grynéion et Myrina, voir Bean (George E.), *Aegean Turkey*, Londres, Ernest Benn, 1966, p. 80-85 ; Halfmann (Helmut), « Reisen in der Kaiserzeit und Reisen zu heidnischen Kultstatten », in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christlicbe Archäologie, Bonn, 22-28 September 1991*, Münster, 1995, p. 249-258 & Schwertheim (Elmar), « Gryneion », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Le site de Grynéion a été approximativement localisé, près du promontoire de Temaşalik Burnu, au sud du village de Yeni Şakan, au Nord de Kymè. Aucune acropole n'a pu être identifiée, et le promontoire semble trop étroit pour avoir accueilli une cité même modeste. Le temple d'Apollon devait en revanche s'y trouver, mais il n'en reste qu'une plateforme rectangulaire (les quelques tambours de colonnes encore présents datant de l'époque byzantine). Le port de Grynéion, évoqué notamment par Pline l'Ancien[30], est également introuvable, et seule une nécropole du début de l'époque classique a été identifiée et fouillée. Une mosaïque romaine d'époque tardive témoigne néanmoins de l'occupation du site jusqu'aux derniers siècles de l'Antiquité[31].

La documentation littéraire a fourni l'essentiel de nos connaissances sur Grynéion et son sanctuaire, malgré quelques lacunes et de nombreuses formules allusives.

La plus ancienne évocation de la petite cité remonte au VI^e^ siècle et se trouve chez l'historien Hécatée de Milet cité par Étienne de Byzance :

> Γρῦνοι, πολίχνιον Μυριναίων, οὗ „καὶ ἱερὸν Ἀπόλλωνος καὶ μαντεῖον ἀρχαῖον καὶ ναὸς πολυτελὴς λευκοῦ λίθου“, ἐν ᾧ τιμᾶται. Ἑκαταῖος δὲ τὴν πόλιν Γρύνειαν καλεῖ.
>
> Grynéion, dépendance de Myrina, où se trouve « un sanctuaire d'Apollon avec un oracle ancien et un magnifique temple en pierre blanche ». Voici ce qu'affirme Hécatée à propos de Grynéion.[32]

Le sanctuaire d'Apollon à Grynéion (ἱερὸν Ἀπόλλωνος) possédait donc un oracle ancien (μαντεῖον ἀρχαῖον, donc réputé originel) et se distinguait par son temple en pierre blanche (νεὼς πολυτελὴς λίθου λευκοῦ), dont il ne reste malheureusement rien de nos jours, sinon sans doute cette terrasse située sur le promontoire de Temaşalik Burnu. L'historien se montre particulièrement avare de précisions, mais signale la haute antiquité de l'oracle.

Quelques décennies plus tard, Hérodote mentionne Grynéion parmi les douze cités éoliennes les plus anciennes (Αὗται ἕνδεκα Αἰολέων πόλιες αἱ ἀρχαῖαι) mais n'évoque pas

[30] Pline, *Histoire naturelle*, V, 121.

[31] Pour un aperçu de l'ensemble du site, voir Keene (Lenore), « Recent finds at Gryneion », *TAD*, 9 (1959), p. 55-59 ; sur le temple en particulier Ragone (Giuseppe), « Il tempio di Apollo Gryneios in Eolide. Testimonianze antiquarie, fonti antiche, elementi per la ricerca topografica », in *Studi Ellenistici*, 3 (1990), p. 9-112.

[32] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Γρῦνοι = Hécatée de Milet, *F. Gr. Hist.* 1, fr. 225.

son sanctuaire[33]. Son silence ne signifie rien, dans la mesure où il ne donne aucune information sur les douze cités en question.

Il faut ensuite attendre quatre siècles pour que Virgile évoque à deux reprises le sanctuaire de Grynéion. Dans l'*Énéide*, il place d'abord ces mots dans la bouche d'Énée s'adressant à Didon :

> Sed nunc Italiam magnam Gryneus Apollo,
> Italiam Lyciae iussere capessere sortes:
> hic amor, haec patria est. Si te Karthaginis arces,
> Phoenissam, Libycaeque aspectus detinet urbis,
> quae tandem, Ausonia Teucros considere terra,
> inuidia est?
>
> Mais maintenant, c'est la grande Italie qu'Apollon Grynéus,
> c'est l'Italie que les sorts de Lycie m'ont ordonné d'atteindre ;
> là est mon amour, là est ma patrie. Si les tours de Carthage,
> si l'aspect de cette ville libyenne te retiennent, toi, une Phénicienne,
> pourquoi envier les Teucères de s'établir en terre d'Ausonie ?
> Nous aussi nous avons le droit de chercher un royaume étranger.[34]

Évoquant son projet de se rendre en Italie (*Sed nunc Italiam magnam*), au lieu de revenir dans sa patrie troyenne (*urbem Troianam primum dulcisque meorum reliquias colerem*), Énée affirme donc qu'il est pressé par le destin (fata), mais aussi par Apollon Grynéus (*Gryneus Apollo*) et par les « sorts lyciens » (*Italiam Lyciae iussere capessere sortes*). Le fait que Virgile place Apollon Grynéus en état de rendre à Énée l'oracle qui le poussa à partir pour l'Italie confirme la réputation d'ancienneté du sanctuaire, qui remonterait donc au moins à l'époque de la guerre de Troie aux yeux de Virgile. Quant aux *Lyciae sortes*, il est difficile de déterminer à quoi Virgile fait référence, et surtout s'il y a un lien avec Grynéion (ou si, plus probablement vu la rhétorique poétique, il accumule les injonctions à partir pour l'Italie. Virgile ne devait pas ignorer que Grynéion se trouvait en Éolide et non en Lycie, et ce passage ne devrait donc pas nous conduire à conclure que le tirage de *sortes* était pratiqué à Grynéion[35].

Dans les *Bucoliques* cette fois, Virgile se montre plus précis à propos de Grynéion :

---

[33] Hérodote, *Histoires*, I, 149.

[34] Virgile, *Enéide*, IV, 340-350. Traduction Perret (Jacques), Paris, Belles Lettres, 1991 ; sur ce passage de l'*Énéide*, voir Lyne (R. O. A. M.), « Vergil and the politics of war », *CQ*, 28 (1978), p. 188-203.

[35] D'autant que ce procédé divinatoire, omniprésent en Italie et notamment dans quelques grands sanctuaires aux fonctions divinatoires analogues à celle des oracles grecs, pourrait avoir un sens générique et désigner la divination en général. Voir Champeaux (Jacqueline), « Sors oraculi. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, 102 (1990), p. 271-302.

> Ut Linus haec illi diuino carmine pastor,
> Floribus atque apio crinis ornatus amaro,
> Dixerit : « Hos tibi dant calamos, en accipe, Musae,
> Ascraeo quos ante seni ; quibus ille solebat
> Cantado rigidas deducere montibus ornos.
> His tibi Grynei nemoris dicatur origo,
> Ne quis sit lucus quo se plus iactet Apollo. »
>
> Comment Linus, le pâtre au chant divin, les cheveux ornés de fleur et d'ache amère, lui a dit : « Tiens, prends ces chalumeaux, les Muses te les donnent ; elle les offrirent jadis au vieillard d'Ascra ; grâce à eux, par ses chants, il faisait, en dépit de leur raideur, descendre les ornes des montagnes ; grâce à eux, dis l'origine du bocage de Grynéion, pour qu'il n'y ait pas de bois sacré dont Apollon se glorifie davantage. »[36]

Le sanctuaire de Grynéion serait donc doté d'un *nemor* ou *lucus*. Le second terme, plus précis dans un contexte religieux, désigne un espace arboré sacré et peut être considéré comme l'équivalent latin de l'ἄλσος grec[37], « bois ou bosquet sacré ». C'est une caractéristique partagée par de nombreux sanctuaires anatoliens, et notamment quelques oracles. Les sanctuaires de Didymes et Claros possédaient un ἄλσος, de même que le sanctuaire oraculaire lycien de Soura[38]. F. Graf, qui a consacré un article à ces bosquets sacrés, constate que ces « sanctuaires à ἄλσος » ont en commun d'être consacrés à Apollon et, dans le cas des oracles, de reposer sur l'enthousiasme, à l'exception notable de Soura, ce qui doit inviter à la prudence[39]. Il ne s'agit pas d'espaces naturels non-anthropisés, mais plutôt de lieux entretenus pour l'ornement du sanctuaire, et peut-être pour y accueillir certains rites. À Didymes, l'ἄλσος est également une évocation du bois où Branchos, le fondateur et premier prophète du sanctuaire, rencontra Apollon et reçut de lui le don de divination[40]. De manière générale, F. Graf voit dans ces espaces naturels aménagés une évocation de l'âge d'or symbolisé par la pureté (faussement) naturelle de ces lieux. La présence de cet ἄλσος n'est pas de nature à permettre des déductions fermes quant à l'oracle de Grynéion et son fonctionnement, mais elle enrichit la description du lieu, et se distingue de celle d'Hécatée de Milet, qui insistait davantage sur le temple.

[36] Virgile, *Bucoliques*, VI, 64-73. Traduction Saint-Denis (Eugène), Paris, Belles Lettres, 1970.

[37] Même si les deux termes renvoient à des réalités symboliques différentes : le *locus* latin est un espace davantage sauvage et interdit aux hommes tant il est marqué par la présence du divin.

[38] Même s'il est probable qu'il ne s'agissait pas d'un espace arboré *stricto sensu*. Voir la partie de ce mémoire consacré à Soura de Lycie : p. 397-412.

[39] Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p.23-29.

[40] Fontenrose (Joseph), « The Myth and Nature of Apollo Didymeus », in Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 106-122.

Strabon mentionne également le sanctuaire de Grynéion dans un inventaire de cités éoliennes, mais il ne fait que reprendre mot pour mot Hécatée de Milet, et n'apporte donc rien de plus à ce dossier.[41]

Un siècle plus tard, Pline l'Ancien, qui se livre, comme Hérodote et Strabon avant lui, à un inventaire des cités d'Éolide, évoque à son tour Grynéion :

> Aeolis proxima est, quondam Mysia appellata, et quae Hellesponto adiacet Troas. ibi a Phocaea Ascanius portus. Dein fuerat Larisa, sunt Cyme, Myrina quae Sebastopolim se uocat, et intus Aegaeae, Itale, Posidea, Neon Tichos, Temnos. In ora autem Titanus amnis et ciuitas ab eo cognominata — fuit et Grynia, nunc tantum portus, olim insula adprehensa —, oppidum Elaea et ex Mysia ueniens Caicus amnis, oppidum Pitane, Canaitis amnis.
>
> Viennent ensuite l'Éolide, autrefois appelée Mysie, et la Troade voisine de l'Hellespont : là, après Phocée, se trouve le port Ascanien ; ensuite venait autrefois Larisa, et viennent, Cyme et Myrina, qui se nomme Sébastopolis ; à l'intérieur des terres se trouvent Aegae, Attalia, Posidéa, Néontichos, Temnos. Sur la côte se trouvent le fleuve Titanus, et la ville qui en porte le nom ; Grynéion s'y trouvait : il n'y reste qu'un port ; c'était une île réunie au continent ; viennent ensuitela ville d'Élaea, le Caïque, qui vient de la Mysie, la ville de Pitanè et le fleuve Canaïtis.[42]

Grynéion n'existerait donc plus au I^er^ siècle de notre ère (*fuit et Grynia*), ou du moins n'en resterait-il qu'un port (*nunc tantum portus*). L'île réunie au continent (*olim insula adprehensa*) qu'aurait été Grynéion évoque le promontoire de Temaşalik Burnu, même si rien n'indique que la presqu'île qu'il forme ait été artificiellement rattachée au continent. S'il faut en croire Pline, la petite cité aurait donc été en partie désertée, et aucun temple d'Apollon n'est mentionné. Il n'est pas nécessaire de situer chronologiquement le déclin de Grynéion entre Virgile et Strabon d'une part et Pline d'autre part. Strabon s'est contenté de citer Hécatée de Milet, et donc de répéter des informations vieilles de cinq siècles. Quant à Virgile, l'action qu'il décrit se situait dans un passé mythique éloigné de son présent. Si déclin de Grynéion il y eut, il faut sans doute le placer plus tôt, à l'époque hellénistique. La réduction en esclavage de la population par Parménos en 335[43] n'anéantit pas la cité, puisqu'elle continua à frapper monnaie au III^e^ siècle, mais son annexion par Myrina dut contribuer à drainer ce qu'il restait de population. Pour autant, tout ceci ne signifie pas que le sanctuaire a

[41] Strabon, *Géographie*, XIII, 3, 5.

[42] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 32, 1. Traduction modifiée d'après Nisard (Charles), Paris, 1877.

[43] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVII, 7, 9.

été également abandonné. Myrina dut prendre le contrôle du sanctuaire, comme le prouve sa représentation allégorique en prêtresse d'Apollon sur le socle de la statue offerte à Tibère, et la survie d'un port à Grynéion pourrait s'expliquer notamment par celle du sanctuaire. Strabon estimait à quarante stades la distance entre Myrina et Grynéion[44], soit moins de huit kilomètres. Pareille distance pouvait suffire à attirer vers Myrina le peu de population restant à Grynéion au III^e^ siècle avant notre ère, tout en fournissant à son sanctuaire un personnel cultuel venu de Myrina et des adorateurs venus de la même cité et d'ailleurs.

Un siècle plus tard, Pausanias évoque à son tour Grynéion et son sanctuaire :

> οἱ δὲ θώρακες οἱ λινοῖ μαχομένοις μὲν οὐχ ὁμοίως εἰσὶ χρήσιμοι, διιᾶσι γὰρ καὶ βιαζόμενοι τὸν σίδηρον· θηρεύοντας δὲ ὠφελοῦσιν, ἐναποκλῶνται γάρ σφισι καὶ λεόντων ὀδόντες καὶ παρδάλεων. θώρακας δὲ λινοῦς ἰδεῖν ἔν τε ἄλλοις ἱεροῖς ἔστιν ἀνακειμένους καὶ ἐν Γρυνείῳ, ἔνθα Ἀπόλλωνος κάλλιστον ἄλσος δένδρων καὶ ἡμέρων καὶ ὅσα τῶν ἀκάρπων ὀσμῆς παρέχεταί τινα ἢ θέας ἡδονήν.
>
> Les cuirasses de lin sont bien moins utiles à la guerre qu'à la chasse, car le fer les pénètre en forçant un peu, tandis que les dents des lions et des léopards s'y émoussent. On peut voir des cuirasses de lin dans différents sanctuaires, et entre autres dans celui d'Apollon Grynéien, 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.[45]

La description de Pausanias tendrait d'abord à confirmer la survie du sanctuaire au II^e^ siècle de notre ère, d'autant qu'il ne reprend pas ici Hécatée, contrairement à Strabon. Ce passage confirme l'existence d'un bois sacré (κάλλιστον ἄλσος), comme l'affirmait Virgile. Enfin Pausanias apporte une précision supplémentaire en évoquant ces cuirasses ou plastrons de lin (θώρακας δὲ λινοῦς) qui étaient exposés dans le bosquet. Il s'agissait probablement d'ex-votos offerts au dieu. S'il s'agit bien de vêtements à fonction militaire, ce type d'offrande confèrerait à l'Apollon de Grynéion une dimension guerrière ou cynégétique si l'on en croit Pausanias et l'association qu'il propose avec la chasse. Deux points supplémentaires peuvent être relevés. D'une part la description que propose Pausanias du bois et de ses arbres (κάλλιστον ἄλσος δένδρων καὶ ἡμέρων καὶ ὅσα τῶν ἀκάρπων ὀσμῆς παρέχεταί τινα ἢ θέας ἡδονήν) confirme l'interprétation de ce type de lieu que propose F. Graf : une évocation d'une nature idéale en lien avec l'âge d'or.

[44] Strabon, *Géographie*, XIII, 3, 5.
[45] Pausanias, *Périégèse*, I, 21, 7. Traduction Pouilloux (Jean), Paris, Belles Lettres, 2002.

Contemporain de Pausanias, Aelius Aristide évoque Grynéion dans ses *Discours sacrés*, alors qu'il raconte un voyage entre Smyrne et Pergame :

> ἐδόκει χρῆναι μὴ μαλθακίζεσθαι μηδὲ καθεύδειν ἡμέρας οὔσης, ἀλλ' ἔργον ἔργῳ συνάπτειν καὶ βαδίζειν εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν, εἰς Γρυνεῖον, εἰωθός μοι καὶ ἰόντι καὶ ἐπανιόντι θύειν τῷ θεῷ. Γενόμενος δὲ ἐν Γρυνείῳ θύσας τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τὰ εἰωθότα διατρίψας εἰς Ἐλαίαν ἐλθὼν ἀνεπαυόμην.
>
> On fut d'avis qu'il ne fallait pas s'amollir ni dormir maintenant qu'il faisait jour, mais lier tâche à tâche et faire route jusqu'au sanctuaire d'Apollon à Grynéion, où j'ai accoutumé, et à l'aller et au retour, de sacrifier aux dieux. Une fois à Gryneion je sacrifiai à Apollon et, après y avoir fait le séjour habituel, j'arrivai à Élaia et m'y reposai.[46]

La géographie de l'Éolide confirme le parcours d'Aelius Aristide qui, venant de Pergame et suivant la route côtière vers Pergame, passe successivement par Grynéion puis Élaia. L'escale à Grynéion confirme bien l'existence et l'activité du sanctuaire d'Apollon (τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν, εἰς Γρυνεῖον), mais comme chez Pausanias, sa dimension oraculaire n'est pas évoquée. Le rhéteur se contente de sacrifier au dieu (θύειν τῷ θεῷ) et d'y faire un « séjour habituel » (τὰ εἰωθότα διατρίψας), selon une formule allusive. Il n'évoque néanmoins pas de bois sacré. Notons également que ce « séjour habituel » implique *a minima* l'existence d'un village à Grynéion, qui pouvait loger les « touristes rituels ».

Dans les *Déipnosophistes*, Athénée de Naucratis évoque un traité écrit par un certain Hermias[47] à propos d'Apollon Grynéien (ὥς φησιν Ἑρμείας ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν περὶ τοῦ Γρυνείου Ἀπόλλωνος)[48]. Mais l'information qu'il en tire porte sur Naucratis et n'a aucun rapport manifeste avec le sanctuaire et le dieu. L'existence d'un tel traité montre néanmoins l'importance du sanctuaire et du dieu, du moins à l'époque où le traité en question fut écrit[49].

Quelques décennies plus tard, Philostrate d'Athènes, dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane*, évoque le passage du philosophe sur l'île de Lesbos, au large de Grynéion :

> Παρῆλθε καὶ ἐς τὸ τοῦ Ὀρφέως ἄδυτον προσορμισάμενος τῇ Λέσβῳ. φασὶ δὲ ἐνταῦθά ποτε τὸν Ὀρφέα μαντικῇ χαίρειν, ἔστε τὸν Ἀπόλλω ἐπιμελῆσθαι αὐτόν. ἐπειδὴ γὰρ

[46] Aelius Aristide, *Discours sacrés*, V, 7-8. Traduction modifiée d'après Festugière (André-Jean), Paris, Macula, 1986.

[47] Peut-être le philosophe platonicien Hermias de Samos, qui vécut au III^e^ siècle avant notre ère.

[48] Athénée, *Déipnosophistes*, IV, 32.

[49] Sur ce traité, voir Camassa (Georgio), « Calcante a Gryneion e i Misi καπνοβάται », *PP*, 34 (1980), p. 256-261.

> μήτε ἐς Γρύνειον ἐφοίτων ἔτι ὑπὲρ χρησμῶν ἄνθρωποι μήτε ἐς Κλάρον μήτ΄ ἔνθα ὁ τρίπους ὁ Ἀπολλώνειος, Ὀρφεὺς δὲ ἔχρα μόνος ἄρτι ἐκ Θρᾴκης ἡ κεφαλὴ ἥκουσα, ἐφίσταταί οἱ χρησμῳδοῦντι ὁ θεὸς καὶ „πέπαυσο“ ἔφη „τῶν ἐμῶν, καὶ γὰρ δὴ (καὶ) ᾄδοντά σε ἱκανῶς ἤνεγκα“.
>
> Il aborda ensuite à Lesbos et visita le sanctuaire d'Orphée. On dit qu'Orphée aimait à prédire l'avenir à cet endroit, avant qu'Apollon lui-même s'en charge. En effet, il était arrivé que les hommes n'allaient plus demander d'oracles à Grynéion**,** ni à Claros, ni dans aucun des autres endroits où il y avait un trépied d'Apollon ; seul, dont la tête venait juste d'arriver de de Thrace, y rendait des oracles. Mais Apollon vint l'interrompre : « Cesse, di-il, d'empiéter, sur mes attributions; il n'y a que trop longtemps que je souffre tes oracles. »[50]

L'oracle d'Orphée à Lesbos, et ce passage de Philostrate en particulier, font l'objet d'un commentaire dans la partie de ce mémoire consacrée à Lesbos et ses sanctuaires oraculaires. On ne s'arrêtera ici que sur l'évocation de Grynéion (ἐς Γρύνειον) avec Claros (ἐς Κλάρον) et « d'autres endroits où se trouvait un trépied d'Apollon » (μήτ΄ ἔνθα ὁ τρίπους ὁ Ἀπολλώνειος), une formule qui désigne les oracles d'Apollon en général, tout en renvoyant à celui de Delphes en particulier. L'événement rapporté, c'est-à-dire l'altercation entre Apollon et Orphée suite à la désertion des oracles apolliniens, se situe à nouveau dans un passé légendaire et ne dit donc rien de l'état de Grynéion à l'époque d'Apollonios de Tyane ou même de Philostrate, même s'il semble sous-entendu que ce déclin des oracles apolliniens est révolu, et donc que Grynéion est de nouveau consulté. Dans tous les cas, il est remarquable que Philostrate, qui ne nomme ici que deux oracles apolliniens pour les englober tous, fasse le choix de Claros et Grynéion (et non de Didymes, ou de Delphes, même si l'oracle pythique est indirectement évoqué par le trépied). Une fois encore, cette évocation illustre sinon la survie, du moins le prestige du sanctuaire et de son oracle.

Dernier auteur ancien à évoquer Grynéion, le commentateur de Virgile, Servius, livre dans son *Commentaire aux Bucoliques* des précisions sur les mythes et les rites liés au sanctuaire et à la cité :

> Gryneum nemus est in finibus Ioniis, Apollini a Gryno filio consecratum : vel a Grynio, Moesiae civitate, ubi est locus arboribus multis jucundus, gramine floribusque variis omni tempore vestitus, abundans etiam fontibus. Quae civitas nomen accepit a Gryno, Eurypyli filio, qui regnavit in Moesia, qui adversus Troianos Graecis auxilium tulit : Eurypylus namque filius Telephi, Herculis et Auges filii, ex Astyoche, Laomedontis filia, fuit, qui

[50] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, IV, 14. Traduction modifiée d'après Chassang (Alexis), Paris, Sand, 1995.

Grynum Procreavit. Is cum patris occupasset imperium et bell a finitimis temptaretur, Pergamum, Neoptolemi et Andromaches filium, ad auxilium de Epiro provocavit : a qui defensus, victor duas urbes condidit, unam Pergamum de nomine Pergami, alteram Grynium ex responso Apollinis. In hoc nemore Calchantem vites serentem quidam augur vicinus praeteriens dixit errare : non enim fas esse novum vinum inde gustare. At is opere absoluto vindemiaque facta cum ad cenam vicinos eumque ipsum augurem invitasset, protulit vinum, et cum diis libare in focum vellet, dixit se non solum poturum, sed etiam diis daturum et conuivis ; cui ille eadem, quae ante, respondit. Ob hoc deridens eum Calchas adeo ridere coepit, ut repente intercluso spiritu poculum abiceret. Varro ait, vincla detrahi solita, id est compedes catenasque et alia, qui intrarunt in Apollinis Grynei lucum, et fixa arboribus. In quo luco aliquando Calchas et Mopsus dicuntur de peritia divinandi inter se habuisse certamen : et cum de pomorum arboris cujusdam contenderent numero, stetit gloria Mopso : cujus rei dolore Calchas interiit. Hoc autem Euphorionis continent carmina, quae Gallus transtulit in sermonem latinum : unde est illud in fine, ubi Gallus loquitur « ibo et Calchidicio quae sunt mihi condita versu carmina » ; nam Chalcis civitas est Euboeae, de qua fuerat Euphorion.

Il y a en Ionie un bois de Grynium, consacré à Apollon par son fils Grynus ; ou bien [le nom vient de] Grynéion, cité de Mésie, où il y a un site que de nombreux arbres rendent agréable, et qui est couvert d'herbes et de fleurs variées en toute saison, et où des sources abondent. Cette cité tire son nom de Grynus, fils d'Eurypyle, qui régna en Mésie, et qui apporta son aide aux Grecs contre les Troyens. Eurypyle, le fils de Télèphe, lui-même fils d'Héraclès et d'Augé, et d'Astyoché, fille de Laomédon, engendra Grynus. Comme ce dernier s'était emparé du pouvoir de son père et subissait l'attaque de ses voisins, il fit venir d'Épire à son secours Pergamis, fils de Néoptolème et d'Andromaque : secouru par ce dernier, il fut vainqueur ; il fonda deux villes, l'une Pergame du nom de Pergamos, l'autre Grynium conformément à un oracle d'Apollon. Un augure voisin qui passait par là dit que Calchas avait tort de planter des vignes dans ce bois : qu'il n'était pas permis de goûter le nouveau vin qu'on en tirerait ; mais celui-ci, son travail achevé et la vendange faite, comme il avait invité à un repas ses voisins et l'augure lui-même, offrit son vin comme il voulait faire une libation aux dieux sur un foyer, dit que non seulement il le boirait mais qu'il le donnerait aux dieux et aux convives ; l'autre lui répondit la même chose que précédemment ; se moquant de lui pour cette réponse, Calchas se mit à rire au point que tout à coup, le souffle coupé, il fit tomber sa coupe. Varron dit que les liens habituels, entraves, chaînes, et autres sont enlevés (à ceux) qui sont entrés dans le bois d'Apollon Grynien, et qu'ils sont fixés aux arbres. Dans ce bois sacré, un jour dit-on, Calchas et Mopsus mirent leur talent divinatoire en compétition et comme le défi portait sur le nombre des fruits d'un arbre, la victoire revint à Mopsus ; sous le coup de la douleur causée par cette défaite Calchas mourut. C'est ce que racontent les chants d'Euphorion que Gallus traduisit en latin : de là vient ce passage à la fin des *Bucoliques* où Gallus dit « Je m'en irai et les chants que j'ai composés à la manière du poète de Calchis… » ; en effet Calchis est une ville d'Eubée d'où était originaire Euphorion[51].

[51] Servius, *Commentaire aux Bucoliques*, VI, 72. Traduction modifiée d'après Deremetz (Alain), « La mythographie dans le « Commentaire aux *Bucoliques* » de Servius : quelques réflexions », in Zucker (Arnaud), Fabre-Serris (Jacqueline), Tilliette (Jean-Yves), (et al.), *Lire les mythes : formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 161-176.

Ce long passage apporte des précisions distinctes et parfois contradictoires sur plusieurs éléments relatifs à Grynéion. A. Deremetz souligne le caractère « polyphonique » de l'œuvre de Servius qui, telle qu'elle nous est parvenue, a été enrichie par divers commentateurs successifs (dont Servius Danielis, distingué de Servius par les philologues)[52]. À propos du sanctuaire de Grynéion *stricto sensu*, ce passage confirme d'abord la présence d'un bois sacré (*lucum*) dans lequel se trouvaient de nombreux arbres (*arboribus multis*), des herbes et des fleurs variées en toute saison (*gramine floribusque variis omni tempore vestitus*) et des sources abondantes (*abundans etiam fontibus*). Ces détails confirment à nouveau le rôle ornemental de l'ἄλσος et son évocation d'une nature idéale, généreuse et accueillante. Servius est en revanche le seul à affirmer que liens, entraves, chaînes et autres étaient enlevés (*vincla detrahi solita, id est compedes catenasque et alia*) à ceux qui entraient dans ce bosquet d'Apollon (*qui intrarunt in Apollinis Grynei lucum*) puis accrochés aux arbres (*et fixa arboribus*). F. Graf voit dans cet élément une possible évocation de rituels d'affranchissement qui auraient pris place dans l'ἄλσος. L'hypothèse est séduisante, même si rien n'indique que l'Apollon de Grynéion ait été qualifié de « libérateur » (ἐλευθέριος) comme pouvaient l'être d'autres divinités. La suspension de ces liens aux arbres du bosquet rappelle les « cuirasses de lin » (θώρακες οἱ λινοῖ) évoquées par Pausanias et suspendues aux arbres également. L'hypothèse d'ex votos était alors évoquée, et peut-être ces chaînes et liens constituaient-ils également des offrandes symboliques au dieu, peut-être par des affranchis, sans que leur affranchissement ait nécessairement un lien avec le dieu et son sanctuaire (mais de manière à placer leur nouvelle vie et leur nouveau statut d'hommes libres sous sa protection). Il est difficile de se prononcer avec un seul témoignage et surtout un témoignage si tardif, même si Servius attribue cet élément à Varron (*Varro ait*). Le bosquet est également le cadre de deux mythes relatifs à Calchas et en apparence incompatibles puisqu'ils proposent deux versions différentes de sa mort[53]. Dans les deux cas, le devin homérique meurt d'avoir été vaincu par un meilleur devin que lui. Dans le premier cas, le devin reste anonyme (*quidam augur vicinus*), alors que dans le second il s'agit de Mopsus ou Mopsos, le fondateur de l'oracle de Mallos de Cilicie[54]. Ce double mythe, de même que ceux relatifs à Grynus et à la fondation de Grynéion d'après un oracle d'Apollon (*ex responso Apollinis*) n'apprennent que peu de

[52] Voir sur ce point Deremetz, « La mythographie dans le « Commentaire aux *Bucoliques* » de Servius : quelques réflexions », 2016, p. 161-176.

[53] Sur la figure de Calchas : Perret (Jacques), « Calchas dieu et conquérant », *RH*, 185 (1939), p. 23-58.

[54] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie : p. 594-611.

choses quant au sanctuaire et à son histoire, si ce n'est une volonté manifeste d'inscrire l'histoire locale de Grynéion dans la grande histoire commune des Grecs dont les racines remontent nécessairement à la guerre de Troie. La réputation d'ancienneté et de prestige (Calchas étant l'une des figures mythiques centrales de la divination, avec Tirésias) du sanctuaire est ainsi confirmée, même si cette (re)construction mythographique ne repose sur aucun élément historique. Il est intéressant de relever que la fondation de Grynéion et, partant, de son oracle d'Apollon, sont attribués à un autre oracle d'Apollon (peut-être delphique, mais rien ne le confirme ici), selon une logique de continuité voire de filiation entre sanctuaires oraculaires dont témoignent d'autres cas étudiés dans ce mémoire[55]. Pour finir, le commentaire (dit) de Servius compilait des informations d'origines et d'époques variées, et se réfère théoriquement à l'époque de Virgile. Il ne peut donc être considéré comme témoignant d'une survie du sanctuaire et de ses rites jusqu'au IV^{e} siècle.

Ce tour d'horizon des attestations littéraires de Grynéion, de son sanctuaire apollinien et de son oracle permet d'esquisser un portrait encore vague. L'ancienneté et la renommée homériques de l'oracle contrastent avec un apparent déclin de la cité et peut-être également de son sanctuaire à l'époque hellénistique, même si l'extinction pure et simple semble à exclure (ce qui ne signifie pas que des oracles furent rendus en continu). Au temple de pierre blanche évoqué par les premiers témoignages succède, au moins dans les témoignages, un bosquet sacré. L'un n'exclut pas nécessairement l'autre néanmoins. Cet ἄλσος semble avoir accueilli sinon des rites du moins des ex-votos caractéristiques de la divinité et de son culte, mais rien n'indique qu'il intervenait dans le rituel oraculaire.

La documentation épigraphique permet d'étayer et d'approfondir la description sur certains points, Grynéion étant l'un des rares sanctuaires oraculaires anatoliens dont une réponse oraculaire sur pierre a été préservée

[55] Notamment Abonotique fondé d'après un « oracle » rendu par l'Apollon de Chalcédoine (voir la partie de ce mémoire consacrée à l'oracle d'Abonotique : p. 550-561.

L'inscription en question provient de Caunos et fut d'abord publiée en 1954 par G. E. Bean[56]. Elle fut depuis publiée et commentée à plusieurs reprises et sa partie terminale, fragmentaire, fit l'objet de plusieurs propositions de restitutions. La restitution reproduite en annexe, et utilisée pour traduire l'inscription, est celle proposée par Chr. Marek[57]. Les premières lignes indiquent d'emblée la nature du document et de la consultation oraculaire qu'il traduit. L'événement est daté d'après la prêtrise d'un certain Eunomos fils de Léonidas (Επὶ ἱερέως Εὐνόμου τοῦ Λεωνίδου), dont on ignore quel dieu il servait[58]. Vient ensuite le nom de l'ambassadeur envoyé à Grynéion (ἀποσταλεὶς εἰς Γρύνειον), un certain Ménodoros d'Imbros, fils de Sôsiclès (Μηνόδωρος Σωσικλέους Ἴμβριος), dont aucune fonction ou charge n'est spécifiée, et qui a rapporté cet oracle (ἀνήνεγκεν χρησμόν). Précisons que l'origine de cet ambassadeur venu d'Imbros n'a sans doute rien à voir avec la lointaine île d'Imbros au nord-est de la mer Égée, mais doit davantage renvoyer au mont Imbros tout proche de Caunos, et peut-être à l'un des dèmes homonymes (ou équivalent) de la cité. Il s'agit donc d'une consultation civique, menée au nom de la cité par un « ambassadeur » recruté parmi ses citoyens, chargé de porter au dieu la question du peuple, et de rapporter sa réponse. Le formulaire n'a rien de surprenant et rappelle nombre de documents épigraphiques analogues témoignant de consultations civiques d'Apollon Pythien, Clarien ou Didyméen[59]. L'information suivante apportée par le texte est en revanche plus rare, puisque l'inscription précise le motif de la consultation : les Cauniens ont interrogé le dieu (ὁ δῆμος ὁ Καυνίων ἐπερωτᾶι) pour savoir quels dieux honorer (τίνας θεῶν ἱλασκομένου) afin que leurs fruits soient bons et bénéfiques (αὐτοῦ καρπο[ὶ] καλοὶ καὶ ὀνησιφόροι γίνοιντο). On remarquera l'emploi du terme ἐρωτάω (demander), auquel répond plus loin le terme χράω (répondre), deux termes caractéristiques de la consultation oraculaire. La formule englobante ὁ δῆμος ὁ Καυνίων confirme la dimension civique de la consultation, et signifie que l'assemblée délibérante de Caunos a décidé cette consultation, a sans doute fixé les termes de la question, puis a désigné (sans doute parmi ses membres) l'ambassadeur chargé d'effectuer le voyage,

[56] Bean (George E.), « Notes and inscriptions from Caunos », *JHS*, 74 (1954), p. 85-87.

[57] Marek (Christian), *Die Inschriften von Kaunos. Vestigia Beiträge zur Alten Geschichte*, Munich, Verlag, 2006, n° 56, p. 248.

[58] Éolide-Grynéion 1.

[59] Voir les catalogues de J. Fontenrose pour Delphes et Didymes, et l'article de R. Merkelbach et J. Stauber pour Claros : Fontenrose (Joseph), *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978 ; *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988 & Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54.

tout en s'engageant par avance à appliquer la réponse divine[60]. La nature des « fruits » (καρποί) que les Cauniens espèrent bon n'est pas claire. L'interprétation la plus simple serait celle des récoltes et pourrait évoquer une période de sécheresse ou de disette à laquelle Caunos espère mettre fin en se conciliant les dieux les plus à même d'y remédier. Mais la réponse qui vient ensuite ne cadre pas tout à fait avec cette lecture. Quoiqu'il en soit, ce type de question oraculaire (« Quel(s) dieu(x) honorer afin que… ? ») est parmi les plus représentés dans la documentation épigraphique de Dodone, et devait compter parmi les questions les plus courantes[61]. Le même type de question semble avoir été posé par les Cauniens à l'Apollon de Delphes, d'après la longue inscription fragmentaire retrouvée à Caunos et comportant quatre ou cinq réponses oraculaires du dieu[62]. Après une lacune sur la pierre, le dieu répond (θεὸς ἔχρησεν) qu'il faut honorer Phoibos fils de Léto (τιμῶσιν Λητοῦς Φοῖβον) et Zeus Patrôos (κ̣αὶ Ζῆνα Πατρῶιο̣ν), afin que leur renommée soit à jamais assurée par des liens indéliables (ὕμμι κλέος δεσμοῖς α[λυτοις] ἀραρίσκετ΄ [ἐς αἰεί])[63]. L'identité des dieux désignés par Apollon de Grynéion en dit-elle davantage sur la nature de ces « fruits » ? S'il s'agissait bien de questions agraires, Déméter ou Dionysos auraient semblé de meilleurs choix (même si Zeus et Apollon ne sont pas totalement étrangers aux questions de fertilité), et l'évocation de la renommée de la cité (ὕμμι κλέος) semble peu conciliable avec un problème de récoltes. La présence de Zeus évoquerait davantage une question politique ou militaire. Mais le fait que Zeus Caunios avait à Caunos un temple peut aussi expliquer le recours. De même, Apollon se trouve également désigné « par lui-même » en des termes évocateurs pour des Cariens familiers du culte de Léto, auquel son fils était souvent associé[64]. La forme de la réponse oraculaire, et notamment son expression sous forme d'hexamètres, rappelle les trois grands oracles apolliniens de Delphes, Claros et Didymes et leurs oracles en vers attestés notamment par la littérature. Mais cette forme ne dit rien de la méthode divinatoire employée, et ne permet pas de conclure nécessaire à une pratique du type de l'enthousiasme.

Pour terminer, cette inscription, qui reste un document rare tant les réponses des petits sanctuaires oraculaires se sont peu conservées, témoigne d'une consultation oraculaire qui

[60] Bonnechere (Pierre), « The Religious Management of the polis. Oracles and Political Decision-Making » in Beck (Hans) (éd.), *A Companion to Ancient Greek Government*, London, Blackwell, 2013, p. 366-381.

[61] Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.

[62] *IK Kaunos* 31. Voir l'article de Carbon (Jan-Mathieu), « An Archive of Delphic Oracles from Caunos », à paraître.

[63] Sur la question des restitutions des derniers mots manquants, nous renverrons à la bibliographie relative à l'inscription (en annexe). Le commentaire se concentrera sur les termes non-restitués.

[64] Sur les dieux de Caunos, voir la partie de ce mémoire consacrée cette cité carienne : p. 350-352.

devrait surprendre. Caunos se trouvait, à vol d'oiseau, à près de 300 kilomètres de Grynéion. Même si les deux cités étaient côtières, et donc pouvaient être aisément ralliées par mer, Didymes ne se trouvait qu'à 150 kilomètres de Caunos, et Claros à 200 kilomètres, également sur la côte et même sur le chemin qui menait à Grynéion. Si Caunos avait voulu consulter un n'importe quel oracle, il aurait été bien plus simple d'aller à Didymes (sans parler des oracles de Telmessos, Xanthos ou Soura, plus proches encore). Si Caunos avait voulu consulter un oracle apollinien, il aurait été également bien plus simple d'aller à Didymes (ou de nouveau à Xanthos ou Soura). Et si Caunos avait voulu consulter un oracle particulièrement prestigieux et renommé, il aurait également été plus simple d'aller à Didymes, voire à Claros ou à Delphes. Caunos a par ailleurs consulté Delphes à au moins quatre reprises et a conservé ses oracles sur une stèle aujourd'hui très fragmentaire[65]. Ce cas illustre un constat plus général : le choix d'un sanctuaire oraculaire plutôt qu'un autre, surtout dans les cas de consultations civiques (qui impliquent de plus grands moyens disponibles pour effectuer la consultation, et des raisons supplémentaires de bien choisir un sanctuaire), n'obéit pas seulement à une logique géographique, ni à une logique de prestige, mais répond à une logique sans doute propre à chaque cité, voire à chaque consultation (pour Caunos tantôt Delphes, tantôt Grynéion) et au contexte dans lequel elle s'inscrit. Pour une raison inconnue, l'Apollon de Grynéion a paru aux Cauniens être le mieux placé pour répondre à leur question, peut-être du fait de sa réputation d'ancienneté, ou bien en raison de sa géographie (qui le rendait peut-être proche d'une autre cité impliquée dans l'affaire), ou bien parce qu'il était réputé pour ce genre de questions (comme Claros semble réputée pour les questions d'épidémies), voire parce que plusieurs oracles ont été consultés, mais que seule cette réponse a été préservée. Il est possible de multiplier ainsi les hypothèses sans jamais pouvoir trancher. On retiendra donc ici seulement l'absence de logique géographique, et aussi l'attestation indirecte du prestige de ce sanctuaire qui sut attirer de si loin et passer ainsi par-dessus Didymes et Claros.

Mentionnons pour terminer deux autres inscriptions qui n'évoquent pas l'activité oraculaire du sanctuaire mais corroborent sa renommée et permettent de relativiser à nouveau l'idée de son déclin après la réduction en esclavage de sa population. La première, par ordre chronologique, provient de Pergame. Il s'agit d'un accord conclu peu après 263 avant notre ère entre Eumène I[er] et des mercenaires[66]. Seule la partie reproduite en annexe concerne ce

[65] *IK Kaunos* 31. Voir Carbon, « An Archive of Delphic Oracles from Caunos », à paraître.
[66] Éolide-Grynéion 2.

propos, là où est précisé que le serment et l'accord seront gravés sur quatre stèles de pierre (τὸν ὅρκον δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν ἀναγραψάτω εἰς στήλας λιθί[ν]ας τέσσαρας) et qu'elles seront consacrées respectivement à Pergame dans le sanctuaire d'Athéna (καὶ ἀναθέτω μίαμ μὲν ἐμ Περγάμωι ἐν τῶι τῆς Ἀθηνᾶς ἱερῶι), à Grynéion (μίαν δὲ ἐγ Γρυνείωι), à Délos (μίαν δὲ ἐν Δήλωι), et à Mitylène dans le sanctuaire d'Asclépios (μίαν δὲ ἐμ Μιτυλήνηι ἐν τῶι τοῦ Ἀσκληπιοῦ). Le choix des quatre sanctuaires semble répondre d'abord à une logique géographique : Pergame est la cité d'Eumène, et Grynéion se trouve dans son royaume. Les deux autres cités en revanche se situent hors de son domaine et permettent ainsi de placer deux copies dans des lieux neutres vis-à-vis des deux parties contractantes. Le choix des sanctuaires ne semble pas se faire d'après les divinités et leurs compétences : si Athéna est un choix cohérent dans une affaire impliquant des mercenaires, Asclépios l'est beaucoup moins. Une volonté de diversifier les arbitres divins pour mieux asseoir l'accord a sans doute prévalu. Mais tout cela ne doit pas empêcher de constater que Grynéion se retrouve ainsi sur la même liste que le grand sanctuaire apollinien de Délos. Une fois encore, cette mention souligne le prestige du sanctuaire, et atteste qu'il est bien en activité quand Eumène I^{er} et les mercenaires décident d'y placer une copie. Il est également remarquable que dans le cas de Délos comme de Grynéion, le sanctuaire semble si célèbre qu'il n'est pas nécessaire de préciser son titulaire divin.

La seconde inscription relative à Grynéion est un document similaire, mais il provient de Smyrne en 245-243 avant notre ère. Il s'agit d'un traité de sympolitie conclu entre Smyrne et Magnésie du Méandre et dont, à nouveau, seules les lignes relatives à Grynéion sont reproduites en annexe[67]. L'accord doit être également gravé sur des stèles de pierre (ἀναγραψάτωσαν δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν ἐν στήλαις λευκολίθοις) qui seront consacrées à Smyrne dans le sanctuaire d'Aphrodite Stratonikès (καὶ ἀναθ]έτωσαν Σμυρναῖοι μὲν ἐν τῶι τῆς Ἀφροδίτης τῆς Στρατονικίδος ἱερῶι), à Magnésie dans le sanctuaire d'Artémis Leucophryènè (καὶ ἐμ Μαγνησίαι τῆι πρὸς τῶι Μαιάνδρωι ἐν τῶι τῆς Ἀρτέμιδ[ος τῆς Λευκοφρυη]νῆς ἱερῶι), mais aussi sur l'agora, près de l'autel de Dionysos et des images des rois (ἔν τε τῆι ἀγορᾶι παρὰ τὸν βωμὸν τοῦ Διον[ύσ]ου καὶ τὰς τῶν βασιλέων εἰκόνας), aux *Pandoi* dans le sanctuaire d'Apollon (καὶ ἐμ Πάνδοις ἐν [τῶι ἱερῶι τοῦ] Ἀπόλλωνος) et enfin à Grynéion, dans le sanctuaire d'Apollon (καὶ ἐγ Γρυνέωι ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Ἀπόλλωνος). Le choix des sanctuaires et/ou agora de Smyrne et Magnésie s'explique par l'identité des contractants. Les « *Pandoi* » et leur sanctuaire d'Apollon renvoient sans doute au sanctuaire

[67] Éolide-Grynéion 3.

d'Apollon Pandènos proche de Magnésie du Sipyle, dont il sera question plus loin, puisqu'il était également oraculaire[68]. Grynéion et les *Pandoi* (ou Magnésie du Sipyle) serait donc deux lieux « neutres » où des copies seraient placées. La logique géographique prévaut encore puisque Grynéion se situait entre les deux cités contractantes, comme l'illustrent les voyages d'Aelius Aristide. Mais de nouveau cette inscription témoigne non seulement de l'activité du sanctuaire à l'époque de sa rédaction, mais aussi de son prestige et sa renommée.

Le sanctuaire oraculaire d'Apollon Grynéien est, après Claros et Didymes, l'un des mieux documentés de toute l'Anatolie. Même si des zones d'ombre demeurent autour de la question de son éventuel déclin (qu'il faut certainement relativiser au vu de l'épigraphie) et de la poursuite de son activité oraculaire, il est possible d'en esquisser une description. Grynéion est également l'un des rares sanctuaires dont une réponse oraculaire sur pierre a été préservée.

[68] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Magnésie du Sipyle : p. 275-277.

2.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

2.2.1. Kymè : un oracle d'Isis ?

La cité de Kymè ne livre que deux documents intéressants pour cette recherche, mais qui ne permettent pas de conclusions fermes et dispensent donc d'évoquer l'histoire de la cité.

Une inscription fragmentaire de Kymè rapporte la dédicace par Dorothéa (Δωροθέα) « d'après un commandement d'Isis » (κατὰ πρόσταγμα τῆς Εἴσεως)[69]. L'inscription a été faite sur une tablette en bronze doré présentant des oreilles sur ses bords courts et retrouvée lors des fouilles menées par A. Salač en 1927[70]. L'archéologue a alors dégagé un temple ionique au nord de la cité, sur le flanc d'une colline. Il semble remonter au IV^e^ siècle avant notre ère et a été d'abord attribué à Aphrodite, avant de l'être également à Isis au II^e^ siècle de notre ère[71]. La forme lunaire des lettres de l'inscription rappelle, d'après L. Robert, les épitaphes de la cité voisine de Myrina[72]. Les oreilles évoquent la qualité de θεὰ ἐπήκοος souvent attribuée à la déesse Isis qui « écoute » ses fidèles. La tablette devait probablement être accrochée à un mur du temple. Aucune autre inscription de ce type n'a été conservée ni retrouvée néanmoins. Le choix du matériau (si du moins c'était la règle) dut contribuer à la disparition d'autres documents éventuels. La dédicace était donc sans doute adressée à la déesse elle-même, en son temple, conformément à un πρόσταγμα qu'elle avait elle-même émis.

Mentionnons également une inscription civique relative à l'activité des stratèges de Kymè et dans laquelle sont mentionnés des « oracles des dieux » (τῶν θεῶν [...] τοὶς) χρησμοίς), mais sans que rien permette d'identifier ces dieux et donc de relier ces oracles à un sanctuaire oraculaire précis[73].

En l'absence d'autre information sur le culte d'Isis à Kymè, il est impossible d'affirmer que ce commandement a été reçu dans le cadre d'un rite divinatoire, et donc de

[69] Éolide-Kymè 1.

[70] Salač (Antonin), *Studia Antiqua Antonin Salač septuagenario oblata*, Prague, Académie des Sciences de Tchécoslovaquie, 1955, p. 170-172.

[71] Sur les fouilles menées par l'équipe tchécoslovaque : Bouzek (Jan) & Salač (Antonín), *Anatolian Collection of Charles University: Kyme I*, Prague, Université Karlova, 1974 & *The Results of the Czechoslovak expedition. Kyme II*, Prague, Université Karlova, 1980 ; d'autres campagnes ont donné lieu à quelques publications supplémentaires : Knoblauch (Paul), « Eine neue topographische Aufnahme des Stadtgebiets von Kyme », *AA*, 1974, p. 285-291 & Idil (Vedat), « Neue Ausgrabungen im aiolischen Kyme », *Belleten*, 53 (1989), p. 505-543.

[72] Robert (Jeanne) & Robert (Louis), « Bulletin épigraphique », *REG*, 69 (1956), p. 159, n° 244.

[73] *SEG* 50, 1995. Voir l'article de Hamon (Patrice), « Kymè d'Éolide », 2008, p. 65-66.

considérer le sanctuaire comme oraculaire. Cette inscription est néanmoins intéressante et doit être mise en relation avec celle de Thyatire de Lydie et deux autres dédicaces de Caunos en Carie, elles aussi dédiées à Isis et effectuées κατὰ πρόσταγμα[74].

[74] Voir les parties de ce mémoire consacrées aux deux cités en question : respectivement p. 292-295 et p. 350-352.

2.2.2. Pitanè : un hermès clédonomantique ?

Comme la précédente, la cité de Pitanè n'est évoquée dans cette étude qu'en raison d'un unique document, qui ne permet pas de conclusions plus solides.

Il s'agit d'une inscription gravée sur un hermès, dont la datation est inconnue, et qui identifie la borne au dieu Hermès Kléèdonios (Ἑρμῆς Κλεηδόνιος)[75]. L'association d'une borne au dieu Hermès est tout à fait banale, mais l'épiclèse du dieu renvoie étymologiquement au terme κληδών désignant un bruit, une rumeur, et qu'il est tentant de relier à la clédonomancie, c'est-à-dire la divination par l'écoute de bruits inopinés considérés comme omineux dans un contexte oraculaire. La définition de cette méthode divinatoire et son association avec le dieu Hermès, notamment à Pharae de Messénie, seront développées plus avant à propos de Smyrne où un oracle de ce type est plus fermement attesté. La seule question auquel il convient de répondre ici est celle de la pertinence de déduire de cette seule épiclèse l'existence d'un oracle clédonomantique d'Hermès à Pitanè. L'hypothèse semble hasardeuse à plus d'un titre. Une épiclèse seule est difficilement interprétable, d'autant qu'elle n'est attestée par aucune autre inscription (à Pitanè ou ailleurs) et est inconnue du *Thesaurus Linguae Graecae*. Quand bien même cette épiclèse serait acceptée comme témoignant d'une activité clédonomantique du dieu, rien ne prouve que l'inscription de Pitanè renvoyait à une activité oraculaire locale ou liée à la borne elle-même. Et quand bien même ce serait le cas, l'usage de cette borne comme lieu de prise d'oracles clédonomantiques ne suffit pas à assurer l'existence d'un sanctuaire constitué qui pourrait être qualifié d'oracle. Comme le rappelle A. Bouché-Leclercq, la clédonomancie est une forme ouverte de cléromancie, de « tirage au sort » (d'un son, d'un mot en l'occurrence), donc une divination simple, praticable à peu de frais et potentiellement praticable partout. Dans les derniers vers des *Nuées*, Aristophane met en scène le héros Strepsiade semblant dialoguer avec Hermès (qui ne se voit attribuer ni réplique ni acteur, mais qui était peut-être symboliquement présent sur la scène par le biais d'une borne hermaïque) et qui semble recevoir du dieu des instructions :

(ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ) Οἴμοι παρανοίας. Ὡς ἐμαινόμην ἄρα
ὅτ᾽ ἐξέβαλον καὶ τοὺς θεοὺς διὰ Σωκράτη.
Ἀλλ᾽ ὦ φίλ᾽ Ἑρμῆ, μηδαμῶς θύμαινέ μοι,
μηδέ μ᾽ ἐπιτρίψῃς, ἀλλὰ συγγνώμην ἔχε
ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχίᾳ.

[75] Éolide-Pitanè 1.

> Καί μοι γενοῦ ξύμβουλος, εἴτ᾽ αὐτοὺς γραφὴν
> διωκάθω γραψάμενος, εἴθ᾽ ὅτι σοι δοκεῖ.
> Ὀρθῶς παραινεῖς οὐκ ἐῶν δικορραφεῖν
> ἀλλ᾽ ὡς τάχιστ᾽ ἐμπιμπράναι τὴν οἰκίαν
> τῶν ἀδολεσχῶν.
>
> (STREPSIADE) Comment ai-je pu dérailler comme ça ! J'étais fou d'envoyer promener les dieux ! c'est la faute à Socrate. Ah ! Cher Hermès, ne t'abandonne pas à ton courroux, ne m'écrabouille pas ! Pardonne-moi ce déraillement : c'est la faute aux phraseurs. Conseille-moi : dois-je porter plainte et leur faire un procès ? ou bien est-ce que… ? Je ferai ce que tu me diras. Excellent avis que tu me donnes : au lieu d'intenter un procès, mettre illico le feu à la boutique des phraseurs !

Strepsiade semble s'adresser directement au dieu (Ἀλλ᾽ ὦ φίλ᾽ Ἑρμῆ), pour lui demander d'être son conseiller (Καί μοι γενοῦ ξύμβουλος), comme s'il était tout à fait évident que l'on pouvait s'adresser à lui et comme si aucun rituel n'était requis. Il serait bien imprudent de déduire d'un extrait de comédie la réalité d'une pratique générale, et rien ne permet d'affirmer ici que Strepsiade se livre à une forme de clédonomancie. Il n'est pas exclu que Strepsiade soit simplement en train de prier le dieu ou de lui parler à haute voix, mais il semble bien que le dieu lui communique un avis (Ὀρθῶς παραινεῖς). Par ailleurs le fait que le dieu ne joue aucun rôle particulier jusqu'à ce point de la pièce, mais devienne ensuite le déclencheur (ou le prétexte) de la crise finale de Strepsiade laisse supposer qu'il est maintenant présent sur la scène, au moins par le biais d'une représentation. Le héros se trouve alors dans la rue, devant l'école de philosophie qu'il veut brûler, et pouvait donc se tenir à proximité d'un hermès. Cette lecture du passage d'Aristophane est elle-aussi conditionnelle et hypothétique, mais elle illustre l'hypothèse d'une vision des bornes hermaïques comme des lieux où le dieu serait « consultable ». Pareille hypothèse exclut le recours à un sanctuaire et donc à un oracle, et ramènerait la clédonomancie hermaïque à une forme de divination populaire, ponctuelle et pauvre en rituel.

Si l'inscription confirme l'association d'Hermès avec la clédonomancie, elle ne permet aucune conclusion solide quant à l'existence d'un sanctuaire oraculaire hermaïque à Pitanè.

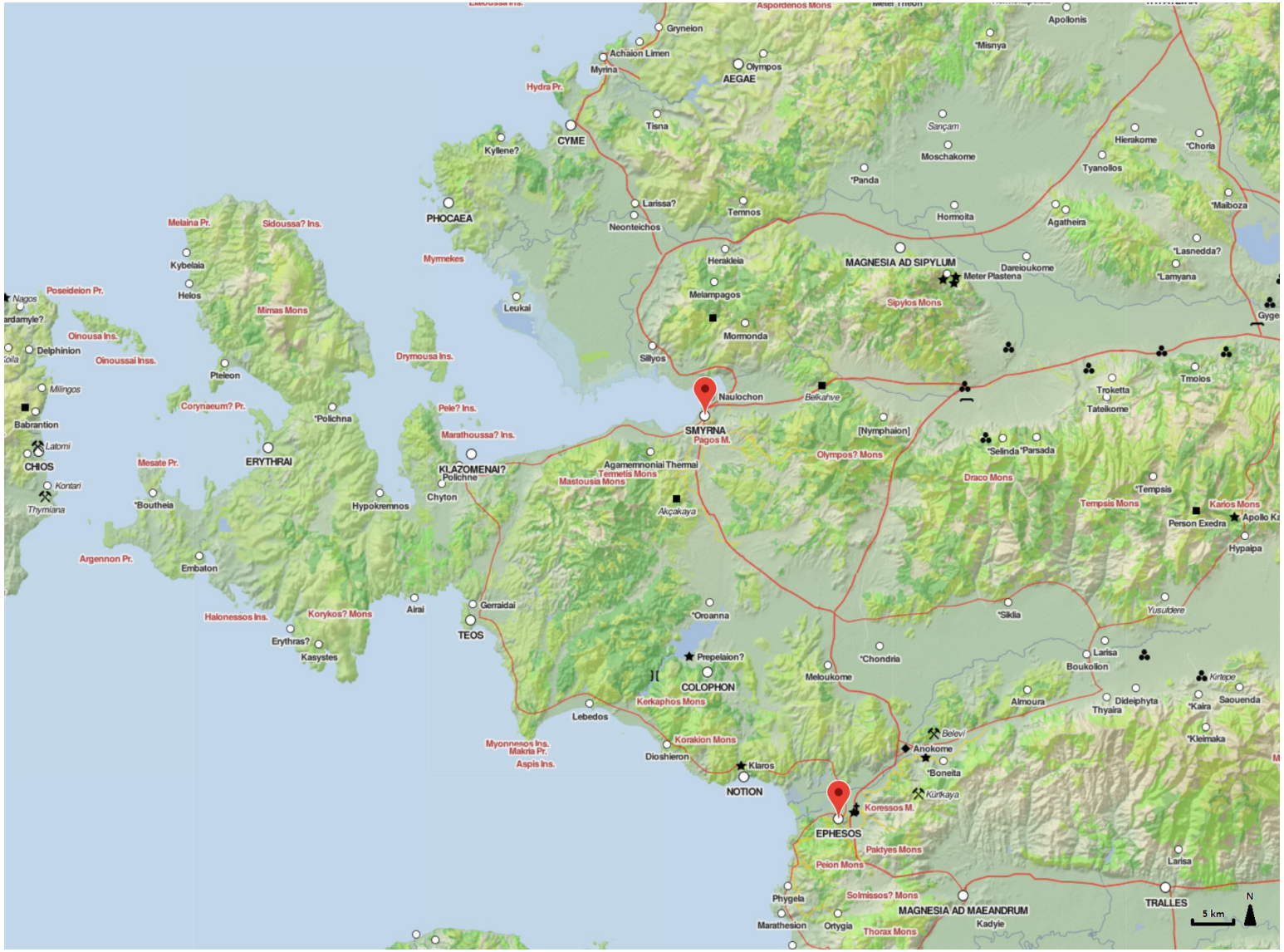
3. Ionie

L'Ionie se situait à l'ouest de l'Anatolie, entre l'Éolide au nord, la Carie au sud, la Lydie à l'est et la mer Égée à l'ouest. En plus de sa côte riche en abris naturels et favorables à l'implantation de ports, la région bénéficiait d'un climat méditerranéen et de vallées irriguées idéales pour l'agriculture, tant pour la production de céréales que pour l'élevage. C'est donc en Ionie que se développèrent certaines des cités anatoliennes les plus prospères.

La définition de l'Ionie repose néanmoins sur des critères plus historiques et culturels que géographique : il s'agit avant tout de la région que les Ioniens colonisèrent. Ces populations venaient probablement de Grèce centrale et orientale, et notamment de l'Attique et de l'Eubée, où l'on parlait le même dialecte « ionien ». Leur implantation en Anatolie occidentale se fit au début du premier millénaire avant notre ère, en parallèle avec l'installation des Éoliens plus au Nord[1]. À la fin du VIII^e^ siècle, une amphictyonie panionienne rassemblait les cités de fondation ionienne – Milet, Myus, Priène, Éphèse, Colophon, Lébédos, Téos, Érythrées, et Clazomènes (ainsi que les îles de Samos et Chios) –, mais aussi deux cités plus septentrionales fondées par les Éoliens : Smyrne et Phocée[2]. Cette association, plus religieuse et culturelle que politique et militaire, commença à la même époque à passer sous la domination lydienne. Le règne de Crésus vit l'achèvement de la conquête de l'Ionie, qui passa ensuite sous contrôle perse en même temps que l'ancien royaume vaincu. En 499, la révolte des Ioniens, appuyés par les Athéniens et les Érétriens, aboutit à la destruction de Milet, foyer initial de l'insurrection, puis à la première guerre médique. La seconde guerre rendit leur indépendance aux Ioniens en 479, et les fit entrer dans l'alliance d'Athènes. Mais la paix d'Antalcidas en 387 rendit l'Ionie aux Perses, jusqu'à l'arrivée d'Alexandre et à la décisive bataille du Granique. D'abord intégrée au royaume de Lysimaque, l'Ionie fut conquise par les Séleucides en 253, puis par les Attalides en 188, avant de rejoindre la province romaine d'Asie lors de sa formation en 129 avant notre ère[3].

[1] Strabon, *Géographie*, XIV, 1 ; Pline, *Histoire naturelle*, V, 112-120.
[2] Hérodote, *Histoires*, I, 142-148.
[3] Sur l'histoire de l'Ionie, voir Cook (John Manuel), *The Greeks in Ionia and the East*, Londres, Thames and Hudson, 1962 ; Olshausen (Eckart), « Ionia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), Brill's New Pauly, Leiden, Brill, 2005.

Carte 3 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Ionie



3.1. Sanctuaires oraculaires attestés

3.1.1. Ephèse : un oracle d'Apollon au prytanée

Éphèse compta parmi les plus importantes cités de l'Anatolie grecque et romaine, notamment à l'époque impériale, quand elle devint la *caput provinciae* d'Asie[4]. La cité aurait été fondée au III^e^ millénaire avant notre ère, et correspondrait à la ville d'Apaša conquise par l'empire hittite au XIV^e^ siècle avant notre ère. Bien que la cité semble avoir été habitée en continu, les Grecs imaginèrent une fondation plus tardive, par un fils du roi d'Athènes Codros, nommé Androclos, qui aurait fondé le premier sanctuaire d'Artémis Éphésia au milieu d'une communauté de Lydiens et de Cariens[5]. Éphèse rejoignit aux temps historiques la ligue ionienne[6], et fut gouvernée à l'époque archaïque par des tyrans. Le roi Crésus de Lydie s'en empara vers 560 avant notre ère, la transmettant avec le reste de son royaume aux Perses, après sa célèbre défaite[7]. Bien que d'abord fidèle au grand roi pendant la révolte ionienne, Éphèse, devenue une démocratie, rejoignit en 465 la ligue de Délos[8], et soutint donc Athènes contre Sparte[9], qui s'en empara finalement en 407. Retombée sous domination perse en 387, à l'issue de la paix d'Antalcidas, elle y resta jusqu'à l'arrivée d'Alexandre en 334 avant notre ère. À la mort du conquérant, la cité tomba d'abord entre les mains de Lysimaque, qui entreprit de la reconstruire à quelques kilomètres du site initial et de la rebaptiser Arsinoé[10]. En 281, à la mort de Lysimaque, Éphèse retrouva son nom et passa sous contrôle séleucide, avec le reste de l'Ionie. En 133, elle fut déclarée cité libre au sein de la nouvelle province d'Asie. En 89, la cité ouvrit ses portes à Mithridate et massacra sa population romaine, ce qui lui valut en 84 un procès sous l'autorité de Sylla[11]. Auguste choisit néanmoins Éphèse comme capitale de la province en 30-29 avant notre ère. La cité bénéficia donc de reconstructions multiples[12] et devint le premier port d'Asie. Sa population explosa aux premiers siècles de notre ère, malgré un premier séisme dévastateur en 23[13], puis un second en

[4] Haensch (Rudolf), *Capita provinciarum : Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mayence, Zabern, 1997.
[5] Pausanias, *Périégèse*, VII, 2, 6-8 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 3-5.
[6] Hérodote, *Histoires*, I, 142-144.
[7] Hérodote, *Histoires*, I, 162 & I, 169.
[8] Héraclite, *Fragments*, XXI.
[9] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, IV, 50.
[10] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 21.
[11] Appien, *Guerre de Mithridate*, LXI-LXIII.
[12] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LI, 20, 6.
[13] Tacite, *Annales*, IV, 13,1.

262. En 130-131, l'empereur Hadrien visita Éphèse et lança un nouveau plan de reconstruction[14].

L'archéologie d'Éphèse et du site actuel de Selçul est un sujet plus vaste encore que son histoire, puisque les fouilles commencèrent en 1893 sous direction austro-hongroise, toujours d'actualité. Ne seront évoqués ici que les bâtiments cultuels identifiés, et notamment du plus important d'entre eux : le temple d'Artémis éphésienne. Le culte de la déesse locale, que les Grecs assimilèrent à leur déesse chasseresse, remonterait à l'époque mycénienne. Mais le plus vieux temple attesté par les fouilles date du VIII^e^ siècle avant notre ère. Le grand temple qui contribua à la renommée de la ville fut construit à partir du VI^e^ siècle avant notre ère, d'abord avec le soutien de Crésus. Quel qu'ait été alors son degré d'achèvement, il brûla en 356 avant notre ère, incendié par le fameux Hérostrate qui souhaitait immortaliser son nom. Les Éphésiens le reconstruisirent à leurs frais[15] et en firent le plus vaste temple de toute l'Anatolie[16]. La renommée et le rayonnement du sanctuaire ne tenaient pas qu'à la magnificence du bâtiment, mais aussi à l'asylie dont le sanctuaire disposait et qui fut étendue dans l'espace par Alexandre, Mithridate puis Marc-Antoine, au point qu'Auguste, qui pourtant le restaura et rénova, dut la réduire pour qu'elle n'englobe plus l'essentiel de la cité[17]. Sans doute faut-il ajouter aux raisons du succès de ce culte des éléments plus matériels tels que le droit de frapper monnaie dont jouissait le sanctuaire, et la fonction bancaire qu'il assuma. Tous ces éléments expliquent aussi sans doute l'acharnement des chrétiens à son endroit, aboutissant à son incendie en 401 de notre ère[18].

Les fouilles ont permis d'identifier le site du sanctuaire, et de dégager les fondations du temple archaïque et de l'autel hellénistique. Mais il ne reste aujourd'hui rien du grand temple lui-même. Parmi les autres infrastructures cultuelles d'Éphèse, mentionnons les temples de Sarapis, d'Hestia Boulaia, d'Hadrien, de Domitien, deux temples des dieux augustes, ainsi qu'un temple dorique non attribué[19].

[14] Sur l'histoire de la cité, voir Bean (George E.), *Aegean Turkey*, Londres, Ernest Benn, 1966, p. 128-146 ; Scherrer (Peter), « Ephesos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), Brill's New Pauly, Leiden, Brill, 2005.

[15] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 22.

[16] Pline, *Histoire naturelle*, XXXVI, 95-97.

[17] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 23.

[18] Sur l'Artémision d'Éphèse, voir notamment Bammer (Anton) & Muss (Ulrike), *Das Artemision von Ephesos*, Mayence, Philipp von Zabern, 1996.

[19] Sur l'archéologie d'Éphèse en général : Wohlers-Scharf (Traute), *Die Forschungsgeschichte von Ephesos: Entdeckungen, Grabungen und Persönlichkeiten*, Franckfort-Berlin, P. Lang, 1996.

Paradoxalement, la documentation littéraire n'évoque directement aucun sanctuaire oraculaire à Éphèse, ni aucune activité oraculaire associée au sanctuaire d'Artémis. Une anecdote rapportée par Strabon mérite néanmoins d'être évoquée, avant de considérer quelques indices épigraphiques indirects.

Alors qu'il décrit les temples de Massalia, le géographe explique les raisons du culte qui y est rendu à l'Artémis d'Éphèse qui guida les colons :

> Ἀπαίρουσι γὰρ τοῖς Φωκαιεῦσιν ἐκ τῆς οἰκείας λόγιον ἐκπεσεῖν φασιν, ἡγεμόνι χρήσασθαι τοῦ πλοῦ παρὰ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος λαβοῦσι· τοὺς μὲν δὴ προσαχθέντας τῇ Ἐφέσῳ, ζητεῖν ὅντινα τρόπον ἐκ τῆς θεοῦ πορίσαιντο τὸ προσταχθέν. Ἀριστάρχῃ δὲ τῶν ἐντίμων σφόδρα γυναικῶν παραστῆναι κατ' ὄναρ τὴν θεὸν καὶ κελεῦσαι συναπαίρειν τοῖς Φωκαιεῦσιν, ἀφίδρυμά τι τῶν ἱερῶν λαβούσῃ· γενομένου δὲ τούτου καὶ τῆς ἀποικίας λαβούσης τέλος, τό τε ἱερὸν ἱδρύσασθαι καὶ τὴν Ἀριστάρχην τιμῆσαι διαφερόντως ἱέρειαν ἀποδείξαντας, ἔν τε ταῖς ἀποίκοις πόλεσι πανταχοῦ τιμᾶν ἐν τοῖς πρώτοις ταύτην τὴν θεὸν καὶ τοῦ ξοάνου τὴν διάθεσιν τὴν αὐτὴν καὶ τἆλλα νόμιμα φυλάττειν τὰ αὐτά, ἅπερ ἐν τῇ μητροπόλει νενόμισται.
>
> On raconte, en effet, qu'au moment où les Phocéens quittaient le rivage de leur patrie, un oracle fut entendu qui leur disait de prendre pour chef de leur expédition l'homme qu'ils recevraient de l'Artémis d'Éphèse. Ayant alors fait voile vers Éphèse, ils cherchèrent comment se procurer le guide prescrit par la déesse. Or voici qu'Aristarchè, l'une des femmes les plus considérées de cette ville, vit en songe la déesse se dresser devant elle et lui ordonner de s'embarquer avec les Phocéens en prenant avec elle un modèle réduit du sanctuaire. Cet ordre ayant été exécuté, quand les colons atteignirent le terme de leur expédition, ils bâtirent le sanctuaire et honorèrent Atistarchè de la plus haute dignité en la faisant prêtresse. Dans toutes les colonies de Massalia, on vénère Artémis par-dessus toute autre divinité et on conserve à son idole la même attitude et à son culte les mêmes rites que dans la métropole.[20]

Arrivés à Éphèse où ils espèrent trouver leur guide (ἡγεμόνι), les Phocéens cherchent à apprendre (ζητεῖν) de la déesse (ἐκ τῆς θεοῦ) comment trouver la personne en question. C'est alors qu'Aristarchè voit la déesse lui apparaître en songe (κατ' ὄναρ τὴν θεὸν) et lui ordonner (καὶ κελεῦσαι) d'accompagner les Phocéens (συναπαίρειν τοῖς Φωκαιεῦσιν). Pareille description pourrait convenir à une consultation oraculaire par incubation. La formule κατ' ὄναρ et le terme κελεῦσαι rappellent les dédicaces faites d'après un rêve, y compris un rêve incubatoire obtenu dans un sanctuaire oraculaire. Deux éléments interdisent néanmoins cette lecture. Tout d'abord le rêve (et donc la réponse à la question posée) ne sont pas adressés au(x) consultant(s) mais à une personne tierce, la prêtresse qui, elle, ne se trouve pas alors en contexte rituel. Par ailleurs le vocabulaire oraculaire spécifique est absent de l'anecdote. La

[20] Strabon, *Géographie*, IV, 1, 4. Traduction modifiée d'après Lasserre (François), Paris, Belles Lettres, 1966.

réponse d'Artémis n'est pas qualifiée de χρησμός et l'enquête des Phocéens n'est pas exprimée par un verbe caractéristique de la consultation oraculaire comme ἐρωτάω. D'ailleurs rien dans la littérature ancienne sur le sanctuaire éphésien ne le qualifie de μαντεῖον ou χρηστήριον. L'anecdote strabonienne est néanmoins intéressante à deux titres. Tout d'abord elle décrit l'utilisation quasi-oraculaire (avec interrogation de la divinité et réponse émise sous une forme habituellement oraculaire) d'un sanctuaire qui n'est pas réputé l'être[21] ; d'autre part, elle constitue le premier élément (les autres étant épigraphiques) d'un faisceau d'indices allant dans le sens d'une activité oraculaire à Éphèse.

Le premier indice épigraphique (et en apparence le plus significatif) d'une telle activité oraculaire locale est une réponse oraculaire inscrite sur une stèle réutilisée dans le pavement d'une route, donc retrouvée hors contexte. Le début de l'inscription manque, et avec lui la mention du contexte et probablement des noms du dieu et/ou du sanctuaire oraculaire ainsi que de la cité consultante. Mais le contenu du texte ne laisse aucun doute quant à sa nature, et l'inscription se termine par les mots χρηματισθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος (« oracle rendu par Apollon »)[22]. Le texte est rédigé à la première personne : c'est manifestement Apollon qui parle, comme le montre le passage où, évoquant Artémis, il précise qu'elle est « née de [sa] famille/lignée » (ἐμῆς γενεῆς γεγαυῖαν). La consultation avait manifestement pour objet une épidémie (λοίμοιο) et le dieu prescrivit notamment aux consultants de prendre à Éphèse une statue de la déesse Artémis (ἧς μορφὴν Ἐφέσοιο κομίσσατε) et de la placer dans un temple (κάτθετε δ' ἐν νηῷ πολυγηθέες). La présence de l'inscription et de cette réponse oraculaire à Éphèse s'explique donc *a minima* par cette prescription, qui ne pouvait être suivie qu'avec l'accord et l'assistance des Éphésiens. C'est donc hors d'Éphèse qu'il faut chercher l'origine des consultants.

Les hypothèses proposées à ce sujet par les éditeurs et commentateurs de l'inscription seront évoquées, mais la question qui centrale ici est celle de l'origine de l'oracle lui-même. Les Éphésiens reçurent-ils une copie de l'oracle uniquement parce qu'ils avaient contribué à l'accomplissement de l'ordre divin, ou bien également parce que l'oracle avait été rendu dans leur cité ? Malgré le quasi consensus des historiens qui hésitent entre Didymes et Claros, tout en penchant en général pour Claros, aucun élément interne ne permet de l'attribuer avec

[21] Ces questions seront reprises dans la partie de ce mémoire consacrée à la distinction entre sanctuaires oraculaires et sanctuaires non oraculaires : p. 697-706.

[22] Ionie-Éphèse 1.

certitude à un Apollon précis. Outre la méconnaissance de la géographie oraculaire anatolienne, les seuls éléments qui pourraient relier ce texte au sanctuaire clarien sont la thématique épidémique, considérée (sans doute à tort[23]) comme un monopole clarien, et la présence d'hymnes (ὕμνοις) parmi les prescriptions du dieu[24]. Les hymnes sont certes souvent réclamés par l'Apollon de Claros, mais pour lui-même, alors qu'ils sont ici demandés pour Artémis. Le premier éditeur de l'inscription, D. Knibbe, proposait donc de voir dans ce texte la preuve de l'existence d'un oracle d'Apollon à Éphèse même[25]. La cité consultante serait donc venue s'adresser à cet Apollon éphésien, qui l'aurait renvoyée vers sa sœur éphésienne Artémis, en raison soit de l'importance du culte de la déesse à Éphèse, soit de son importance dans la cité consultante, comme le suggèrent les premières lignes du texte qui désignent la déesse comme « guide ancestral de la cité [consultante] entière depuis l'origine » (πάσης γὰρ πόλιος προκαθηγέτις ἐστὶ γενέθλης). Le choix de la déesse Artémis, dont les compétences médicales ne sont guère attestées, plaide en effet en défaveur de l'attribution clarienne, puisque l'Apollon de Claros se posait lui-même en recours à l'épidémie, et prescrivait qu'on érige des statues de lui-même et non d'une autre divinité. Les commentateurs ultérieurs de l'inscription optèrent néanmoins pour l'attribution claro-didyméenne, à commencer par R. Merkelbach qui fut le premier à proposer la cité de Koloé de Lydie comme consultante, et proposa d'attribuer l'oracle lui-même à Didymes ou Claros[26]. L'identification de Koloé repose essentiellement sur l'importance du culte d'Artémis dans cette cité (culte qui pourrait découler justement de cette consultation), et sur la mention de l'Hermos Maionien (χθόνα Μαίονος Ἕρμου). F. Graf proposa d'attribuer plutôt la consultation à Sardes, cité proche de Koloé mais plus importante et susceptible d'envoyer des chœurs chanter des hymnes[27], mais

[23] Voir la partie de ce mémoire consacrée aux « oracles errants » : p. 659-675.

[24] Sur la question des oracles clariens, voir notamment Merkelbach (Reinhold), « Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe », *ZPE*, 88 (1991), p, 70-72 ; Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981 ; Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario* Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991 ; Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54 ; Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 201-210 ; Oesterheld (Christian), « La parole salvatrice transformée en remède perpétuel : l'oracle qu'Apollon de Claros rendit à la ville de Hiérapolis en Phrygie », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 211-226 & Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 73-131.

[25] Knibbe (Dieter), *Das "Parthermonument" von Ephesos : (Parthersieg)altar der Artemis (und Kenotaph des L. Verus) an der "Triodos"*, Vienne, Schindler, 1991, p. 14-15.

[26] Merkelbach (Reinhold), « Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe », *ZPE*, 88 (1991), p, 70-72.

[27] Graf (Fritz), « An Oracle Against Pestilence from a Western Anatolian Town », *ZPE*, 92, 1992, p. 267-279.

sans revenir sur l'attribution didymo-clarienne, confirmée par la suite par d'autres éditeurs et commentateurs de l'inscription[28]. L'autre élément de consensus qui se dégage de ces publications est la datation de l'inscription, qui remonterait au II^e^ siècle de notre ère, et pourrait donc être liée à la « peste » de Lucius Verus ramenée par l'armée romaine de Mésopotamie en 165 de notre ère. Trancher la question de l'attribution de l'oracle est difficile avant d'avoir tranché celle de l'existence d'un oracle apollinien à Éphèse. Aussi cette question sera-telle reprise après avoir considéré l'ensemble de la documentation éphésienne en matière oraculaire.

Deux inscriptions corroborent l'hypothèse d'un sanctuaire oraculaire à Éphèse même.

La première atteste la présence à Éphèse d'une charge sacerdotale typiquement oraculaire. Il s'agit d'une liste de Courètes, ces membres d'un collège sacerdotal éphésien associé au culte de la déesse Artémis et qui étaient manifestement recrutés parmi les élites civiques locales[29]. Beaucoup des Courètes cités sont bouleutes (βουλ(ευτὴς)) et assument des charges sacerdotales diverses telles que néope (νεοποιός), hiérophante (ἱεροφάν[ται) ou hiérokéryx (ἱεροκήρυκος). Mais le personnage le plus intéressant ici est un certain Diognétos (Διόγνη[τος), qualifié de « hiéroscopos, fils de hiéroscopos et mantiarque » (ἱεροσκόπος] ὑὸς ἱεροσκόπου μαντιάρχ[ου·]). Le terme mantiarque attire notre attention, puisqu'il désigne littéralement un « chef des devins ». Partout où il est attesté par l'épigraphie, il est également associé à un sanctuaire oraculaire, comme par exemple à Paphos de Chypre ou à Olympie[30]. En plus d'être mantiarque, Diognétos était également hiéroscopos, tout comme son père avant lui. Comme le suggérait L. Robert, le hiéroscopos est, littéralement, celui qui observe les *hiéra*, c'est-à-dire les victimes des sacrifices. La fonction serait donc associée à la pratique de l'extispicine, ce qui semble tout à fait compatible avec le titre de mantiarque. Les deux charges sont néanmoins distinctes puisque Diognétos cumulait les deux, tandis que son père n'était que hiéroscopos.

La seconde inscription, mentionnée déjà par D. Knibbe pour consolider son attribution de l'oracle épidémique à un Apollon éphésien[31], est un décret honorifique émis par le conseil et le peuple d'Éphèse ([ἔ]δοξεν τ[ῇ β]ουλῇ καὶ τῷ δήμῳ) en faveur du prytane Dionysodôros

[28] Voir la bibliographie de l'inscription en annexe.
[29] Ionie-Éphèse 2.
[30] Voir la partie de ce mémoire consacrée plus tôt à ce terme : p. 78-83.
[31] Knibbe, *Das "Parthermonument" von Ephesos*, 1991, p. 14-15.

fils de Dionysios (ὁ πρύτανις Διο[νυ]σόδωρος Διονυσ[ί]ου)[32]. Entre autres actions évergétiques, le prytane avait restauré à ses frais le prytanée qui avait été longtemps négligé (τό τε πρυτανεῖον ἐξ εἰκανῶν ἀμεληθὲν χρόνων ἐπισκευάσας ἐκ τῶν ἰδ[ί]ων) et y avait placé l'Apollon oraculaire de la cité (τε ἐν αὐτῷ καὶ τὸν μαντεῖον τῆς πόλεως Ἀπόλλωνα). Il aurait donc installé dans le prytanée un espace sacré afin d'accueillir le dieu (ἱεροπρε[π]ῆ κατασκευάσας εἰς τὴν θέσιν αὐτοῦ θαλαμεῖδα), et l'inscription précise plus loin que le conseil et le peuple ont décidé (ἡ βου[λ]ὴ καὶ ὁ δῆμος ἀποδεχόμεν[οι]) que le dieu oraculaire resterait pour toujours là où il se trouvait alors (τὸν μὲν Ἀπόλλωνα τὸν μαντεῖον διαμένειν εἰς τὸ διηνεκ[ὲς ἐν] ᾧ νῦν καθείδρυται), dans le prytanée (τοῦ πρυτανείου τόπῳ). On aimerait en savoir davantage sur ce qu'a fait concrètement Dionysodôros et sur la nature des restaurations de cet « espace sacré », mais il est clair que la dénomination « Apollon oraculaire de la cité » ne désigne pas Apollon Clarien, mais bien une divinité locale, qui pouvait être placée dans le prytanée d'Éphèse. Un détail supplémentaire mérite d'être mentionné. L'inscription s'achève par une liste de courètes (κουρῆτες εὐσεβεῖς φιλοσέβαστοι), dont certains sont justement prytanes, et parmi lesquels nous retrouvons un certain Publius Cornelius Aristôn, hiéroscopos (Πό(πλιος) Κορ(νήλιος) Ἀρίστων [ἱερ]οσκόπος). Cette inscription se rattache donc au même milieu socio-politique et surtout religieux que la précédente : celui de l'élite romanisée d'Éphèse qui se partage les charges politiques et sacerdotales et auquel devait également appartenir le mantiarque Diognétos.

Pareils éléments devraient permettre de conclure à l'existence d'un oracle apollinien dans la cité, ou plutôt dans le prytanée. F. Graf écarte néanmoins ce document en considérant que les liens entre Éphèse et l'oracle clarien étaient, au II^e^ siècle de notre ère, suffisamment forts pour que les Éphésiens en viennent à considérer Apollon Clarien comme « leur Apollon oraculaire »[33]. Cette thèse paraît très fragile. Si l'existence de liens entre le sanctuaire clarien et Éphèse est probable (mais quel sanctuaire majeur n'avait aucun lien avec la capitale de la province au II^e^ siècle de notre ère ?), il est impossible d'évaluer l'intensité de ce lien et la fréquence de consultation par exemple. Que les Éphésiens aillent jusqu'à considérer Apollon clarien comme leur oracle « civique » semble en revanche problématique, lorsque le sanctuaire appartient à une autre cité. Les Milésiens, pourtant « propriétaires » de l'oracle didyméen, n'utilisent pas de telles formules possessives pour désigner le dieu ou son sanctuaire[34]. Ils précisent même l'épiclèse du dieu quand ils l'évoquent[35]. Aucun autre

[32] Ionie-Éphèse 3.
[33] Graf, « An Oracle Against Pestilence », 1992, p. 267-279.
[34] τῶι Ἀπόλλωνι τῶι Διδυμεῖ dans *Miletos* 20, ou encore τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Διδυμέως dans *Miletos* 22.

document éphésien ne confirme d'ailleurs cette appropriation lexicale du sanctuaire clarien. Enfin, on voit mal comment Dionysodôros aurait pu « placer l'Apollon de Claros » dans le prytanée, s'il s'agit bien d'un oracle. Certes il pourrait s'agir d'une statue. Même si la formule est allusive, cette hypothèse aurait l'avantage d'expliquer comment un « Apollon oraculaire » peut être déplacé et installé « pour toujours » dans ce prytanée. Mais le fait que ce soit une statue n'étaye pas davantage la thèse de l'Apollon clarien. Au contraire, la répétition de la formule « Apollon oraculaire de la cité » dans un contexte propre aux institutions d'Éphèse plaide plutôt en faveur d'une institution locale qu'il n'est pas nécessaire de nommer et de qualifier précisément, tant elle est évidente pour les auteurs et lecteurs de l'inscription. Il est donc tentant de considérer que cette formule allusive renvoie davantage à un Apollon oraculaire local, mineur en comparaison du sanctuaire clarien, mais suffisamment connu à l'échelle d'Éphèse.

La documentation épigraphique éphésienne comporte également deux dédicaces effectuées « d'après un commandement » (κατὰ πρόσταγμα) mais qui ne semblent pas devoir être associées à Apollon. La première est en effet explicitement adressée à Isis, Sarapis et Anubis (Σαράπ̣[ιδι,] Ἴσιδι, Ἀνούβιδι)[36] et a été retrouvée à proximité du sanctuaire des dieux égyptiens[37]. La seconde, qui date également du III^e^ siècle avant notre ère, est fragmentaire, et le destinataire divin est inconnu ; mais il est question du temple (καὶ τὸν ναόν) et du sanctuaire (τὸ ἱερό[ν]) alors que la stèle provient également des abords du temple isiaque[38]. Il est remarquable que le commandement divin soit attribué, dans la seconde inscription, à « un dieu » (κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ) dont le nom n'est malheureusement pas précisé. Il pourrait s'agir de Sarapis, principale divinité masculine associée à Isis, mais aussi d'un dieu externe à la triade égyptienne mentionnée par la précédente inscription.

Une autre inscription mentionne la formule « d'après un rêve » (κατ' ὄναρ) et loue la grandeur du nom « du dieu » (μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ)[39]. Il s'agit donc manifestement d'une

[35] τῆς πόλεως ἡμῶν Ἀπόλλωνα Διδυμέα dans *Miletos* 15.
[36] Ionie-Éphèse 4.
[37] Voir Keil (Joseph), « Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesus », *AAWW*, 91, 1954, p. 217-228 & Salditt-Trappmann (Regina), *Tempel der Ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden, Brill, 1970.
[38] Ionie-Éphèse 5.
[39] Ionie-Éphèse 6.

acclamation[40]. Une seconde inscription reprend la même formule κατ' ὄναρ, malheureusement très fragmentaire, et ne mentionnant aucune divinité[41].

Mentionnons enfin fragment de décret remontant manifestement à l'époque archaïque et où l'on peut lire les mots θεὸς ἐκ̣έ̣[λευσεν], « le dieu a ordonné »[42]. L'état de conservation du document ne permet malheureusement pas d'en apprendre davantage sur le contexte.

La documentation épigraphique éphésienne laisse donc face à un puzzle dont les pièces manquantes paraissent trop nombreuses pour se faire une idée claire de l'ensemble. La seule hypothèse qu'elle permet d'écarter est celle d'une activité oraculaire d'Artémis éphésienne, donc aucune trace n'est lisible dans l'ensemble du corpus épigraphique éphésien.

Les autres hypothèses requièrent davantage de précisions. La piste principale suivie jusqu'ici est celle d'un Apollon oraculaire, qui semble avoir été placé dans le prytanée au II^e^ siècle de notre ère. La seule présence à Éphèse d'un mantiarque, titre sacerdotal dont toutes les attestations épigraphiques sont liées à un sanctuaire oraculaire, conforte encore l'idée d'un comme dans d'autres cités en présence d'un prophète. La mention épigraphique de « l'Apollon oraculaire de la cité » en lien avec le prytanée et les Courètes invite à relier cet oracle avec le mantiarque, et par ailleurs à écarter l'identification de cet Apollon avec le dieu de Claros. Dès lors, est-il possible de relier à cet oracle apollinien le reste des documents épigraphiques passés en revue? La réponse semble devoir être non pour la majeure partie d'entre eux. L'essentiel des dédicaces « d'après un commandement » ou « d'après un rêve » semble davantage lié aux divinités égyptiennes vénérées à Éphèse, et notamment à la figure de Sarapis. Faut-il alors envisager l'existence d'un second oracle éphésien, associé à Sarapis ? L'hypothèse est séduisante, et fait écho à d'autres cités où Isis et son associé masculin émettent des ordres[43]. Néanmoins quatre inscriptions de ce type, dont une seule désigne explicitement « le dieu » (qui semble être Sarapis, mais sans certitude aucune) comme auteur de l'ordre, et une seule autre le désignant comme destinataire de la dédicace ne suffisent pas pour conclure. Il semble donc plus prudent de renoncer à l'hypothèse de ce second oracle. De

[40] Chaniotis (Angelos), « Acclamations as a Form of Religious Communication », in Cancik (Hubert), Rüpke (Jörg), Fabricius (Franca), Püschel (Diana) (éds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 199-218.

[41] Ionie-Éphèse 7.

[42] Ionie-Éphèse 8.

[43] Voir notamment les parties de ce mémoire consacrées à Milétopolis de Mysie et Kymè d'Éolide : respectivement p. 213 et p. 239-240.

même, le décret archaïque évoquant un ordre divin est bien trop fragmentaire et obscur pour pouvoir être exploité.

Il reste enfin à revenir à la question de l'oracle rendu sans doute à Koloé ou Sardes, par un Apollon les adressant à Éphèse. Si l'on accepte l'idée d'un oracle apollinien à Éphèse, la question de son attribution se pose en des termes nouveaux et l'Apollon éphésien devient à ce sujet un sérieux rival de son voisin clarien. On a dit plus tôt toutes les fragilités de l'hypothèse clarienne qui ne repose finalement que sur l'évocation des hymnes et la thématique épidémique. Ajoutons à cela une fragilité supplémentaire, que relevait d'ailleurs F. Graf[44] : l'épidémie qui frappe les consultants semble être attribuée à des pratiques « magiques » mauvaises. La destruction de ce mal par les torches enflammées de la déesse, qui font fondre des statuettes de cire, évoque également des rites performatifs, attestés dans les serments (à Cyrène par exemple). Cette thématique est totalement absente de tous les oracles clariens connus, et notamment des oracles épidémiques qui expliquent toujours le mal par la colère d'un dieu. Pour autant, la faiblesse de l'hypothèse clarienne ne fait pas la force de l'hypothèse éphésienne et rien ne permet de relier cet oracle au sanctuaire oraculaire éphésien dont on ne sait que très peu de choses. Si l'oracle avait été rendu aux Éphésiens, il aurait été logique de considérer l'hypothèse éphésienne comme plus crédible que l'hypothèse d'un sanctuaire externe, en l'absence d'autre élément déterminant. Mais l'oracle a été ici rendu à une cité tierce, qui n'avait aucune raison de se rendre spécifiquement à Éphèse pour consulter l'oracle (mais qui n'avait pas davantage de raison de se rendre spécifiquement à Claros). Cette question de l'attribution de l'oracle épidémique conservé à Éphèse sera donc laissée en suspens, mais illustre la nécessité d'interroger l'attribution de toutes les réponses oraculaires qui seront qualifiées plus loin « d'oracles errants ».

Une dernière hypothèse peut néanmoins être ici mentionnée : celle du faux oracle. Si l'on reprend le récit strabonien expliquant la présence à Massalia d'un culte à Artémis éphésienne, le parallèle avec le cas de Koloé-Sardes est frappant. Dans les deux cas, un sanctuaire oraculaire apollinien a été consulté, a adressé ses consultants à Artémis d'Éphèse et les a ainsi (directement ou indirectement) invités à implanter chez eux le culte de la déesse, justifiant ainsi un lien entre le culte local de la déesse et son prestigieux culte éphésien. Dans le cas de Koloé-Sardes, l'oracle apollinien a été retrouvé à Éphèse et avait sans doute été « offert » par la cité aux Éphésiens pour rappeler à tous le lien entre les deux cultes d'Artémis,

[44] Graf, « An Oracle Against Pestilence », 1992, p. 267-279.

au profit du culte de Koloé-Sardes qui gagnait à la comparaison. L'hypothèse d'une reconstruction *a posteriori* de ce récit partant d'une épidémie pour aboutir à l'implantation dans la cité consultante du culte d'Artémis éphésienne mérite donc d'être envisagée. Elle a pour elle l'avantage d'expliquer pourquoi Apollon préconise un culte d'Artémis, sa « sœur », pour guérir une épidémie, mais aussi pourquoi l'Apollon oraculaire n'est pas associé à un sanctuaire précis : l'inscription a été réalisée au II^e^ siècle, mais pourrait se référer à un oracle réputé plus ancien, en réalité mythique (suffisamment pour qu'il ne soit plus nécessaire de l'attribuer à un sanctuaire précis), et dont le contexte épidémique pourrait avoir été inspiré par la peste de 165 notamment. Il n'est pas davantage possible de trancher en faveur de cette hypothèse qu'entre l'attribution clarienne ou éphésienne, mais le parallèle entre cet oracle épigraphique et le récit littéraire de Strabon est frappant, et pourrait participer d'un même effort de rattachement des cultes d'Artémis au modèle prestigieux que constituait Éphèse.

3.1.2. Hiéra Comè : un oracle d'Apollon difficile à localiser

Hiéra Comè constitue un cas particulier qui impose de partir exceptionnellement de la littérature pour ensuite revenir à la géographie et non l'inverse. Il est en effet difficile de situer précisément ce lieu que Tite-Live est le seul à désigner comme siège d'un sanctuaire, mais qu'il est également le seul à évoquer dans cette région, alors que deux autres sites portent le même nom en Anatolie mais ne semblent pas convenir à la description géographique proposée par l'historien.

Le passage en question de l'*Histoire romaine* relate les événements qui suivirent la victoire de Scipion l'Asiatique contre Antiochos III à Magnésie du Sipyle, en 189 avant notre ère :

> Eadem non aestate solum, sed etiam iisdem prope diebus, quibus haec a M- Fuluio consule in Aetolia gesta sunt, consul alter Cn- Manlius in Gallograecia bellum gessit, quod nunc ordiri pergam. Vere primo Ephesum consul uenit, acceptisque copiis ab L- Scipione et exercitu lustrato contionem apud milites habuit, qua collaudata uirtute eorum, quod cum Antiocho uno proelio debellassent, adhortatus eos {ad} nouum cum Gallis suscipiendum bellum, qui et auxiliis iuuissent Antiochum, et adeo indomita haberent ingenia, ut nequiquam Antiochus emotus ultra iuga Tauri montis esset, nisi frangerentur opes Gallorum […] Paucos post dies profecto ab Epheso consuli ad Magnesiam occurrit Attalus cum mille peditibus equitibusque quingentis […] Consul collaudato iuuene cum omnibus copiis ad Maeandrum progressus castra posuit, quia uado superari amnis non poterat et contrahendae naues erant ad exercitum traiciendum. Transgressi Maeandrum ad Hieran Comen peruenerunt. Fanum ibi augustum Apollinis et oraculum; sortes uersibus haud inconditis dare uates dicuntur. Hinc alteris castris ad Harpasum flumen uentum est, quo legati ab Alabandis uenerunt, ut castellum, quod ab ipsis nuper descisset, aut auctoritate aut armis cogeret iura antiqua pati. […] Consul tribuno militum misso cum modica manu castellum ui cepit, captum Alabandensibus reddit. Ipse nihil uia degressus ad Antiochiam super Maeandrum amnem posuit castra.
>
> Le même été, et presque aux mêmes dates où le consul Marcus Flavius mena ces actions en Étolie, l'autre consul, Cnaeus Manlius mena en Gallogrèce une guerre dont je vais entamer le récit. Au début du printemps, le consul se rendit à Éphèse, reçut les troupes de Lucius Scipion, purifia l'armée et prononça devant elle un discours dans lequel il la félicitait de son courage pour avoir achevé Antiochus en une seule bataille, et l'exhortait à entreprendre une nouvelle campagne contre les Gaulois, qui avaient envoyé des contingents à Antiochus et avaient un caractère si sauvage qu'il ne servait à rien d'avoir repoussé Antiochus au-delà du mont Taurus, si les forces gauloises n'étaient pas brisées. […] Quelques jours plus tard le consul, qui a quitté Éphèse pour Magnésie, est rejoint par Attale, venu avec mille fantassins et cinq cents cavaliers […] Le consul félicita le jeune homme et partit avec toutes ses troupes établir un camp au bord du Méandre, car le fleuve n'était pas guéable et il fallait rassembler des bateaux pour passer l'armée. Après avoir traversé le Méandre, on arrive à Hiéra Comè. Cette ville possède un temple d'Apollon et un oracle vénérables ; les devins, dit-on, y rendent des oracles en vers non dépourvus d'art. Puis on gagna en deux étapes la rivière Harpassos, où vinrent des ambassadeurs d'Alabanda, demandant au consul de faire rentrer dans son obéissance passée, soit par l'effet de son autorité, soit par la force, un fortin qui venait de faire sécession. […]Le

> consul envoya un tribun militaire avec une petite troupe pour prendre le fortin, et, quand il fut enlevé, le fit restituer à Alabanda ; pour sa part, il ne s'écarta pas de sa route et alla camper près d'Antioche du Méandre.[45]

Avant de commenter la brève description que propose Tite-Live du sanctuaire et de son oracle, il faut tenter de préciser l'emplacement de ce « village sacré » à l'aide des détails chronologiques et géographiques fournis par l'auteur (voir la carte ci-après). La mention des deux consuls, Cnaeus Manlius Vulso et Marcus Fulvius Nobilior, permet d'abord de confirmer la datation, en 189 avant notre ère, ainsi que le contexte : le consul Manlius se rend en Anatolie où il doit relever Scipion l'Asiatique, consul de l'année précédente qui a écrasé Antiochos III à Magnésie du Sipyle, et qu'il retrouve donc à Éphèse pour lui reprendre le commandement (*Vere primo Ephesum consul uenit, acceptisque copiis ab L- Scipione*). Les « Gaulois » ou « Gallo-Grecs » (*Gallis*) que Manlius entend attaquer sont les Galates, alliés d'Antiochos contre Rome et Pergame, ce qui indique d'emblée une route vers l'Est et l'intérieur de l'Anatolie. Le consul se met justement en mouvement vers Magnésie du Méandre, à l'est d'Éphèse, où il est rejoint par Attale (*Paucos post dies profecto ab Epheso consuli ad Magnesiam occurrit Attalus cum mille peditibus equitibusque quingentis*), le frère du roi Eumène II de Pergame. L'armée se déplace ensuite vers le fleuve Méandre devant lequel elle campe (*ad Maeandrum progressus castra posuit*), c'est-à-dire avance vers le sud depuis la rive nord du fleuve où se trouve Magnésie. Après quelques difficultés, ce n'est qu'en traversant le Méandre qu'elle atteint Hiéra Comè (*Transgressi Maeandrum ad Hieran Comen peruenerunt*), qui se trouve donc nécessairement sur la rive sud (gauche) du fleuve. La suite du récit, après la description du sanctuaire oraculaire, permet d'affiner encore la localisation. Le fait que Manlius ne se détourne pas de sa route et poursuive droit vers Antioche du Méandre pour y camper (*Ipse nihil uia degressus ad Antiochiam super Maeandrum amnem posuit castra*) indique une trajectoire ouest-est linéaire, entre Magnésie et Antioche, en suivant la vallée du Méandre (voir carte ci-dessous), et en remontant le fleuve. Hiéra Comè se situe donc sur la rive sud et à proximité immédiate du fleuve, et non dans les montagnes qui s'élèvent plus au sud, en direction du mont Latmos. Dernier élément remarquable, le consul et son armée furent sollicités par des envoyés d'Alabanda (une cité située au sud du Méandre) qui les rejoignirent au niveau de la rivière Harpasos (*Hinc alteris castris ad Harpasum flumen uentum est, quo legati ab Alabandis uenerunt*). Cette rivière, aujourd'hui appelée Akçay, est un affluent du Méandre et s'y jette à 23 kilomètres en amont d'Antioche, entre les cités d'Harpasa et Orthosia. Ce dernier détail permet donc de réduire la

[45] Tite-Live, *Histoire romaine,* XXXVIII, 12-13. Traduction Adam (Richard), Paris, Belles Lettres, 1982.

portion du fleuve Méandre où chercher Hiéra Comè. Le village devait se situer entre Magnésie et l'embouchure de l'Harpasos, soit une bande longue d'une soixantaine de kilomètres environ, sur la riche gauche ou sud du fleuve.

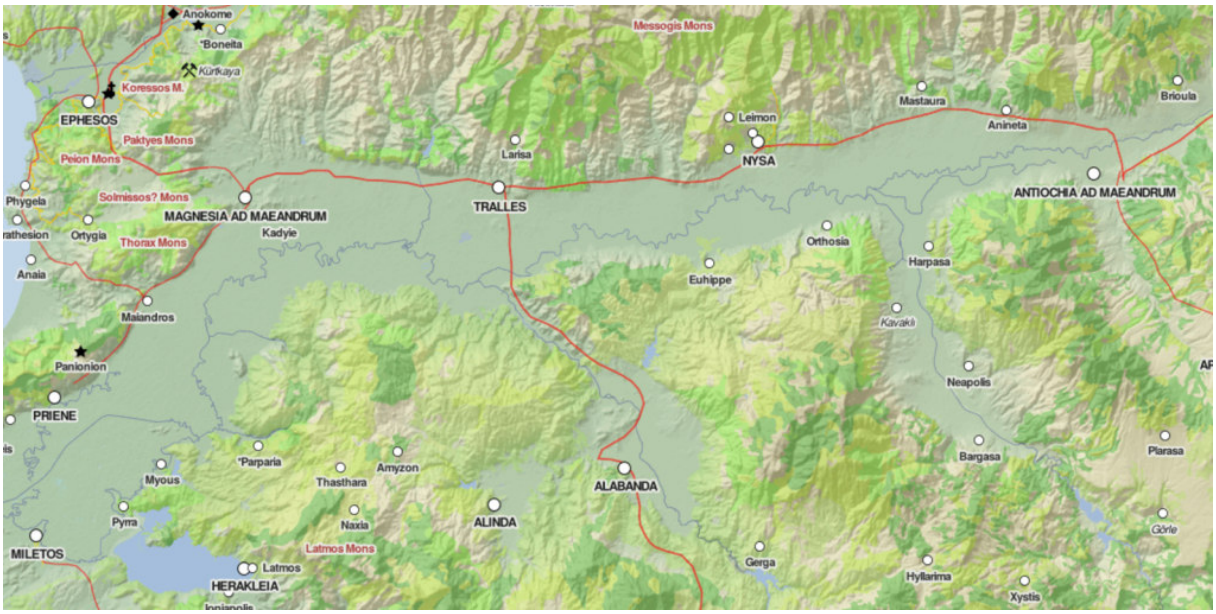


Figure 1 : Vallée du Méandre, entre Antioche et Priène (d'après Pelagios.org)

Aucune des deux Hiéra Comè (une dénomination au demeurant générique) anatoliennes connues à ce jour ne correspond à cet emplacement. La plus proche se trouve en Carie près de Stratonicée et n'est certes qu'à une vingtaine de kilomètres au sud d'Alabanda, mais à près de cinquante kilomètres de la vallée du Méandre. La plus éloignée se situe en Lydie, près de Thyatire, à plus de cent kilomètres du Méandre. Les précisions géographiques de Tite-Live sont, dans ce passage comme dans le reste de son œuvre, suffisamment précises et détaillées pour exclure l'hypothèse d'une erreur de l'historien. Il faut donc postuler, comme le proposait déjà H. W. Parke, l'existence d'un autre site nommé Hiéra Comè dans la zone circonscrite par la description de Tite-Live[46]. Un tel toponyme n'est pas surprenant dans une région où deux sites portent déjà ce nom, tandis que quatre sites portent le nom de Hiérapolis (deux en Phrygie, un en Cilicie et un en Cappadoce). Il est d'ailleurs envisageable que Hiéra Comè soit un surnom attribué au village en raison de son sanctuaire, alors même qu'il portait un autre nom (de même que Comana de Cappadoce était surnommée Hiérapolis[47]). Dans l'état actuel des connaissances archéologiques et géographiques, il faut malheureusement renoncer à situer plus précisément cette Hiéra Comè.

[46] Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 183.
[47] Voir la partie de ce mémoire thèse consacrée à Comana de Cappadoce : p. 569-573.

Revenons maintenant à la brève description de Hiéra Comè et de son sanctuaire. Tite-Live en dit fort peu, puisqu'il s'agit d'après lui d'un « auguste » sanctuaire et oracle d'Apollon (*Fanum ibi augustum Apollinis et oraculum*). La formule *augustum* ne dit rien de plus du sanctuaire que le prestige que veut lui conférer l'auteur. L'indication quant aux réponses exprimées en vers élégants (*sortes uersibus haud inconditis*) ainsi que l'usage du terme *vates*, que l'on traduira plutôt par « prophète », pourrait indiquer l'emploi de l'enthousiasme comme méthode divinatoire, mais la formule reste allusive.

La concision de la description de Tite-Live ainsi que l'impossibilité de la relier à un lieu identifiable limitent grandement les possibilités de commentaires quant à l'oracle d'Apollon à Hiéra-Comè d'Ionie. Le silence de toute la documentation littéraire sur cet oracle, que Tite-Live semble être le seul à connaître, est surprenant, sauf s'il s'agissait d'un sanctuaire rural sans envergure. Il n'est ici mentionné que par le hasard du parcours du consul Manlius qui ne s'est visiblement pas arrêté à Hiéra Comè et n'y a trouvé pour seul intérêt que la possibilité d'y faire traverser ses troupes. Il ne s'agit pas là du seul cas de sanctuaire oraculaire mentionné par un seul auteur, mais cet exemple illustre à quel point notre connaissance d'un sanctuaire oraculaire (mineur) est fragile et repose parfois sur peu de choses, donc à quel point toute tentative de cartographie globale ne peut qu'être très incomplète.

3.1.3. Smyrne : un oracle clédonomantique (d'Hermès ?)

Smyrne fut, malgré une histoire mouvementée, l'une des cités anatoliennes les plus connues et les plus mentionnées dans l'Antiquité[48]. Située sur un long golfe, au pied du mont Pagos, elle fut vraisemblablement fondée au III^e^ millénaire avant notre ère et bénéficia de sa position idéale pour le commerce. D'abord éolienne puis ionienne, d'après Hérodote qui raconte sa prise par les Colophoniens[49], Smyrne prospéra à l'époque archaïque, avant d'être ruinée par les attaques lydiennes, au point de disparaître de la scène géopolitique locale à l'époque classique[50]. Pausanias raconte sa refondation par Alexandre qui, alors qu'il chassait sur le mont Pagos, vit la déesse Némésis lui apparaître en rêve et lui ordonner de fonder là une cité[51]. La refondation fut confirmée par un oracle clarien, dans lequel il faut peut-être voir un retour aux origines colophoniennes de Smyrne, mais qui a surtout pour particularité rare d'être attesté à la fois par Pausanias et par une inscription fragmentaire retrouvée à Smyrne sur une base de statue et reprenant certains des mots de l'oracle littéraire[52]. La cité passa ensuite des mains d'Antigone à celles de Lysimaque, qui la rebaptisa même Eurydicéia, d'après le nom de sa fille. Membre de la ligue panionique au début du III^e^ siècle, Smyrne soutint successivement les Séleucides, puis les Attalides, puis Rome, en fondant dès 195 avant notre ère un temple de la déesse Roma. À l'issue de la bataille de Magnésie en 189, la cité intégra le royaume de Pergame, puis la province d'Asie au sein de laquelle elle resta d'abord libre grâce à son opposition à Aristonicos, avant de perdre ce statut à l'issue des guerres mithridatiques. Bien que Strabon affirme qu'il ne s'agit à son époque que de quelques villages épars[53] (information sans doute datée déjà du fait des sources du géographe), la cité semble prospérer aux époques hellénistique et romaine.

Le site de Smyrne a été continuellement habité depuis l'Antiquité, et correspond aujourd'hui à la ville moderne d'Izmir, qui recouvre l'essentiel des ruines. Les fouilles archéologiques sont donc difficiles et ont livré bien peu d'informations. Les fondations d'un temple archaïque non attribué ont été dégagées, ainsi qu'une agora et quelques bâtiments

[48] Sur l'histoire de la cité : Cadoux (Cecil. J.), *Ancient Smyrna : a history of the city from the earliest times to 324 A. D.*, Ann Arbor, University microfilm international, 1938 ; Bean (George E.), *Aegean Turkey*, Londres, Ernest Benn, 1966, p. 20-30 ; Akurgal (Ekrem), *Alt-Smyrna*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983 ; Schwertheim (Elmar), « Smyrna », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[49] Hérodote, *Histoires*, I, 150.

[50] Hérodote, *Histoires*, I, 16.

[51] Pausanias, *Périégèse*, VII, 5, 3.

[52] *Smyrna* 280 = *EA* 27 (1996) 4, 1.

[53] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 37.

publics (un théâtre, des bains, une basilique). L'épigraphie apporte quelques précisions supplémentaires sur la vie religieuse, et témoigne notamment des cultes d'Apollon et Dionysos[54].

Seul Pausanias mentionne la présence d'un oracle à Smyrne, où il évoque une forme de divination assez originale et qui n'est mentionnée que par comparaison avec un site de Grèce continentale, en l'occurrence le sanctuaire d'Héraclès à Thèbes :

> τοῦ δὲ Ἡρακλείου γυμνάσιον ἔχεται καὶ στάδιον, ἀμφότερα ἐπώνυμα τοῦ θεοῦ. ὑπὲρ δὲ τὸν Σωφρονιστῆρα λίθον βωμός ἐστιν Ἀπόλλωνος ἐπίκλησιν Σποδίου, πεποίηται δὲ ἀπὸ τῆς τέφρας τῶν ἱερείων. μαντικὴ δὲ καθέστηκεν αὐτόθι ἀπὸ κληδόνων, ᾗ δὴ καὶ Σμυρναίους μάλιστα Ἑλλήνων χρωμένους οἶδα· ἔστι γὰρ καὶ Σμυρναίοις ὑπὲρ τὴν πόλιν κατὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ τείχους Κληδόνων ἱερόν.
>
> Le gymnase et le stade portent tous deux le nom d'Héraclès. Au-dessus de cette pierre de sagesse, il y a un autel dédié à Apollon appelé Spodios, et cet autel est fait de la cendre des victimes. Là se pratique une divination, tirée de tout ce que l'on a pu apprendre par la renommée. Cette manière de consulter est en grand crédit chez les Smyrnéens, qui sous les murs de leur ville en dehors, un temple de Klèdôn.[55]

À Smyrne se trouvait donc un sanctuaire (ἱερόν), situé à l'extérieur des murs (κατὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ τείχους) et où se pratiquait, comme à Thèbes, une divination (μαντική) – le terme est caractéristique – que l'auteur qualifie de « ἀπὸ κληδόνων », le dernier terme qualifiant aussi le sanctuaire smyrniote (Κληδόνων ἱερόν). Le terme κληδών désigne, dans son sens premier, un bruit, quelque chose qui est entendu et, par extension, la renommée d'une personne, ce qui se dit et s'entend à son sujet[56]. Mais en contexte divinatoire, le terme s'applique aussi au présage que l'on tire d'un son, à l'interprétation que l'on fait d'un bruit[57]. Ce seul terme ne permet guère de se faire une idée de la méthode divinatoire et du fonctionnement de l'oracle, que ce soit à Thèbes ou à Smyrne. Quant à l'attribution des sanctuaires, l'autel thébain est attribué à Apollon Spodios, mais le ἱερόν de Smyrne ne l'est pas explicitement, sauf à considérer le terme Κληδόνων comme renvoyant à une personnification du κληδών, du bruit omineux.

[54] Petzl (Georg) (éd.), *Die Inschriften von Smyrna*, Bonn, R. Habelt, 1982-1990.
[55] Pausanias, *Périégèse*, IX, 11, 7. Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1796.
[56] Notamment chez Eschyle, *Choéphores*, 505 ou Sophocle, *Œdipe à Colonne*, 258.
[57] Notamment chez Homère, *Odyssée*, XVIII, 117 ou Hérodote, *Histoires*, V, 72.

Le même Pausanias propose, dans un autre passage de sa *Périégèse*, la description d'un rite oraculaire qu'A. Bouché-Leclercq qualifie de « clédonomantique »[58] (un terme moderne) et qu'il relie de manière convaincante à la précédente mention de Thèbes et Smyrne :

> περίβολος δὲ ἀγορᾶς μέγας κατὰ τρόπον τὸν ἀρχαιότερόν ἐστιν ἐν Φαραῖς, Ἑρμοῦ δὲ ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ λίθου πεποιημένον ἄγαλμα ἔχον καὶ γένεια· ἑστηκὼς δὲ πρὸς αὐτῇ τῇ γῇ παρέχεται μὲν τὸ τετράγωνον σχῆμα, μεγέθει δέ ἐστιν οὐ μέγας. καὶ αὐτῷ καὶ ἐπίγραμμα ἔπεστιν, ἀναθεῖναι αὐτὸ Μεσσήνιον Σιμύλον· καλεῖται μὲν δὴ Ἀγοραῖος, παρὰ δὲ αὐτῷ καὶ χρηστήριον καθέστηκε. κεῖται δὲ πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἑστία, λίθου καὶ αὐτή, μολίβδῳ δὲ πρὸς τὴν ἑστίαν προσέχονται λύχνοι χαλκοῖ. ἀφικόμενος οὖν περὶ ἑσπέραν ὁ τῷ θεῷ χρώμενος λιβανωτόν τε ἐπὶ τῆς ἑστίας θυμιᾷ καὶ ἐμπλήσας τοὺς λύχνους ἐλαίου καὶ ἐξάψας τίθησιν ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ ἀγάλματος ἐν δεξιᾷ νόμισμα ἐπιχώριον - καλεῖται δὲ χαλκοῦς τὸ νόμισμα - καὶ ἐρωτᾷ πρὸς τὸ οὖς τὸν θεὸν ὁποῖόν τι καὶ ἑκάστῳ τὸ ἐρώτημά ἐστι. τὸ ἀπὸ τούτου δὲ ἄπεισιν ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἐπιφραξάμενος τὰ ὦτα· προελθὼν δὲ ἐς τὸ ἐκτὸς τὰς χεῖρας ἀπέσχεν ἀπὸ τῶν ὤτων, καὶ ἥστινος ἂν ἐπακούσῃ φωνῆς, μάντευμα ἡγεῖται.
>
> L'enceinte qui entoure l'agora de Pharae est de grande dimension, selon un usage passablement ancien ; au centre de l'agora se dresse une statue d'Hermès en marbre qui porte aussi une barbe. Debout à même le sol, elle présente une forme quadrangulaire, mais n'est pas de grande taille. Dessus, il y a aussi une inscription indiquant que c'est le Meddénien Simylos qui l'a consacrée : on l'appelle donc *Agoraios* (de l'agora) ; auprès d'elle, on a établi un oracle. Devant la statue se trouve un foyer, en marbre lui aussi ; des lampes de bronze sont scellées au foyer par du plomb. Le consultant donc arrive vers le soir ; il fait brûler de l'encens sur le foyer puis, après avoir empli les lampes d'huile et les avoir allumées, il dépose sur l'autel, à droite de la statue, une pièce de monnaie du pays – on appelle cette monnaie un chalque – puis pose à l'oreille du dieu la question particulière qu'il a à poser. Cela fait, il se bouche les oreilles et quitte l'agora. Arrivé au dehors, il enlève les mains des oreilles et la première parole qu'il entend, quelle qu'elle soit, il la considère comme la réponse de l'oracle.[59]

Comme évoqué précédemment à propos de l'inscription de Pitanè d'Éolide, la cité de Pharae en Achaïe possédait donc un oracle (χρηστήριον) d'Hermès Agoraios dont Pausanias retrace le rituel consultatoire avec beaucoup de précisions, depuis le moment vespéral de la consultation (περὶ ἑσπέραν) jusqu'aux sons apparemment anodins qu'entend finalement le consultant (καὶ ἥστινος ἂν ἐπακούσῃ φωνῆς) sur l'agora, mais dont il considère qu'il s'agit de la réponse du dieu (μάντευμα ἡγεῖται). On aurait aimé retrouver le terme κληδών dans ce passage, pour s'assurer du lien entre la méthode décrite et les cas thébain et smyrniote décrits plus tôt. Mais le bruit (φωνῆς) de Pharae semble d'autant plus correspondre à la rumeur (κληδών) de Thèbes ou Smyrne que ce bruit est produit par la foule présente sur l'agora qui, du point de vue du consultant, forme une rumeur indistincte dont un seul élément ne prend sens que parce qu'il entre dans le contexte du rite divinatoire. Néanmoins, même si l'on admet que la divination pratiquée dans le Κληδόνων ἱερόν de Smyrne est analogue à celle pratiquée

[58] Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 154-156 & 399-400.

[59] Pausanias, *Périégèse*, VII, 22, 2-4. Traduction Casevitz (Michel), Paris, Belles Lettres, 2000.

dans le sanctuaire d'Hermès Agoraios à Pharae, il semble difficile de transposer à Smyrne les précisions données par Pausanias à propos de Pharae. Le site smyrniote ne se situe pas à proximité de l'agora mais hors les murs, ce qui rend difficile le recours au bruit d'une foule pour produire le son omineux. Les rites préparatoires tels que la prière et les libations à Hestia, l'allumage des lampes, la pièce glissée dans la main de la statue et le fait de murmurer la question à l'oreille du dieu n'ont de sens qu'en lien avec la configuration du sanctuaire de Pharae, et n'apportent rien sur le cas de Smyrne en l'absence de précisions analogues sur la disposition du sanctuaire smyrniote et de son contenu. Quant à l'attribution du sanctuaire de Smyrne, A. Bouché-Leclercq propose la piste d'Hermès, constatant d'abord que la clédonomancie n'est finalement qu'une forme plus ouverte de cléromancie, de tirage au sort. Hermès est en effet souvent associé à ces procédés[60]. Il l'est d'autre part à la parole, à la persuasion et à la ruse, ce qui pourrait renvoyer à la rumeur et au bruit qui court[61]. Enfin il est bien le dieu consulté par ce biais à Pharae. Mais l'hypothèse semble fragile, surtout rapportée au cas de Thèbes où ce n'est pas Hermès qui rendait des oracles par cette méthode, mais bien Apollon Spodios. En l'absence de précision supplémentaire, on optera pour la prudence.

Les fouilles de Smyrne, limitées par la présence de la ville moderne, n'ont pas permis d'identifier un bâtiment qui pourrait correspondre à la maigre description que propose Pausanias du sanctuaire.

La documentation épigraphique ne corrobore aucun des éléments mentionnés ici, mais trois inscriptions associées à Smyrne rapportent des dédicaces κατ' ἐπιταγήν. La première fut adressée par un certain Chrèsimos à Apollon Kisalaudènos[62], manifestement un Apollon local dont l'épiclèse n'est attestée qu'à Smyrne[63]. La deuxième fut adressée par une certaine Irènè fille d'Olympichos à la déesse Kourè / Korè[64], et la troisième par Tychè, épouse d'Hygiènos, à la Mère des dieux[65]. La datation et la provenance de ces inscriptions posent question d'après

[60] Et l'est notamment par l'inscription de Pitanè commentée plus tôt. Même si elle ne permet aucune conclusion quant à la présence d'un sanctuaire oraculaire de ce type dans la cité éolienne, elle confirme l'affinité du dieu avec cette méthode divinatoire.

[61] Jaillard (Dominique), « Hermès et la mantique grecque » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 91-107.

[62] Ionie-Smyrne 1.

[63] Sous des formes proches du moins : Κισαυλοδδηνός dans *IK Smyrna* 753 et Κισαλουδηνός dans *IK Smyrna* 754.

[64] Ionie-Smyrne 2.

[65] Ionie-Smyrne 3.

leurs éditeurs, d'autant que les cultes auxquels elles sont associées ne sont pas attestés à Smyrne par ailleurs. Quand bien même ces inscriptions seraient bien smyrniotes, rien ne permet de les relier à l'oracle clédonomantique, ni même de les relier à un éventuel autre oracle. L'absence de précision quant à la divinité émettrice de l'ἐπιταγή et le fait que les trois soient adressées à trois divinités différentes interdisent de soupçonner l'activité oraculaire d'une divinité en particulier.

L'oracle clédonomantique n'est donc attesté que par Pausanias, et les détails de son fonctionnement et de sa forme sont imprécis. La comparaison-transposition avec d'autres sanctuaires employant une méthode analogue est toujours hasardeuse. Le cas de Smyrne ne permet donc pas d'éclairer celui de Pitanè, pour lequel la plus grande prudence s'impose, même si l'existence de ce sanctuaire smyrniote renforce les soupçons quant au cas éolien.

3.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

3.2.1. Erythrées : un oracle de la Sibylle Hérophile ?

Érythrées pensait devoir son curieux nom à son fondateur mythique venu de Crète, Érythros[66], dont la première fondation aurait ensuite été rejointe par des Ioniens menés par Cnopos, fils du roi Kodros d'Athènes[67]. L'histoire de la cité est néanmoins inconnue avant sa participation en 494 avant notre ère à la bataille de Ladé qui opposa les Ioniens à Darius. La cité rejoignit ensuite logiquement la ligue de Délos. Son histoire aux époques classique et hellénistique reste obscure en dehors de quelques inscriptions évoquant les dons faits à la cité par Mausole de Carie, l'assassinat d'un tyran local et la destruction de l'acropole. Les Lagides, Séleucides et Attalides semblent s'être ensuite partagés le contrôle de la cité, qui aurait conservé le statut de cité libre après 129 et son intégration à la province d'Asie. Érythrées est surtout connue pour revendiquer la naissance de la Sibylle Hérophile. C'est cet élément qui nous invite à s'intéresser à elle.

Le site d'Érythrées se trouvait sur la côte ionienne, face à l'île de Chios qui protégeait son port des vents et des tempêtes et qui en faisait un lieu favorable pour le développement d'une cité portuaire prospère. Proches du site actuel de Çeşme, les vestiges d'Érythrées se composent essentiellement d'une fortification circulaire d'époque hellénistique et d'un théâtre, le reste des autres ruines ayant été réemployé dans des chantiers du XIX^{e} siècle[68].

La documentation littéraire renseigne en premier lieu sur le lien entre la cité et cette Sibylle, même s'il faut attendre Strabon pour trouver une première mention de ce lien. Le géographe précise en effet que la Sibylle venait d'Érythrées (Ἐκ δ΄ Ἐρυθρῶν Σίβυλλά ἐστιν) et était autrefois une « femme inspirée » (μαντικὴ γυνὴ τῶν ἀρχαίων)[69]. La figure de la Sibylle est un sujet aussi vaste que complexe et pour lequel on renverra à quelques éléments

[66] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 79 ; Pausanias, *Périégèse*, VII, 3, 7.
[67] Athénée, *Déipnosophistes*, VI, 74.
[68] Sur l'histoire et l'archéologie de la cité, voir Olshausen (Eckart) & Engelmann (Helmut), « Erythrai », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Bean (George E.), *Aegean Turkey*, Londres, Ernest Benn, 1966, p. 122-127.
[69] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 34.

de l'imposante bibliographie associée[70]. La question n'est pas de s'intéresser à l'origine de cette figure, ni à l'historicité de son lien avec Érythrées, mais plutôt de déterminer si ce lien revendiqué donna lieu à l'établissement d'un sanctuaire oraculaire où cette Sibylle aurait rendu des oracles, à l'image d'autres héros-devins marquant en Anatolie les lieux qu'ils avaient fréquentés de leur vivant en y rendant des oracles posthumes.

Deux siècles après Strabon, Pausanias en dit davantage sur cette Sibylle et sur son lien avec Érythrées :

> τὴν δὲ Ἡροφίλην οἱ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ταύτῃ νεωκόρον τε τοῦ Ἀπόλλωνος γενέσθαι τοῦ Σμινθέως καὶ ἐπὶ τῷ ὀνείρατι τῷ Ἑκάβης χρῆσαί φασιν αὐτὴν ἃ δὴ καὶ ἐπιτελεσθέντα ἴσμεν. αὕτη ἡ Σίβυλλα ᾤκησε μὲν τὸ πολὺ τοῦ βίου ἐν Σάμῳ, ἀφίκετο δὲ καὶ ἐς Κλάρον τὴν Κολοφωνίων καὶ ἐς Δῆλόν τε καὶ ἐς Δελφούς· ὁπότε δὲ ἀφίκοιτο, ἐπὶ ταύτης ἱσταμένη τῆς πέτρας ᾖδε. τὸ μέντοι χρεὼν αὐτὴν ἐπέλαβεν ἐν τῇ Τρῳάδι, καί οἱ τὸ μνῆμα ἐν τῷ ἄλσει τοῦ Σμινθέως ἐστὶ καὶ ἐλεγεῖον ἐπὶ τῆς στήλης· ἆδ΄ ἐγὼ ἁ Φοίβοιο σαφηγορίς εἰμι Σίβυλλα τῷδ΄ ὑπὸ λαϊνέῳ σάματι κευθομένα, παρθένος αὐδάεσσα τὸ πρίν, νῦν δ΄ αἰὲν ἄναυδος, μοίρᾳ ὑπὸ στιβαρᾷ τάνδε λαχοῦσα πέδαν. ἀλλὰ πέλας Νύμφαισι καὶ Ἑρμῇ τῷδ΄ ὑπόκειμαι, μοῖραν ἔχοισα κάτω τᾶς τότ΄ ἀνακτορίας. ὁ μὲν δὴ παρὰ τὸ μνῆμα ἕστηκεν Ἑρμῆς λίθου τετράγωνον σχῆμα· ἐξ ἀριστερᾶς δὲ ὕδωρ τε κατερχόμενον ἐς κρήνην καὶ τῶν Νυμφῶν ἐστι τὰ ἀγάλματα. Ἐρυθραῖοι δὲ - ἀμφισβητοῦσι γὰρ τῆς Ἡροφίλης προθυμότατα Ἑλλήνων - Κώρυκόν τε καλούμενον ὄρος καὶ ἐν τῷ ὄρει σπήλαιον ἀποφαίνουσι, τεχθῆναι τὴν Ἡροφίλην ἐν αὐτῷ λέγοντες, Θεοδώρου δὲ ἐπιχωρίου ποιμένος καὶ νύμφης παῖδα εἶναι· Ἰδαίαν δὲ ἐπίκλησιν γενέσθαι τῇ νύμφῃ κατ΄ ἄλλο μὲν οὐδέν, τῶν δὲ χωρίων τὰ δασέα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἴδας τότε ὀνομάζεσθαι. τὸ δὲ ἔπος τὸ ἐς τὴν Μάρπησσον καὶ τὸν ποταμὸν τὸν Ἀϊδωνέα, τοῦτο οἱ Ἐρυθραῖοι τὸ ἔπος ἀφαιροῦσιν ἀπὸ τῶν χρησμῶν.

[70] Sur la Sibylle en général : Zielinski (Théodore), *La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, Rieder, 1924 ; Casanowicz (Immanuel M.), « The significance of the Sibyls », *Art and Archaeology*, 20 (1925), p. 222-223 ; Bevan (Elinor), *Sibyls and seers, a survey of some ancient theories of revelation and inspiration*, London, Allen 1928 ; Keller (Joseph R.) & Kinter (William L.), *The Sibyl. Prophetess of antiquity and medieval fay*, Philadelphia, Dorrance, 1967 ; Collins (John. J.), « The development of the Sibylline Tradition », *ANRW* II 20.1 (1987), p. 421-459 ; Parke (Herbert William), *Sibyls and Sibylline prophecy in classical Antiquity*, Londres, New York, Routledge, 1992 ; Manetti, Giovanni, « The language of the Sibyls », *Euphrosyne*, 25 (1997), p. 237-250 ; Colombo (Ileana Chirassi) & Seppili (Tullido) (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998 ; Bouquet (Monique) & Morzadec (Françoise), *La Sibylle : parole et représentation. Actes du colloque de Rennes (2001)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 ; Roessli (Jean-Michel), « Vies et métamorphoses de la Sibylle », *Revue de l'histoire des religions*, 224 (2007), p. 253-271 ; Santoni (Anna) (éd..), *La Sibilla e altri studi sulla religione degli antichi*, Pise, ETS, 2007 ; Galley (Micheline), *La Sibylle : de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Geuthner, 2010. Sur la Sibylle juive : Camassa (Giorgio), *La sibilla giudaica di Alessandria : ricerche di storia delle religioni*, Firenze, Le Monnier, 2005. Sur la Sibylle chrétienne : Momigliano (Arnaldo Dante), « Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana. Profezia come storia della religione », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia (ASNP)*, 17 (1987), p. 407-428 ; Momigliano (Arnaldo Dante), « From the pagan to the Christian Sibyl : prophecy as history of religion », in Dionisotti (Anna Carlotta), Kraye (Jill) & Grafton (Anthony T.), *The uses of Greek and Latin*, London, The Warburg Institute, 1988 p. 3-18.

> Les habitants d'Alexandrie disent qu'Hérophile était gardienne du temple d'Apollon Sminthéus, et qu'elle expliqua le songe d'Hécube, comme l'événement a montré qu'il devait s'entendre. Cette Sibylle passa une bonne partie de sa vie à Samos; ensuite elle vint à Claros, ville dépendante de Colophon, puis à Délos et de là à Delphes, où elle rendait ses oracles sur la roche dont j'ai parlé. Elle finit ses jours dans la Troade; son tombeau subsiste encore dans le bois sacré d'Apollon Sminthéus avec une épitaphe en vers élégiaques, gravés sur une colonne, et dont voici le sens: "Je suis cette fameuse Sibylle qu'Apollon voulut avoir pour interprète de ses oracles, autrefois vierge éloquente, maintenant muette sous ce marbre et condamnée à un silence éternel. Cependant par la faveur du Dieu, toute morte que je suis, je jouis encore de la douce société de Hermès et des nymphes mes compagnes". En effet, près de sa sépulture on voit un Hermès dont la forme est quadrangulaire; et sur la gauche une source d'eau tombe dans un bassin où il y a des statues de nymphes. Les Erythréens sont de tous les Grecs ceux qui revendiquent cette Sibylle avec le plus de chaleur. Ils vantent leur mont Corycus, et dans cette montagne un antre où ils prétendent qu'Hérophile prit naissance. Selon eux un berger de la contrée, nommé Théodore, fut son père, et une nymphe fut sa mère. Cette nymphe était surnommée Idéa, parce qu'alors tout lieu où il y avait beaucoup d'arbres était appelé Ida. Les Érythréens retranchèrent des poésies d'Hérophile ces vers où elle parle de la ville de Marpessos et du fleuve Aïdonée comme de son pays natal.[71]

La cité d'Alexandrie d'où Pausanias semble tirer ses informations (ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ) n'est pas celle d'Égypte mais l'Alexandrie de Troade à laquelle étaient rattachés le sanctuaire et le bois sacré d'Apollon Sminthéus (τῷ ἄλσει τοῦ Σμινθέως). L'association de la Sibylle à ce sanctuaire, et la description que donne Pausanias de son épitaphe ont déjà fait l'objet d'un commentaire dans la partie de cette thèse consacrée à cet oracle[72]. Ce passage n'est cité ici que pour illustrer la capacité de la Sibylle à être captée par de multiples cités et sanctuaires qui lui ménagent une place particulière dans leur histoire mythique locale, au point d'affubler le personnage global d'une biographie aussi chargée qu'éclectique (ce qui contribua sans doute en bonne partie à la fragmentation de cette figure en une dizaine de Sibylles distinctes). Si l'on se concentre sur Érythrées, c'est donc la Sibylle Hérophile (τῆς Ἡροφίλης) que revendiquaient avec force (προθυμότατα) les Érythréens. Elle serait venue au monde (τεχθῆναι τὴν Ἡροφίλην) dans une grotte (καὶ ἐν τῷ […] σπήλαιον) du mont Korykos (ὄρει […] Κώρυκόν). Cette montagne se trouve au sud-est de la cité. Le berger Théodore et la nymphe Idéa participent sans doute de cette volonté d'ancrer la Sibylle dans les mythes locaux en la reliant à des figures de ces mythes et à la topographie locale. Quant à la manipulation des vers pour en effacer Marpessos, la chose semble probable et ne serait finalement guère surprenante, mais n'en apprend pas davantage sur le sujet.

[71] Pausanias, *Périégèse*, X, 12, 5-7. Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1796.
[72] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Hamaxitos-Chrysè : p. 153-181.

Le lien entre Érythrées et la Sibylle Hérophile est ensuite confirmé par d'autres auteurs, tels que Clément d'Alexandrie qui, parmi la foule des Sibylles (καὶ τῶν Σιβυλλῶν τὸ πλῆθος), mentionne celle d'Érythrées (ἡ Ἐρυθραία)[73]. Lactance établit une liste complète et circonstanciée des Sibylles et précise que l'Érythréenne fut la cinquième (*quintam Erythraeam*) et rendait des oracles alors que les Grecs partaient pour Troie (*eamque Graiis Ilium petentibus uaticinatam*), leur annonçant la ruine de la cité ennemie (*et perituram esse Troiam*) et l'écriture d'un poème homérique plein de mensonges (*et Homerum mendacia scripturum*)[74]. Enfin Zosime mentionne à son tour une Sibylle que l'on dit d'Érythrées (Σιβύλλης εἶναι λεγομένῳ τῆς Ἐρυθραίας)[75]. Mais ces confirmations n'évoquent pas davantage la nature du lien entre la cité et sa Sibylle, ni ce qu'il reste d'elle à Érythrées.

Il faut attendre le VII^e^ siècle pour trouver une information nouvelle dans un passage de la *Chronique pascale*, une chronique byzantine rapportant l'histoire du monde depuis ses origines et organisée selon un cycle pascal qui explique son surnom :

> Σίβυλλα ἡ Ἐρυθραία ἡ προγεγραμμένη ἦν ἀπὸ πολίχνης Ἐρυθρίας καλουμένες, ἀντικρὺ Χίου, ἡ καὶ ἐποποιὸς οὖσα, ἧς καὶ στήλη ἐστιν ἐν τῇ αὐτῇ Ἐρυθρίᾳ ἄχρι τοῦ νῦν κατὰ τὴν στερεὰν ἀντικρὺ Χίου.
>
> La Sibylle d'Érythrée était originaire de cette dernière ville, en face de Chios ; elle composa des poèmes et une stèle existe encore dans la ville d'Érythrée sur la côte en face de Chios.[76]

La description que donne la *Chronique* de cette Sibylle d'Érythrée (Σίβυλλα ἡ Ἐρυθραία) qui écrivit des poèmes (ἡ καὶ ἐποποιὸς οὖσα) correspond à ce qu'en disent les auteurs précédents. Mais ce n'est pas tant le lieu de sa naissance qui se trouverait à Érythrées « en face de Chios » (ἀντικρὺ Χίου) que le lieu de sa tombe, à en croire la présence de cette stèle (ἧς καὶ στήλη ἐστιν ἐν τῇ αὐτῇ Ἐρυθρίᾳ).

La documentation littéraire dessine donc les contours d'un lien privilégié entre l'une des Sibylles et la cité d'Érythrées, lieu de naissance autoproclamé (et peut-être aussi d'enterrement) d'Hérophile. Rien n'indique que la Sibylle continuait à rendre des oracles dans

[73] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21e
[74] Lactance, *Institutions divines*, I, 6
[75] Zosime, *Histoire nouvelle*, II, 37
[76] *Chronique Pascale*, I, 202

le lieu qui l'avait vue naître et peut-être mourir, et l'on aurait pas prêté davantage attention au cas d'Érythrées si la grotte en question n'avait été retrouvée par les fouilleurs.

La découverte de ce « caveau » remonte au XIX^e^ siècle et fit l'objet d'une publication de S. Reinach qui rapporta à la fois les inscriptions trouvées là et une brève description de la grotte en question : « D'après le témoignage de M. Satiropoulos, que l'on voudrait plus explicite, l'inscription aurait été découverte dans une sorte de caveau disposé en hémicycle et ayant environ deux mètres tant en largeur qu'en longueur. L'entrée du caveau présentait l'aspect d'une porte surmontée d'un arc : dans les montants de porte se trouvaient […] la grande inscription, dont nous allons parler »[77]. Les publications ultérieures des inscriptions permirent de préciser l'emplacement et la forme de la grotte[78]. Il s'agit en réalité d'une cavité artificielle située dans le flan est de l'acropole de la cité (loin du mont Korykos donc) et où se trouvait une petite fontaine en pierre alimentée par une canalisation. L'espace intérieur consistait en un demi-cercle de deux mètres de diamètre, dont les parois étaient entièrement pavées de marbre. Deux statues féminines y furent retrouvées, en plus de quatre inscriptions, et devaient représenter la Sibylle ainsi que sa mère.

La « grande inscription » évoquée par S. Reinach est celle qui permit l'identification de la grotte, et sera donc commentée ici[79]. Il s'agit d'une sorte d'épitaphe qui rappelle la description de la *Chronique pascale.* La Sibylle y parle à la première personne et se présente dès les premières lignes : « Je suis Sibylle (εἰμι Σίβυλλα), la prophétesse servante de Phoibos (ἡ Φοίβου [π]ρόπολος χρησμηγόρος), fille aînée de la nymphe Naïs (νύμφης Ναϊάδος πρεσβυγενὴς θυγάτηρ). Je n'ai pas d'autre patrie (πατρὶς δ' οὐκ ἄλλη), Érythrée est pour moi la seule (μούνηδέ μοί ἐστιν Ἐρυθραί), et le mortel Théodoros fut mon père (καὶ Θεόδωρος ἔφυ θνητὸς ἐμοὶ γενέτης·) ». Le nom de Théodoros attribué par la Sibylle à son père était déjà celui qu'évoquait Pausanias, mais sa mère s'appelait Idéa d'après le Périégète, quand la stèle d'Érythrées la nomme Naïs. Comme le remarquait S. Reinach, le nom d'Idéa renvoyait sans doute trop à l'Ida, c'est-à-dire à la montagne de Troade proche d'Alexandrie de Troade, pour être conservé par les Érythréens (si tant est qu'il n'ait pas été inventé par les Alexandrins). On remarque ici, dès les premiers mots, la volonté de réaffirmer que cette Sibylle vient de la cité,

[77] Reinach (Salomon), « Deux inscriptions de l'Asie Mineure », *REG*, 4 (1891), p. 268-286.

[78] Buresch (Karl), « Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae », *MDAI(A), 17 (1892), p.* 16–36, puis un siècle plus tard Engelmann (Helmut) & Merkelbach (Reinhold), « Die Sibyllengrotte », in Engelmann (Helmut) & Merkelbach (Reinhold) *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*. Teil II, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1973, p. 378-386.

[78] Ionie-Érythrées 1.

[79] Ionie-Érythrées 1.

et n'a pas d'autre patrie. Dans les lignes suivantes, la Sibylle précise qu'elle est maintenant assise (ἧμαι νῦν), référence sans doute à la statue retrouvée dans la grotte, et qu'elle prend plaisir à [contempler] les belles sources (ἀγανοῖς ὕδασι τερπομένη). Enfin, après avoir raconté sa vie, elle dit se réjouir de voir se réaliser le temps (χαίρω δ' ὅττι χρόνος μοιἐλήλυθεν ἤδη ἀληθής) où Érythrées jouit à nouveau de l'ordre, de la gloire et de la prospérité (πλοῦτόν τ' ἀρετήν τε πάτρην) grâce à un nouvel Érythros de retour dans sa patrie bien aimée (ἐς φιλίην βάντινέωι Ἐρύθρωι.). S. Reinach proposait de voir dans ce nouvel Érythros une allusion à un empereur qui, par sa générosité et dans le cadre d'une éventuelle visite, aurait mérité le titre de (re)fondateur de la cité (κτίστης), et serait donc assimilé au premier fondateur d'Érythrées. Il pourrait alors s'agir de Lucius Verus, d'après la datation de l'inscription en 162 de notre ère proposée par ses éditeurs. Quoiqu'il en soit, le parallèle entre cette stèle et celle que Pausanias plaçait dans le sanctuaire d'Apollon Sminthéus (où se trouvait donc une autre tombe de la Sibylle) est frappant. Mais dans un cas comme dans l'autre rien n'indique que la Sibylle ait rendu là des oracles d'outre-tombe.

Les trois autres inscriptions retrouvées dans le caveau n'indiquent pas davantage qu'une activité divinatoire se tenait là. La première est une dédicace à Déméter Thesmophoros, Marc Aurèle et Lucius Vérus[80], confirmant la lecture proposée par S. Reinach du « nouvel Érythros ». La deuxième figure sur la base des deux statues et les désigne comme étant la Sibylle et la nymphe Naïs[81]. La troisième est la dédicace de la fontaine, offerte aux nymphes par un certain Eutychianos[82].

Tous ces éléments confirment l'association de cet espace aménagé avec la figure de la Sibylle. Néanmoins, aucun ne permet de soupçonner la continuation des activités mantiques de la Sibylle au-delà de la mort, par exemple par le biais d'un oracle de type héroïque. La fonction même de la grotte aménagée reste à déterminer.

Malgré son lien revendiqué avec la Sibylle Hérophile, et malgré les efforts déployés pour mettre en avant ce lien, la cité d'Érythrées ne semble pas avoir édifié de sanctuaire oraculaire en lien avec cette figure, là où des cités comme Mallos de Cilicie ou – pour sortir

[80] *IK Erythrai* II 225 = *Erythrai* 44.
[81] *IK Erythrai* II 226 = *Erythrai* 62
[82] *IK Erythrai* II 228 = *Erythrai* 141.

d'Anatolie – Lébadée ou Oropos établirent des cultes oraculaires sur les tombes présumées de leur héros mythiques défunts. Érythrées ne sera donc pas ajoutée à la table et à la carte des sanctuaires oraculaires hypothétiques, mais la piste méritait d'être suivie et interroge sur les raisons et modalités de mises en place (ou non) de cultes oraculaires.

4. Lydie

La Lydie se situait également en Anatolie occidentale, mais à l'est de l'Ionie et de l'Éolide qui la séparaient de la mer Égée. Au nord, la Mysie s'étendait au-delà des fleuves Caïcos et Temnos, et au sud la Carie bordait la Lydie, le long du Méandre et de la chaîne du Mésogis. Plus à l'est, vers l'intérieur des terres, la Phrygie s'étendait à partir de la confluence entre le Méandre et le Lycos. À l'image de l'Ionie et de l'Éolide voisines, la Lydie était une région de plaines irriguées, notamment par trois grands fleuves (Méandre, Caystre et Hermos) et dominées par les montagnes du Mésogis et du Tmolos. Son climat était des plus favorables à l'agriculture.

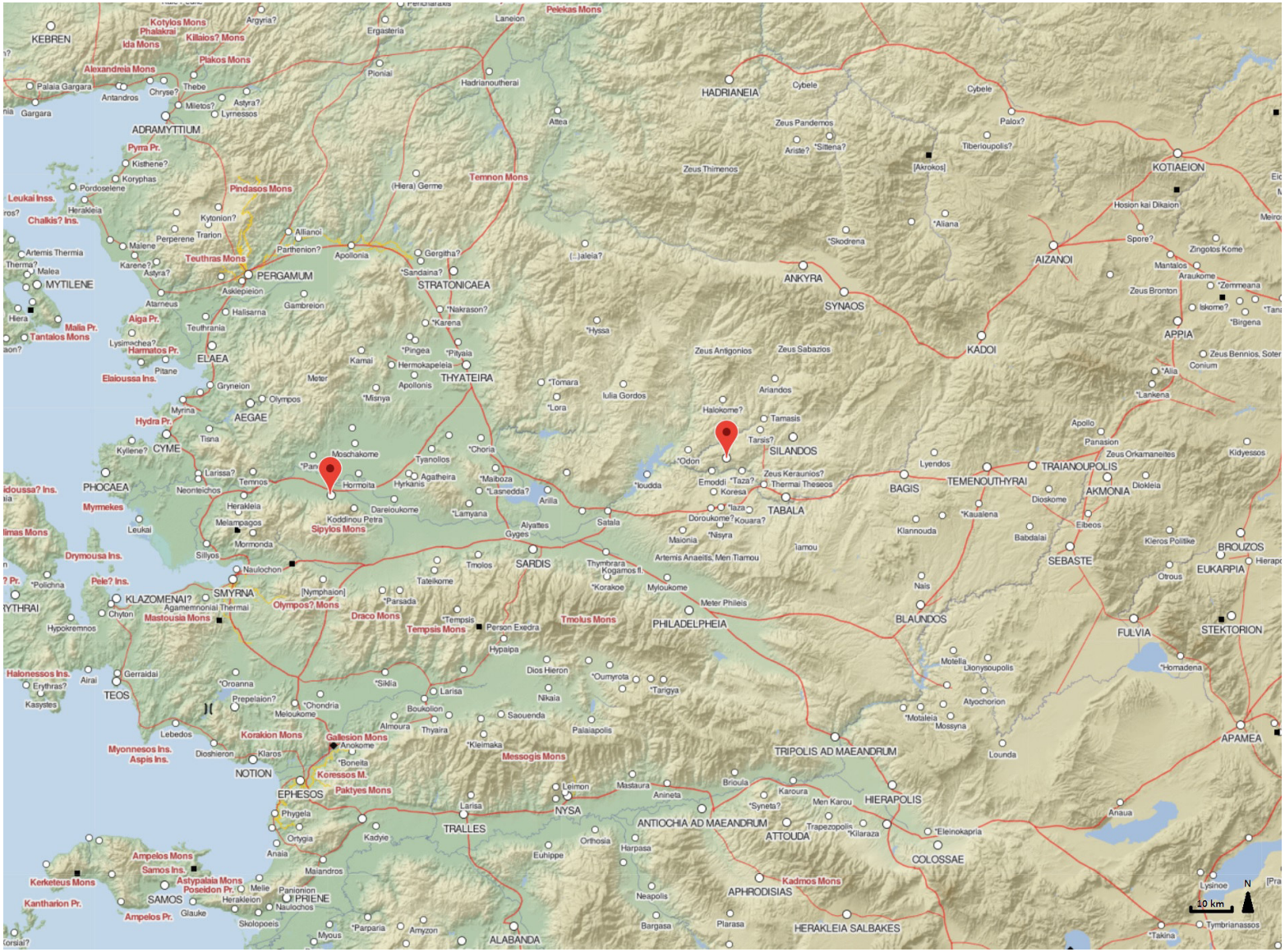
L'histoire de la Lydie remonte à la fin du II^e^ millénaire avant notre ère, quand un royaume vassal des Hittites occupait la région. Au tournant du I^er^ millénaire, les migrations, depuis la Grèce continentale, des futurs Ioniens et Éoliens contribuèrent sans doute à repousser les populations lydiennes vers l'intérieur des terres et à les couper de la côte. En parallèle, le royaume lydien s'émancipa et étendit son emprise sur la région, jusqu'à son apogée sous la dynastie royale des Mermnades (de 685 à 547 avant notre ère), dont les plus célèbres représentants sont sans doute le premier et le dernier membre, Gygès et Crésus. Sous le règne du roi Crésus, la Lydie s'étendait de la mer Égée jusqu'au fleuve Halys, englobant toutes les régions anatoliennes occidentales (de la Mysie au Nord à la Lycie au Sud) ainsi que la Phrygie, la Bithynie et la future Galatie. L'indépendance de la Lydie connut néanmoins une fin soudaine, avec la défaite de Crésus face au roi Cyrus racontée par Hérodote[1]. La Lydie devint alors le centre de la grande satrapie ouest-anatolienne dont le siège se trouvait à Sardes. En dehors de la destruction de la cité par les Ioniens lors de leur révolte en 499, la région ne fut pas touchée par les conflits entre Grecs et Perses et prospéra sous la tutelle achéménide[2]. Le passage d'Alexandre en 334 avant notre ère mit fin à la domination perse[3]. La Lydie passa ensuite des mains d'Antigone le Borgne[4] à celles de Lysimaque en 301, puis de Séleucos I^er^ en 281. La domination séleucide fut marquée par la fondation de nombreuses cités destinées à accueillir des vétérans (κάτοικοι), telles que Thyatire ou Stratonicée du Caïcos. La bataille de

[1] Hérodote, *Histoires*, I, 73-77.
[2] Xénophon, *Anabase*, I, 2, 7; Xénophon, *Économique*, IV, 20-22 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIV, 80, 2.
[3] Arrien, *Anabase*, I, 17, 4.
[4] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVIII, 52, 5-7.

Magnésie du Sipyle en 189 fit passer la Lydie sous contrôle attalide. Elle y resta jusqu'à la formation de la province d'Asie en 129 avant notre ère. L'histoire lydienne semble ensuite s'apaiser. La région fut relativement peu touchée par les guerres mithridatiques et prospéra surtout à l'époque impériale[5], comme l'illustre le renouveau architectural de nombreuses cités lydiennes. Hadrien visita les cités de Thyatire et Sardes en 123-4, et Caracalla celles de Thyatire et Philadelphie en 215, dans une Lydie où le culte impérial se développa tout particulièrement.

[5] Tacite, *Annales*, II, 47.

Carte 4 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Lydie



4.1. Sanctuaires oraculaires attestés

4.1.1. Magnésie du Sipyle : un oracle d'Apollon (Pandènos?)

Magnésie du Sipyle devait son nom à sa situation au pied du mont Sipyle (aujourd'hui Manisa Dağı), sur la rive gauche de l'Hermos[6], où elle fut fondée par des colons magnètes venus de Grèce. L'histoire de la cité est méconnue avant l'année 243 quand elle tombe aux mains de Ptolémée III, malgré ses liens avec Smyrne (à 60 kilomètres au sud-ouest) restée fidèle à Séleucos II. Entre 216 et 213, Magnésie passa sous le contrôle d'Antiochos III, et c'est à quelques kilomètres au nord de la cité qu'eut lieu la décisive bataille opposant l'armée séleucide d'Antiochos aux légions de Scipion l'Asiatique[7]. La cité fut ensuite confiée par les vainqueurs au roi Eumène[8] et intégra la province d'Asie à sa création en 129. En 84 avant notre ère, elle fut déclarée cité libre par Sylla, sans doute après son soutien contre Mithridate[9]. En 17 de notre ère, un tremblement de terre détruisit la ville, qui fut rebâtie avec l'aide de Tibère[10] et prospéra ensuite jusqu'à l'époque byzantine.

La ville moderne de Manisa, qui recouvre aujourd'hui l'essentiel du site antique, a limité les fouilles de la cité antique qui se sont bornées à l'identification de quelques éléments remarquables comme la Niobé de Magnésie, une formation rocheuse naturelle évoquant la reine tragique dont les enfants furent massacrés par Apollon et Artémis[11], et le relief hittite « de la Mère des dieux » taillé à l'époque hittite dans la roche affleurante, et que Pausanias et ses contemporains interprétèrent de cette façon[12]. Mais le culte local le plus intéressant pour cette recherche est celui d'Apollon, portant probablement l'épiclèse de Pandènos, d'après la localité appelée Panda, qui appartenait à Magnésie et que les archéologues situent au Nord de la cité, près du village de Tilki. Le culte en question, très mal connu, est essentiellement attesté par une inscription reproduisant un traité conclu entre Smyrne et Magnésie. Les Magnètes y jurent sur divers dieux, dont « l'Apollon de Panda » (καὶ Απόλλω τὸν ἐν Πάνδοις) et précisent qu'une copie sera placée, entre autres sanctuaires, dans celui d'Apollon à Panda

[6] Strabon, *Géographie*, XII, 8, 2 ; XIII, 3, 5.
[7] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 37, 9 ; XXXVIII, 58, 9.
[8] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 56, 3.
[9] Pausanias, *Périégèse*, I, 20, 5 ; Appien, *Guerre de Mithridate*, 250.
[10] Strabon, *Géographie*, XII, 8, 18 ; Tacite, *Annales*, II, 47.
[11] Pausanias, *Périégèse*, I, 21, 3.
[12] Pausanias, *Périégèse*, III, 22, 4.

(καὶ ἐμ Πάνδοις ἐν [τῷ ἱερῷ τοῦ] Ἀπόλλωνος)[13]. Malheureusement le sanctuaire n'a pas été localisé et aucune donnée supplémentaire n'est à ce jour disponible, en dehors de l'inscription qui sera étudiée ici[14].

Le texte est un décret honorifique (ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος ἐτίμησαν) datant du II^e^ siècle de notre ère[15]. Il fut découvert vers 1880 par J. Keil et A. von Premerstein, qui proposèrent d'abord d'y voir un document relatif à l'Apollon Chrèstèrios d'Aegae, en Éolide, à vingt kilomètres plus au Nord[16]. Les nombreuses restitutions dont il a fait l'objet ont été justifiées de manière convaincante par les commentateurs successifs[17]. Le texte mentionne en effet un certain Publius Calbésius Agathodôros, fils d'Agathodôros (Πό. Καλβήσιον Ἀγαθόδωρον τοῦ Ἀγαθοδώρου), qui fut prophète d'Apollon ([π]ροφητεύσαντα Ἀπόλλω[νος]) et qui, selon la rhétorique habituelle dans ces textes d'illustration, s'est brillamment ([λαμπρῶ]ς) acquitté des diverses tâches énumérées ensuite. L'inscription est datée par le nom d'un autre prophète, Tibérius Flavius Eutychianos ([ἐπὶ προφήτ]ου Τ. Φλ. Εὐτυ[χιαν]οῦ), et d'un néocore (νεωκοροῦντος Νειϰάνδρου τοῦ Ἀπολλω[νίου]), Néicandros fils d'Apollonios. Ces mentions d'un prophète attestent l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon, mais l'épiclèse du dieu est malheureusement illisible, en dehors de trois lettres. J. Keil et A. von Premerstein proposèrent la restitution [Χρηστ]η[ρί]ου, en constatant que le sanctuaire oraculaire d'Aegae se trouvait à une petite distance, et en imaginant que la pierre avait été déplacée à une époque inconnue. L. Robert republia l'inscription en 1962[18] et, considérant que la distance était trop grande, et le voyage entre Aegae et Magnésie trop difficile du fait du relief accidenté et d'autant peu probable que la pierre fut manifestement abandonnée en pleine zone rurale, il proposa d'y voir la preuve de l'existence d'un sanctuaire oraculaire apollonien local. Il proposa donc de restituer plutôt l'épiclèse [Πανδ]η[ν]οῦ, puisque l'inscription a été retrouvée près du village de l'ancien site présumé de Panda, où devait se trouver le sanctuaire d'Apollon Pandènos. Cette seconde hypothèse semble plus simple, pour ces raisons géographiques, mais aussi pour des raisons linguistiques : L. Robert constatait que l'inscription de Tilki ne

[13] Robert (Louis), *Villes d'Asie Mineure. Etudes de géographie ancienne*, Paris, De Boccard, 1962, p. 86-90.

[14] Sur l'histoire et l'archéologie de Magnésie, voir Kaletsch (Hans), « Magnesia ad Sipylum », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[15] Lydie-Magnésie 1.

[16] Keil (Josef) & Premerstein (Antonius), *Erste Reise in Lydien*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1907, p. 44, n° 91.

[17] Voir la bibliographie de l'inscription en annexe.

[18] Robert, *Villes d'Asie Mineure*, 1962, p. 91-92.

comportait aucun élément éolien et pouvait donc difficilement provenir d'Aegae. L'étude des inscriptions relatives à l'oracle d'Apollon Chrèstèrios confirme ce point. Deux des inscriptions déjà étudiées dans ce mémoire et provenant de la cité évoquent le peuple (τῷ δάμῳ)[19], tout comme cette inscription de Tilki, mais qui utilise elle la forme ionienne (δῆμος). Enfin, aucun prophète n'est attesté à Aegae même, ce qui ne prouve pas qu'il n'y en avait pas, mais ne permet pas d'étayer l'hypothèse d'une origine éolienne de l'inscription de Tilki.

Il semble donc plus prudent de considérer que l'inscription en question atteste l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon à proximité de Tilki, et donc suffisamment proche de Magnésie du Sipyle pour qu'on puisse rattacher ce sanctuaire à la cité, sur le modèle des sanctuaires ruraux situés hors de leurs cités de rattachement, comme l'illustrent de nombreux autres cas anatoliens[20]. Pour les mêmes raisons, la restitution proposée par L. Robert semble raisonnable, même si elle n'apprend rien sur le sanctuaire et son fonctionnement.

[19] Éolide-Aegae 4 & 5, voir la partie de ce mémoire consacrée à Aegae d'Éolide : p. 216-222.
[20] Et notamment les sanctuaires oraculaires de Claros, Didymes, et d'autres étudiés dans cette thèse.

4.1.2. Moyen Hermos (Kollyda, Maionia, Nisyra, Saïttai et Silandos) : deux sanctuaires oraculaires attestés, et deux sanctuaires hypothétiques

La région du Moyen Hermos, au cœur de la Lydie, constitue un cas particulier et complexe qui impose de traiter ensemble les documents épigraphiques provenant de plusieurs cités distinctes. Les cités de Saïttai, Silandos et Maionia, dont il sera essentiellement question ici, ainsi que les plus petites cités de Kollyda et Nysira, ont été presque toutes précisément localisées, mais sont tellement proches les unes des autres (quarante kilomètres environ séparent Maionia et Saïttaï, qui sont les plus éloignées dans cet ensemble) que leurs territoires respectifs n'ont pu être précisément délimités à ce stade[21]. Les épigraphistes sont donc très prudents dans leurs attributions d'une inscription à une cité plutôt qu'à une autre, d'autant que les pierres errantes sont nombreuses. Les inscriptions de nature religieuse sont d'autant plus difficiles à attribuer géographiquement qu'elles peuvent mentionner le dieu d'un sanctuaire auquel elles sont liées mais à proximité duquel elles ne se trouvent plus (voire ne se sont jamais trouvées dans le cas de dédicaces placées loin du sanctuaire), dans une cité voisine mais dont les habitants participaient aussi au culte de la divinité en question. Après avoir évoqué ces cités et le peu que l'on connaît de leur histoire, on dressera un inventaire des inscriptions susceptibles de trahir une ou des activité(s) oraculaire(s) dans la zone, avant de tenter de démêler l'écheveau pour identifier, sinon les sanctuaires, du moins les divinités oraculaires de cette zone.

La cité de Saïttai semble avoir été la plus importante et la plus prospère de la région, notamment grâce à sa production textile. L'histoire de la cité nous est inconnue, en dehors de la probable visite d'Hadrien en 124 de notre ère. Le site d'İçikler correspondant à l'ancienne cité a livré de nombreuses inscriptions mais un stade pour seul bâtiment public. Aucun sanctuaire n'a été identifié à notre connaissance[22].

Silandos et son histoire sont tout aussi mal connus. La cité reçut manifestement le titre de *civitas* sous Domitien, et sa frappe monétaire atteste une certaine prospérité aux premiers siècles de notre ère. Le site moderne de Karasilendi a livré plusieurs inscriptions, mais pas davantage de sanctuaires[23].

[21] Comme le constatait déjà Chr. Naour en introduction d'un article épigraphique consacré à cette zone : Naour (Christian), « Inscriptions du Moyen Hermos », *EA*, 44 (1981), p. 11-44.

[22] Sur l'histoire et l'archéologie de Saïttai, voir Kaletsch (Hans), « Saittai », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[23] Sur l'histoire et l'archéologie de Silandos, voir Kaletsch (Hans), « Silandos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Maionia est plus obscure encore puisque nous n'en savons rien en dehors de son appartenance au *conventus* de Sardes d'après Pline l'Ancien[24]. La cité se trouvait dans le massif de la Katakekaumène, une formation volcanique locale qui semble avoir restreint l'agriculture à la culture de la vigne. Le site antique correspond à la moderne Merye[25].

Enfin les deux cités de Nisyra et Kollyda ne sont plus que des noms vides d'histoire, attestés par l'épigraphie quand la toponymie moderne n'en a conservé aucune trace. Nisyra est en effet devenue Saraçlar et Kollyda, Incesu.

Sur les territoires de ces cités se situaient de nombreux sanctuaires dont la quasi-totalité n'a pas été localisée, mais que l'on devine aujourd'hui grâce aux inscriptions qui mentionnent parfois à plusieurs reprises la même divinité, pourvue d'une même épiclèse manifestement locale.

Un corpus de 28 dédicaces émerge au sein de l'ensemble documentaire originaire de ces cités. 24 d'entre-elles se distinguent par la présence de la mention κατ΄ἐπιταγήν qui semble dominer dans la région (avec une vingt-cinquième dédicace « d'après un commandement » : κατὰ τὴ[ν] κέλευσιν[26]), alors même que ces inscriptions proviennent de différentes cités et évoquent différents dieux, donc vraisemblablement différents sanctuaires. La distribution de ces inscriptions selon les cités est très inégale, comme le montre le tableau suivant qui indique, pour chaque dédicace, son lieu de découverte présumé, le nom du dieu destinataire de la dédicace, mais aussi celui du dieu auteur de l'ordre (quand l'un ou l'autre est explicitement mentionné), ainsi que tout autre élément remarquable.

[24] Pline, *Histoire naturelle*, V, 111.

[25] Sur l'histoire et l'archéologie de Maionia, voir Kaletsch (Hans), « Maionia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[26] Lydie-Nisyra 3.

Dédicace…	Adressée à…	D'après un ordre de…	Remarques
Kollyda 1	Zeus Ariou		
Kollyda 2		Mèn Artémidoros Axiottènos	
Kollyda 3		Le dieu	
Kollyda 4	Hosios et Dikaios	/	
Maionia 1	Mèn Axiotènos et au divin	/	Par Artémôn *topiaris* (voire Saïttai)
Maionia 2	Zeus Ariou	/	Mentionne une prophétesse
Maionia 3	Zeus Masphalatènos, Mèn Tiamou, et Mèn Tyrannos	Les dieux (Zeus Masphalatènos, Mèn Tiamou, et Mèn Tyrannos)	Bas-relief représentant deux jeunes dieux auréolés d'un soleil (gauche) et d'une lune (droite)
Maionia 4	/	Zeus Masphalatènos et Mèn Tiamou	Bas-relief représentant un dieu jeune debout, auréolé d'une lune et tenant un sceptre posé sur un taureau (gauche), et un dieu d'âge mûr, barbu, tenant un sceptre et un oiseau (droite)
Maionia 5	Zeus Teimaios	Le dieu (Zeus Teimaios ?)	
Maionia 6	[…]	[…]	
Maionia 7	/	Artémis, Anaéitis et Mèn Tiamou	
Maionia 8	/	/	
Maionia 9	Artémis Anaéitis et Mèn Tiamou	/	Conformément à un oracle ?
Nisyra 1	dieu roi	Le dieu (roi ?)	
Nisyra 2	Apollon et Artémis	Le dieu (Apollon ?)	
Nisyra 3	?	Le messager saint	Mentionne un prophète
Saïttai 1	Mère Notènè	/	
Saïttai 2	Artémis	/	
Saïttai 3	Mèn Tyrannos, Zeus Ogmènos et les dieux qui [sont] avec lui	/	Evoque une « rançon »
Saïttai 4	Zeus Séleukios et les Nymphes « qui donnent des récoltes »	/	Par les habitants de Nisyra
Saïttai 5	Mère Atimitès et Mèn Tiamos	/	
Saïttai 6	Mère Léto	Apollon	Par les *Dimoi* et les *Kerbioi*
Saïttai 7	déesse T…bènè	/	
Saïttai 8	[…] et le messager saint et juste	/	Mentionne un prophète
Silandos 1	/	Mèn	
Silandos 2	/	/	Par Artémôn *topiaris* (voir

			Maionia)
Silandos 3	/	/	Par Artémôn *topiaris* (voir Maionia)
Silandos 4	/	Les dieux	

On relèvera en premier lieu que la circulation des populations locales entre ces cités confirme la nécessaire prudence en matière d'attribution. Le même jardinier Artémôn, (Ἀρτέμων τοπιάρις) effectua une dédicace à Maionia[27] et deux autres à Silandos[28]. Par ailleurs une des dédicaces retrouvées à Saïttai a manifestement été faite par les habitants de Nisyra (ἡ Νισυρέων κατοικία)[29], et une seconde, provenant également de Saïttai, a été adressée par « les *Dimoi* et les *Kerbioi* » (Διμοις [καὶ Κερβιοις] κάτοικοι)[30], une communauté attestée par d'autres documents mais dont on ignore tout, si ce n'est qu'elle devait être distincte des habitants de Saïttai, voire étrangère au Moyen Hermos[31].

Le deuxième élément remarquable est la mention dans trois inscriptions d'une prophétesse et d'un prophète. La prophétesse Potta, fille de Ménécratès (Ποτταν Μενε[κ]ρᾶτου προφῆτιν)[32] est honorée dans une inscription de Maionia comme la « salvatrice » d'Hermogénès (σώτειραν γενομένην τοῦ Ἑρμογένου), par l'auteur de la dédicace (Ἑρμογένης Μητροδώρου) d'après un ordre de Zeus Ariou ou Zeis d'Arios (Διὶ Αριου κατ' ἐπιταγὴν), pour avoir été sauvé par le dieu (σωτηρίας ἕνεκεν τῆς ἐκ τοῦ Διὸς) grâce à son entremise. Ce Zeus Ariou / d'Arios n'est attesté nulle part ailleurs, mais P. Hermann proposait de voir dans cette épiclèse le nom du fondateur (mythique ou historique) du culte en question, dont la réputation n'aurait été que locale[33]. Le contexte de cette inscription semble assez mystérieux et le terme σώτειρα, féminin de σώτηρ, est plus souvent attribué à des déesses qu'à des mortelles. Potta était la prophétesse de ce Zeus d'Arios et a contribué au salut d'Hermogénès, pour lequel il honore la prophétesse. Cette inscription atteste seule l'existence d'un oracle de Zeus d'Arios dans la région, dont le sanctuaire n'a pas été localisé. L'épiclèse Ariou, du nom du fondateur du culte comme Tiamou (?), est attestée également par une autre dédicace « d'après un ordre » retrouvée à

[27] Lydie-Maionia 1.
[28] Lydie-Silandos 2 & 3.
[29] Lydie-Saïttai 4.
[30] Lydie-Saïttai 6.
[31] La restitution est permise par comparaison avec l'inscription *TAM V,1* 488 où ils sont également mentionnés.
[32] Lydie-Maionia 2
[33] Hermann (Peter), « Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien », *DAW*, 80 (1962), p. 55-56, n° 49.

Kollyda[34], le dieu y recevant un Hermès (ἐπόησε τὸν Ἑρμῆ) offert par les habitants de Kollyda (τῶν ἐκ Κολλύδων).

Une autre inscription de Kollyda est adressée « d'après un ordre du dieu » (κατ' ἐπιτ[αγὴν τοῦ θε]οῦ)[35]. Il pourrait s'agir du même Zeus Ariou, mais aussi de Mèn d'Artémidoros Axiotténos, dont un ordre a également donné lieu à une dédicace dans la même cité (κατὰ ἐπιταγὴν Μηνὸς Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττηνοῦ)[36] et qui reçut une autre dédicace à Maionia[37]. Mais il pourrait également s'agir d'un tout autre dieu. La présence d'une prophétesse et non d'un prophète masculin, est suffisamment rare en Anatolie pour être relevée, surtout associée à Zeus.

Un prophète est mentionné d'abord par une inscription de Saïttaï adressée par un village dont le nom est malheureusement illisible ([ἡ — — —]νῶν κα[τ]οικία), à une divinité dont le nom l'est tout autant, ainsi qu'au messager « saint et juste » ([. c.6. .] καὶ Ἀνγέλῳ Ὁσίῳ [Δικ]αίῳ), en remerciement (εὐχαριστοῦντε[ς]), et par l'entremise du prophète Alexandros de Saïttaï ([Ἀ]λεξάνδρου Σαϊττηνο[ῦ])[38]. Ce passage semble donc attester l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Saïttaï, à moins que ce ne soit seulement Alexandros qui provienne de Saïttaï, et qu'il officie en tant que prophète ailleurs. Mais le fait qu'il s'agisse cette fois d'un sacerdoce masculin amène à distinguer cet oracle de celui de la prophétesse Potta. L'attribution de ce second oracle n'est pas plus aisée néanmoins. La divinité anonyme et le [son ?] messager « saint et juste » pourraient faire de bons candidats, leur prophète servant naturellement d'intermédiaire pour leur adresser une dédicace. Les termes Ὅσιος καὶ Δίκαιος désignent un dieu anatolien qui constitue une divinité à part entière. M. Ricl, qui a catalogué et étudié les inscriptions évoquant ce dieu, situe ses origines dans le nord montagneux de la Phrygie où le dieu aurait eu de nombreux sanctuaires ruraux, dont un seul a été identifié et fouillé[39]. Parfois unique, parfois dédoublé, le dieu personnifie la justice et la mesure, qu'elles soient divines ou humaines. Il est par ailleurs associé dans ces cultes phrygiens à divers autres dieux comme Apollon, Hélios ou Mèn, et il est difficile d'opter ici pour l'un plus que pour l'autre. M. Ricl note néanmoins que le dieu est parfois désigné en Phrygie comme étant non pas un θεός mais un ἄγγελος, un messager ou un « ange ». Elle relie

[34] Lydie-Kollyda 1.
[35] Lydie-Kollyda 3.
[36] Lydie-Kollyda 2.
[37] Lydie-Maionia 1.
[38] Lydie-Saïttaï 8.
[39] Ricl (Marijuana), « *Hosios kai Dikaios*. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), p. 1-70 ; « *Hosios kai Dikaios*. Seconde partie : Analyse », *EA*, 19 (1992), p. 71-103 &, « *Hosios kai Dikaios*. Nouveaux monuments », *EA*, 20 (1993), p. 95-100.

cette désignation à « l'angélolâtrie » (païenne) phrygienne et à son postulat d'une divinité supérieure et distante (qui peut être Zeus, Hélios, le dieu Hypsistos, etc.) et qui ne communique avec et n'agit sur les hommes que par le biais de son/ses ange(s)[40]. Cette configuration pourrait convenir à l'inscription de Saïttaï : la dédicace est adressée au dieu supérieur, dont le nom est illisible, et à son ange saint et juste, par lequel il communique et agit. Il est tentant de voir alors dans le prophète Alexandros une forme de pendant humain de cette configuration divine : le prophète est le messager des hommes, comme l'ange est le messager du dieu, et la communication entre les deux extrémités du cosmos se ferait par ces deux relais.

La troisième inscription évoquant un prophète est une base ou un autel dont l'état de conservation est particulièrement mauvais, rendant le texte presque entièrement illisible. L'éditeur a néanmoins pu lire le terme « prophète » (προφήτην), suivi de la mention « d'après un commandement du messager saint » (κατὰ τὴ[ν] κέλευσιν τοῦ ἁγίου ἀγγ[έλο]υ). Un prophète masculin et lié à nouveau à un ange/messager invite à relier cette inscription à la précédente. Mais trois différences doivent être relevées. D'abord l'inscription provient de Nisyra et non de Saïttaï, même si l'on a constaté l'incertitude des frontières géographiques. Le terme « commandement » (κέλευσιν) employé ici constitue ensuite la seule occurrence de cette alternative au terme ἐπιταγήν employé dans toutes les autres inscriptions de la zone. Enfin le terme traduit par « saint », n'est pas le ὅσιος de la précédente inscription, mais le terme ἅγιος, dont le sens n'est certes pas très éloigné, mais qui n'est pas utilisé pour désigner le dieu (ou ange) « saint et juste »[41]. Des trois différences, la dernière est la plus décisive, même si elle est contrebalancée par la présence du terme ἄγγελος. Ne pas relier ces deux inscriptions reviendrait à envisager l'existence d'un troisième sanctuaire oraculaire, distinct de celui d'Alexandros et de celui de Potta. L'hypothèse paraît plus imprudente, avec si peu de texte lisible, que celle d'un lien entre les deux inscriptions « angéliques ». On retiendra donc plutôt l'hypothèse d'un lien entre ces deux inscriptions.

Parmi les vingt-cinq autres inscriptions, qui ne mentionnent aucun prophète mais ont toutes été dédiées d'après un ordre ou un commandement, de nombreux autres dieux sont évoqués. Certains sont explicitement désignés comme auteurs de ces « ordres » qui ont motivé

[40] Voir Belayche (Nicole), « Angeloi in Religious Practices of the Imperial Roman East », *Henoch*, 32 (2010), p. 45-65.

[41] Voir sur ces notions Rudhardt (Jean), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique : étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVme siècle*, Genève, Droz, 1958.

la dédicace : Mèn d'Artémidoros Axiottènos[42], Zeus Masphalatènos, Mèn Tiamou, et Mèn Tyrannos ensemble[43], Zeus Masphalatènos et Mèn Tiamou[44], Artémis, Anaéitis et Mèn Tiamou[45], Zeus Teimaios[46], un « dieu roi »[47] et « un dieu » qui, d'après le contexte, était probablement Apollon[48], le « messager saint »[49], Apollon à nouveau de manière explicite[50], le dieu Mèn sans épiclèse[51], et enfin « les dieux »[52]. La diversité est plus grande encore du côté des dieux destinataires, qui sont tantôt identiques au dieu commanditaire, tantôt différents, comme l'illustre le tableau précédent. Faut-il pour autant conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire de chacun des dieux commanditaires de dédicaces, à savoir *a minima* Apollon, Mèn, la triade Zeus Masphalatènos, Mèn Tiamou, et Mèn Tyrannos, et ce « dieu roi » (Θεῷ Βασιλεῖ) qui pourrait être n'importe lequel des précédents (Zeus ou bien Mèn Tyrannos) ? Et ce en plus des deux sanctuaires oraculaires liés à la prophétesse et aux deux prophètes, et que l'on attribuerait plutôt à Zeus Ariou et à un dieu anonyme et son messager.

Plusieurs éléments invitent à la prudence. Les dieux Mèn, Zeus et Apollon constituent manifestement les meilleurs candidats à l'attribution d'un troisième sanctuaire oraculaire (ou plus ?) d'après le nombre de ces inscriptions qui les mentionnent. Le nombre des épiclèses de Mèn est remarquable et illustre son importance locale, puisqu'il est dans cette région Axiot(t)ènos, Tiamou, Tyrannos ou sans épiclèse. Dans une des dédicaces de Maionia, il est d'ailleurs nommé à deux reprises en tant que Mèn Tiamou, et Mèn Tyrannos, conjointement avec Zeus Masphalatènos (Διὶ Μασφαλατηνῷ καὶ Μηνὶ Τιαμου καὶ Μηνὶ Τυράννῳ)[53], en tant que destinataires de l'inscription mais aussi en tant qu'auteurs de l'ordre qui est attribué « aux dieux » (κατὰ τὴν τῶν θεῶν ἐπιταγήν). Les liens cultuels entre Mèn et Zeus semblent justement très prononcés dans cette région. La stèle en question est surmontée d'un relief représentant les bustes de deux divinités masculines jeunes (dépourvues de barbe) et auréolées d'un soleil pour celui de gauche, et d'une lune pour celui de droite. S. Reinach et Ph. Le Bas proposèrent de voir dans ces deux dieux Mèn Tiamou et Mèn Tyrannos[54], ce qui paraît

[42] Lydie-Kollyda 2 (et peut-être également Lydie-Kollyda 3)
[43] Lydie-Maionia 3.
[44] Lydie-Maionia 4.
[45] Lydie-Maionia 7 & Lydie-Maionia 9.
[46] Lydie-Maionia 5.
[47] Lydie-Nisyra 1.
[48] Lydie-Nisyra 2.
[49] Lydie-Nisyra 3.
[50] Lydie-Saïttai 6.
[51] Lydie-Silandos 1.
[52] Lydie-Silandos 4.
[53] Lydie-Maionia 3.
[54] Reinach (Salomon) Le Bas (Philippe), *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, Paris, Firmin-Didot, 1888, planche 136, n° 1.

convainquant et revient donc à considérer ces deux dieux comme deux facettes (diurne/solaire et nocturne/lunaire) du même dieu. Cette stèle peut dès lors être comparée à une autre, qui présente un relief très similaire, et qui fut également dédiée par une association cultuelle (ἱερὰ συνβίωσις) – à l'image du ἱερὸς δοῦμος de la précédente[55] –, d'après un ordre de Zeus Masphalatènos et Mèn Tiamou (Διὸς Μασ[φ]αλατηνοῦ καὶ Μηνὶ Τιαμου)[56]. Sur le relief, deux divinités masculines sont représentées en pied. Celle de gauche, auréolée d'une lune, porte un bonnet phrygien, tient un sceptre et pose le pied sur un taureau accroupi. Celle de droite porte la barbe, s'appuie sur un sceptre qui fait presque office de canne et tient dans sa main un oiseau. Il est très probable que le dieu de gauche soit cette fois Mèn Tiamou et celui de droite Zeus Masphalatènos. Les similitudes entre ces deux inscriptions témoignent de liens cultuels entre Zeus et Mèn qui partageaient probablement un culte si ce n'est un sanctuaire (des sanctuaires ?). Ce constat pourrait permettre de faire l'économie d'un sanctuaire hypothétique : si ces dédicaces évoquant Mèn et Zeus s'inscrivaient bien dans des consultations oraculaires, le dieu à l'origine de l'ordre pourrait être l'un ou l'autre, sans que chacun ait eu son propre sanctuaire oraculaire. Apollon étant en revanche mentionné comme donneur d'ordre isolé, il faut poser l'hypothèse d'un sanctuaire oraculaire apollinien distinct. Mais dans ces cas l'hypothèse est impossible à dépasser, en l'absence de marqueur oraculaire explicite.

On retiendra donc de ce cas complexe des inscriptions du Moyen Hermos l'existence attestée d'un sanctuaire oraculaire de Zeus Ariou, servi par une prophétesse, dans une des cités de la zone, l'existence attestée d'un autre sanctuaire oraculaire, probablement à Saïttaï, où un prophète rendait des oracles au nom d'un dieu anonyme (pour l'historien) et de son messager, et par ailleurs l'existence hypothétique de deux autres sanctuaires oraculaires, l'un étant attribué à Zeus et/ou Mèn, et l'autre à Apollon. On écartera en revanche la piste d'un sanctuaire d'Artémis qui, contrairement aux deux dieux précédents, n'est jamais mentionnée comme émettant seule un ordre, et n'est finalement présente que dans une inscription, où elle est notamment associée à Mèn.

[55] Voir sur sujet Polito (Marina), *Il doumos : un'associazione sacra in zone di contatto*, Naples, Arte tipografica, 2004.

[56] Lydie-Maionia 4.

4.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

4.2.1. Adrotta : un oracle incubatoire (mais introuvable) de Machaon et Podalirios ?

Adrotta de Lydie constitue un cas aussi obscur que frustrant, tant les informations dont on dispose à son sujet sont à la fois claires et restreintes. La cité, ou plutôt le lieu, sont connus essentiellement par le passage de Marinus y évoquant un sanctuaire oraculaire et sur lequel on reviendra justement. Le grammairien grec du II^e^ siècle de notre ère Hérodien mentionne également une Adrotta à deux reprises, d'une part pour affirmer qu'il s'agit d'un lieu en Lydie (χωρίον ἐν Λυδίᾳ), proche de la mer et au pied de falaises (παραθαλάσσιον καὶ κατάκρημνον), et d'autre part que ses habitants sont les Adrottoi (οἱ οἰκήτορες Ἀδροττεῖς)[57]. La description est sommaire et problématique, puisque la région de Lydie est totalement enclavée, sauf à comprendre le terme comme désignant l'ancien royaume de Crésus, qui englobait, à son apogée, toute la moitié ouest de l'Anatolie jusqu'aux côtes ioniennes. Mais on voit mal pourquoi Hérodien, qui écrivait sept siècles après la disparition de ce royaume, envisagerait la Lydie dans ce sens. Étienne de Byzance consacre une notice à Adrotta, qui cite très certainement Hérodien et n'apporte rien de plus[58]. La *Souda*, enfin, confirme l'implantation lydienne au détour d'une notice sur un certain Eustéphios, sophiste d'Adrotta, « en Lydie » (ἐν Λυδίᾳ)[59]. Les informations sont donc aussi répétitives que minces, sans précision sur le statut institutionnel du lieu puisqu'aucun auteur ne parle de πόλις.

À la fin du V^e^ siècle de notre ère, le philosophe néoplatonicien Marinus de Néapolis, dans la biographie / hagiographie qu'il consacre à son maître Proclus, entreprend un inventaire de tous les signes révélateurs de la proximité voire de l'intimité de son prédécesseur avec le divin, et en vient à une anecdote intervenant lors de la visite de Proclus à Adrotta :

> Καὶ μὴν καὶ ὁ ἐν Ἀδρόττοις θεὸς ἐναργῶς ἔδειξεν τοῦ θεοφιλοῦς ἀνδρὸς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκειότητα. εὐμενῶς γὰρ αὐτὸν ἐδεξιοῦτο ταῖς ἐπιφανείαις φοιτῶντα πρὸς τὸν νεών. καὶ ἀποροῦντι αὐτῷ καὶ εὐχομένῳ μαθεῖν τίς ἢ τίνες οἱ ἐπιφοιτῶντες καὶ τιμηθέντες ἐν τῷ τόπῳ θεοί, διὰ τὸ μηδὲ τοὺς αὐτοὺς κρατεῖν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις λόγους (ἐνίων μὲν δοξαζόντων Ἀσκληπιοῦ εἶναι τὸ ἱερὸν καὶ τοῦτο ἐκ πολλῶν τεκμηρίων πιστουμένων· καὶ γὰρ ὄντως ἀκοαὶ λέγονταί που εἶναι ἐν τῷ τόπῳ καὶ τράπεζά τις τῷ θεῷ ἀνειμένη καὶ

[57] Hérodien, *Prosodie générale*, III, 390 et *Sur les dérivés nominaux*, III, 390.
[58] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Ἀδρόττα.
[59] *Souda*, *s. v.* Εὐστέφιος.

> χρησμοὶ δίδονται ἑκάστοτε ὑγιαστικοὶ καὶ ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων σώζονται παραδόξως οἱ προσιόντες· ἑτέρων δὲ τινῶν οἰομένων τοὺς Διοσκούρους ἐπιφοιτᾶν τῷ τόπῳ· ἤδη γάρ τινες καὶ δύο νεανίσκους, ὡς ἐδόκουν, ἐθεάσαντο ὕπαρ κατὰ τὴν ἐπὶ τὰ Ἄδροττα ὁδόν, μάλα εὐειδεῖς, ἐφ' ἵππων θέοντας καὶ λέγοντας ἐπὶ τὸ ἱερὸν σπεύδειν, ὡς ὑπολαβεῖν μὲν ἀνθρώπων εἶναι τὴν ὄψιν, πεισθῆναι δὲ παραυτίκα ὅτι δαιμονιωτέρα ἦν ἡ ἐπιφάνεια· ἐπειδὴ γὰρ πρὸς τῷ νεῷ οἱ ἄνθρωποι ἐγένοντο, οὔτε πυνθανομένοις ἐλέγοντο ὦφθαι τοῖς περὶ τὸ ἱερὸν ἠσχολημένοις ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς ἐκείνοις ἐξαίφνης εἰς τὸ ἀόρατον μετέβαλλον), ἐκ τούτων οὖν, ὡς εἴρηται, ἀποροῦντι τῷ φιλοσόφῳ καὶ οὐκ ἔχοντι ἀπιστεῖν τοῖς ἱστορημένοις καὶ δεηθέντι τῶν ἐντοπίων θεῶν μηνῦσαι αὐτῷ τὴν σφῶν αὐτῶν ἰδιότητα, ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ὄναρ ἐπιφοιτᾶν καὶ ἐναργῶς ταῦτα ὑφηγεῖσθαι· «τί δαί; Ἰαμβλίχου οὐκ ἀκήκοας λέγοντος τίνες οἱ δύο καὶ ὑμνοῦντος Μαχάονά τε καὶ Ποδαλείριον».
>
> En outre, le dieu honoré à Adrotta manifesta ouvertement la familiarité que notre héros, aimé des dieux, avait avec lui. En effet, le dieu l'accueillit avec bienveillance à l'occasion de sa visite au temple en lui apparaissant. Et comme Proclus était dans le doute et priait pour savoir quel était le dieu ou les dieux qui résidaient en ce lieu et y recevaient des honneurs, parce que les indigènes ne donnaient pas les mêmes explications, les uns étaient d'opinion que le sanctuaire appartenait à Asclépios et le prouvaient à partir de nombreux indices : de fait on dit qu'il y a réellement en ce lieu des représentations d'oreilles ainsi qu'une table consacrée au dieu ; on y donne des oracles qui, à chaque fois, guérissent et enfin les pèlerins sont sauvés miraculeusement des plus grands périls. Les autres pensent que ce sont les Dioscures qui ont la leur résidence ; en effet, certains en état de veille avaient vu deux jeunes gens, leur semblait-il, très beaux et qui chevauchaient à toute vitesse sur la route d'Adrotta et déclaraient se hâter vers le sanctuaire ; ils avaient cru voir des êtres humains, mais bien vite ils furent persuadés que c'était une apparition tout à fait divine ; car lorsqu'ils eurent demandé, on leur répondit que ces jeunes gens n'avaient pas été vus par le personnel du sanctuaire ; et d'ailleurs ils étaient devenus soudain invisibles même pour ceux qui les avaient vus, comme donc à cause de ce désaccord, ainsi qu'on vient de le dire, le philosophe était dans le doute et que, incapable de refuser sa foi à aucun de ces récits, il avait prié le dieu de se présenter à lui dans un songe et lui tenir ouvertement ce langage : « Eh quoi ? N'as-tu pas lu chez Jamblique qui sont les deux jeunes gens en question, lorsqu'il célèbre dans un hymne Machaon et Podalirios ».[60]

L'anecdote elle-même pourrait faire l'objet d'un long commentaire, tant elle semble parfaitement construite pour illustrer la sagesse, la piété de Proclus, et surtout sa capacité non seulement à entrer spontanément en contact avec le divin, lors de ses épiphanies (ταῖς ἐπιφανείαις), mais aussi à amener le divin à se révéler davantage et ainsi à se faire connaître des philosophes mais aussi des hommes. On se concentrera néanmoins sur les éléments qui caractérisent le sanctuaire comme oraculaire. L'hypothèse première de Marinus est donc celle d'un sanctuaire d'Asclépios (ἐνίων μὲν δοξαζόντων Ἀσκληπιοῦ εἶναι τὸ ἱερὸν), en raison des voix qui, dit-on, se font entendre dans le lieu (καὶ γὰρ ὄντως ἀκοαὶ λέγονταί που εἶναι ἐν τῷ τόπῳ), honoré d'une table à offrandes (καὶ τράπεζά τις τῷ θεῷ ἀνειμένη) ; il y rendrait des oracles relatifs à la santé (καὶ χρησμοὶ δίδονται ἑκάστοτε ὑγιαστικοὶ), qui sauvent ceux qui,

[60] Marinus, *Vie de Proclus*, 32. Traduction Saffrey (Henri-Dominique) & Segonds (Alain-Philippe), Paris, Belles Lettres, 2001.

contre toute attente (παραδόξως) sont sauvés de grands dangers (καὶ ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων σώζονται), selon un formulaire typique. Tous ces éléments convergent bien vers une attribution à Asclépios, comme l'indique le syntagme χρησμοὶ ὑγιαστικοί. La première partie de ce mémoire a été l'occasion de constater que le terme χρησμός n'est jamais appliqué à Asclépios en contexte épigraphique, et ne désigne jamais les rêves thérapeutiques qu'il adresse à ses consultants. Il arrive néanmoins que l'on attribue des « oracles » à Asclépios en contexte littéraire (notamment Aelius Aristide). L'autre hypothèse, selon Marinus, et donc celle des Dioscures (ἑτέρων δὲ τινῶν οἰομένων τοὺς Διοσκούρους ἐπιφοιτᾶν τῷ τόπῳ). Certains ont en effet eu la vision (ὕπαρ) – et le terme désigne bien une vision en état d'éveil, et non un rêve – de deux jeunes hommes (δύο νεανίσκους) chevauchant (ἐφ' ἵππων) sur la route menant à Adrotta (κατὰ τὴν ἐπὶ τὰ Ἄδροττα ὁδόν) et acquirent la certitude qu'il s'agissait d'une ἐπιφάνεια. Cette interprétation semble à son tour logique et illustre la tendance grecque à assimiler tous les jumeaux divins aux Dioscures, y compris les dieux cavaliers anatoliens qui vont parfois par deux, et que l'hellénisation rebaptise Dioscures en Lycie notamment[61]. Mais aucune des deux traditions n'aurait satisfait Marinus, et – pour rester plus près du texte que la traduction de la CUF – il aurait demandé (δεηθέντι) aux dieux du lieu (τῶν ἐντοπίων θεῶν) de lui révéler (μηνῦσαι αὐτῷ) leur vraie identité (τὴν ἰδιότητα), par quelque signe qui leur soit propre (σφῶν αὐτῶν).

On notera dans ce passage l'absence de termes caractéristiques de la sphère oraculaire, ou même de l'incubation asclépiéienne. Le contexte permet sans doute de l'expliquer, puisque Marinus est présenté comme attendant que le ou les dieux du lieu se manifestent de la façon qui leur est propre et qui permettra justement et de les identifier, dont de leur appliquer le vocabulaire adéquat. C'est alors que le dieu vint à lui en rêve (ὁ θεὸς ὄναρ ἐπιφοιτᾶν) et lui demanda s'il n'avait pas entendu Jamblique (Ἰαμβλίχου οὐκ ἀκήκοας) dire qui étaient ces deux [dieux] (λέγοντος τίνες οἱ δύο) et chanter [les noms de] Machaon et Podalirios (καὶ ὑμνοῦντος Μαχάονά τε καὶ Ποδαλείριον). L'anecdote s'achève avec la reconnaissance de Proclus par le dieu qui le déclare « ornement de la cité » (Πρόκλος ὁ κόσμος τῆς πολιτείας). Laissons de côté la double reconnaissance divine de Proclus et de l'école néoplatonicienne (via Jamblique que le dieu cite et dont il fait presque un oracle) pour revenir à la façon dont a lieu cette révélation. Le dieu répondit en rêve à Proclus qui lui avait demandé (δεηθέντι) quelle était son identité. Même si les termes utilisés sont relativement ordinaires, ce qui est

[61] Sur cette question en Lycie, voir Smith (Tyler Jo) & Milner (Nicolas P.), « Votive Reliefs from Balboura and its Environs », *AS*, 47 (1997), p. 3-50 ; sur la même question en Anatolie plus généralement: Delemen (İnci), *Anatolian Rider-Gods : a study on stone finds from the Regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the late roman period*, Bonn, R. Habelt, 1999.

décrit là ressemble à une incubation oraculaire. Le dieu qui apparaît en rêve n'est pas identifié, mais désigne Machaon et Podalirios, les fils jumeaux d'Asclépios. Ils s'illustrèrent dans la même profession que leur père et, selon le mythe, servirent notamment comme « médecins militaires » dans l'armée achéenne lors de la guerre de Troie[62]. Faut-il alors comprendre que c'est Asclépios lui-même qui apparaît à Proclus pour nommer ses fils ? D'autres récits d'apparitions oniriques montrent notamment des héros qui se présentent à la troisième personne[63]. La question ne semble pas avoir grande importance pour Marinus, qui cherche avant tout à montrer l'intimité de son maître avec ce monde divin qui non seulement lui apparaît spontanément au début de l'anecdote, mais en plus répond à ses demandes à la fin de l'anecdote, et se fait connaître de lui en même temps qu'il le reconnaît.

Si l'on revient à la question oraculaire, le sanctuaire serait donc attribué à Machaon et Podalirios[64], qui s'y manifestent par des rêves curatifs. Le fait que d'autres aient été guéris dans le sanctuaire confirme qu'il s'agirait du mode de consultation normal et non d'un événement unique lié à Proclus lui-même. Il s'agirait donc ici d'un sanctuaire incubatoire héroïque et à visée médicale, comparable à celui d'Amphiaraos en Attique, voire à celui de Mallos en Cilicie[65]. La question de savoir s'il s'agit uniquement de santé et de guérison, sur le modèle asclépiéien, ou si d'autres questions pouvaient être posées soulève à nouveau celle de la distinction entre incubation médicale et incubation divinatoire, impossible à trancher avec ce seul témoignage.

Quelques remarques s'imposent en conclusion qui nuancent significativement le tableau peint par Marinus. Tout d'abord l'association de Machaon et Podalirios à des cavaliers n'a rien d'une évidence. Les dieux cavaliers anatoliens, souvent assimilés aux Dioscures comme le faisait la seconde tradition, recevaient des dédicaces dans toute l'Anatolie, notamment en Lydie[66]. De même que les Dioscures étaient souvent plaqués artificiellement sur ces divinités non grecques, l'identité de Machaon et Podalirios pourrait avoir été plaquée sur deux dieux cavaliers locaux qui avaient la particularité d'être des dieux

[62] Apollodore, *Bibliothèque*, Épitomé, V, 1 & Homère, *Iliade*, II, 729-741.

[63] C'est notamment le cas d'Autolycos apparaissant et se présentant à Lucullus lors de la prise de Sinope. Voir la partie de ce mémoire consacrée à l'oracle de Sinope : p. 562-565.

[64] Ce qui ne permet pas de préciser la localisation d'Adrotta, aucun sanctuaire de Machaon et Podalirios n'étant attesté en Anatolie.

[65] A. Bouché-Leclercq arrivait à une conclusion similaire : Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 773-774.

[66] Delemen, *Anatolian Rider-Gods*, 1999, p. 91-204.

guérisseurs. La seconde remarque porte sur la date très tardive du texte, et qui rapporte des événements survenus au milieu du V^e^ siècle lorsque Proclus passe une année d'exil en Anatolie. Même si Adrotta était un lieu reculé, peu peuplé et éloigné des grands centres urbains, la survivance d'un culte incubatoire médical presqu'un siècle après l'édit de Théodose (alors même que les grands sanctuaires d'Asclépios comme Pergame et Épidaure ne fonctionnaient plus), pose question. Par ailleurs la position géographique d'Adrotta et sa mention dans un seul texte littéraire incitent à la prudence. Enfin, le récit que propose Marinus apparaît très construit et relève manifestement d'un propos hagiographique. Tous les éléments de l'anecdote convergent vers la volonté de décrire un Proclus en contact étroit et renouvelé avec le divin, et en disent bien plus sur Proclus que sur ce divin. Pour toutes ces raisons, malgré la précision de l'anecdote, il paraît nécessaire de ne considérer ce sanctuaire oraculaire que comme hypothétique.

4.2.2. Daldis : un rêve oraculaire envoyé par un mort ?

L'unique document qui conduit à évoquer brièvement le cas de Daldis est une curieuse épitaphe qui semble écrite par une certaine Sécoutilla, d'après un rêve ([Σ]εκουτίλλα κατὰ ὄνειρον)[67]. Puis, aux quatre lignes suivantes, un certain Callinicos s'exprime à la première personne pour dire qu'il repose dans les eaux pures (Καλλίνικος κεῖμαι ἐν δροσεροῖς) et qu'il est invaincu (ἀνίκητος) « dans les flots salés sans fin » (ἐν ὄχλοισι […] ἁλμυρ[οῖ]ς). G. Renberg propose de voir dans ce document l'épitaphe d'un cénotaphe érigé par Sécoutilla pour un Callinicos sans doute disparu en mer, qui fut son mari, son fils ou tout autre parent proche et qui lui serait apparu en songe pour lui annoncer sa mort en mer, et peut-être lui réclamer une épitaphe[68]. Il ne s'agirait alors que de l'un des nombreux exemples de défunts apparaissant en songe pour réclamer de leurs proches qu'ils leur consacrent une tombe, une prière, une libation ou quelque service funéraire[69].

L'intervention d'un rite et d'un sanctuaire oraculaire dans cette affaire, et notamment dans la production du rêve par lequel Callinicos réclama son cénotaphe, n'est pas impossible. Le cas d'Héraclée du Pont montre que la « consultation » des morts ordinaires pouvait se faire à l'initiative des vivants dans des lieux spécialisés. Néanmoins rien n'atteste à Daldis ou ailleurs en Lydie l'existence d'un tel site. En l'absence d'autres cas similaires, l'hypothèse d'un rêve spontané paraît plus probable.

[67] Lydie-Daldis 1.

[68] Renberg (Gil), « Hadrian and the Oracles of Antinous (SHA Hadr. 14.7); with an appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's Villa and Rome's Monte Pincio Obelisk », *MAAR*, 55 (2010), p. 159-198.

[69] Renberg (Gil), « Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions », in Scioli (Emma) & Walde (Christine) (éds.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in the Greco-Roman World*, Pise, ETS, 2010, p. 33-61.

4.2.3. Thyatire : une prêtresse défunte et des oracles posthumes ?

Thyatire (Θυάτειρα) se trouvait au nord de la Lydie, dans la vallée du Lycos, entre Sardes et Pergame. L'histoire de cette cité est obscure avant qu'elle ne devienne une colonie militaire macédonienne en 281, sous l'autorité de Séleucos I^er^, comme l'évoque Strabon[70]. Sa fondation semble néanmoins bien plus ancienne, puisque les premiers vestiges remontent au III^e^ millénaire avant notre ère. Après 281, Thyatire passa des mains d'un souverain hellénistique à celles d'un autre : elle fut occupée par Attale I^er^ à partir de 216[71], puis par Philippe V à partir de 201[72], avant d'être reprise par Antiochos III en 198, qui la perdit au profit d'Eumène II en 190 avant notre ère[73]. Elle resta ensuite sous contrôle attalide, et devint une place forte du royaume. Lors de la guerre d'Aristonicos, le prétendant à la succession attalide et adversaire de Rome s'y réfugia et y frappa même monnaie[74]. La cité rejoignit ensuite la province d'Asie et prospéra à l'époque romaine grâce à sa production textile et ses teintures réputées[75]. En 25 avant notre ère, Thyatire souffrit d'un tremblement de terre et reçut l'aide d'Auguste[76]. Hadrien visita la cité en 123, y laissant un décret relatif au Panhellénion d'Athènes[77], et Caracalla le suivit en 214, avant de faire de la cité le siège d'un *conventus*. Thyatire abritait une communauté juive[78] et devint l'une des plus anciennes communautés chrétiennes d'Asie Mineure[79].

Le site de Thyatire correspond à la ville moderne d'Akhisar qui le recouvre entièrement. Des fouilles y furent menées à la fin des années 60, mais leur ampleur resta limitée. Seule une stoa d'époque romaine, une église byzantine et un temple furent dégagés. Le temple fut converti en église à l'époque byzantine, puis en mosquée au XV^e^ siècle. Il reste

[70] Strabon, *Géographie*, XIII, 4, 4.
[71] Polybe, *Histoire*, V, 77, 7.
[72] Polybe, *Histoire*, XVI, 1, 7.
[73] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 8, 7 ; XXXVII, 21, 5; XXXVII, 38, 1; XXXVII, 44, 4.
[74] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 38. Voir Kampmann (Michel), « Aristonicos à Thyatire », *RN*, 20 (1978), p. 38-42.
[75] *Actes des apôtres*, XVI, 14.
[76] Suétone, *Vie de Tibère*, VIII.
[77] Follet (Simone) & Peppas Delmousou (Dina), « Le décret de Thyatire sur les bienfaits d'Hadrien et le « Panthéon » d'Hadrien à Athènes : (*IG* II² 1088 + 1090 + *IG* III 3985, complétés = *TAM* V 2, 1180, complété) », *BCH*, 121 (1997), p. 291-309 & Jones (Christopher P.), « A decree of Thyatira in Lydia », *Chiron*, 29 (1999), p. 1-21.
[78] *Actes des apôtres*, XVI, 4.
[79] *Actes des apôtres*, I, 11 ; II, 18 ; II, 24.

fort peu de l'édifice originel, et son attribution est aujourd'hui impossible[80]. Quelques inscriptions éclairent la vie religieuse de la cité néanmoins[81].

Ce sont justement deux inscriptions qui attirent l'attention sur le cas de Thyatire. La première est une épitaphe d'un genre particulier, et la seconde une dédicace.

L'épitaphe date du deuxième siècle de notre ère. Elle provient d'un petit autel funéraire retrouvé dans un jardin de Thyatire et fut publiée pour la première fois par L. Robert[82]. D'après le texte, l'autel fut érigé (ἀνέστησαν τὸν βωμὸν) en mémoire de la prêtresse des dieux (τῇ ἱερείῃ τῶν θεῶν μνείας χάριν) Ammias (Ἀμμιάδι), par « les enfants et les mystes des dieux » (τὰ τέκνα καὶ οἱ μύσται τῶν θεῶν)[83]. L'identité des dieux n'est pas précisée, mais il s'agit sans doute des mêmes dieux que servaint la prêtresse et les mystes. Le texte se poursuit ensuite à la première personne du singulier, laissant entendre que c'est la prêtresse elle-même qui parle. Ammias déclare que si quelqu'un veut apprendre la vérité grâce à elle (εἴ τις δὲ θέλει τὸ ἀληθὲς μαθεῖν παρὰ ἐμοῦ), il peut faire sur l'autel le vœu (ἰς τὸν βωμὸν ἐνευξάσθω) de ce qu'il souhaite apprendre (ὃ ἂν θέλει), et il l'obtiendra alors (καὶ ἐπιτεύξεται) par une vision de nuit et de jour (διὰ ὁράματος νυκτὸς καὶ ἡμέρας).

Aucun des termes employés ne renvoie spécifiquement à la divination ou aux oracles, mais le fait d'interroger et d'accéder à une vérité (τὸ ἀληθὲς) par des visions (ὁράματος) envoyées par un mort procède en théorie de la divination, et plus précisément de la nécromancie. En d'autres lieux, les tombes ou lieux de disparition de personnages héroïques comme Amphiaraos à Oropos[84], Trophonios à Lébadée[85] ou Mopsos à Mallos de Cilicie[86] proposaient la même chose : interroger le défunt et recevoir de lui une réponse de type oraculaire, en général par le biais d'un rêve. Ammias et sa tombe proposeraient donc au passant la même chose que ces sanctuaires oraculaires incubatoires, mais à moindre échelle.

[80] Sur l'histoire et l'archéologie de Thyatire, voir Kaletsch (Hans), « Thyateira », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[81] Notamment Robert (Jeanne) & Robert (Louis), « Inscriptions de Thyatire », *Hellenica*, VI (1948), p. 70-79.

[82] Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 129-133.

[83] Lydie-Thyatire 1.

[84] Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007.

[85] Bonnechère (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003.

[86] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie et à l'oracle de Mopsos : p. 594-611.

Cette différence repose d'une part sur l'identité du mort, qui n'est pas un héros mais une simple mortelle décédée récemment puisque ses enfants (τὰ τέκνα) font partie des commanditaires de l'autel. Une autre différence d'échelle tient à la nature du lieu : il ne s'agit pas ici d'un sanctuaire mais d'une tombe. Même si un autel était placé là et devait donc recevoir un culte, rien n'indique qu'un personnel cultuel ait été attaché au lieu et à ses rites. Cette différence interdit donc de considérer cette tombe comme un sanctuaire oraculaire, même si elle n'en est pas moins intéressante.

Une autre comparaison a été proposée par D. Ogden dans son étude de la nécromancie gréco-romaine[87]. La tombe d'Ammias serait à rapprocher de rites nécromantiques permettant d'entrer en contact avec un défunt en dormant sur sa tombe, après avoir effectué divers rites (tels que sacrifier un bouc sur la peau duquel le dormeur s'installait pour la nuit). La question de l'intensité et de la diffusion des pratiques nécromantiques dans le monde grec est objet de débats[88], mais il est nécessaire de nuancer cette comparaison. D'après le texte de l'inscription, la réponse sur la vérité sollicitée pourrait advenir via une vision de nuit ou de jour (διὰ ὁράματος νυκτὸς καὶ ἡμέρας), ce qui indique bien qu'il n'est pas nécessaire de dormir sur la tombe, la vision nocturne pouvant intervenir dans un autre contexte (y compris diurne). Par ailleurs le texte prescrit d'interroger sous la forme d'un vœu ou d'une prière et n'exige aucun autre rite particulier du type de ceux décrits par D. Ogden pour évoquer un mort. La tombe d'Ammias semble donc se situer à la croisée de plusieurs éléments, sans tout à fait coller à la définition d'aucun. Elle procède en partie (et à moindre échelle) de ces sanctuaires oraculaires héroïques évoqués plus tôt, mais aussi de cette nécromancie décrite par D. Ogden, et peut-être de ce qu'était la mission sacerdotale de la prêtresse de son vivant.

Ce constat invite justement à s'interroger sur ce qu'était la charge d'Ammias de son vivant, et sur l'identité de ces dieux qui avaient à Thyatire une prêtresse et des mystes. Comme se le demandait déjà L. Robert, Ammias était-elle apte à révéler une vérité d'outre-tombe parce qu'elle était morte et avait ainsi acquis des connaissances inaccessibles aux vivants ? Ou bien était-elle déjà apte à le faire de son vivant et ne faisait-elle donc que poursuivre son œuvre dans la tombe ? Pour le dire autrement, Ammias était-elle de son vivant la prophétesse d'un sanctuaire oraculaire dans lequel elle aurait déjà révélé des vérités ?

[87] Ogden (Daniel), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 6-7.

[88] Si D. Ogden plaide en faveur de la diffusion et de la banalité de ces pratiques, le point de vue opposé est défendu par Johnston (Sarah Isles), *Restless dead: encounters between the living and the dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California press, 1999 & Faraone (Christopher A.), « Necromancy goes underground: the disguise of skull and corpse-divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144) », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 255-282.

L'hypothèse semble peu probable mais mérite d'être étudiée jusqu'au bout, tant cette inscription est un document rare.

L. Robert proposait une première piste pour l'identification du culte pris en charge par Ammias, en relevant la présence de mystes d'Artémis attestés à Thyatire par une autre inscription[89]. Cette piste est néanmoins peu convaincante. Elle n'explique pas pourquoi Ammias est qualifiée de prêtresse « des dieux » (τῶν θεῶν) et non de « la déesse », à moins qu'Artémis ait reçu un culte avec d'autres dieux, ce que rien ne vient étayer.

Une autre piste est fournie par la seconde inscription qui attire l'attention de cette recherche sur Thyatire. Il s'agit d'une dédicace effectuée à l'époque romaine par un certain Marcus Cornelius Rufus (Μ. Κορνήλιος Ῥοῦφος) d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγήν), et adressée à Isis « qui écoute » (Εἴσιδι ἐπηκόῳ)[90]. Prise isolément, cette dédicace ne permet que de poser l'hypothèse d'un sanctuaire oraculaire d'Isis à Thyatire. La cité de Kymè d'Éolide présente une dédicace similaire et a fait plus tôt l'objet de la même hypothèse[91]. La déesse égyptienne ferait-elle néanmoins une meilleure candidate qu'Artémis à l'attribution de la prêtrise d'Ammias ? L'adjectif ἐπήκοος, « qui écoute », corrobore ce rôle protecteur et secourable de la déesse, et les « dieux » évoqués par l'épitaphe d'Ammias pourraient alors être le couple formé par Isis et Osiris ou Isis et Sarapis (« nouvel Osiris »), souvent associés au sein du culte d'Isis. Mais cette seconde hypothèse est tout aussi fragile que la première, et il est aujourd'hui impossible de relier ces deux inscriptions avec certitude.

Les deux hypothèses, celle d'Artémis ou celle d'Isis, sont l'une comme l'autre extrapolées, et aucune n'aboutit à la conclusion vraisemblable de l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Thyatire et dont Ammias aurait été la prophétesse. Malgré l'intérêt de ce document rare qu'est l'épitaphe d'Ammias, il faut en rester ici à l'hypothèse.

[89] *CIG* 3507
[90] Lydie-Thyatire 2.
[91] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Kymè d'Éolide : p. 239-240.

5. Carie

La Carie conduit à l'extrémité sud de la côte occidentale anatolienne. Séparée de l'Ionie au nord par le Méandre et les montagnes de Mésogis, elle bordait à l'est la Lycie et la Pisidie, le long de la chaîne du Salbacos. Contrairement aux régions orientales déjà parcourues, la Carie n'est pas une région de plaines mais de montagnes et de collines, de « hautes terres » (P. Debord), entrecoupées de petites plaines. Elle se prolonge jusque dans la mer Égée pour former des golfes et des péninsules allongées[1]. La région était néanmoins bien irriguée, notamment par les affluents du Méandre, et sa position géographique en faisait un point de halte maritime entre le Levant et l'espace égéen.

La question de l'origine historique des Cariens interrogeait déjà les Anciens, qui hésitaient entre l'autochtonie revendiquée par les Cariens eux-mêmes[2] et l'hypothèse de migrations depuis les îles égéennes (où les Cariens se seraient d'abord appelés Lélèges[3]) à l'initiative du roi Minos[4], ou plus vraisemblablement en raison de l'arrivée des Ioniens et des Éoliens plus au nord, au tournant du I^er^ millénaire avant notre ère. Quoi qu'il en soit, la cohabitation entre Ioniens et Cariens semble s'accompagner, aux premiers siècles du I^er^ millénaire avant notre ère, de guerres et de relations commerciales et culturelles intenses, comme en témoigne le dialecte ionien parlé à Milet et Priène et où l'influence carienne se faisait sentir[5]. Malgré leur réputation de mercenaires et de guerriers, les Cariens tombèrent sous l'emprise du royaume lydien à l'époque archaïque[6], puis passèrent sous l'autorité du satrape de Sardes après la défaite de Crésus[7]. La Carie se souleva avec les Ioniens contre les Perses, mais retomba sous leur domination dès 494. En 480, la flotte carienne voguait aux côtés des navires perses contre Athènes[8]. De nombreuses cités cariennes rejoignirent ensuite la ligue de Délos, puis la quittèrent après l'écrasement de la révolte de Samos en 439-8[9]. En 412, les dernières cités fidèles à Athènes repassèrent sous domination perse. En 391, la Carie perse fut détachée de la satrapie de Sardes pour être placée sous l'autorité d'un satrape local,

[1] Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 1 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 16.
[2] Hérodote, *Histoires*, I, 172, 1.
[3] Hérodote, *Histoires*, I, 171, 2-4.
[4] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 4 ; I, 8, 1 ; Hérodote, *Histoires*, I, 171, 5.
[5] Hérodote, *Histoires*, I, 142.
[6] Hérodote, *Histoires*, I, 6.
[7] Hérodote, *Histoires*, III, 90.
[8] Hérodote, *Histoires*, VII, 9 ; VII, 97-99 ; VII, 195 & VIII, 19.
[9] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, III, 19.

Hécatomnos de Mylasa, fondateur de la dynastie hécatomnide. Ses descendants régnèrent jusqu'en 334 et développèrent la Carie sur les plans urbanistique, économique et culturel. Le règne de Mausole (377-353 avant notre ère) vit le déplacement de la capitale carienne depuis Mylasa vers Halicarnasse et l'extension de la Carie au détriment de la Lycie et de la Lydie. Alexandre mit fin à l'expérience hécatomnide, et la Carie, qui tenta de résister aux diadoques, tomba finalement aux mains d'Antigone puis Démétrios, avant d'être intégrée au royaume de Lysimaque en 295. En 281 elle fut conquise par les Séleucides, mais l'influence croissante des Lagides dans les siècles suivants laisse supposer des changements de mains récurrents[10]. En 188, la paix d'Apamée partagea la Carie entre le royaume de Pergame (au nord) et l'île de Rhodes (au sud), qui étendit ainsi sa Pérée (ses possessions continentales), en y faisant entrer nombre de cités jusque-là indépendantes[11]. Mais dès 167, le sénat romain rendait leur liberté aux cités cariennes placées sous domination rhodienne[12]. La formation de la province d'Asie en 129 engloba la Carie, et quelques cités libres perdirent leur statut après la première guerre de Mithridate. En 81 la tutelle rhodienne fut restaurée pour quelques cités rebelles. Le passage de Labienus et de ses troupes parthes en 40 avant notre ère fut un désastre majeur pour la Carie. Le calme marqua l'époque impériale dans la région et y ramena la prospérité, achevant l'hellénisation de la région entamée sous Mausole[13].

[10] Polybe, *Histoire*, XVI, 11, 2 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXII, 33, 6.

[11] Polybe, *Histoire*, XXI, 24, 7-9 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 55, 5; XXXVII, 56,6; XXXVIII, 39, 13.

[12] Polybe, *Histoire*, XXX, 5, 12 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XCV, 25, 6.

[13] Sur l'histoire et la géographie de la Carie, voir Kaletsch (Hans), « Caria », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 5 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Carie

5.1. Sanctuaires oraculaires attestés

5.1.1. Aphrodisias : l'oracle et le prophète d'un dieu

Aphrodisias de Carie se situait au sud du fleuve Méandre, dans la vallée du Morsylos (aujourd'hui Dandalaz çayı), où elle fut fondée vraisemblablement dès le Néolithique, sur le site de l'actuel Geyre. Son nom originel était Ninoé (Νινόη), attesté par Etienne de Byzance[14], et conservé dans le culte d'un Zeus Nineudios. Le nom viendrait du roi assyrien Ninos (époux de la célèbre reine Sémiramis), et constitue l'un des éléments indiquant une origine assyrienne de la cité (et de ses cultes). Aphrodisias n'est pourtant attestée par la documentation littéraire qu'à partir du III^e^ siècle avant notre ère, et de manière indirecte, puisqu'elle accueille alors l'historien Apollonios, venu d'Égypte mais qui sera par la suite connu sous le nom d'Apollonios d'Aphrodisias. Il semble que la cité soit longtemps restée dans l'ombre de sa voisine Plarasa (à quinze kilomètres au sud-ouest, sur le site de l'actuelle Bingeç), qui déclina ensuite et devint un dème d'Aphrodisias. L'histoire de la cité est obscure avant l'époque impériale et G. Bean propose de considérer qu'il ne s'agissait, avant le déclin de Plarasa en sa faveur, que d'un sanctuaire rural isolé d'Ishtar-Aphrodite autour duquel s'agrégèrent progressivement de petits villages[15]. Au I^er^ siècle avant notre ère, Sylla reçut de Delphes un oracle qui lui ordonnait de consacrer une hache à la déesse, dans la « cité des Cariens qui portait le nom d'Aphrodite » (ἄστυ Καρῶν, οἳ ναίουσιν ἐπώνυμον ἐξ Ἀφροδίτης)[16]. La cité fit ensuite valider et confirmer divers privilèges (et notamment l'asylie) par Jules César, Antoine, Auguste puis divers empereurs, dont les réponses ont été retrouvées sur pierre à Aphrodisias[17]. À l'époque impériale, la cité jouit d'une certaine prospérité (attestée notamment par les riches donations faites par ses citoyens) et du statut de cité libre[18].

Les fouilles d'Aphrodisias ont mis au jour de nombreux bâtiments bien conservés, et notamment un stade, mais les infrastructures cultuelles sont malheureusement parmi les moins bien préservées. Le temple principal était logiquement celui d'Aphrodite, dont il ne reste que

[14] Étienne de Byzance, *Éthniques*, s. v. Νινόη

[15] Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 188-198.

[16] Appien, *Guerres Civiles*, I, 97.

[17] Robert (Louis), « Inscriptions d'Aphrodisias. Première partie », *L'antiquité classique*, 35.2 (1966), p. 377-432 & plus généralement sur les relations avec Rome : Reynolds (Joyce Mary), *Aphrodisias and Rome : documents from the excavation of the theatre at Aphrodisias conducted by Professor Kenan T. Erim, together with some related texts*, Londres, Society for the promotion of Roman studies, 1982.

[18] Sur l'histoire de la cité, voir Bean (George E.) & Erim (Kenan T.), *Aprodisias. City of Venus Aphrodite*, Londres, Muller Blonde & White, 1986 & Kaletsch (Hans), « Aphrodisias », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

les propylées et un mur d'enceinte sculpté. Il s'agissait d'un temple ionique, pseudo-diptère, à treize colonnes par huit, avec pronaos et cella mais sans opisthodome, dont la construction aurait commencé au I^er^ siècle de notre ère et se serait achevée sous Hadrien. Il fut en partie détruit à l'époque byzantine, et une église vint le remplacer. Un temple préalable devait remonter à l'époque archaïque, mais il n'en reste aujourd'hui rien d'identifiable[19]. De nombreux autres dieux recevaient à Aphrodisias un culte, comme le montre A. Chaniotis qui constate le caractère essentiellement civique et politique du culte de la déesse éponyme[20]. Mais aucune de ces divinités n'a pu se voir attribuer par les fouilleurs un bâtiment précis, à l'exception notable du Sébastéion.

L'existence d'un sanctuaire oraculaire à Aphrodisias peut être déduite de la mise en relation de quatre inscriptions.

La première, et sans doute la plus décisive, est un fragment d'épitaphe retrouvé sur le couvercle brisé d'un sarcophage de marbre. Seul le mot προφήτου y est lisible, suivi de ce qui semble être un nom : Μάρωνος[21]. L'épitaphe visait sans doute à attribuer le sarcophage à son propriétaire et occupant, le prophète Marôn, dont on ne sait malheureusement rien de plus, et qui ne peut être associé à aucune des divinités d'Aphrodisias. La datation repose sur la seule graphie de l'inscription, et indique le II^e^ ou le III^e^ siècle de notre ère.

Les deux inscriptions suivantes sont similaires et mentionnent des dédicaces effectuées κατὰ ἐπιταγήν. La première, d'époque impériale, est adressée par un certain Philomousos ([Φ]ιλόμουσος) à Zeus Spaloxios (Διῖ Σπαλωξίῳ)[22], une épiclèse locale bien attestée par ailleurs et qu'A. Chaniotis propose d'expliquer par l'existence d'un lieu-dit nommé Spaloxia, sans doute proche d'Aphrodisias et absorbé par la cité, à l'image de Plarasa[23]. La seconde dédicace est adressée à Zeus Thynnarétès (Διὶ Θυνναρήτῃ) par deux personnes, Zénon et Artémidore (Ζήνων καὶ Ἀρτεμίδωρος), qui se désignent eux-mêmes comme agents du chevalier Antonius Celsus (πραγματευταὶ Ἀντ(ωνίου) Κέλσου ἱππικοῦ) et qui ont cette fois dédié « d'après un ordre du dieu » (κατὰ ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ)[24]. Si l'épiclèse renvoie

[19] Pour une bibliographie sur ce sujet: Brody (Lisa R.), « The cult of Aphrodite at Aphrodisias in Caria », *Kernos*, 14 (2001), p. 93-109.

[20] Chaniotis (Angelos), « Aphrodite's rivals: devotion to local and other gods at Aphrodisias », *CCGG*, 21 (2010), p. 235-248.

[21] Carie-Aphrodisias 1. J. Reynolds remet en question la lecture du mot « προφήτου » dans son édition en ligne des inscriptions d'Aphrodisias (*IAph* 15.312), mais ne propose pas d'alternative. La quatrième inscription évoquée ici conforte par ailleurs la première lecture.

[22] Carie-Aphrodisias 2.

[23] Chaniotis, « Aphrodite's rivals », 2010, p. 245.

[24] Carie-Aphrodisias 3.

probablement à nouveau à un toponyme (d'après son suffixe), A. Chaniotis la relie à Cynnada de Phrygie, dont le fondateur légendaire s'appelait Thynnaros, et qui aurait donc été également appelée Thynnara[25]. Il constate par ailleurs que, dans ces deux inscriptions, les dédicants ne mentionnent pas le nom de leur père et sont donc probablement des esclaves, surtout dans le second cas, où Zénon et Artémidore sont explicitement au service d'un chevalier[26]. Zeus Thynnarétès serait donc, pour les deux dédicants, un dieu de leur patrie, et ne saurait être le dieu dont Marôn fut le prophète. Zeus Spaloxios est par conséquent un candidat plus crédible, mais le fait qu'il soit le destinataire d'une dédicace « d'après un ordre » n'implique pas nécessairement qu'il en soit aussi le commanditaire. Même la formule κατὰ ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ appliquée à la dédicace adressée à Zeus Thynnarétès n'implique pas nécessairement que le dieu commanditaire était également le dieu émetteur de l'ordre, du moins en l'absence de contexte précis. L'exemple déjà évoqué de l'Asclépiéion de Pergame et de ses dédicaces faites « d'après un rêve » (envoyées logiquement par Asclépios, même s'il n'est pas toujours explicitement nommé) et adressées à des divinités diverses invite à ne pas conclure trop vite quant à l'attribution d'un ordre de dédicace (et donc d'un oracle) au dieu qui en bénéficie *in fine*.

La quatrième inscription est également une dédicace, sous la forme d'une petite stèle de marbre d'époque impériale, effectuée par un dédicant anonyme, mais cette fois « d'après une prophétie » (κατὰ προφητείαν) attribuée au θεοῦ Σαυ[—]ọυ[27]. La mention de cette prophétie fait écho au titre de Marôn, prophète, et pourrait renvoyer au même sanctuaire oraculaire local. Malheureusement, aucun de ces éléments ne permet d'attribuer ce sanctuaire à un dieu précis. Le terme fragmentaire Σαυ[—]ọυ ne correspond à aucune des divinités dont le culte est attesté à Aphrodisias (et n'apparaît dans aucune autre inscription de la cité). Il pourrait s'agir du nom du dieu, mais aussi d'une épiclèse, ou même d'un qualificatif plus ponctuel donné au dieu. Le seul élément de certitude, renforcé par la mention κατὰ ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ de la dédicace à Zeus Thynnarétès, porte sur le genre du dieu oraculaire qui est manifestement masculin. La déesse Aphrodite, à qui l'on pourrait spontanément penser à Aphrodisias, n'aurait donc pas été la divinité dont Marôn fut le prophète. Parmi les dieux envisageables figurent ce Zeus Spaloxios local, mais rien ne permet d'aller plus loin que l'hypothèse. La méthode divinatoire employée est également impossible à conjecturer en

[25] Chaniotis, « Aphrodite's rivals », 2010, p. 246.
[26] Chaniotis, « Aphrodite's rivals », 2010, p. 235-248.
[27] Carie-Aphrodisias 4.

l'état. Une ultime prudence s'impose par ailleurs quant à la mise en relation de ces quatre inscriptions.

La cité d'Aphrodisias possédait donc, en plus de son célèbre sanctuaire d'Aphrodite, un sanctuaire oraculaire consacré à l'un des dieux adorés dans la cité. La présence d'un prophète et celle de dédicaces faites d'après un ordre et surtout d'après une prophétie (terme moins ambigu) permettent de conclure avec certitude sur ce point, même en l'absence d'information exploitable sur l'identité du dieu oraculaire.

5.1.2. Cnide : l'oracle et le prophète d'Apollon Carnéios

Cnide était l'une des six cités de l'hexapole dorienne et fut fondée, sans doute en même temps que Cos et les trois cités de Rhodes, par des Doriens venus du Péloponnèse. Hérodote fait même de Cnide la seule colonie de Sparte[28]. Les ruines de la cité hellénistique se situent sur la presqu'île actuelle de Tekir, qui constituait un emplacement idéal pour le commerce maritime. La fondation originelle installa néanmoins la première Cnide plus en retrait sur la péninsule, sur le site actuel de Datça, où fut fondé (et subsista après le déplacement de la cité) un sanctuaire d'Apollon Carnéios, dieu fédéral de l'hexapole. Le sanctuaire était aussi appelé Triopion, en lien sans doute avec le héros argien Triopas auquel la fondation de la cité était parfois attribuée[29]. L'histoire de Cnide suit l'histoire de la Carie, avec le passage sous domination perse à la fin du VI^{e} siècle (malgré les tentatives des Cnidiens pour couper leur isthme et transformer leur cité en île), l'adhésion à la ligue de Délos après les Guerres Médiques, jusqu'à la rébellion contre Athènes en 412 avant notre ère. Ce fut ensuite au large de Cnide que le général athénien Conon écrasa en 394 la flotte spartiate, mettant ainsi fin à la domination lacédémonienne inaugurée vingt ans plus tôt par la défaite d'Athènes. Cnide retomba sous domination perse en 387, avant d'en être libérée par le passage d'Alexandre en 334. Entretemps, le déplacement de la cité, du site de Datça vers celui de Tekir, semble avoir eu lieu autour des années 360 avant notre ère[30], alors que la cité devenait une démocratie avec une constitution attribuée au célèbre Eudoxe de Cnide. La refondation s'accompagna de l'édification de nombreux bâtiments publics et notamment de temples construits et dotés de statues par les plus grands architectes et sculpteurs grecs de l'époque tel que Bryaxis, Scopas et notamment Praxitèle, qui donna à Cnide sa célèbre Aphrodite. La prospérité nouvelle de la cité était liée au commerce et subsista jusqu'à la fin de la domination rhodienne sur la Carie, en 167 avant notre ère. Au sein de la province d'Asie, Cnide reçut le statut de cité libre et le conserva après les Guerres mithridatiques jusqu'à l'époque impériale[31].

Les fouilles du site de Cnide remontent à la première moitié du XIX^{e} siècle, mais se résumèrent souvent à des descriptions du site et de ses ruines (notamment par le Britannique

[28] Hérodote, *Histoires*, I, 174.
[29] Apollodore, *Bibliothèque*, I, 7, 4.
[30] Demand (Nancy), « Did Knidos Really Move? The Literary and Epigraphical Evidence », *CA*, 8 (1989), p. 224-237.
[31] Sur l'histoire de Cnide en general: Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 111-127 ; Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Alt-Knidos und Neu-Knidos », *MDAI(I)*, 44 (1994), p. 5-16 & Berges (Dietrich), « Cnidus », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

William Leake en 1812, puis le Français Charles Texier dans les années 1830)[32], alors même que des cargaisons entières de blocs de marbre partaient du site pour l'Égypte ou pour Istanbul. Les fouilles commencèrent véritablement en 1856, sous la direction de Charles Newton qui avait déjà fouillé Didymes et Halicarnasse[33]. Un plan de la cité et de ses bâtiments publics put alors être dressé. Les fouilles cessèrent avec la Première Guerre mondiale, et ne reprirent qu'en 1967, sous la direction de l'Américaine Iris Love qui dégagea notamment le sanctuaire d'Apollon Carnéios sur le site d'Emecik, près de la première Cnide[34]. Depuis les années 1980, les travaux se poursuivent sous la direction de l'université de Konya. Dès l'origine, les fouilleurs se sont concentrés sur le temple circulaire d'Aphrodite, dont la statue reste introuvable, même si son motif est connu par le monnayage de la cité et par diverses reproductions. Le Triopion, temple d'Apollon Carnéios, fut à nouveau fouillé dans les années 1990 par D. Berges et N. Tuna[35]. D'autres temples ont également été dégagés, comme ceux de Déméter (dont la statue a été retrouvée par Ch. Newton et transportée au British Museum) et de Dionysos.

Seule une inscription fragmentaire atteste l'existence d'un prophète à Cnide[36]. La pierre est en très mauvais état et il est impossible de la dater plus précisément qu'à l'époque impériale. Il ne subsiste du texte que trois lignes. La première comporte un nom incomplet ([. . .]όθεος Κλείτωνος) suivi de la mention προφατεύς[ας], indiquant que […]othéos fils de Cléitôn avait été prophète lorsque fut inscrit ce texte. Vient ensuite le nom du dieu dont […]othéos était prophète, lui aussi fragmentaire, mais dont les éditeurs ont proposé une restitution : [Ἀπόλ]λωνι Κα[ρνείῳ]. La restitution est d'autant plus crédible qu'Apollon est attesté avec cette épiclèse parmi les dieux de Cnide[37], y possédait un sanctuaire évoqué plus tôt, et que l'inscription a été retrouvée à proximité de ce sanctuaire. Ce type de formulation sert en général à dater le document et l'action qu'il évoque à l'aide du nom du prophète, dont la charge est donc probablement annuelle.

---

[32] Texier (Charles), *Description de l'Asie Mineure faite par ordre du gouvernement français de 1833 à 1837*, Paris, Firmin Didot frères, 1849.

[33] Newton (Charles), *A History of Discoveries at Halikarnassos, Cnidus and Branchidae*, Londres, 1865.

[34] Love (Iris), « A Brief Summary of Excavations at Knidos 1967-1973 », in Akurgal (Ekrem) (éd.), *Proceedings of the 10th International Congress of Classical Archaeology, 1973*, Ankara-Izmir, Türk Tarih Kurumu, 1978, p. 1111-1133.

[35] Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Knidos und das Heiligtum der dorischen Hexapolis », *Nürnberger Beiträge zur Archäologie*, 12 (1995/96), p. 103-120.

[36] Carie-Cnide 1.

[37] Voir notamment Nollé (Johannes), « Die Inschriften », in Berges (Dietrich) (et al.), *Knidos: Beiträge zur Geschichte der archaischen Stadt*, Mayence, Verlag, 2006, p. 60-62, qui édite, traduit et commente cette inscription (n° 6) ainsi qu'une autre mentionnant le dieu avec la même épiclèse (n° 7).

Le sanctuaire d'Apollon Carnéios, auquel renvoie cette inscription, a été dégagé une première fois dans les années 1960-1970 par la mission américaine, puis a été fouillé à nouveau dans les années 1990. Il a fait chaque fois l'objet de plusieurs publications[38]. Il se situait au beau milieu de la péninsule, tandis que la première Cnide se situait douze kilomètres plus à l'ouest, et la nouvelle cité (fondée au IV^e^ siècle) à quarante kilomètres plus à l'ouest, à l'extrémité occidentale de la péninsule. Il ne reste aujourd'hui que la terrasse monumentale du temple, nue et manifestement victime du réemploi des blocs de marbre à l'époque ottomane. Son ampleur indique néanmoins la richesse du sanctuaire. Elle date par ailleurs du VI^e^ siècle avant notre ère, mais les offrandes retrouvées dans la partie basse de la terrasse remontent jusqu'à l'époque géométrique. La diversité de leurs provenances géographiques (Étrurie, Chypre, Levant) témoigne du rayonnement du sanctuaire. Les seules traces d'un temple consistent dans les fondations d'un bâtiment rectangulaire d'époque hellénistique, et que les derniers fouilleurs interprètent comme un temple dorique. Tout ceci en dit fort peu sur le culte lui-même et ne permet nullement d'éclairer la fonction du prophète.

La documentation littéraire apporte néanmoins une précision supplémentaire, à travers les mots de Pausanias qui évoque l'origine du culte d'Apollon Carnéios en Carie :

> Κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν ἀπὸ Κάρνου γένος ἐξ Ἀκαρνανίας, μαντευομένου δὲ ἐξ Ἀπόλλωνος· τοῦτον γὰρ τὸν Κάρνον ἀποκτείναντος Ἱππότου τοῦ Φύλαντος ἐνέπεσεν ἐς τὸ στρατόπεδον τοῖς Δωριεῦσι μήνιμα Ἀπόλλωνος, καὶ Ἱππότης τε ἔφυγεν ἐπὶ τῷ φόνῳ καὶ Δωριεῦσιν ἀπὸ τούτου τὸν Ἀκαρνᾶνα μάντιν καθέστηκεν ἱλάσκεσθαι.
>
> À l'égard du culte d'Apollon Carnéios, qui a été embrassé par tous les Doriens, il tire son origined'un certain Carnos, qui était d'Acarnanie, et qui avait reçu d'Apollon l'art de rendre des oracles ; ce Carnos ayant été tué par Hippotès, fils de Phylas, Apollon frappa de la peste tout le camp des Doriens; Hippotès s'enfuit après ce meurtre, et les Doriens établirent d'apaiser le devin d'Acarnanie[39].

L'épiclèse du dieu dériverait donc du nom d'un devin éponyme dont la mort aurait entraîné la fondation de ce culte, comme expiation du meurtre. Le mythe présente toutes les caractéristiques de la reconstruction étiologique pour justifier une épiclèse que l'on ne

[38] Love (Iris), « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1969 », *AJA*, 74 (1970), p. 149-155 ; « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1971 », *AJA*, 76 (1972), p. 393-405 ; « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1970 », *AJA*, 77 (1973), p. 61-76 ; « A Brief Summary of Excavations at Knidos 1967-1973 », in Akurgal (Ekrem) (éd.), *Proceedings of the 10th International Congress of Classical Archaeology, 1973*, Ankara-Izmir, Türk Tarih Kurumu, 1978, p. 1111-1133 ; Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Knidos und das Heiligtum der dorischen Hexapolis », *Nürnberger Beiträge zur Archäologie*, 12 (1995/96), p. 103-120.

[39] Pausanias, *Périégèse*, III, 13, 4. Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1796.

comprend plus, et peut-être pour arrimer l'histoire du sanctuaire à la geste des Héraclides[40]. Mais il est intéressant de constater que la figure éponyme en question est un devin, préfigurant à rebours la fonction oraculaire du culte et du sanctuaire fondé et baptisé d'après lui. Malheureusement, ce passage ne fait que de corroborer ce que l'on savait déjà, sans apporter d'éclairage nouveau.

Le sanctuaire d'Apollon Carnéios à Cnide, ou du moins près de Cnide, possédait donc un prophète et était donc également un oracle. Le peu de documents et de précisions dont on dispose, ainsi que le piètre état de conservation de son temple, interdisent malheureusement d'en savoir davantage.

[40] Hippotès, le meurtrier de Carnos, étant le petit-fils d'Héraclès : Apollodore, *Bibliothèque*, II, 8, 3.

5.1.3. Mylasa-Labraunda : un prophète (de Zeus Labraundos ?)

Le site de Labraunda ou Labraynda, selon les translittérations (Λάβραυνδα, Λάβρανδα), n'était pas une cité mais un sanctuaire rural rattaché à la cité de Mylasa, dont il partagea l'histoire. La plus ancienne mention de Mylasa remonte au VII^e^ siècle avant notre ère, quand la cité soutint le futur roi lydien Gygès dans sa lutte pour le trône, ses habitants étant alors vraisemblablement des mercenaires. Au siècle suivant, après la chute de Crésus, les tyrans de Mylasa sont nommés par le satrape perse, tel Oliatos qui fut capturé par Aristagoras lors de la révolte ionienne[41]. Libérée de la tutelle perse par les Guerres Médiques puis par son adhésion à la Ligue de Délos, Mylasa retomba sous la domination des Hécatomnides qui en firent leur capitale, avant de s'installer à Halicarnasse. Mausole aurait d'ailleurs déplacé la cité, depuis le site originel de Peçin vers le site de Milâs, plus au sud et où se trouvent les vestiges actuels, au centre d'une plaine difficile à défendre mais entourée de gisements de marbre[42]. La cité fut libérée des Perses par Alexandre, puis passa sous domination lagide avec Ptolémée II. Elle devint alors la capitale de la ligue chrysaorique, une fédération de cités et villages cariens à vocation défensive mais aussi religieuse[43]. Séleucide sous le règne d'Antiochos II, elle fut déclarée libre par son successeur Séleucos II, avant d'être conquise par le Macédonien Antigone Doson en 227. En 209-208, Mylasa conclut un traité de sympolitie avec Milet. Philippe V de Macédoine tenait encore la cité en 201, quand une défaite face à Rhodes l'obligea à s'y réfugier et à la piller[44]. Mylasa appela à son secours Antiochos III, qui en reprit le contrôle. Après 188 et l'établissement de la tutelle rhodienne sur la Carie, Mylasa fut déclarée cité libre par Rome[45]. Intégrée à la province d'Asie lors de sa création, Mylasa en devint un *conventus*. La cité eut également à souffrir de la campagne de Labienus qui la saccagea[46], mais elle retrouva la prospérité à l'époque impériale, avec un monnayage qui se poursuivit jusqu'au III^e^ siècle de notre ère[47].

[41] Hérodote, *Histoires*, V, 37.
[42] *IK Mylasa*, 1-3.
[43] Voir l'introduction de Belayche (Nicole), « Un dieu est né … à Stratonicée de Carie (I STRATONIKEIA 10) », in Batsch (Christophe) & Vartejanu-Joubert (Madalina) (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale, Mélanges offerts à Francis Schmidt*, Leiden Boston, Brill, 2009, p. 193-212.
[44] Polybe, *Histoire*, XVI, 24, 6-8.
[45] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 108.
[46] Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 24.
[47] Sur l'histoire de Mylasa en général : Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 38-47 ; Kaletsch (Hans), « Mylasa », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Aubriet (Damien), *Recherches sur Mylasa et Labraunda à l'époque hellénistique. Thèse de Doctorat*, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2009.

Mylasa se distinguait par le nombre de ses temples[48], dominés par ceux de Zeus[49] et notamment celui de Zeus Carios, lieu de réunion de la ligue chrysaorique assimilé par les fouilleurs à un enclos retrouvé sur le flan est de la colline d'Hisarbasii. En tant que Zeus Osogos ou Zénoposéidon, Zeus possédait un second sanctuaire dans la ville, où il était associé à son frère et à des sources salées. Enfin Zeus était honoré en tant que Zeus Stratios ou Zeus Labraundos, sur le site tout proche de Labraunda, à l'extérieur de la ville. Un sanctuaire d'Auguste et de Rome ainsi qu'un sanctuaire du dieu carien Sinuri ont également été identifiés à Mylasa même[50].

Le sanctuaire de Zeus Stratios-Labraundos, plus important et plus documenté de tous, se situait à 13 kilomètres au nord de Mylasa, à laquelle il était relié par une voie sacrée. Attesté dès 499, quand les Cariens révoltés s'y replièrent après avoir été vaincus par l'armée de Darius, il appartenait déjà à Mylasa et son prêtre était nommé à vie parmi les dignitaires mylasiens, tout en bénéficiant ensuite d'une certaine autonomie d'après Strabon[51]. Hérodote le décrit à son époque comme un vaste bosquet planté d'arbres et donc encore dépourvu des nombreux bâtiments qui y furent dégagés par les archéologues[52]. À partir du III^e^ siècle, le sanctuaire semble davantage administré par la ligue chrysaorique que par Mylasa seule. Plusieurs documents épigraphiques gardent la trace de conflits d'autorité entre le prêtre du sanctuaire et la cité de Mylasa, arbitrés par les souverains hellénistiques qui eurent successivement la mainmise sur la région[53]. C'est au IV^e^ siècle que l'architecture d'ensemble du sanctuaire semble avoir été fixée, indiquant un patronage des Hécatomnides. Par la suite furent ajoutés au I^er^ siècle avant notre ère des bains, une stoa, divers bâtiments à la fonction incertaine et un stade attestant des pratiques agonistiques. Le premier temple devait dater, lui, de la fin du V^e^ siècle. Au siècle suivant, Idrieus, frère de Mausole, fit édifier un second temple dont les fondations ont été retrouvées, ajoutant un opisthodome et une colonnade ionique au temple initial. Mais les bâtiments les plus surprenants sont sans doute les trois ἀνδρῶνες retrouvés dans le sanctuaire, des bâtiments destinés étymologiquement à accueillir des hommes, sans doute pour des banquets dont la dimension religieuse est probable mais floue. L'ensemble du sanctuaire se situe sur une pente et reposait donc sur des terrasses à différents niveaux. Une partie du sanctuaire a brûlé au IV^e^ siècle de notre ère, mais le site ne fut pas

[48] Athénée de Naucratis, *Déipnosophistes*, VIII, 348d.
[49] Hérodote, *Histoires*, I, 171 ; Strabon, *Géographie*, 14, 2, 23.
[50] Robert (Louis), *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa* (2 volumes), Paris, De Boccard, 1945-1959.
[51] Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 23.
[52] Hérodote, *Histoires*, I, 171.
[53] Notamment Rumscheid (Frank), « Inschriften aus Milas im Museum Bodrum », *EA*, 37 (2004), p. 43-61.

abandonné et accueillit ensuite une église byzantine[54]. Le culte de Zeus Labraundos est mal connu et pose de nombreuses questions malgré les nombreuses inscriptions (essentiellement dédicatoires) retrouvées sur le site[55]. Le dieu est représenté sur les monnaies mylasiennes du IV^e^ siècle avant notre ère portant une hache double (λάβρυς) expliquant sans doute l'épiclèse divine, ainsi qu'une lance (ce qui corrobore également la seconde épiclèse). Il porte également la barbe, ainsi qu'un chapeau cylindrique et un collier pectoral, et ses jambes sont emmaillotées[56].

Malgré l'intérêt que plusieurs auteurs anciens portèrent au sanctuaire de Labraunda, seules deux inscriptions évoquent des éléments de nature à révéler la présence d'un oracle sur le site.

La première, et sans doute la plus commentée des deux, est une dédicace d'autel retrouvée dans une vigne à l'est de Mylasa, et qui a été manifestement déplacée. Elle est adressée à Zeus Labraundos (Διῒ Λαβραιύνδῳ) et a été effectuée par le chresmologue Bryôn (ὁ χρησμολό[γος] Βρύων)[57]. La nature du métier de chresmologue est un vaste et complexe débat, qui a déjà été évoqué plus haut. On a dit toute la prudence nécessaire pour la définition de ce terme, mais aussi toutes les réserves nécessaires quand il s'agit d'y chercher un lien avec un sanctuaire oraculaire. D'après la vision qu'en donne notamment l'Athènes classique, les chresmologues sont davantage des experts (indépendants) en oracles et en divination que des titulaires de charges attachées à un sanctuaire spécifique et donc trahissant la nature oraculaire dudit sanctuaire. On se gardera donc de conclure d'emblée, à la nature oraculaire du sanctuaire de Zeus Labraundos de ce seul fait[58].

La seconde inscription est plus déterminante bien que moins précise et devant faire l'objet de quelques réflexions. Elle se trouve actuellement au musée de Bodrum et sa

[54] Sur l'histoire plus spécifique du sanctuaire, voire Bean (George) & Kaletsch (Hans), « Zeus Labraundos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005. Sur les fouilles et l'archéologie du sanctuaire et de la cité : Crampa (Jonas), Jeppesen (Kristian), Hellström (Pontus), Westholm (Alfred) (*et al.*), *Labraunda : Swedish Excavations and Researches (7 volumes)*, Lund, Gleerup, 1955-1983. Pour les fouilles récentes : Henry (Olivier) (*et al.*), « Le sanctuaire de Labraunda. Historique, état des lieux et perspectives de recherche », *AA*, 20 (2012), p. 285-355 ; « Labraunda 2012 -Rapport préliminaire », *AA*, 21 (2013), p. 285-355 ; « Labraunda 2013 -Rapport préliminaire », *AA*, 23 (2014), p. 255-325 ; « Labraunda 2014 -Rapport préliminaire », *AA*, 23 (2015), p. 301-394 ; « Labraunda 2015 -Rapport préliminaire », *AA*, 24 (2016), p. 339-457 ; « Labraunda 2016 -Rapport préliminaire », *AA*, 25 (2017), p. 187-266 ; « Labraunda 2017 -Rapport préliminaire », *AA*, 26 (2018), p. 209-320.

[55] Voir notamment *IK Mylasa* 312-314 pour des dédicaces à Zeus Labraundos

[56] Akarca (Aşkıdil), *Les monnaies grecques de Mylasa*, Paris, Maisonneuve, 1959.

[57] Carie-Mylasa 1.

[58] Voir la bibliographie de l'inscription en annexe.

provenance originelle précise est inconnue, sinon qu'elle provient du site de Milâs. Il s'agit là encore d'une dédicace, faite par un prophète (Προφήτης) en mémoire de son fils (Κιννάμῳ τῷ ὑῷ μν[ί]ας χάριν)[59]. L'inscription est d'ailleurs surmontée d'un bas-relief représentant le buste d'un jeune homme de face, portant une chevelure que l'éditeur qualifie d'isiaque (mais qui en dit sans doute moins sur la profession du père que sur la religiosité du fils, ou sur une éventuelle mode locale)[60]. Le premier éditeur de l'inscription, F. Rumscheid, propose de voir dans le terme προφήτης non pas une charge sacerdotale, mais un nom propre, arguant de l'absence d'article et par comparaison avec deux occurrences d'un tel nom propre dans le *Lexicon of Greek Personal Names*. Mais les deux inscriptions en question ne permettent guère de généraliser. La première est une inscription d'Herculanum, datant du I^er^ siècle de notre ère et mentionnant un certain C(aius) Proculeius Prophetes, dont les *tria nomina* typiquement romaines ne permettent guère de conclusion quant à l'onomastique grecque micrasiate[61]. La seconde, datée du III^e^ siècle avant notre ère, provient d'Éleusis, où un certain « Προφήτης » aurait été le père du hiérophante Chairètios (τὸν ἱεροφάντην Χαιρήτιον Προφήτου Ἐλευσίνιον), dont le nom est cité à trois reprises, mais accompagné une seule fois de son patronyme[62]. Ces deux documents, très éloignées de Mylasa, et très isolés au sein de l'ensemble de la documentation épigraphique (comparés notamment aux 664 occurrences du nom commun προφήτης dans la base de données du *Packhard Humanities Institute*) n'incitent guère à suivre la lecture de F. Rumscheid. L'existence d'un prophète et d'un sanctuaire oraculaire à Mylasa serait donc cette fois bien attestée, même si le prophète est décrit par cette inscription dans un contexte qui n'a *a priori* rien à voir avec sa charge sacerdotale, mais relève de sa piété privée (et familiale). Il est néanmoins difficile de relier ce prophète à l'un ou l'autre des sanctuaires de Mylasa. L'attribuer au sanctuaire de Zeus Labraundos est tentant, d'abord parce qu'il s'agit du plus imposant des sanctuaires de Mylasa (architecturalement parlant, mais aussi en termes de documentation littéraire, épigraphique et archéologique), ensuite du fait du chresmologue Bryôn qui, à défaut d'attester l'existence d'un sanctuaire oraculaire, laisse deviner une activité divinatoire, et que l'on voit adresser une dédicace à ce Zeus. Mais il n'y a pas là de quoi dépasser l'hypothèse.

Un dernier élément va néanmoins dans le même sens : parmi d'autres auteurs anciens qui s'intéressèrent à Zeus Labraundos, Pline l'évoque sous l'angle du naturaliste.

[59] Carie-Mylasa 2.
[60] Rumscheid (Frank), « Inschriften aus Milas im Museum Bodrum », *EA*, 37 (2004), p. 43-47, n° 1
[61] *LGPN* IIIA 379.
[62] *LGPN* II 383 = *IG* II² 1235.

> E manu uescuntur pisces in pluribus quidem Caesaris uillis, sed — quae ueteres prodidere in stagnis, non piscinis, admirati — in Heloro Siciliae castello non procul Syracusis, item in Labrayndi Iouis fonte anguillae et inaures additas gerunt, similiter in Chio iuxta Senum delubrum, in Mesopotamiae quoque fonte Chabura, de quo diximus, pisces.
>
> On nourrit à la main les poissons dans plusieurs villas impériales ; mais cela, les anciens l'ont rapporté pour l'avoir admiré dans les étanges naturels, non dans les viviers : au château d'Élore en Sicile, non loin de Syracuse ; de même, dans la fontaine de Jupiter Labraynde, pour les anguilles, qui portent des boucles d'oreilles ; de même pour les poissons de Chios, près du temple des Vieillards, et aussi, en Mésopotamie, pour ceux de la fontaine de Chabura, dont nous avons parlé.[63]

Le sanctuaire posséderait donc une « fontaine de Jupiter Labraundéen » (*Labrayndi Iouis fonte*), où étaient élevées des anguilles (*anguillae*) qui y étaient nourries et portaient des bijoux en or (*inaures additas gerunt*). Les fouilleurs suédois ont dégagé un bâtiment situé au sud du sanctuaire, qu'ils ont qualifié de « bâtiment K » et qui présente des bassins qui pourraient avoir accueilli les anguilles en question[64]. Ce détail évoque divers parallèles, dont le sanctuaire de Soura de Lycie, que Pline évoque d'ailleurs quelques lignes plus loin[65] et dont les poissons intervenaient dans un rituel oraculaire bien décrit par ailleurs[66]. Mais aucun de ces trois éléments n'est déterminant en lui-même. D'autres cas étudiés ici montrent que le sanctuaire oraculaire n'est pas toujours le plus célèbre ni le plus imposant des sanctuaires au sein d'une cité[67]. La présence des seules anguilles ou de tout autre animal sacré ne traduit pas nécessairement l'existence de rites divinatoires en lien avec ces animaux, et enfin le fait que Bryôn ait dédicacé à Zeus Labraundos ne prouve pas qu'il avait un lien avec ce sanctuaire.

S'il existait bien un prophète à Mylasa, et donc un sanctuaire oraculaire dans ou à proximité de la cité, y voir un oracle de Zeus Labraundos est certes séduisant mais impossible à prouver en l'état des connaissances. Les autres sanctuaires que Zeus possédaient à Mylasa pourraient tout aussi bien avoir eu cet anonyme pour prophète, sans parler des autres sanctuaires de la cité, qu'ils soient connus des Modernes ou non. L'attribution de cet oracle mylasien reste donc aussi incertaine que son fonctionnement et sa méthode divinatoire.

---

[63] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXII, 8. Traduction Saint-Denis (Eugène), Paris, Belles Lettres, 1966.

[64] Crampa (Jonas), Jeppesen (Kristian), Hellström (Pontus), Westholm (Alfred) (et al.), *Labraunda : Swedish Excavations and Researches. Volume I, part 2 : The architecture of the* hieron, Lund, Gleerup, 1963.

[65] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXII, 8.

[66] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Soura de Lycie : p. 397-412.

[67] Notamment le cas d'Aizanoi de Phrygie, ou Aphrodisias de Carie. Voir les parties de ce mémoire consacrées à ces sanctuaires : respectivement p. 466-470 et p. 299-302.

5.1.4. Nysa-Acharacha : on oracle curatif d'Hadès et Perséphone

Le site d'Acharaca est associé à la cité toute proche de Nysa à laquelle il appartenait, comme de nombreux autres sanctuaires ruraux anatoliens dépendant d'une cité distante de quelques kilomètres. L'histoire de Nysa est aussi brève que méconnue. La cité devrait son nom et sa fondation à Antiochos I[er] qui la plaça au nord de la Carie, au pied du mont Mésogis, et la baptisa en l'honneur de son épouse Nysa. Strabon évoque, lui, trois cités préalables, fondées par trois frères nommés Athymbrus, Athymbradus et Hydrelus, et qui fusionnèrent pour former Nysa, dont les habitants sont ponctuellement appelés les « Athymbriens »[68]. En dehors du soutien apporté par un certain Chérémon de Nysa aux Romains pendant les Guerres mithridatiques et attesté par l'épigraphie[69], aucun des événements de l'histoire locale n'est connu[70].

Le site actuel, proche du village de Sultanhisar a livré divers bâtiments civiques tels qu'une bibliothèque, un amphithéâtre, un gymnase, une agora et un bouleutérion, mais aucun temple identifiable[71].

Le sanctuaire d'Acharaca se trouvait à l'extérieur de la cité, à cinq kilomètres à l'ouest, sur la route reliant Nysa à Tralles. Les fouilles ont permis de dégager une vaste enceinte encadrant un temple dédié, d'après la documentation littéraire, à Hadès et Perséphone. L'ensemble se situe sur les pentes du mont Mésogis, sur le flanc est d'un ravin dans lequel s'écoule un petit cours d'eau. Le temple se distingue par une colonnade à six colonnes par douze, par son orientation Nord-Sud (avec une entrée au Nord) et par sa disposition interne : deux murs parallèles orientés Nord-Sud et courant sur toute la longueur de la cella la divisent en trois espaces longitudinaux. Plus à l'est se trouve une source sulfureuse, sur le site de Sarisu, qui pourrait correspondre à la grotte qu'évoque notamment Strabon en lien avec ce sanctuaire. L'épigraphie atteste l'asylie accordée au sanctuaire par Séleucos I[er] et Antiochos I[er] en 281 avant notre ère[72], puis renouvelée par Antiochos III au

[68] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 42-48
[69] *Syll.*[3] 741
[70] Sur l'histoire de Nysa-Acharaca : Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 180-187 & Kaletsch (Hans), « Nysa », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[71] Sur les premières et principales découvertes archéologiques de Nysa, voir Diest (Walther), *Nysa ad Maeandrum : nach Forschungen und Aufnahmen in den Jahren 1907 und 1909*, Berlin, Reimer, 1913.
[72] *Athymbra (Nysa), Welles* 9 = *Nysa* 4

début du II^e^ siècle avant notre ère[73], par un roi indéterminé quelques décennies plus tard[74], et enfin par le proconsul d'Asie en 1 avant notre ère[75].

L'identification d'Acharacha comme sanctuaire oraculaire repose uniquement sur la documentation littéraire et principalement sur Strabon. Dans le passage qu'il consacre à Nysa, il évoque le sanctuaire d'Acharaca en ces termes :

> Ἐν δὲ τῇ ὁδῷ τῇ μεταξὺ τῶν Τράλλεων καὶ τῆς Νύσης κώμη τῶν Νυσαέων ἐστὶν οὐκ ἄπωθεν τῆς πόλεως Ἀχάρακα, ἐν ᾗ τὸ Πλουτώνιον ἔχον καὶ ἄλσος πολυτελὲς καὶ νεὼν Πλούτωνός τε καὶ Κόρης, καὶ τὸ Χαρώνιον ἄντρον ὑπερκείμενον τοῦ ἄλσους θαυμαστὸν τῇ φύσει· λέγουσι γὰρ δὴ τοὺς νοσώδεις καὶ προσέχοντας ταῖς τῶν θεῶν τούτων θεραπείαις φοιτᾶν ἐκεῖσε καὶ διαιτᾶσθαι ἐν τῇ κώμῃ πλησίον τοῦ ἄντρου παρὰ τοῖς ἐμπείροις τῶν ἱερέων, οἳ ἐγκοιμῶνταί τε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ διατάττουσιν ἐκ τῶν ὀνείρων τὰς θεραπείας. Οὗτοι δ΄ εἰσὶ καὶ οἱ ἐπικαλοῦντες τὴν τῶν θεῶν ἰατρείαν· ἄγουσι δὲ πολλάκις εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἱδρύουσι μένοντας καθ΄ ἡσυχίαν ἐκεῖ καθάπερ ἐν φωλεῷ σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας. Ἔστι δ΄ ὅτε καὶ ἰδίοις ἐνυπνίοις οἱ νοσηλευόμενοι προσέχουσι, μυσταγωγοῖς δ΄ ὅμως καὶ συμβούλοις ἐκείνοις χρῶνται ὡς ἂν ἱερεῦσι· τοῖς δ΄ ἄλλοις ἄδυτός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ὀλέθριος. Πανήγυρις δ΄ ἐν τοῖς Ἀχαράκοις συντελεῖται κατ΄ ἔτος, καὶ τότε μάλιστα ὁρᾶν ἔστι καὶ ἀκούειν περὶ τῶν νοσούντων τοὺς πανηγυρίζοντας· τότε δὲ καὶ περὶ τὴν μεσημβρίαν ὑπολαβόντες ταῦρον οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ λίπ΄ ἀληλιμμένοι μετὰ σπουδῆς ἀνακομίζουσιν εἰς τὸ ἄντρον· ἀφεθεὶς δὲ μικρὸν προελθὼν πίπτει καὶ ἔκπνους γίνεται.
>
> Toujours sur la route, entre Tralles et Nysa, et non loin de cette dernière ville, de laquelle même il dépend, est le bourg d'Acharaca, avec son Plutonion, qui renferme, outre un bois sacré magnifique et un temple dédié à Pluton et à Coré, ce Charonion dont on fait de si merveilleux récits. Il est situé juste au-dessus du bois sacré, et attire, dit-on, une grande affluence de malades et d'adeptes, tous animés d'une foi absolue dans l'efficacité des prescriptions médicales des deux divinités : naturellement c'est à qui viendra se loger le plus près de l'antre. Certains prêtres connus pour avoir l'habitude de ces sortes de consultations reçoivent des pensionnaires. En général les prêtres vont dormir dans l'antre en lieu et place des malades, et reviennent ensuite prescrire à ceux-ci un traitement d'après les songes qu'ils ont eus. Ce sont eux aussi que les malades chargent d'invoquer les dieux en leur nom à l'effet d'obtenir leur guérison. Mais parfois ils mènent les malades mêmes dans l'antre, et les y installent en leur recommandant de rester là immobiles, comme bêtes tapies au fond de leur tanière, sans prendre de nourriture, et cela durant plusieurs jours. Enfin, dans d'autres cas, où les malades pourraient interpréter eux-mêmes les songes qui les ont visités, le prestige attaché à cette qualité de prêtre fait que les malades aiment encore mieux se faire initier par eux à la pensée mystérieuse de la divinité et n'agir que d'après leurs conseils. Le lieu, du reste, passe pour être interdit aux profanes, et il y aurait danger de mort, à y pénétrer. Chaque année il se tient à Acharaca une panégyrie, et l'on peut dire que c'est là le vrai moment pour voir et entendre de la part des cérémoniants ce qui se dit de ces cures. Il est d'usage ce même jour-là, à midi, que des jeunes gens et des éphèbes, nus et le corps bien frotté d'huile s'élancent hors de

[73] *Athymbra (Nysa), Welles* 43.
[74] *Athymbra (Nysa), Welles* 64.
[75] *Syll.*[3] 781.

> leur gymnase, prennent un taureau, le traînent le plus vite qu'ils peuvent jusqu'au seuil de l'antre et l'y lâchent ; le taureau y fait quelques pas, tombe et expire[76].

Comme l'ont confirmé les fouilles, le site d'Acharaca se situait bien entre Tralles et Nysa (μεταξὺ τῶν Τράλλεων καὶ τῆς Νύσης). Il incluait d'après Strabon un ploutonion (τὸ Πλουτώνιον), un bois sacré (ἄλσος) et un temple de Pluton et de Korè (καὶ νεὼν Πλούτωνός τε καὶ Κόρης). Le dernier élément a été identifié, le second est assez commun dans l'espace anatolien, mais le premier est plus inhabituel. À la phrase suivante, Strabon le qualifie de « grotte charonéenne » (Χαρώνιον ἄντρον) – ce que les traducteurs restituent souvent par « Charonion » – et précise qu'il se trouvait au-dessus du bosquet (ὑπερκείμενον τοῦ ἄλσους), sur le flanc du mont Mésogis donc, et qu'on en disait des choses merveilleuses (θαυμαστὸν τῇ φύσει). Malades et dédicants (τοὺς νοσώδεις καὶ προσέχοντας) y affluaient, attirés par la guérison promise par les deux divinités (ταῖς τῶν θεῶν τούτων θεραπείαις) et qui les poussait à s'approcher de la grotte (πλησίον τοῦ ἄντρου). Les phrases suivantes décrivent un rituel incubatoire médical de type asclépiéien, dont quelques éléments caractéristiques peuvent être relevés, tels que le sommeil dans le sanctuaire (ἐγκοιμῶνται), les prescriptions médicales tirées des rêves (ἐκ τῶν ὀνείρων τὰς θεραπείας) et la guérison finale apportée par le dieu (τὴν τῶν θεῶν ἰατρείαν). L'élément original propre à Acharacha est l'intervention des prêtres (τῶν ἱερέων) qui incubent en lieu et place des malades (ἐγκοιμῶνταί τε ὑπὲρ αὐτῶν). Une variante plus proche des sanctuaires asclépiéiens est néanmoins possible, puisqu'il arrive que les prêtres conduisent les malades dans la grotte (ἄγουσι δὲ πολλάκις εἰς τὸ ἄντρον), où ils doivent rester plusieurs jours sans nourriture (ἐν φωλεῷ σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας). Mais même quand les malades reçoivent leurs propres rêves (ἰδίοις ἐνυπνίοις), ils sont « initiés » aux συμβούλοι des dieux par leurs prêtres (μυσταγωγοῖς δ΄ ὅμως καὶ συμβούλοις ἐκείνοις χρῶνται ὡς ἂν ἱερεῦσι). Y pénétrer serait d'ailleurs dangereux pour toute autre personne (τοῖς δ΄ ἄλλοις ἄδυτός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ὀλέθριος). Il est difficile de caractériser davantage le rituel de consultation à Acharacha en l'absence d'autres précisions. Si la grille de lecture asclépiéienne semble pouvoir s'appliquer à une partie de cette description, le rôle médiateur joué par les prêtres, qu'ils rêvent à la place du consultant ou qu'ils « l'initient », leur servent de guide, pour mieux interpréter le rêve, singularise le lieu. Appliquer une lecture éleusinienne à partir du seul terme μυσταγωγέω serait néanmoins imprudent.

La dimension strictement médicale et incubatoire, d'après Strabon, des consultations d'Acharacha pourrait poser la question de la pertinence d'inclure ce sanctuaire dans cette

[76] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 44-45. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.

étude, puisqu'aucun des termes caractéristiques de l'oracle et de la divination n'est employé par le géographe. Mais l'attribution du sanctuaire à des divinités autres qu'Asclépios et le rôle de médiateur attribué aux prêtres rapprochent Acharacha de la sphère des oracles. Le Charonion, qui peut être défini comme un espace souterrain et perçu comme intermédiaire entre le monde des mortels et celui des morts est d'ailleurs communs à plusieurs sanctuaires anatoliens, dont certains sont plus explicitement oraculaires que le cas présent[77].

Il est difficile d'aller plus loin dans la description du rituel. Strabon n'évoque ensuite qu'une panégyre annuelle à Acharacha (Πανήγυρις δ΄ ἐν τοῖς Ἀχαράκοις συντελεῖται κατ΄ ἔτος) pendant laquelle des éphèbes et des jeunes gens nus (νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ) conduisent un taureau (ταῦρον) dans la grotte (εἰς τὸ ἄντρον), où l'animal meurt après quelques pas (ἀφεθεὶς δὲ μικρὸν προελθὼν πίπτει καὶ ἔκπνους γίνεται). L'anecdote est commune à la plupart des Charonia[78] qui se caractérisent en général par des vapeurs toxiques jaillissant du sol. Strabon la confirme d'ailleurs quelques paragraphes en amont de cette description, quand il évoque par anticipation le même sanctuaire :

> Ἔνθεν ἐν σταδίοις τέτταρσι κώμη Καρικὴ Θυμβρία, παρ΄ ἣν ἄορνόν ἐστι σπήλαιον ἱερόν, Χαρώνιον λεγόμενον, ὀλεθρίους ἔχον ἀποφοράς.
>
> Quatre stades plus loin se trouve le village carien de Thymbria, près duquel se trouve une grotte sacrée, appelée Charonion, dont aucun oiseau n'ose approcher à cause des vapeurs mortelles qui s'en exhalent.[79]

Outre l'incertitude sur le nom de la cité, le Charonion est ici qualifié de grotte sacrée (σπήλαιον ἱερόν) dont les oiseaux ne s'approchent pas (παρ΄ ἣν ἄορνόν ἐστι) en raison des vapeurs mortelles (ὀλεθρίους) qui en émanent. Jamblique confirme, quelques siècles plus tard, cette caractéristique létale des *charonia* en affirmant que le souffle des grottes charonéennes tue tout ce qui y tombe (τὰ γὰρ Χαρώνεια λεγόμενα ἀφησί τι πνεῦμα ἀφ΄ ἑαυτῶν πᾶν τὸ ἐμπίπτον ἀδιακρίτως δυνάμενον φθείρειν[80]).

Le Charonion lui-même, s'il s'agit bien d'une grotte ouverte dans le flanc du mont Mésogis, n'a pas été identifié, et l'épigraphie n'y aide pas. En dehors des lettres adressées par

[77] Strabon lui-même évoque conjointement celui d'Acharacha, celui d'Hiérapolis (incubatoire d'après les dernières fouilles), et un autre proche de Magnésie mais qu'il ne situe pas précisément : Strabon, *Géographie*, XII, 8, 17. Sur ce sujet des espaces souterrains et de leurs fonctions religieuses, voir Ustinova (Yulia), *Caves and the ancient Greek mind. Descending underground in the search of ultimate truth*, Oxford, Clarendon, 2009.

[78] Et notamment à celui de Hiérapolis de Phrygie.

[79] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 11. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.

[80] Jamblique, *Réponse à Porphyre*, IV, 1.

les souverains hellénistiques puis le proconsul d'Asie à Acharacha pour établir puis confirmer son asylie, les fouilles d'Acharacha n'ont pas livré d'inscriptions permettant d'éclairer les rites locaux. À Nysa même, où la moisson épigraphique fut plus importante, seule une inscription évoque les dieux d'Acharacha. Il s'agit d'une dédicace adressée à Korè et Pluton par le peuple de Soloi. S'il s'agit bien de la cité de Chypre, l'inscription illustrerait la renommée du sanctuaire bien au-delà de l'Anatolie[81]. Les divinités sont par ailleurs qualifiées de dieux ancestraux (θεοῖς πατρῴοις), un titre qui n'est pas attesté par ailleurs à Acharacha.

La description du sanctuaire d'Acharacha repose essentiellement sur le témoignage de Strabon qui, bien que circonstancié et détaillé, ne fait qu'effleurer la surface d'un rituel incubatoire recouvrant partiellement les standards asclépiéiens en y surimposant un lexique « mystérique » difficile à cerner. Les éléments proprement oraculaires sont minces mais bien présents, justifiant la caractérisation du sanctuaire comme oraculaire grâce à ses prêtres-médiums.

[81] Sur les liens entre la Crète et la Carie, voir Carless Unwin (Naomi), *Caria and Crete in antiquity : cultural interaction between Anatolia and the Aegean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

5.1.5. Olymos : un oracle d'Apollon et Artémis

La petite cité d'Olymos de Carie n'eut d'existence propre que jusqu'au III^e^ ou II^e^ siècle avant notre ère, quand elle fusionna avec sa voisine Mylasa, formant une sympolitie qui ne fut jamais brisée ensuite. On l'évoquera néanmoins séparément parce que son sanctuaire oraculaire n'a manifestement pas de lien avec celui de Mylasa. L'histoire d'Olymos est inconnue avant cette fusion[82], en dehors de sa participation à la ligue de Délos. La cité n'est d'ailleurs attestée que par les inscriptions qui y furent retrouvées[83].

Le site d'Olymos a été identifié près du village de Kafaca, d'où proviennent les inscriptions en question. Aucun bâtiment n'a été dégagé, mais un monticule semble correspondre au temple d'Artémis et Apollon, les deux divinités principales de la cité désignées dans les inscriptions comme « les dieux du peuple [d'Olymos] » (Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος τῶν θεῶν τοῦ αὐτοῦ δήμου)[84] et dont le temple est également mentionné par plusieurs inscriptions[85]. Il semble que le sanctuaire possédait de nombreuses terres rachetées auprès de propriétaires privés, qui en seraient alors devenus les locataires. D'autres évoquent les privilèges d'un groupe spécifique constitué des descendants des colons originels. Le temple en question n'a pas été fouillé à ce jour[86].

Un seul document épigraphique invite à s'arrêter sur ce sanctuaire d'Apollon et Artémis à Olymos. Il s'agit d'un long (mais fragmentaire) décret d'Olymos (ἔδοξεν τῶι Ὀλυμέων δή[μωι]) datant du II^e^ siècle avant notre ère et relatif aux cultes de la petite cité, notamment à ceux d'Apollon et Artémis (περὶ τὸν Ἀπόλλω[να κα]ὶ τὴν Ἄρτεμιν)[87]. Le décret évoque d'abord le partage ou la prise en charge commune de ces cultes entre les Olyméens et leurs descendants par les hommes (ἐπειδὴ καθήκει ὑπάρχειν τ[ὴν μετουσίαν τῶν παρ' Ὀλυμ]ε῀σιν κοινῶν ἱερῶν κατ' ἀνδρογένειαν). Il évoque ensuite une situation jugée anormale et dans laquelle certains ont pris part aux cultes organisés à l'échelle de la *syngénéia* (τινὲς

[82] Pour son histoire après cette fusion, voir la partie de ce mémoire consacrée à Mylasa : p. 307-311.
[83] Publiées dans Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Mylasa. Teil I: Inschriften aus der Umgebung der Stadt*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1988.
[84] Notamment *IK Mylasa* 802, 819, 816 & 829.
[85] En tant que ἱερόν dans *IK Mylasa* 865, 869, 873 ; τέμενος dans *IK Mylasa* 861 ou encore ναός dans *IK Mylasa* 868.
[86] Sur l'histoire et l'archéologie d'Olymos, voir Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 25-28 & Kaletsch (Hans), « Mylasa », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[87] Carie-Olymos 1.

λαβόντες κατὰ συνχώρημα τὴν μετουσίαν ἐν συνγεν[είαις τῶν ἱερῶν) – qui semble être une subdivision administrative de la cité –, s'arrogeant le droit de participer à des rassemblements dont la nature ou la fonction devaient être précisés dans une lacune du texte (ἀξιοῦντες αὐτοῖς μετουσίαν καὶ ἐν ταῖς τῶν [—]ωκότων συνόδοις ὑπάρχειν), mais aussi dans ce qui relève du peuple d'Olymos (τετολμήκασιν ἐπὶ τὰ διοικούμενα ὑπὸ τοῦ Ὀλυμέων δήμου), c'est-à-dire l'échelon institutionnel supérieur. La situation est assez difficile à comprendre. L'essentiel pour cette recherche est ce que ces usurpateurs ont osé faire : certains participent seulement aux sacrifices (οἱ μὲν αὐτῶν ἐπὶ τὰ[ς θυσίας μόνον ἰέναι]), mais d'autres s'arrogent l'honneur d'accomplir les rites sacrés (οἱ δὲ καὶ ἐπὶ τὰς τι[μὰς τῆς τε ἱερου]ργίας), de détenir une prêtrise (καὶ ἱερωσύνης), ou une charge de prophète (καὶ προφητείας). Le fait que le terme vienne après l'évocation de prêtrises et de l'accomplissement de rites sacrés indique qu'il s'agit bien d'une charge sacerdotale précise, qui serait donc indûment exercée par les personnes visées par le décret (et contre qui des mesures sont annoncées à la fin du texte, mais la lacune finale empêche de savoir ce qui est exactement prévu). Ce décret atteste donc l'existence d'une charge de prophète d'Apollon et d'Artémis, sans rien dire de plus. Le fait que la charge soit passée entre des mains indignes laisse supposer qu'il s'agit d'une charge civique et non d'une charge familiale transmise au sein d'une lignée. On ne sait rien non plus des divinités associées, Apollon et Artémis. Elles ne sont pas épiclèsées, et on se trouve ici face à un cas rare) d'oracle associé à deux divinités. Il n'est pas unique puisqu'Apollon et Artémis possédaient deux autres sanctuaires oraculaires communs, à Sidyma en Lycie et à Adrastée de Mysie[88]. Il semble qu'à Sidyma seul Apollon était considéré comme rendant des oracles, même s'il était vénéré conjointement avec sa sœur.

Le dossier concernant Olymos est donc mince et la dimension oraculaire du sanctuaire n'est attestée qu'indirectement, à travers ce document qui n'a rien à voir avec la fonction oraculaire du sanctuaire, mais mentionne simplement une charge de prophète qui y est attachée. Pour autant le terme est explicite, et son contexte d'emploi indique bien qu'il s'agit là de l'une de ces charges caractéristiques d'un oracle.

[88] Voir les parties de ce mémoire consacrées à Sidyma et Parion-Adrastée-Priapos : respectivement p. 391-396 et p. 192-200.

5.1.6. Rhodes : des prophètes et un oracle « dans la ville »

L'île de Rhodes se trouvait au large de la Carie, face aux cités de Xanthos et Patara à l'est, ou de Cnide et Caunos au nord. Malgré ses particularités, l'île n'était pas isolée mais bien incluse dans l'espace carien (qu'elle a d'ailleurs en partie dominé) et anatolien en général. L'emplacement de Rhodes à l'angle sud-ouest de l'Anatolie en fit un carrefour majeur entre la Grèce continentale, l'Anatolie et l'île de Chypre, puis le Levant au-delà, voire l'Égypte au sud. L'île elle-même assura la prospérité des Rhodiens grâce à sa végétation luxuriante et ses hautes montagnes humides qui arrosaient un cordon de plaines côtières où s'installèrent les habitants. L'histoire de Rhodes remonte à la période mycénienne, mais c'est avec l'arrivée des Doriens, vers le X^e^ siècle avant notre ère, que furent fondées les trois principales cités de l'île : Camiros et Ialysos sur la côte nord, face au continent, et Lindos sur la côte sud. Ces trois cités appartenaient alors à l'hexapole dorienne, avec les cités continentales de Cnide et Halicarnasse, et l'autre cité insulaire de Cos[89]. Brièvement dominée par les Perses, l'île retrouva son indépendance en rejoignant la ligue de Délos. Dans les dernières années de la guerre du Péloponnèse, les trois principales cités rhodiennes et leurs voisines de moindre importance s'unirent pour fonder une capitale fédérale placée à l'extrémité nord-est de l'île et qui en reçut le nom : la cité de Rhodes[90]. Ralliée à Sparte, puis de nouveau membre de la (seconde) ligue athénienne, Rhodes unifiée tomba aux mains du dynaste carien Mausole, avant d'en être libérée par Alexandre[91]. L'île parvint à retrouver une fragile indépendance au milieu des royaumes hellénistiques qui l'entouraient[92]. Le fameux colosse de Rhodes, érigé à l'entrée du port de la cité-capitale, célébrait justement cette victoire. Détruite par un tremblement de terre (qui emporta aussi le colosse) en 227, l'île fut reconstruite grâce à l'évergétisme de ses puissants voisins. Les Rhodiens se firent néanmoins de fidèles alliés de Rome à partir du II^e^ siècle et notamment de la paix d'Apamée[93], au point de recevoir de Rome de nombreuses terres continentales qui vinrent étendre la Pérée rhodienne, les terres et cités continentales soumises à l'autorité de la fédération insulaire. Rome ne tarda pas néanmoins à écraser un allié devenu trop encombrant et trop indépendant, d'abord en reprenant (et libérant) dès 167 une partie des terres de la Pérée, puis en asphyxiant l'économie rhodienne via la création du port franc de Délos qui devint en 166 la nouvelle

[89] Hérodote, *Histoires*, I, 144.
[90] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIII, 75, 1 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 5.
[91] Arrien, *Anabase*, II, 20, 2 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVIII, 8, 1.
[92] Polybe, *Histoire*, XXVII, 4, 7; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XX, 93, 7.
[93] Polybe, *Histoire*, XXX, 5, 6-8 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XLV, 25, 9.

plaque tournante dans l'espace égéen. Après avoir efficacement résisté à Mithridate et manœuvré pendant les guerres civiles, Rhodes maintint de bonnes relations avec Rome, retrouvant ponctuellement sa liberté avant de la perdre à nouveau. La prospérité économique revint également aux premiers siècles de notre ère et subsista jusqu'à la fin de l'Antiquité.

L'archéologie de Rhodes est un vaste sujet qui dépasse largement le cadre de cette étude. Seuls deux sites intéressent cette recherche, en lien avec des documents épigraphiques pertinents ici. Le premier est malheureusement le moins riche en informations : la cité de Rhodes. La ville médiévale et moderne homonymes ayant recouvert en partie le site antique, il s'agit donc de la cité pour laquelle le moins de fouilles ont été menées, et le moins de bâtiments identifiés. Outre un stade et un théâtre, un temple a été dégagé sur la colline surplombant la ville (appelée mont saint Etienne ou mont Smith) et qui correspondait à l'acropole antique. Une dédicace retrouvée sur place indiquerait qu'il était attribué à Apollon Pythaeus[94]. Le second site intéressant est celui de Lindos, l'une des trois cités principales, située sur la côte sud. Les fouilles archéologiques, facilitées par l'abandon du site antique, ont dégagé sur l'acropole le temple d'Athéna Lindia, la divinité poliade de la cité, adorée là dès le X^e^ siècle (et peut-être sous une forme pré-grecque assimilée plus tard à Athéna), mais dont le dernier temple date du IV^e^ siècle avant notre ère, même s'il fut étendu à plusieurs reprises à l'époque impériale. L'imposant portique qui l'entourait témoigne de la richesse du sanctuaire qui semble avoir été le principal de toute l'île. Mentionnons également les restes d'un second temple, situé, lui, au pied de l'acropole, datant du II^e^ ou I^er^ siècle avant notre ère, et attribué à Apollon[95].

C'est sur la seule documentation épigraphique que repose aujourd'hui la connaissance des activités oraculaires de l'île, via la présence de prophètes. En 1949, M. Segre concluait déjà à l'existence d'un sanctuaire oraculaire rhodien en s'appuyant sur une liste de prêtres retrouvée dans la cité de Rhodes, près du temple d' Apollon, sur la colline saint Étienne correspondant à l'acropole antique[96]. L'inscription est difficile à dater mais ne peut pas être plus ancienne que le II^e^ siècle avant notre ère (date du rapprochement entre Rome et Rhodes),

[94] *IG* XII,1 67.

[95] Sur l'histoire et l'archéologie de Rhodes, voir Fraser (Peter M.) & Bean (George E.) Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, Londres, Oxford university press, 1954 ; Sonnabend (Holger), « Rhodos » & « Lindos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[96] Segre (Mario), « L'oracolo di Apollo Pythaeus a Rodi », *Parola del Pasato*, 4 (1949), p. 72-82.

puisqu'il y est question d'un prêtre de Rome[97]. Le début et la fin du texte manquent et le motif de cette liste est par conséquent inconnu, mais l'élément qui importe ici est la présence, dans la liste, d'un certain Agoranactès fils d'Aristandros, prophète (Ἀγοράναϰ[τος Ἀρι]στάνδρου προφάτα). Même si on ne sait pas à quel titre ce prophète est présent dans cette liste, sa seule mention atteste l'existence d'un oracle. Encore faut-il localiser et attribuer le sanctuaire en question. M. Segre déduisait de la présence du document près du temple d'Apollon l'attribution du prophète et du sanctuaire oraculaire au même dieu, Apollon Pythaeus, avant de se lancer dans une quête des origines du culte oraculaire en question qui, après un détour par Didymes ou Delphes, le ramenait à Argos[98]. L'hypothèse semble fragile. L'inscription n'attribue pas le prophète à Apollon (ni à aucun autre dieu d'ailleurs), ne mentionne jamais ce dieu (même si son nom pouvait figurer dans les parties perdues), mais mentionne en revanche d'autres prêtres associés à d'autres divinités. Il est ainsi question du prêtre de Rome (ἱερέως Ῥώμας), du prêtre de Hyètos (ἱερέως Ὑητοῦ), personnification de la pluie que M. Segre a sans doute raison de relier au Zeus Hyétios (Ὑέτιος) local[99], et du prêtre des Corybantes (ἱερέως Κυρβάνθων). Même si on ne comprend pas les raisons de la réunion de ces prêtres, il est peu probable que tous puissent et doivent être reliés au temple d'Apollon pour le seul motif que cette liste a été retrouvée à proximité. Quand bien même cette inscription aurait un lien avec le temple d'Apollon, il est manifeste que les prêtres qui y sont mentionnés n'interviennent pas ici en tant que prêtres du temple mais en tant que membres du collège des prêtres de la cité. Rien ne permet donc d'assurer que le prophète répertorié était davantage attaché à ce temple et au dieu Apollon que ses collègues cités avec lui.

D'autres documents épigraphiques invitent à la même prudence, mais aussi à s'éloigner de la cité de Rhodes, pour se rendre à Lindos. Une première inscription lindienne datant du I^er^ siècle avant notre ère y atteste un autre prophète[100]. Il s'agit d'un certain Eupolémos fils d'Eupolémos (Εὐπόλεμον Εὐπολέμου) auquel une statue fut dédiée par un certain Cleuthémis fils de Cleuxénos (Κλεύθεμις Κλευξένου), auteur de la dédicace mais qui ne précise pas ses liens avec le destinataire. L'inscription énumère néanmoins les nombreux accomplissements et mérites d'Eupolémos qui fut notamment stratège en temps de guerre (στραταγήσαντα κατὰ πόλεμον), prytane (πρυτανεύσαντα), chorège pour les tragédies

[97] Carie-Rhodes 1.

[98] Où un oracle d'Apollon Pythaéus (fondé par un mystérieux personnage du même nom, et qui semble liée à Delphes). Voir Piérart (Marcel), « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos*, 3 (1990), p. 319-333.

[99] Segre, « L'oracolo di Apollo Pythaeus a Rodi », p. 76.

[100] Carie-Rhodes 2.

(χοραγήσαντα τραγωιδοῖς), mais aussi prophète (προφατεύσαντα) et, immédiatement après dans la liste, prêtre d'Athéna Lindia et de Zeus Polieus (καὶ ἱερατεύσαντα Ἀθάνας Λινδίας καὶ Διὸς Πολιέως) et prêtre d'Artémis Kékoia (καὶ ἱερατεύσαντα Ἀρτάμιτος Κεκοίας). Même si la formulation semble associer en une seule prêtrise les cultes d'Athéna Lindias et de Zeus Polieus tout en distinguant une prêtrise pour Artémis Kékoia, d'autres inscriptions de Lindos suggèrent une association récurrente de ces trois divinités se partageant un même prêtre (que ces hommes aient été simultanément ou successivement prêtres des trois divinités d'ailleurs)[101]. Ces trois cultes étaient localisés à Lindos, et l'étrange épiclèse d'Artémis renvoie à un toponyme local[102]. Mais aucun lien n'est fait entre la charge de prophète et celle de prêtre. Les autres prêtres des trois mêmes dieux n'étaient d'ailleurs pas prophètes, ce qui confirme l'absence de lien automatique. Cette inscription n'aide pas davantage à identifier le dieu oraculaire de Rhodes, mais elle confirme qu'il serait hâtif de considérer qu'il s'agit d'Apollon (qui est absent de la « carrière » d'Eupolémos d'ailleurs).

Une troisième inscription, provenant également de Lindos et datant également du I^er^ siècle avant notre ère, renseigne sur (une partie de) la carrière d'un autre glorieux Rhodien dont le nom est perdu[103]. L'homme fut prophète « dans la ville » ([κ]αὶ προφατεύσας ἐν τῶι ἄστει) et prêtre d'Halios/Hélios (ἱερεὺς Ἁλίου), le dieu solaire. Une fois encore la charge de prophète n'est reliée à aucun dieu, si ce n'est, selon la logique de l'énumération, au dieu Hélios. De nombreux autres prêtres du même dieu sont attestés par d'autres inscriptions, sans partager la charge prophétique de l'illustre anonyme[104]. La seule précision nouvelle apportée ici est que cette charge de prophète s'exerçait « dans la ville » (ἐν τῶι ἄστει). La formule est récurrente dans les inscriptions rhodiennes et désigne la capitale de l'île : la cité de Rhodes[105]. Cette troisième inscription ramène donc paradoxalement dans la cité de Rhodes, que l'on avait quittée pour Lindos en rejetant l'attribution du prophète à l'Apollon Pythaeus de la cité.

---

[101] Ainsi *IG* XII,1 828 mentionne un certain Zènodotos fils de Diophante (Ζηνόδοτος Διοφάντου) qui fut prêtre des trois divinités (ἱερατεύσας Ἀθάνας Λινδίας καὶ Διὸς Πολιέως καὶ Ἀρτάμιτος Κεκοίας). De même, *IG* XII,1 831 mentionne un autre prêtre des trois mêmes divinités ([ἱερα]τεύσαντα τᾶς Ἀθάνας τᾶς Λινδίας καὶ τοῦ [Διὸ]ς τοῦ [Πο]λιέως καὶ Ἀρτάμιτος Κεκοίας). *IG* XII,1 820 mentionne même un prêtre des trois mêmes divinités mais aussi d'Apollon Pythaeus (ἱερατεύσαντος Ἀθαναίας Λινδίας καὶ Διὸς Πολιέως καὶ Ἀπόλλωνος Πυθαέως καὶ [Ἀ]ρτά[μ]ιτ[ο]ς τᾶς ἐν Κεκοίαι).

[102] La déesse est en effet appelée « Artémis de Kékoia » (Ἀρτέμιτος τᾶς ἐν Κεκοίαι) par de nombreuses inscriptions, telles que *IG* XII,1 814, 818, 820, 834, etc.

[103] Carie-Rhodes 3.

[104] Voir par exemple *IG* XII,1 64, 65, 786, 824.

[105] *Lindos* II 421 évoque ainsi un stratège « dans la ville » (στραταγὸς ἐν τῷ ἄστει) tandis que *Lindos* II 250 décrit un certain Kallianax fils de Cléisimbrotos ([Κ]αλλιάναξ Κλεισιμβρότου) qui fut prêtre d'Athéna Lindia, Zeus Polieux et Artémis Kékoias (ἱερατεύσας Ἀθάνας Λινδίας καὶ Διὸς Πολιέως καὶ Ἀρτάμιτος Κεκοίας) [à Lindos] et prêtre d'Halios « dans la ville » (καὶ ἐν τῷ ἄστει Ἁλίου).

Mais revenir dans la cité capitale n'implique pas de revenir à Apollon qui n'est toujours pas mentionné en lien avec cette charge prophétique.

Une quatrième et dernière inscription, lindienne et contemporaine des deux précédentes, mentionne un autre prophète rhodien, Néicasimachos, fils de Dardanos (Νεικασίμαχον Δαρδάνου)[106]. L'homme reçut également une statue dont la dédicace fut rédigée par les membres du collège sacerdotal (prêtres, archihiérothytes, hiérothytes) en charge au sanctuaire d'Athéna Lindia et de Zeus Polieus (τοὶ ἱερεῖς καὶ ὁ ἀρχιεροθύτας καὶ τοὶ ἱεροθύται τὸν ἱερῆ τᾶς Ἀθάνας τᾶς Λινδίας καὶ τοῦ Διὸς τοῦ Πολιέως). Au milieu d'une belle et longue carrière politique et évergétique, Néicasimachos fut également prêtre des trois mêmes divinités qu'Eupolémos : Athéna Lindia, Zeus Polieus et Artémis Kékoia (ἱερατεύ[σαντ]α Ἀθάνας Λινδίας καὶ Διὸς Πολιέως καὶ Ἀρτάμιτος Κεκοίας). Il fut surtout prophète (καὶ προφατεύσαντα), même si cette charge n'est, une fois de plus, reliée à aucune divinité ni aucun sanctuaire, et intervient, dans cette liste, séparée de toute autre charge cultuelle et intercalée entre les propositions de décret au peuple et la gymnasiarchie de Néicasimachos.

On ne peut donc rien tirer de plus de cette inscription, si ce n'est quelques récurrences qui transparaissent dans ces trois inscriptions lindiennes. Tout d'abord la charge de prophète n'est jamais attribuée à aucune divinité, contrairement à toutes les autres fonctions sacerdotales assumées par ces trois personnages. Ce silence quant à la divinité tutélaire de la charge de prophète s'explique sans doute par le fait qu'il n'était pas utile, pour les Rhodiens, de préciser son nom, tant il était évident. On est également tenté de déduire de cet implicite l'unicité de cette charge prophétique : si Rhodes avait compté plusieurs prophètes (et plusieurs sanctuaires oraculaires), il serait devenu nécessaire de préciser de quel prophète il était chaque fois question. Dans ces conditions, les quatre hommes honorés par ces quatre inscriptions auraient assumé la même charge prophétique, auprès du même dieu et du même sanctuaire. Il est alors remarquable que leurs carrières soient aussi proches, avec chaque fois de grands honneurs et accomplissements politiques, preuves du prestige attaché sans doute à la fonction de prophète. Mais il faut également constater que ces trois prophètes lindiens dont les carrières sont rapportées ont tous été prêtres d'Athéna Lindia et de Zeus Polieus, les divinités systématiquement présentes dans les parcours sacerdotaux de ces hommes. À

[106] Carie-Rhodes 4.

l'inverse, Apollon Pythaeus est absent de ces trois carrières, et il semble par conséquent raisonnable de renoncer tout à fait à lui attribuer ces prophètes qui ne présentent aucun lien avec lui. Attribuer ces prophètes à Athéna Lindia et/ou à Zeus Polieus ne semble pas davantage possible, puisque l'on a évoqué les nombreux autres prêtres d'Artémis Kékoia mais aussi d'Athéna Lindia et Zeus Polieus attestés par l'épigraphie mais qui, eux, n'ont pas été prophètes. Le lien entre ces fonctions n'a donc rien d'automatique. Ces cultes sont par ailleurs lindiens avant tout, même s'ils prirent ensuite une dimension fédérale, alors que la seule précision à propos de cette charge prophétique est qu'elle s'exerçait « dans la ville », donc dans la cité de Rhodes.

La présence de quatre prophètes quasi contemporains (entre le II^e^ et le I^er^ siècle avant notre ère) dans l'île de Rhodes confirme l'existence d'un sanctuaire oraculaire. Leur appartenance commune à l'élite civique de l'île indique le prestige attaché à cette charge (outre les autres charges assumées par ces hommes), mais la documentation est trop avare de précisions pour en dire plus. Même si l'on peut conclure que le sanctuaire oraculaire en question se trouvait dans la cité de Rhodes, l'attribuer à un dieu semble aujourd'hui impossible. Ce cas rhodien a toutefois le mérite de rappeler l'importance d'abandonner le réflexe scientifique d'attribuer tout oracle à Apollon, même (et surtout ?) quand il porte une épiclèse aussi évocatrice que Pythaeus.

5.1.7. Stratonicée-Panamara : l'oracle de Zeus Panamaros

Stratonicée de Carie fut fondée dans la première moitié du III^e^ siècle avant notre ère par Antiochos I^er^[107], qui donna à la cité le nom de son épouse[108]. L'archéologie a néanmoins montré que le site était occupé depuis l'âge du bronze, et qu'il s'agit donc plus probablement d'une refondation ou d'un synœcisme, les noms des dèmes de la cité correspondant vraisemblablement à d'anciens villages indépendants. En 240, la cité passa sous le contrôle de Rhodes[109], avant d'être prise par Antigone III Doson en 227 puis rendue à Rhodes par le même Antiochos III en 197[110]. Rome la déclara cité libre en 166[111] et Stratonicée résista à Mithridate qui la prit et la dévasta en 88,[112] lui valant les honneurs de Sylla[113]. En 40 avant notre ère, la cité fut de nouveau assiégée, cette fois par le général républicain Labienus et ses troupes parthes[114], qui furent finalement repoussées lors d'un épisode historico-mythique sur lequel on reviendra, mais qui pillèrent le sanctuaire d'Hécate situé à Lagina et appartenant également à Stratonicée. La cité se vit ainsi renouveler son statut de cité libre et reçut l'année suivante des territoires confisqués à l'ancienne Pérée rhodienne. Elle semble ensuite prospérer sous l'empire et fut refondée par Hadrien qui l'aurait rebaptisée Hadrianopolis, s'il ne s'agit pas d'une autre cité homonyme[115].

Le site de Stratonicée a été localisé près du village moderne d'Eskihisar, où ont été dégagés de nombreux bâtiments civiques tels qu'un bouleutérion, un gymnase, un théâtre, un nymphée et une forteresse. Un temple était également consacré à Sarapis, ou plutôt à Zeus-Hélios-Sarapis[116]. Il date du II^e^ ou III^e^ siècle de notre ère et se situe aujourd'hui en plein cœur du village moderne. Mais les deux principaux sanctuaires de la cité se trouvaient hors-les-murs, comme l'indique déjà la littérature antique. Celui d'Hécate se trouvait dans le petit village de Lagina, et celui de Zeus Panamaros, qui intéresse tout particulièrement cette recherche, se trouvait dans le village de Panamara[117] correspondant à l'actuel Bağyaka à onze kilomètres au sud-est d'Eskihisar. Une route pavée reliait manifestement les deux sites. Le sanctuaire se trouvait sur une colline, à l'intérieur d'un mur au tracé carré de presque cent

[107] Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 25.
[108] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s*. *v*. Στρατονίκεια.
[109] Polybe, *Histoire*, XXX, 31, 6-8.
[110] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIII, 18, 22.
[111] Polybe, *Histoire*, XXX, 21, 3-5.
[112] Appien, *Guerre de Mithridate*, XXI, 21.
[113] *IK Stratonikeia* 505.
[114] Tacite, *Annales*, III, 62 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLVIII, 26, 3-7.
[115] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s*. *v*. Στρατονίκεια.
[116] Voir notamment *IK Stratonikeia* 1104, une dédicace au dieu (Ἡλίῳ Διῒ Σεράπει)
[117] Tacite, *Annales*, III, 62.

mètres de côté. Un second enclos, moins monumental et plus modeste en taille devait contenir le temple de Zeus lui-même, dont il ne reste rien, et sans doute celui d'Héra (également détruit) dont le culte est également attesté. Dans un des coins se trouvait un bâtiment en ruines dont la fonction reste inconnue mais qui pourrait correspondre à des salles de banquets. Une inscription retrouvée dans le sanctuaire rapporte indirectement l'épisode du siège de Stratonicée par Labienus, et le rôle que joua alors le dieu[118]. Après avoir pillé le temple d'Hécate à Lagina, et alors qu'il ne parvenait pas à prendre Stratonicée, Labienus aurait attaqué le temple de Zeus à Panamara, mais ses troupes auraient été mises en déroute par le dieu lui-même qui envoya des flammes, du brouillard et finalement un orage contre les assaillants. Comme le rapporte ensuite l'inscription, la cité y vit une épiphanie du dieu et décida de vouer un culte à Zeus Panamaros, c'est-à-dire le Zeus du lieu, ou du dème, et adressa une requête à Rome pour faire reconnaître son asylie. N. Belayche a montré que, plus que l'établissement d'un nouveau culte, il s'agissait ici de redéfinir l'identité du dieu[119]. Zeus Panamaros et son culte sont en effet installés dans un sanctuaire préexistant et où le dieu était déjà honoré en tant que Zeus Carios, sans doute avant même la (re)fondation de Stratonicée par Antiochos. L'épiclèse initiale du dieu ne disparaît pas ensuite mais cède le pas à cette épiclèse topique qui insiste sur la spécificité du dieu (et donc de la cité qu'il protège) et renvoie sans doute ce Zeus à l'épisode historique qui explique son nouveau surnom. Le Zeus de Panamaros est un Zeus guerrier, épiphane, poliade et protecteur, ami de Rome et garant de la relation privilégiée qu'entretenait Stratonicée avec l'*Urbs*.[120].

Il semble qu'il s'agissait également d'un dieu oraculaire, comme le montre une inscription provenant du site du temple de Sarapis, à Stratonicée-Eskihisar même. Elle fut découverte et publiée dès le milieu du XIX^e^ siècle par Ph. Le Bas et W. H. Waddington qui y virent d'emblée un oracle[121]. La restitution qu'il proposèrent des premiers mots, « oracle de Zeus Panèmérios » ([χρηστήριον Δ]ιὸς Πανημερίου) peut sembler audacieuse, d'autant que le terme χρηστήριον, ici intégralement restitué, désigne habituellement l'oracle en tant que lieu

[118] *IK Stratonikéia* 10.

[119] Belayche (Nicole), « Un dieu est né … à Stratonicée de Carie (I STRATONIKEIA 10) », in Batsch (Christophe) & Vartejanu-Joubert (Madalina) (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale, Mélanges offerts à Francis Schmidt*, Leiden Boston, Brill, 2009, p. 193-212.

[120] Sur l'histoire et l'archéologie de Stratonicée, voir Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 67-71 & Kaletsch (Hans), « Stratonikeia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), Brill's New Pauly, Leiden, Brill, 2005.

[121] Le Bas (Philippe) & Waddington (William Henry), *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure.* II, Paris, F. Didot, 1847, p. 141, n° 518.

de consultation du dieu, et non l'oracle en tant que parole du dieu[122]. Mais la suite du texte justifie ce choix, et la nature du document, avec la formule caractéristique des oracles « le dieu a répondu » (ὁ θεὸς ἔχρησε), suivie de trois lignes dans lesquelles le dieu s'exprime à la première personne (ἔχω) et répond à la question qui lui a été posée. Ce seul document atteste donc une activité oraculaire de Zeus Panamaros, mais pose beaucoup de questions.

Revenons d'abord à l'objet de la consultation : la cité ([ἡ πόλις]) a demandé (ἐρωτᾷ) « si les barbares criminels envahiraient la cité et son territoire cette année-là » ([εἰ] ἐπιστήσονται οἱ ἀλιτήριοι βάρβαροι [τῇ πό]λει ἢ τῇ χώρᾳ). L'identité de ces barbares criminels (οἱ ἀλιτήριοι βάρβαροι) est difficile à déterminer, et leur désignation, dans la réponse du dieu, par les termes [ταρ]άττοντας ὑμᾶς ὁρῶν, « ceux qui troublent vos frontières », ne fait que confirmer leur origine étrangère, déjà sous-entendue par le terme « barbares ». Ph. Le Bas et W. H. Waddington proposaient d'y voir une évocation des invasions scythes de l'Anatolie sous les règnes de Valérien et Gallien, dans les années 260 (avec notamment le sac d'Éphèse en 262). L'hypothèse est séduisante mais ne peut être en tout point confirmée. Dans tous les cas, le dieu est sollicité sur une question qui rappelle curieusement l'épisode historique de 40/39 : face à Labienus comme face à ces « barbares criminels », la cité est deux fois menacée par des envahisseurs non-grecs. Dans les deux cas le dieu est appelé au secours. Et dans les deux cas il semble écarter le danger : la réponse oraculaire de Zeus laisse entendre qu'il ne permettra pas (οὐκ ἔχω) que ces « troubleurs de frontières » provoquent la chute de la cité (τὴν πόλιν ὑμῶν ἐστάλην), ni que se produisent ensuite les malheurs métaphoriques qui reformulent cette première affirmation. Ce parallèle fut sans doute fait par les Stratonicéens eux-mêmes, mais ne signifie pas que les compétences oraculaires du dieu se limitaient aux menaces d'invasion étrangère.

Un dernier élément attire ici l'attention et interroge : l'emplacement de découverte de l'inscription. La deuxième ligne de l'inscription commence par les termes « et aussi Sarapis » (καὶ Σέ[ρα]πις) qui suivent une lacune correspondant à la fin de la première ligne. Les éditeurs successifs de l'inscription ont repris la proposition initiale de Ph. Le Bas et W. H. Waddington qui restituaient ainsi ce passage : « la cité, comme l'a ordonné Sarapis, a demandé » ([ἡ πόλις, ὡς ἐκέλευσε] καὶ Σέ[ρα]πις, ἐρωτᾷ). L'emploi du verbe κελεύω, que l'on retrouve dans la formule κατὰ κέλευσιν notamment, laisse entendre que Sarapis a ordonné de consulter Zeus, et donc que Sarapis aurait rendu un premier oracle dans lequel il adressait les consultants à Zeus. Pareille double consultation n'est pas impossible, et des

[122] Carie-Stratonicée 1.

exemples existent[123], mais un tel scénario impliquerait que le Sarapis de Stratonicée soit également un dieu oraculaire. Aucune cité grecque ne possédait deux sanctuaires oraculaires, et aucun sanctuaire oraculaire de Sarapis n'est attesté en Anatolie. On voit par ailleurs mal pourquoi les Stratonicéens s'adresseraient en premier lieu à Sarapis pour poser une question dont on a vu qu'elle semblait taillée sur mesure pour Zeus Panamaros. Le sanctuaire de Sarapis, qui était sans doute l'autre grand sanctuaire civique de Stratonicée, pourrait alors n'avoir accueilli cette inscription qu'en tant que principal sanctuaire *intra muros* de Stratonicée. Néanmoins les liens entre Zeus Panamaros et Sarapis ne sont pas tout à fait inexistants, comme l'atteste une dédicace adressée à Zeus Panèmérios et Hélios Zeus Sérapis (Ζηνὶ Πανη[μερί]ῳ καὶ Ἡλίῳ Διῒ Σεράπει), qui néanmoins n'en dit pas davantage sur la nature de leur lien, en dehors de leur rôle prédominant au sein du panthéon civique local[124].

Trois autres inscriptions peuvent peut-être être reliées au sanctuaire oraculaire de Stratonicée et évoquent des dédicaces « d'après un commandement » ou d'après un ordre.

La première provient également de Panamara et du sanctuaire de Zeus Panamaros. Elle fut adressée par un certain Aristolaos (Ἀριστόλαος), « à Marsyas » (sans doute la rivière affluante du Méandre, et non le satyre supplicié par Apollon), et ce « d'après un commandement » (κατὰ πρόσταγμα)[125].

Les deux autres proviennent en revanche de Stratonicée même. L'une fut adressée par Zoppyra (Ζωππύρα) à Zeus Labrandos (Δεὶ Λαβράνδου) d'après un commandement (κ[α]τὰ πρόστα[γ]μα)[126], et l'autre par un dédicant au nom désormais illisible, à Artémis (Ἀρτέμιδι), d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγήν)[127]. Zeus Labra(u)ndos possédait un sanctuaire à Mylasa, que l'on a évoqué plus haut, et où il rendait peut-être également des oracles[128]. Quant à Artémis, l'absence d'épiclèse ne permet pas davantage de précisions. Face à l'absence de contexte, d'homogénéité de la formule « κατά » et des dieux destinataires, voire des lieux de découverte (qui ne sont pas précisément connus pour les inscriptions provenant de Stratonicée même), il

[123] Lucien décrit notamment le dieu Glycon renvoyant ses consultants vers « son père », ou à Amphilochos de Mallos (en Cilicie) quand il ne peut répondre lui-même : Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXVI. Voir également les articles de P. Bonnechere sur les doubles consultations d'un même dieu oraculaire : Bonnechere (Pierre), « Oracles and Greek Mentalities: The Mantic Confirmations of Mantic Revelations », in Dijkstra (Jitse), Kroesen (Justin) & Kuiper (Yme) (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde, 2010, p. 115-133 & « Oracles et mentalités grecques. La confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 73-94.

[124] *IK Stratonikéia* 1104.

[125] Carie-Stratonicée 2.

[126] Carie-Stratonicée 3.

[127] Carie-Stratonicée 4.

[128] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mylasa-Labraunda : p. 307-311.

semble impossible de relier avec certitude ces inscriptions au sanctuaire de Zeus Panamaros et à son activité oraculaire, sur lesquels elles n'apportent d'ailleurs rien de plus.

Mentionnons avant de conclure une inscription très fragmentaire et qui, étant manifestement écrite en hexamètres, a été publiée parmi les inscriptions de Stratonicée en tant qu'oracle[129]. L'hypothèse semble néanmoins fragile. Aucun des termes encore lisibles n'appartient au registre oraculaire, et l'inscription est en si piteux état que le texte est devenu tout à fait incompréhensible. On rappellera également ici combien il est imprudent de considérer un texte comme oraculaire au seul motif qu'il est écrit en hexamètres ou en vers en général, tout particulièrement quand il est trop fragmentaire pour être compréhensible. Dans tous les cas, on ne peut rien tirer de ce texte en termes de connaissances concrètes sur le sanctuaire de Zeus Panamaros[130].

Le sanctuaire de Zeus Panamaros est donc l'un des rares sanctuaires anatoliens pour lesquels on possède au moins une réponse oraculaire sur pierre (en dehors de Claros et Didymes). Sa nature oraculaire ne fait pas de doute, mais on aimerait savoir dans quels cadres et conditions le dieu rendait des oracles en dehors de cette consultation civique particulière et « sur mesure ». On aimerait notamment savoir si le dieu était déjà oraculaire avant l'épisode de Labienus, ou s'il l'est « devenu » suite à son épiphanie, et dans ce cas dans quelles conditions. L'absence de toute précision à propos de cette dimension oraculaire (nouvelle ?) dans l'inscription relatant l'épiphanie du dieu et évoquant sa nouvelle asylie pourrait laisser supposer que l'oracle n'est pas « né » à cette époque, mais rien ne permet de l'affirmer avec certitude.

[129] Carie-Stratonicée 5.

[130] De même, une hypothèse plus fragile encore a été bâtie sur un texte fragmentaire d'époque romaine, considéré comme un oracle parce qu'il contient le terme [Π]υθίαδαι qui pourrait renvoyer à Delphes. Le texte est en l'état bien trop fragmentaire pour être exploitable. Voir Şahin (Çetin), « Recent excavations at Stratonikeia and new inscriptions from Stratonikeia and its territory», *EA*, 41 (2008), n° 44, p. 72 : [. . . . . .]ΤΟΣ ἐγὼ τῷ Τ [. . . . . .] | [. . σωτ]ῖρι βασιλῆο[ς . . . . .] | [. . . . . Π]υθιάδαι Ἱππακ[. . . .].

5.1.8. Telmissos-Halicarnasse : l'oracle et les lignées mantiques d'Apollon

La cité carienne de Telmissos ou Telmessos (Τελμησσός / Τελμίσσος) se confondit à partir du IV^e^ siècle avec sa voisine Halicarnasse qui l'absorba progressivement, justifiant le rapprochement que l'on opèrera ici entre les deux cités. Étudier Telmissos de Carie implique de ne pas la confondre avec son homonyme lycienne, également appelée tantôt Telmissos tantôt Telmessos, même si on réservera désormais le premier nom à la cité carienne, et le second à la cité lycienne, pour plus de clarté[131].

L'histoire de Telmissos avant son absorption est particulièrement mal connue et ses origines restent obscures. En 361 avant notre ère, le satrape de Carie Mausole déplaça sa capitale de Mylasa vers Halicarnasse qui absorba alors une partie de la population de Telmissos, située à seulement onze kilomètres à l'ouest[132]. Ce n'est néanmoins qu'au début du II^e^ siècle avant notre ère que Telmissos cessa d'exister comme cité autonome et intégra politiquement le territoire et le gouvernement d'Halicarnasse.

Le site de Gürece, correspondant aujourd'hui à l'ancienne Telmissos, ne présente plus que quelques fortifications, dont une tour remontant au V^e^ siècle avant notre ère, voire à l'époque archaïque. Quelques tombes sont également visibles mais aucun bâtiment public n'a été identifié[133].

Halicarnasse fut en revanche une des principales cités de l'ouest anatolien, et son histoire est mieux attestée. Fondée, disait-on, par un certain Anthès venu de Trézène à la fin du II^e^ millénaire avant notre ère, la cité appartint d'abord à l'hexapole dorienne avec Lindos, Camiros, Ialysos, Cos et Cnide, avant de devenir tout à fait ionienne, comme en témoigne d'ailleurs son plus célèbre citoyen Hérodote, dont le grec était tout à fait ionien[134]. Après la chute du royaume lydien, la cité passa sous contrôle perse et fut administrée par une dynastie carienne représentée notamment par la régente Artémise qui participa à la Seconde Guerre Médique aux côtés de Xerxès et qui lui aurait déconseillé de s'engager à Salamine[135]. Halicarnasse libérée des Perses rejoignit ensuite la ligue de Délos et étendit son contrôle sur l'île voisine de Cos, alors que son régime se démocratisait. Restée fidèle à Athènes jusqu'en

[131] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmessos de Lycie : p. 439-445.
[132] Callisthenes, *FGrH* 124 F 25; Pline, *Histoire naturelle*, V, 107 ; Strabon, *Géographie*, XIII, 611.
[133] Sur l'histoire et l'archéologie de Telmissos, Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 97-98 & Kaletsch (Hans), « Telmissos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[134] Hérodote, *Histoires*, I, 144 ; VII, 99
[135] Hérodote, *Histoires*, VIII, 88.

404, Halicarnasse retomba sous tutelle perse en 392 tandis qu'Hécatomnos de Mylasa fondait la dynastie de satrapes cariens hécatomnides. Mausole, le plus célèbre d'entre eux, déplaça sa capitale de Mylasa vers Halicarnasse dont il augmenta la population au détriment des cités voisines[136] et qu'il couvrit de murailles et de monuments. À sa mort en 353 avant notre ère, son épouse Artémise érigea pour lui le célèbre Mausolée d'Halicarnasse et s'empara de l'île de Rhodes qui menaçait la Carie. Le dernier de ses enfants et successeurs fut renversé en 334 par l'arrivée d'Alexandre qui assiégea et incendia la cité avant de la prendre. Après une période de domination lagide, Halicarnasse tomba brièvement aux mains d'Antiochos II, avant d'en être libérée par Rome qui la déclara cité libre, statut qu'elle conserva après la création de la province d'Asie en 129 avant notre ère. Verrès aurait spolié la cité en 80 avant notre ère, mais le passage de Quintus Cicéron fut l'occasion d'une restauration de la cité[137], qui fut de nouveau pillée par Brutus et Cassius lors de leur fuite en Orient.

Le site d'Halicarnasse correspond à l'actuelle ville de Bodrum, l'une des principales villes côtières de la Turquie occidentale. Il reste par conséquent fort peu de vestiges de la cité antique et l'essentiel des restes est rendu inaccessible par les constructions modernes. Seul le théâtre et un château construit par les chevaliers de Rhodes (avec des pierres du Mausolée) ont été localisés. Une description de la cité par Vitruve atteste néanmoins de l'existence de plusieurs sanctuaires, dont ceux d'Arès, d'Artémis et d'Hermès[138]. Une inscription du V^e^ siècle avant notre ère mentionne également un sanctuaire d'Apollon[139], et un sanctuaire du culte impérial[140] qui fut construit sous Tibère[141].

Dès la première attestation littéraire d'une activité divinatoire à Telmissos, le problème de la confusion entre Telmissos et Telmessos se pose, obligeant à des hypothèses qui ne pourront être confirmées qu'en les reliant à la documentation épigraphique dans un deuxième temps.

[136] Strabon, *Géographie*, XIII, 611.
[137] Cicéron, *À Quintus*, fr. I, 1, 25.
[138] Vitruve, *De architectura*, II, 8, 10-15.
[139] *SGDI* 5726, 45
[140] Tacites, *Annales*, IV, 55.
[141] Sur l'histoire et l'archéologie d'Halicarnasse : Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 78-90.

Hérodote est le premier à mentionner une Telmessos, dans ce passage racontant la chute de Crésus, de sa capitale et de son royaume lydien :

> Ταῦτα ἐπιλεγομένῳ Κροίσῳ τὸ προάστειον πᾶν ὀφίων ἐνεπλήσθη· φανέντων δὲ αὐτῶν οἱ ἵπποι μετιέντες τὰς νομὰς νέμεσθαι φοιτέοντες κατήσθιον. Ἰδόντι δὲ τοῦτο Κροίσῳ, ὥσπερ καὶ ἦν ἔδοξε τέρας εἶναι· Αὐτίκα δὲ ἔπεμπε θεοπρόπους ἐς τῶν ἐξηγητέων Τελμησσέων. Ἀπικομένοισι δὲ τοῖσι θεοπρόποισι καὶ μαθοῦσι πρὸς Τελμησσέων τὸ θέλει σημαίνειν τὸ τέρας, οὐκ ἐξεγένετο Κροίσῳ ἀπαγγεῖλαι· πρὶν γὰρ ἢ ὀπίσω σφέας ἀναπλῶσαι ἐς τὰς Σάρδις ἦλω ὁ Κροῖσος. Τελμησσέες μέντοι τάδε ἔγνωσαν, στρατὸν ἀλλόθροον προσδόκιμον εἶναι Κροίσῳ ἐπὶ τὴν χώρην, ἀπικόμενον δὲ τοῦτον καταστρέψεσθαι τοὺς ἐπιχωρίους, λέγοντες ὅφιν εἶναι γῆς παῖδα, ἵππον δὲ πολέμιόν τε καὶ ἐπήλυδα. Τελμησσέες μέν νυν ταῦτα ὑπεκρίναντο Κροίσῳ ἤδη ἡλωκότι, οὐδὲν κω εἰδότες τῶν ἦν περὶ Σάρδις τε καὶ αὐτὸν Κροῖσον.
>
> Tels étaient ses projets lorsque toute la banlieue de Sardes fut envahie par des serpents ; dès qu'ils eurent paru, les chevaux abandonnèrent leurs pâtures et vinrent les dévorer. Ce phénomène parut à Crésus un prodige, ce qu'il était. Il envoya aussitôt consulter les interprètes à Telmessos. Ses messagers arrivèrent bien à destination, ils apprirent des Telmessiens le sens de ce pressage, mais leur réponse ne parvint pas à Crésus : avant même le retour à Sardes de leur vaisseau, Crésus était déjà captif. Voici toutefois l'opinion des Telmessiens : Crésus devait s'attendre à voir un peuple de langue étrangère envahir son pays et en subjuguer les habitants ; car le serpent est fils de la terre, et le cheval représente la guerre et l'étranger. Cette réponse fut faite alors que Crésus était déjà prisonnier, mais les Telmessiens ne savaient rien encore du sort de Sardes et de son roi.[142]

Face au « prodige » (τὸ τέρας) que constituent l'invasion de serpents et le comportement des chevaux, Crésus envoie donc des ambassadeurs consulter les « exégètes » de Telmessos (δὲ ἔπεμπε θεοπρόπους ἐς τῶν ἐξηγητέων Τελμησσέων). Le caractère historique de l'anecdote est douteux, mais une fois encore, même une anecdote inventée peut contenir des éléments utiles quant aux lieux où elle est censée avoir eu lieu. Avant d'en analyser la signification sur la Telmessos concernée, quelques réflexions s'imposent pour asseoir l'identification de la cité. D. Harvey a consacré un article à ce passage et à cette question[143]. Le texte lui-même fournit fort peu d'indices. Le fait que les envoyés de Crésus « naviguent » (ἀναπλῶσαι) au retour ne prouve rien : les deux cités homonymes étaient accessibles par la terre depuis Sardes, mais dans les deux cas il était probablement plus aisé et plus rapide de marcher jusqu'à la côte et de poursuivre en bateau plutôt que de traverser les montagnes. Le fait que les envoyés rentrent trop tard n'éclaire pas davantage. Se rendre à Telmissos (Carie) depuis Sardes était certes plus rapide que le voyage vers Telmessos (Lycie), mais dans les deux cas il fallait plusieurs jours, alors qu'aucune indication sur la durée du siège de Sardes n'est apportée par le texte. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'il faille prendre au pied de la lettre ces éléments chrono-géographique, et ne pas y voire une pure construction narrative étiologique. D. Harvey

[142] Hérodote, *Histoires*, I, 78. Traduction Barguet (Andrée), Paris, Belles Lettres, 1964.

[143] Harvey (David), « Herodotos, I, 78 and 84: which Telmessos ? », *Kernos*, 4 (1991), p. 245-258, avec bibliographie.

propose donc une identification fondée sur des éléments externes et qui semble convaincante. Le fait qu'Hérodote ne juge pas utile de préciser de quelle cité il parle est significatif. Les deux cités existaient vraisemblablement à son époque et Hérodote connaissait bien la Lycie, tout en étant lui-même originaire d'Halicarnasse : il devait donc connaître l'existence de Telmissos et de Telmessos, et s'attendait sans doute à ce que ses lecteurs comprennent de quelle cité il parlait. L'interprétation la plus simple serait donc la meilleure : face à l'urgence de la situation, Crésus consulte non seulement les experts les plus proches, mais aussi ceux qui se trouvent dans son royaume, c'est-à-dire ceux de Telmissos, Telmessos et la Lycie se trouvant hors du royaume de Lydie. On se souvient du célèbre épisode du test des oracles par le même Crésus qui, disposant de tout le temps nécessaire, avait envoyé des ambassadeurs éprouver tous les oracles qu'il connaissait, pour finalement poser sa question fatidique à Delphes. La situation est cette fois différente, car le roi est pressé par la situation et s'adresse à des experts qui devraient ne pas le faire attendre le temps d'effectuer les rituels propitiatoires ou d'attendre le prochain jour où le dieu peut répondre aux questions qui lui sont posées. Un élément du texte conforte d'ailleurs cette identification carienne. L'interprétation du prodige comme symbolisant la défaite des serpents/Lydiens autochtones (τοὺς ἐπιχωρίους) face aux chevaux/Perses étrangers (ἐπήλυδα) et la désignation des envahisseurs comme « armée qui parle une langue étrangère » (στρατὸν ἀλλόθροον) laisse deviner un sentiment d'appartenance partagé par Crésus / les Lydiens et les auteurs de l'interprétation, par opposition aux envahisseurs barbares (au sens étymologique). Pareille lecture serait surprenante dans le cas d'interprètes venant de Telmessos, donc Lyciens, extérieurs au royaume de Crésus et eux-mêmes allophones vis-à-vis de lui. Un peu plus loin dans son récit, Hérodote raconte d'ailleurs le siège et la chute de Sardes tels qu'ils se produisirent alors que les envoyés du roi étaient auprès des interprètes. Il explique alors que la muraille avait été prise grâce à un point faible que le roi Mèlès, premier roi de Sardes (Μήλης ὁ πρότερον βασιλεὺς Σαρδίων), n'avait pas jugé bon de faire protéger en y amenant « un lion » (τὸν λέοντα) – peut-être une statue – que les Telmissiens lui avaient recommandé de faire porter tout autour des murs pour rendre la cité imprenable (Τελμησσέων δικασάντων ὡς περιενειχθέντος τοῦ λέοντος τὸ τεῖχος ἔσονται Σάρδιες ἀνάλωτοι)[144]. Ce détail confirme l'ancienneté des liens entre la royauté lydienne et les exégètes de Telmissos et renforce l'idée selon laquelle la cité appartenait au royaume de Crésus.

[144] Hérodote, *Histoires*, I, 84.

Si l'on accepte cette attribution, que peut-on en déduire sur Telmissos et son activité divinatoire ? Il n'est pas question ici d'un oracle ni même d'un sanctuaire mais seulement « d'exégètes » (τῶν ἐξηγητέων Τελμησσέων), c'est-à-dire des experts en interprétation de tous ordres, songes et autres prodiges. Ces exégètes se contentaient-ils d'interpréter les signes qu'on leur rapportait sans eux-mêmes en observer ou en susciter, c'est-à-dire sans être eux-mêmes des devins (μάντεις) dont la fonction et la τέχνη reposent avant tout sur la capacité à reconnaître puis interpréter un signe divin ? Les devins sont en théorie indépendants de tout sanctuaire, mais leur rattachement à une cité précise pose question et indique qu'il ne s'agit pas de devins itinérants et indépendants sur le modèle de Tirésias ou Calchas (qui n'étaient attachés qu'aux rois qu'ils servaient). On laissera pour le moment ce sujet, pour y revenir plus loin, après avoir examiné d'autres documents.

Quelques décennies après Hérodote, Aristophane écrivit une comédie aujourd'hui perdue et dont le titre était les *Telmissiens*. Son contenu reste inconnu à ce jour et on ne dispose que de quelques courts fragments. Hésychius apporte néanmoins une information utile en proposant une définition du mot Πύλαι :

> Πύλαι· Ἀριστοφάνης Τελμισσεῦσιν ἀπὸ τῶν θυτῶν λέγει. Ἐκεῖνοι γὰρ ἐπισκέπτονται τὰς ἐκτροπὰς καὶ τὰς φλέβας.
>
> Portes : Aristophane dans les *Telmissiens* l'utilise pour les sacrificateurs parce ce qu'ils observent les écoulements et les veines.[145]

Le lien entre le mot et sa définition n'est pas des plus évidents, mais la mention de sacrificateurs (τῶν θυτῶν) qui « observent » (ἐπισκέπτονται) les veines (τὰς φλέβας) et les « écoulements » (τὰς ἐκτροπὰς) évoque la pratique de l'extispicine par des devins. Si ces sacrificateurs auxquels le terme Πύλαι est appliqué sont bien les Telmissiens eux-mêmes, alors il pourrait s'agir à nouveau de la Telmissos de Carie dont les « exégètes » mentionnés par Hérodote pratiquaient aussi l'extispicine comme tout μάντις.

Au III^e^ siècle avant notre ère, le poète Posidippe de Pella composa des poèmes dont quelques fragments ont été préservés grâce à un papyrus milanais[146]. L'un de ces fragments mentionne un certain Dâmon de Telmessos :

[145] Aristophane, *Fragments*, 554 (J. Henderson, Loeb, 2007) d'après Hésychius, *Lexique*, *s. v.* πύλαι.

ἐκ τούτου πάντα περισκέπτοιο κολωνοῦ
Δάμων Τελμησσεὺς ἐκ πατέρων ἀγαθὸς
οἰωνοσκοπίας τεκμαίρεται· ἀλλ΄ ἴτε φήμην
καὶ Διὸς οἰωνοὺς ὦδ΄ ανπευσόμε[νοι]

Depuis cette colline à la vue panoramique
Dâmon de Telmèssos, de noble ascendance,
rend des prédictions / fait des conjectures en observant les oiseaux. Viens donc consulter ici la voix prophétique et les signes de Zeus.[147]

Dâmon de Telmessos est malheureusement inconnu. Mais le peu que le poème en dit dresse le portrait d'un devin pratiquant l'ornithomancie (οἰωνοσκοπίας τεκμαίρεται) et appartenant à une lignée (ἐκ πατέρων ἀγαθὸς) qui rappelle ces lignées de devins célèbres étudiées notamment par M. A. Flower[148]. Un tel personnage semble compatible avec les éléments apportés par Hérodote et Aristophane, l'ornithomancie faisant partie des disciplines divinatoires les plus communes chez les devins (μάντεις), avec l'extispicine notamment. Quant à l'intervention de Zeus, elle soulève ici une difficulté. À ce stade du tour d'horizon de la documentation littéraire, aucune attribution de la cité et surtout de ses activités mantiques (et de leurs acteurs) à une divinité précise n'est possible. On verra néanmoins plus loin que le dieu majeur de Telmissos (auquel on proposera de relier ce corps de devins) était Apollon et non Zeus. Pour autant, ce point n'indique pas qu'il s'agit en réalité ici de Telmessos, qui n'est pas davantage associée à Zeus mais semble également l'être à Apollon. On retiendra donc ce fragment comme lié à Telmissos et corroborant la thèse du corps de devins.

Cicéron confirme quatre siècles plus tard cette esquisse quand, au premier livre du traité *De divinatione*, il dresse une liste des pratiques divinatoires « chez les Barbares » (*in barbaris*) :

Telmessus in Caria est, qua in urbe excellit haruspicum disciplina; itemque Elis in Peloponneso familias duas certas habet, lamidarum unam, alteram Clutidarum, haruspicinae nobilitate praestantes.

Dans la ville de Telmessos, en Carie, l'haruspicine a un éclat particulier ; de même, dans le Péloponnèse, Élis possède deux familles, celle des Iamides et celle des Clytides, d'un mérite reconnu dans cette discipline.[149]

---

[146] Bastianini (Guido) & Gallazzi (Claudio), *Papiri dell'Università di Milano. 8, Epigrammi : P.Mil.Vogl. VIII 309 / Posidippo di Pella*, Milan, LED Edizioni Universitarie, 2001.

[147] Posidippe, *Fragments*, 34 (C. Austin & G. Bastiniani, 2006)

[148] Flower (Michael A.), « Mantic families », in *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 37-50.

[149] Cicéron, *De divinatione*, I, 41. Traduction Kany-Turpin (José), Paris, Belles Lettres, 2004.

Cicéron est parfaitement clair et inscrit bien Telmessos en Carie (*Telmessus in Caria*) – celle que l'on appelle ici Telmissos. L'haruspicine y serait pratiquée (*haruspicum disciplina*) avec force talent (*excellit*). Tout ceci conforte le tableau esquissé à partir d'Hérodote et d'Aristophane : la cité aurait possédé un corps de devins réputés pour leur maîtrise de l'haruspicine et de l'interprétation des signes en général. La comparaison avec les Iamides et les Clytides, deux familles renommées de devins, est intéressante. Les premiers venaient d'Élis, la cité qui abritait le sanctuaire d'Olympie[150], tandis que les seconds venaient d'Olympie même et étaient attachés au sanctuaire notamment oraculaire de Zeus[151]. Seule l'évocation de Dâmon et de sa lignée par Posidippe corrobore l'existence d'au moins une famille de ce type à Telmissos, mais cette comparaison cicéronienne soulève la question de l'appartenance des devins de la cité à un corps. Dans le cas des lignées familiales, la transmission de la τέχνη, des connaissances théoriques, du nom, voire de la charge sacerdotale (pour les Clytides d'Olympie) se faisait de père en fils (biologique ou adoptif), comme l'a montré M. A. Flower. Si une lignée de ce type a bien existé à Telmissos, comme semble le suggérer Posidippe, elle semble inconnue de tous les auteurs postérieurs. Il est néanmoins difficile d'imaginer un groupe d'experts se transmettant des connaissances, une renommée et manifestement une clientèle (puisque les rois lydiens semblent avoir consulté ces exégètes de génération en génération) sans appartenir à une même structure, à un même corps au sein duquel les futurs experts apprenaient auprès des anciens. Si l'hypothèse de la lignée est écartée, le sanctuaire paraîtrait tout indiqué pour accueillir ce type d'activités. Un tel sanctuaire, dont une partie du personnel serait spécialisée dans la divination s'approcherait significativement de la définition de l'oracle. Mais à ce stade rien de tel n'est certain.

Précisons que quelques lignes plus loin, Cicéron revient sur Telmissos et la Carie et précise que les terres riches et fertiles dont elles disposent (*Tum Caria tota praecipueque Telmesses, quos ante dixi, quod agros uberrumos maximeque fertiles incolunt*) ont sans doute orienté leurs pratiques divinatoires vers l'extispicine[152]. Ce passage a incité D. Harvey à envisager la possibilité d'une erreur de Cicéron qui aurait confondu les deux Telmessos, celle

[150] Flower (Michael A.), « The Iamidae : a mantic family and its public image » in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine : Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus, Actes du colloque de Washington, 2003*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 187-206 ; Bouché-Leclercq (Auguste), « Devins de l'âge historique », in Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, [réédition de 2003] Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 320-340 & Inglese (Alessandra), « Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche », *AIIS*, 12 (1991-1994), p. 91-98.

[151] Flower (Michael A.), « Mantic families », 2008.

[152] Cicéron, *De divinatione*, I, 42.

de Lycie étant bien plus prospère sur le plan agricole que celle de Carie[153]. La concordance entre l'haruspicine évoquée par Cicéron et les témoignages d'Aristophane et Hérodote tend néanmoins à écarter cette possibilité, d'autant que Cicéron précise à nouveau que cette fertilité concerne Telmessos et la Carie, qui n'est pas non plus une région aride ou stérile. Cicéron évoque ensuite les Phrygiens et les Ciliciens (*Phryges et Cilices*) puis la Pisidie (*Pisidiae*) et montre ainsi que sa connaissance de la géographie divinatoire de l'Anatolie n'est pas imprécise[154].

Un siècle après Cicéron, Pline l'Ancien mentionne à son tour une cité de Telmessos dont il ne précise pas l'appartenance carienne ou lycienne, mais qu'il associe à la pratique de la magie :

> Maxime tamen mirum est, in bello Troiano tantum de arte silentium fuisse Homero tantumque operis ex eadem in Ulixis erroribus, adeo ut uel totum opus non aliunde constet, siquidem Protea et Sirenum cantus apud eum non aliter intellegi uolunt, Circe utique et inferum euocatione hoc solum agi. Nec postea quisquam dixit, quonam modo uenisset Telmesum, religiosissimam urbem, quando transisset ad Thessalas matres, quarum cognomen diu optinuit in nostro orbe, aliena genti Troianis utique temporibus Chironis medicinis contentae et solo Marte fulminanti
>
> Mais ce qui étonne le plus, c'est le silence total que garde sur cet art Homère dans son poème de la guerre de Troie, alors qu'il en a tant parlé dans celui des erreurs d'Ulysse, au point que toute cette œuvre ne repose sur rien d'autre ; car on ne peut, du moins selon les mages, comprendre autrement, dans Homère, Protée et le chant des Sirènes ; en tout cas dans Circé et l'évocation des Enfers, il n'est question que de magie. Personne non plus n'a dit, dans la suite, comment la magie était venue à Telmessos, ville des plus religieuses, ni quand elle avait passé chez les femmes thessaliennes, qui ont servi longtemps de surnom dans notre pays, quoique cet art fût étranger à cette nation, qui, du moins au temps de Troie, se contentait des remèdes de Chiron et ne lançait d'autres foudres que celles de Mars.[155]

Cet « art » (*ars*) auquel s'intéresse Pline dans ce passage et qui serait donc « venu à Telmessos » d'une manière inconnue (*quonam modo uenisset Telmesum*) est explicitement nommé quelques lignes après cet extrait par l'emploi du terme *magices*. L'auteur entend bien par ce terme les pratiques magiques venues d'Orient, que les Grecs attribuent aux Chaldéens notamment, et dont il interroge la diffusion géographique à travers l'empire. Que penser alors de la réputation « magique » de cette Telmessos indéterminée et que Pline qualifie de « ville très religieuse » (*religiosissimam urbem*) ? L'association des deux éléments est surprenante si

[153] Harvey (David), « Herodotos, I, 78 and 84: which Telmessos ? », *Kernos*, 4 (1991), p. 245-258.
[154] Cicéron, *De divinatione*, I, 42.
[155] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 2, 2-3. Traduction Ernout (Alfred), Paris, Belles Lettres, 1963.

l'on pense à la distinction (certes floue et dans tous les cas artificielle) qu'opéraient les Anciens entre la religion publique, officielle, pratiquée au grand jour d'une part, et la magie privée voire cachée, secrète et marginale d'autre part. Cette « magie » telmessienne doit-elle être reliée à ce collège de devins-exégètes dont on devine les contours à Telmissos ? D'après Pline cette réputation s'applique à la cité et non à un corps précis en son sein, même si la formule est suffisamment allusive pour ne pas l'exclure. Quant à la définition de cet « art » telle que la conçoit Pline, on ne peut la deviner qu'à travers les comparaisons qu'il propose : Protée (*Protea*) et ses transformations, le chant des sirènes (*Sirenum cantus*), Circé (*Circe*) ou l'évocation des morts (*inferum euocatione*). Tous ces exemples homériques n'ont que peu de rapport avec la divination que semblent pratiquer les experts de Telmissos et renvoient davantage à l'imaginaire gréco-romain relatif à des pratiques réputées orientales. Rien ne permet donc d'affirmer que ce passage de Pline s'applique à l'une ou l'autre des Telmissos / Telmessos[156]. On laissera donc de côté cet extrait de Pline, qui en apprend dans tous les cas fort peu sur la cité qu'il évoque.

Dans son *Anabase* écrite pendant la première moitié du II^e^ siècle de notre ère, Arrien raconte les campagnes d'Alexandre le Grand, et notamment son passage à Gordion, ancienne capitale du royaume phrygien (où l'histoire du nœud lui fut racontée), avec pour conséquence la manière expéditive dont il dénoua le fameux nœud censé lui donner l'empire sur l'Asie. L'élément essentiel pour cette recherche se rapporte à Gordion, le père du roi Midas de Phrygie :

> Γόρδιον εἶναι τῶν πάλαι Φρυγῶν ἄνδρα πένητα καὶ ὀλίγην εἶναι αὐτῷ γῆν ἐργάζεσθαι καὶ ζεύγη βοῶν δύο. καὶ τῷ μὲν ἀροτριᾶν, τῷ δὲ ἁμαξεύειν τὸν Γόρδιον. καί ποτε ἀροῦντος αὐτοῦ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὸν ζυγὸν ἀετὸν καὶ ἐπιμεῖναι ἕστε ἐπὶ βουλυτὸν καθήμενον. τὸν δὲ ἐκπλαγέντα τῇ ὄψει ἰέναι κοινώσοντα ὑπὲρ τοῦ θείου παρὰ τοὺς Τελμισσέας τοὺς μάντεις. εἶναι γὰρ τοὺς Τελμισσέας σοφοὺς τὰ θεῖα ἐξηγεῖσθαι καί σφισιν ἀπὸ γένους δεδόσθαι αὐτοῖς καὶ γυναιξὶν καὶ παισὶ τὴν μαντείαν. προσάγοντα δὲ κώμῃ τινὶ τῶν Τελμισσέων ἐντυχεῖν παρθένῳ ὑδρευομένῃ καὶ πρὸς ταύτην εἰπεῖν ὅπως οἱ τὸ τοῦ ἀετοῦ ἔσχε. τὴν δέ, εἶναι γὰρ καὶ αὐτὴν τοῦ μαντικοῦ γένους, θύειν κελεῦσαι τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ, ἐπανελθόντα ἐς τὸν τόπον αὐτόν. καὶ, δεηθῆναι γὰρ αὐτῆς Γόρδιον τὴν θυσίαν ξυνεπισπομένην οἱ αὐτὴν ἐξηγήσασθαι, θῦσαί τε ὅπως ἐκείνη ὑπετίθετο τὸν Γόρδιον καὶ ξυγγενέσθαι ἐπὶ γάμῳ τῇ παιδὶ καὶ γενέσθαι αὐτοῖν παῖδα Μίδαν ὄνομα.
>
> Gordion était, disait-on, un homme peu fortuné de l'ancienne Phrygie, propriétaire d'un petit champ qu'il cultivait, et de deux paires de bœufs, dont l'une lui servait à traîner le char, et l'autre à labourer. Un jour qu'il conduisait la charrue, un aigle vint se percher sur le joug, et y demeura jusqu'à la dételée. Étonné de ce prodige, Gordion s'en fut consulter

[156] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmessos de Lycie : p. 439-445.

> les devins de Telmissos, qui passaient pour les plus habiles, et qui, dès leur plus tendre jeunesse, avaient, ainsi que leurs femmes et leurs enfants, le don de prophétiser. Il approchait d'un hameau des Telmissiens quand il rencontra une jeune fille qui allait puiser à la fontaine ; il lui raconta son aventure. Cette fille était de la lignée mantique : elle lui ordonne de sacrifier à Zeus le Roi en allant dans son lieu. Gordion la pria de l'accompagner, et de lui enseigner le mode du sacrifice ; la jeune fille y consentit. Gordion la prit pour femme, et en eut un fils du nom de Midas.[157]

La suite de l'histoire explique comment Midas, entrant opportunément dans la capitale phrygienne sur un char, fut reconnu comme le roi annoncé par une prophétie et, après avoir été couronné, attacha ce même char à une statue à l'aide du fameux nœud. Mais l'essentiel est ici le recours de Gordion aux devins de Telmissos (τοὺς Τελμισσέας τοὺς μάντεις) à propos du signe divin (ὑπὲρ τοῦ θείου) que constituait le comportement de l'aigle. Le terme μάντεις est cette fois utilisé par l'auteur, qui précise ensuite que ces devins étaient « sages en matière d'interprétation des choses divines » (εἶναι γὰρ τοὺς Τελμισσέας σοφοὺς τὰ θεῖα ἐξηγεῖσθαι), et ce par tradition familiale (καί σφισιν ἀπὸ γένους δεδόσθαι αὐτοῖς), au point que leurs épouses et leurs enfants avaient le même don de divination (καὶ γυναιξὶν καὶ παισὶ τὴν μαντείαν). La *parthenos* (παρθένῳ) qu'il rencontre en chemin s'avère être « de la lignée mantique » (τοῦ μαντικοῦ γένους), donc de cette famille de devins. Elle lui recommande de sacrifier à Zeus le Roi (θύειν κελεῦσαι τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ) et lui donnera finalement un fils, Midas, le futur roi de Phrygie et auteur du nœud gordien. Le rôle joué ici par les devins de Telmissos rappelle curieusement celui qu'ils jouèrent auprès de Crésus. Dans les deux cas, un prodige se produit en lien avec un comportement animal étrange et qui annonce métaphoriquement l'avenir (l'aigle, signe jovien royal, perché sur l'instrument avec lequel le père laboure son champ, préfigure la royauté du fils sur la même terre, à une autre échelle), les devins de Telmissos / une jeune fille de leur lignée livre(nt) l'interprétation du signe, et la réalisation de la prédiction aboutit à la naissance d'une nouvelle royauté (pour Midas) ou à l'effondrement d'une royauté ancienne (pour Crésus). Les deux histoires se répondent trop parfaitement pour ne pas avoir été construites en parallèle, mais cette version livre davantage de détails que celle d'Hérodote sur les devins eux-mêmes. Plutôt qu'une lignée comme le laissaient soupçonner le Dâmon évoqué par Posidippe ou la comparaison cicéronienne avec Élis et Olympie, il faut donc imaginer *des* lignées mantiques, dont tous les membres (hommes, femmes et enfants) auraient des « prédispositions » mantiques et qui feraient commerce de leurs talents. Il faut donc sans doute comprendre les mots d'Arrien comme témoignant de la présence dans la cité d'un *génos*, une famille au sens très large, pratiquant la

[157] Arrien, *Anabase*, II, 2, 1-2. Traduction modifiée d'après Liskenne (Charles) & Sauvan (Jean-Baptiste), Paris, 1835.

divination au sein de la cité, et dont la renommée était suffisante pour faire associer par métonymie l'ensemble de la cité à cette pratique et à ce talent. La mention de Zeus rappelle ici celle du Zeus que l'on venait consulter sur la colline de Dâmon, comme l'évoquait Posidippe. Mais le passage d'Arrien ne signifie pas qu'il s'agissait du dieu de Telmissos ou même de la lignée mantique en question. Le dieu reçoit le sacrifice en tant que protecteur du futur roi (d'où son titre de roi) et autre signe annonciateur du destin royal de la lignée de Gordion. Une fois encore, l'activité mantique de Telmessos n'est pas associée à une divinité précise, puisque ces devins interprètent les [signes] divins en général (τὰ θεῖα ἐξηγεῖσθαι).

Le même Arrien mentionne à plusieurs reprises un personnage historique associé à la cité. Le devin Aristandre de Telmissos (Ἀρίστανδρος δέ, ἀνὴρ Τελμισσεύς, μάντις)[158] appartenait à l'armée d'Alexandre en tant qu'expert en interprétation des signes divers qui se manifestaient au cours de la campagne militaire. Il est ainsi consulté à plusieurs reprises[159] au point d'incarner à lui seul l'ensemble des devins que consulte Alexandre et dont il est chaque fois le seul à apporter la réponse. Malheureusement Arrien ne livre aucune information à son sujet en dehors de son nom et de sa contribution aux succès du conquérant. Ce que l'on peut deviner du profil de l'homme est tout à fait compatible avec une association à la Telmissos de Carie. Aristandre pourrait avoir appartenu à ce « *génos* mantique » de la cité et en être l'un des représentants les plus réputés, ce qui expliquerait pourquoi Alexandre l'avait pris à son service et le privilégiait. Le fait qu'Arrien ne juge pas nécessaire d'éclaircir l'ambiguïté quant à la Telmissos dont venait Aristandre laisse également supposer qu'il s'agissait de la même cité que celle qu'il mentionne à propos de l'histoire de Gordion et Midas, et donc que le tout renvoie bien à la cité consultée par Crésus également, c'est-à-dire à Telmissos de Carie.

Au II^e^ siècle de notre ère, l'auteur chrétien Tatien le Syrien rédigea un *Discours aux Grecs* (Λόγος πρὸς Ἕλληνας) dans lequel il exposait aux Hellènes les fondements de la doctrine chrétienne. Le court passage suivant est pour lui l'occasion d'évoquer notamment une certaine cité :

> Μὴ πάνυ φιλέχθρως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήσητε τοῖς τούτων δόγμασιν. Ποῖον γὰρ ἐπιτήδευμα παρ' ὑμῖν τὴν σύστασιν οὐκ ἀπὸ βαρβάρων ἐκτήσατο; Τελμησσέων μὲν γὰρ οἱ δοκιμώτατοι τὴν δι' ὀνείρων ἐξεῦρον μαντικήν, Κᾶρες τὴν διὰ τῶν ἄστρων πρόγνωσιν, πτήσεις ὀρνίθων Φρύγες καὶ Ἰσαύρων οἱ παλαίτατοι, Κύπριοι θυτικήν, ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι, μαγεύειν Πέρσαι, γεωμετρεῖν

[158] Arrien, *Anabase*, I, 11.
[159] Arrien, *Anabase*, I, 25 ; II, 7; III, 1; III, 4 ; III, 5 ; IV, 4 ; IV, 15.

> Αἰγύπτιοι, τὴν διὰ γραμμάτων παιδείαν Φοίνικες. Ὅθεν παύσασθε τὰς μιμήσεις εὑρέσεις ἀποκαλοῦντες.
>
> Ne soyez pas si hostiles aux Barbares, ô Grecs, et ne jalousez pas leurs doctrines. Y a-t-il en effet une de vos institutions qui ne doive à des Barbares son origine ? Ce sont les plus illustres des Telmessiens qui ont inventé la divination par les songes, les Cariens, l'art de prédire l'avenir par les astres, les Phrygiens et les plus anciens Isauriens, celui d'interpréter le vol des oiseaux, les Chypriotes la discipline sacrificielle, les Babyloniens l'astronomie, les Perses la magie, les Égyptiens la géométrie, les Phéniciens la transmission du savoir par l'écriture. Ainsi cessez d'appeler inventions vos imitations ![160]

De même que les Chypriotes ont inventé la divination par les sacrifices (Κύπριοι θυτικήν), les Babyloniens l'astronomie (ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι), les Perses la magie (μαγεύειν Πέρσαι) ou les Égyptiens la géométrie (γεωμετρεῖν Αἰγύπτιοι), les Telmessiens les plus illustres (Τελμησσέων μὲν γὰρ οἱ δοκιμώτατοι) auraient donc inventé la divination par les songes (τὴν δι' ὀνείρων ἐξεῦρον μαντικήν). Cette nouvelle information est-elle compatible avec le portrait de la Telmissos carienne ébauché jusqu'ici ? L'interprétation des songes fait partie des compétences communes des devins en général, et Aristandre que l'on évoquait plus tôt la pratique notamment pour Alexandre[161]. Néanmoins il s'agit là de la première association entre une Telmessos et ce type précis de divination, laissé de côté par tous les autres auteurs traitant de Telmissos, et ce alors même que l'association entre la cité et la discipline mantique semble aussi célèbre que celle de la magie avec les Perses, ou celle de l'écriture avec les Phéniciens (τὴν διὰ γραμμάτων παιδείαν Φοίνικες), pour ne reprendre que deux exemples. Une telle évidence arrivant si tard dans les mentions de la cité semble suspecte. On remarquera par ailleurs que les Telmessiens sont la seule cité présente dans cette liste, alors que tous les autres peuples évoqués le sont à l'échelle d'une région (Phrygiens, Isauriens, Chypriotes) voire d'un royaume entier (Égyptiens, Perses). Enfin ces Telmessiens, qui apparaissent en premier dans la liste, sont immédiatement suivis par les Cariens, auxquels Tatien attribue la divination par les astres (Κᾶρες τὴν διὰ τῶν ἄστρων πρόγνωσιν) et dont on est tenté de considérer qu'ils sont ici distincts des Telmessiens. En d'autres termes, la séparation entre Telmessiens et Cariens, et l'attribution à ces Telmessiens d'une discipline, certes compatible avec le profil de Telmissos de Carie, mais qui n'a jusque-là été évoquée par aucun autre auteur alors même qu'elle semble évidente à celui-ci, amènent à considérer qu'il ne s'agit pas ici de la Telmissos de Carie mais plutôt de son homonyme lycienne. On remarquera également que la liste que dresse Tatien, si l'on s'en tient aux disciplines divinatoires, énumère des méthodes « actives », dont les pratiquants organisent (et initient) la production

[160] Tatien, *Discours aux Grecs*, 1. Traduction modifiée d'après Puech (Aimé), Paris, 1908.
[161] Arrien, *Anabase*, III, 1.

de signes (en sacrifiant une victime, en définissant un lieu d'où l'on observe les oiseaux, en effectuant des calculs astronomiques, etc.), au lieu de rester passifs et d'attendre que le signe vienne spontanément à eux pour l'interpréter. Si l'on applique cette distinction à la divination par les songes, ce n'est pas tant l'interprétation des rêves au petit matin (ce qui relève bien des devins) qui serait évoquée ici que la production active de rêves mantiques, c'est-à-dire l'incubation (qui relève d'un sanctuaire incubatoire dédié). Tout ceci éloigne encore la mention de Tatien du profil de la Telmissos de Carie.

Cette attribution de la divination par les songes à une Telmessos probablement lycienne est reprise par d'autres auteurs chrétiens postérieurs, qui l'ont sans doute tirée de Tatien, ou de sources communes sur lesquelles tous s'appuyaient. Clément d'Alexandrie, après avoir attribué aux Cariens la découverte de la science astrologique (εἰσὶν δὲ οἳ Κᾶρας {οἳ} τὴν δι΄ ἀστέρων πρόγνωσιν ἐπινενοηκέναι λέγουσιν) et aux Phrygiens celle de l'ornithomancie (πτήσεις δὲ ὀρνίθων παρεφυλάξαντο πρῶτοι Φρύγες), attribue aux Telmissiens la mantique par les songes (ὥσπερ ἀμέλει Τελμισεῖς τὴν δι΄ ὀνείρων μαντικήν)[162], et il est cité verbatim par Eusèbe sur ce point[163]. Tertullien affirme, lui, que les habitants de Telmessos ne négligent aucun songe et se jugent imbéciles s'ils ne peuvent l'interpréter (*Telmessenses nulla somnia euacuant, imbecillitatem coniectationis incusant*)[164]. Enfin Grégoire de Naziance se demande à qui attribuer la mantique par les rêves sinon aux Telmessiens (Τὴν δὲ δι' ὀνείρων μαντικὴν τίνων ἢ Τελμησέων ἀκούεις)[165]. La logique de répétition est manifeste ici et aucun des témoignages postérieurs à celui de Tatien n'ajoute d'éléments. On laissera donc ici de côté cet ensemble chrétien qui sera commenté plus avant à propos de Telmessos de Lycie.

Il faut néanmoins revenir à Clément d'Alexandrie dont les *Stromates* évoquent en une autre occasion le cas de Telmissos :

> Τί μοι Τήλεμον καταλέγειν, ὃς Κυκλώπων μάντις ὢν Πολυφήμῳ θεσπίζει τὰ κατὰ τὴν Ὀδυσσέως πλάνην, ἢ τὸν Ἀθήνησιν Ὀνομάκριτον ἢ τὸν Ἀμφιάρεων τὸν σὺν τοῖς ἑπτὰ τοῖς ἐπὶ Θήβας στρατεύσασι μιᾷ γενεᾷ τῆς Ἰλίου ἁλώσεως πρεσβύτερον φερόμενον ἢ Θεοκλύμενον ἐν Κεφαλληνίᾳ ἢ Τελμησσὸν ἐν Καρίᾳ ἢ Γαλεὸν ἐν Σικελίᾳ; εἶεν δ΄ ἂν καὶ ἕτεροι πρὸς τούτοις, Ἴδμων ὁ σὺν τοῖς Ἀργοναύταις, Φημονόη Δελφίς, Μόψος ὁ Ἀπόλλωνος καὶ Μαντοῦς ἐν Παμφυλίᾳ καὶ Κιλικίᾳ, Ἀμφίλοχος Ἀμφιαράου ἐν Κιλικίᾳ,

[162] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 16.
[163] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, X, 6.
[164] Tertullien, *De l'âme*, 46, 1-3.
[165] Grégoire de Naziance, *Contre Julien*, I, 109.

> Ἀλκμέων ἐν Ἀκαρνᾶσιν, Ἄνιος ἐν Δήλῳ Ἀρίστανδρός τε ὁ Τελμησσεὺς ὁ σὺν Ἀλεξάνδρῳ γενόμενος.
>
> Faut-il énumérer Tèlémos, devin des Cyclopes, qui prédit à Polyphème l'épisode de l'*Odyssée* qui le concerne ; Onomacrite à Athènes ; Amphiaraos le compagnon des Sept contre Thèbes, et que l'on dit antérieur d'une génération à la prise de Troie ; Théoclymène à Céphallénie ; Telmesse en Carie ; Galéos en Sicile ? Il y en aurait encore d'autres : Idmôn, compagnon des Argonautes, Phèmonoè à Delphes, Mopsos, fils d'Apollon et de Mantô, en Pamphylie et en Cilicie ; Amphiloque, fils d'Amphiaraos en Cilicie, Alcméon en Acarnanie ; Anios à Délos ; Aristandre de Telmisse qui suivit l'expédition d'Alexandre.[166]

On ne cite en réalité ici qu'un extrait de la longue liste de devins que dresse Clément, mêlant figures historiques, comme Aristandre de Telmessos « qui suivit Alexandre » (Ἀρίστανδρός τε ὁ Τελμησσεὺς ὁ σὺν Ἀλεξάνδρῳ γενόμενος), et figures mythiques comme le Cilicien Amphilochos, fils d'Amphiaraos (Ἀμφίλοχος Ἀμφιαράου ἐν Κιλικίᾳ) que l'on retrouvera associé au sanctuaire oraculaire de Mallos en Cilicie[167]. Mais ce qui intéresse davantage cette recherche est « ce Telmessos de Carie » (Τελμησσὸν ἐν Καρίᾳ) qui n'est pas une cité mais bien un devin comme tous les autres de cette liste. Clément n'en dit rien, mais on peut aisément conjecturer qu'il s'agit d'un devin mythique éponyme sans doute associé à la cité qui porte son nom et qu'il aura contribué à fonder d'après un mythe local. Il n'est d'ailleurs pas surprenant qu'une cité qui était réputée pour ses devins et sa pratique savante de la divination se soit donné un devin éponyme pour fondateur. Ce devin est dans tous les cas bien désigné comme Carien, ce qui relie ce mythe et cette figure à la Telmissos carienne.

Clément d'Alexandrie en dit davantage encore dans un passage du *Protreptique* où il entreprend de répertorier les morts célèbres enterrés dans les sanctuaires païens et qui constituent à ses yeux une souillure :

> Ἐνταῦθα τῆς Λευκοφρύνης τὸ μνημεῖον οὐκ ἄξιον παρελθεῖν ἑπομένους Ζήνωνι τῷ Μυνδίῳ, ἢ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος ἐν Μαγνησίᾳ κεκήδευται, οὐδὲ μὴν τὸν ἐν Τελμισσῷ βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος· μνῆμα εἶναι καὶ τοῦτον Τελμισσέως τοῦ μάντεως ἱστοροῦσιν. Πτολεμαῖος δὲ ὁ τοῦ Ἀγησάρχου ἐν τῷ α΄ τῶν περὶ τὸν Φιλοπάτορα ἐν Πάφῳ λέγει ἐν τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἱερῷ Κινύραν τε καὶ τοὺς Κινύρου ἀπογόνους κεκηδεῦσθαι.
>
> Ici enfin nous ne pouvons passer sous silence le tombeau de Leucophrynè qui, d'après Zénon de Myndos, a reçu les honneurs funèbres dans le sanctuaire d'Artémis à Magnésie, non plus que l'autel d'Apollon à Telmessos : cet autel est, à ce qu'on raconte, le tombeau du devin Telmisseus. Ptolémée, fils d'Agésarchos, dit dans le premier livre de son « Histoire de Philopator », qu'à Paphos, dans le sanctuaire d'Aphrodite, Cinyras et ses descendants sont ensevelis.[168]

[166] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21e-21f. Traduction Caster (Marcel), Paris, Cerf, 1951.
[167] Voir la partie de ce mémoire consacrée à ce sanctuaire oraculaire : p. 594-611.
[168] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 45. Traduction Mondésert (Claude), Paris, Cerf, 1976.

Le polémiste chrétien est le premier auteur à relier Telmissos et ses activités mantiques à un dieu précis, en évoquant l'autel d'Apollon qui s'y trouvait (τὸν ἐν Τελμισσῷ βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος) et sous lequel est enterré le devin homonyme (μνῆμα εἶναι καὶ τοῦτον Τελμισσέως τοῦ μάντεως ἱστοροῦσιν). Nul doute que ce devin soit celui dont parle Clément dans les *Stromates*, c'est-à-dire le probable fondateur éponyme de la cité, et peut-être ancêtre présumé de la lignée mantique que l'on voit exercer à Telmissos. Néanmoins, on restera prudent avec ce texte à visée polémique et qui cite quelques lignes plus tôt la figure de Leucophrynè (τῆς Λευκοφρύνης) soi-disant enterrée dans le temple d'Artémis à Magnésie [du Méandre] (ἣ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος ἐν Μαγνησίᾳ κεκήδευται). Ce nom renvoie en réalité à l'épiclèse de la déesse et ne désigne aucun personnage humain historique ou mythique chez les auteurs païens. Il s'agit donc sans doute ici d'une reconstruction chrétienne destinée à dénigrer la valeur des divinités du polythéisme, et la même lecture n'est pas à exclure dans le cas du devin Telmissos.

L'aspect polémique de cette liste est confirmé par sa reprise dans le *Contre les Païens* d'Arnobe qui la traduit presque mot pour mot en latin au III^e^ siècle de notre ère, Telmissos y étant qualifié de *vates*[169].

Il ne reste, pour tout autre témoignage littéraire, que l'apport tardif de la *Souda* et de la *Bibliothèque* de Photius qui semblent s'être appuyés sur la même source, ainsi qu'une notice d'Étienne de Byzance en apparence sans lien avec Telmessos, et que l'on envisagera ensemble. Photius propose cette définition du terme Τελμισεῖς :

> Τελμισεῖς: οἰκοῦσιν ἐν Καρίαι, κατέχοντες ξ΄ στάδια Ἁλικαρνασσοῦ, ὡς Πολέμων· Τελμισὸς δὲ πόλις ἐν Λυκίαι, ἀπὸ Τελμισσοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ μιᾶς τῶν Ἀντήνορος θυγατέρων· διὸ καὶ τερασκόπον αὐτὸν ἐποίησεν, ὡς Διονύσιος ἐν Κτίσεσιν
>
> Telmisiens : ils habitent en Carie à soixante stades d'Halicarnasse d'après Polémon. Telmisos de son côté est une cité de Lycie, nommée d'après Telmissos fils d'Apollon et une des filles d'Anténor ; c'est pourquoi il en fit un interprète de prodiges, comme le dit Dionysios dans les *Fondations*.[170]

La *Souda* reprend Photius pratiquement pour les deux définitions :

> Τελμισσεῖς: οὗτοι οἰκοῦσιν ἐν Καρίᾳ, ἀπέχοντες ξ στάδια Ἁλικαρνασσοῦ, ὡς Πολέμων. Τελμισσὸς δὲ πόλις ἐν Λυκίᾳ, ἀπὸ Τελμισσοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ μιᾶς τῶν Ἀντήνορος

[169] Arnobe, *Contre les païens*, VI, 6.
[170] Photius, *Lexique*, *s. v.* Τελμισεῖς.

> θυγατέρων, ᾗ ἐμίγη εἰς σκύλακα μεταβαλών, διὸ καὶ τερατοσκόπον αὐτὸν ἐποίησεν: ὡς Διονύσιος ἐν Κτίσεσι.
>
> Telmessiens : Habitants de la Carie vivant à soixante stades d'Halicarnasse, d'après Polémon. Mais Telmissos est aussi une ville de Lycie, nommée d'après Telmessos, le fils d'Apollon et d'une fille d'Anténor avec qui Apollon s'unit après l'avoir changé en chiot ; il en fit un interprète de prodiges, comme le dit Dionysios dans les *Fondations*.[171]

La distinction entre les deux cités est claire chez ces lexicographes, mais curieusement le héros éponyme fils d'Apollon n'est pas attribué à la cité carienne mais à son homonyme lycienne, alors même que la qualification « d'interprète de prodiges » (τερατοσκόπον) appliquée au personnage rappelle tout à fait le rôle joué par la cité carienne, et notamment le récit d'Hérodote qui utilisait le mot τέρας pour désigner le prodige au sujet duquel Crésus fit appel aux Telmissiens. L'ascendance du devin n'est d'aucun secours, puisqu'Anténor est un prince troyen sans lien privilégié avec la Carie ou la Lycie[172]. Faut-il déduire de tout ceci une inversion et une erreur de Photius reprise par la *Souda* ? On commencera par envisager le témoignage d'Étienne de Byzance, sur un sujet apparemment distinct :

> Γαλεῶται, ἔθνος ἐν Σικελίᾳ ἢ ἐν τῇ Ἀττικῇ, ἀπὸ Γαλεώτου υἱοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Θεμιστοῦς, τῆς θυγατρὸς Ζαβίου, τοῦ βασιλέως τῶν Ὑπερβορέων, ὡς εἰρήσεται ἐν τῷ περὶ Τελμησσοῦ. […] φασὶ δὲ τὸν Γαλεώτην ἐξ Ὑπερβορέων Τελμησσὸν [δὲ ἐκ... ἐλθεῖν] οἷς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἐν Δωδώνῃ τὸν μὲν ἐπὶ ἀνατολὰς τὸν δ'ἐπὶ δυσμὰς πλεῖν, ὅπου τε ἂν αὐτῶν θυομένων ἀετὸς ἁρπάσῃ τὰ μηρία ἐνταῦθα βωμὸν ἱδρῦσαι. Γαλεώτης οὖν ἐν Σικελίᾳ καὶ Τελμησσὸς ἐν Καρίᾳ ἦλθεν, ἔνθα Ἀπόλλωνος Τελμησσίου ἱερόν.
>
> Galéotes : Peuple de Sicile ou d'Attique, nommé d'après Galéotès, fils d'Apollon et de Thémistos, la fille de Zabios, roi des Hyperboréens, comme on le trouve à propos de Telmessos [son frère]. […] On raconte que le dieu de Dodone répondit aux Hyperboréens Galéotès et Telmessos de naviguer l'un vers l'ouest et l'autre vers l'est et de consacrer un autel là où un aigle emporterait les cuissots de la victime alors qu'ils sacrifiaient. Galéotès alla en Sicile et Telmessos en Carie, où il fonda le sanctuaire d'Apollon Telmessien.[173]

Les Galéotes de Sicile sont attestés par Pausanias notamment et associés à la cité d'Hybla[174]. Mais c'est le frère de Galéotès qui est ici intéressant, ce Telmessos qui alla en Carie (ἐν Καρίᾳ ἦλθεν) et y fonda un sanctuaire d'Apollon Telmessien (ἔνθα Ἀπόλλωνος Τελμησσίου ἱερόν), alors qu'il avait reçu du Zeus de Dodone (ἔχρησεν ὁ θεὸς ἐν Δωδώνῃ) l'ordre de consacrer un autel (βωμὸν ἱδρῦσαι) là où il recevrait un signe. Cette version, en plus d'être explicitement associée à la cité carienne, correspond davantage encore aux témoignages précédents, et notamment à celui de Clément évoquant un autel d'Apollon. L'intervention d'un oracle dans la fondation de la cité préfigure également les pratiques divinatoires ultérieures. Mais

[171] *Souda*, *s. v.* Τελμισσεῖς.
[172] Homère, *Iliade*, III, 147-150.
[173] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Γαλεῶται.
[174] Pausanias, *Périégèse*, V, 23, 6.

l'ascendance de ce Telmessos n'est pas la même que celle du Telmessos de la *Souda*, puisque le héros est cette fois fils d'Apollon et de la fille d'un roi hyperboréen (ce qui redouble son ascendance apollinienne, l'île mythique étant également liée au dieu). Faut-il en déduire qu'il « existait » deux Telmessos différents (mythiquement parlant) tout comme il existait deux cités nommées Telmessos ? Ou bien que le même héros, auquel on attribuait tantôt une ascendance et tantôt l'autre, était revendiqué comme fondateur par les deux cités ? La partie de cette thèse consacrée à la Telmessos lycienne est l'occasion de constater que le peu de témoignages qui peuvent être reliés à cette cité avec un minimum d'assurance la décrivent comme une cité où l'on pratique activement l'interprétation des songes et non celle des prodiges en général. Malgré l'association du personnage de Telmessos à la cité lycienne par les auteurs byzantins tardifs, les deux versions continuent de correspondre davantage à ce que l'on sait de la cité carienne qu'au peu d'informations dont on dispose sur la cité lycienne.

Il est malaisé de conclure, même provisoirement, sur les informations apportées par la documentation littéraire à propos de Telmissos de Carie. Le profil cohérent d'une cité fondée par un fils d'Apollon, mais aussi associée à Zeus, et réputée en conséquence pour ses lignées de devins (qui peut-être en descendaient) se dégage de l'accumulation et de la concordance des témoignages, malgré quelques incohérences et de probables reconstructions mythographiques tardives. La cohérence globale de ce profil a conduit à l'attribuer à une seule des deux cités, et à opter pour la Telmissos carienne pour des raisons qui restent hypothétiques à ce stade, mais que la documentation épigraphique permet de confirmer

Telmissos de Carie n'a pas livré une riche moisson épigraphique, mais une inscription apporte une première confirmation cruciale.

Il s'agit d'un décret honorifique rédigé au nom du *koinon* des Telmisséens (ἔ[δ]ο[ξε]ν τῶ[ι] κοιν[ῷ] Τελμισσέων) en faveur d'un certain Posidéos fils de Posidéos (Ποσίδεος Ποσιδέου)[175]. L'homme est décrit comme un καλὸς καὶ ἀγαθός ; il a notamment été « pieusement disposé à l'égard d'Apollon Telmissien archégète de la lignée » (διακείμενος τὰ πρὸς τὸν Ἀρχηγέτην τοῦ γένους Ἀπόλλωνα Τελμισσῆ). On relèvera d'abord la mention d'une lignée, d'un γένος dont Apollon est réputé être le fondateur et l'ancêtre. Le parallèle avec les

[175] Carie-Telmissos-Halicarnasse 1.

lignées mantiques décrites par la documentation littéraire et sans doute associées à Telmessos, le fils du dieu devenu interprète lui-même, est frappant et vient donc confirmer enfin l'identité carienne de cette cité décrite sur plus d'un millénaire (d'Hérodote à Étienne de Byzance) et l'on supposait être la Telmissos carienne voisine d'Halicarnasse. La dimension mantique de cette lignée apollinienne est confirmée quelques lignes plus loin par la même inscription qui précise que Posidéos, en plus d'avoir pieusement et saintement accompli les sacrifices (εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐπετέλεσεν τὰς θυσίας) a obtenu des signes favorables en faveur du *koinon* et de la cité (καὶ ἐκαλλιέρησεν ὑπέρ τε τοῦ κοινοῦ Τελμισσέων καὶ τῆς πόλεως). Cette précision laisse penser à la pratique de l'extispicine attestée par les auteurs anciens et pourrait expliquer la formule « admis à la table de l'Apollon Telmissien ». Posidéos appartiendrait à cette lignée pratiquant la divination et pratiquerait lui-même ces rites porteurs de signes favorables. Rien, dans la suite de l'inscription, ne vient confirmer cette hypothèse, qui reste donc fragile, mais qui intéresse bien moins que la convergence entre témoignages littéraires et témoignage épigraphique, confirmant ainsi l'attribution du profil mantique à la cité carienne.

Si le site de Telmissos n'a livré aucun autre document épigraphique en lien direct avec l'activité mantique du site, le site d'Halicarnasse a conservé un document majeur qui apporte une confirmation supplémentaire concernant Telmissos. Il s'agit d'un oracle inscrit sur pierre et suivi d'une donation et d'un décret cultuel par lesquels le récipiendaire de l'oracle (un certain Poséidonios) et sa famille précisent les dispositions adoptées conformément à l'oracle[176]. L'oracle est attribué à Apollon (χρ]ησά[σθα]ι τῷ Ἀπόλλωνι) sans précision supplémentaire permettant de l'associer à un sanctuaire précis. Mais l'élément intéressant ici est la liste de dieux auxquels l'Apollon oraculaire prescrit de sacrifier : Zeus Patrôios (Δία Πατρώϊον), Apollon qui règne sur Telemessos (καὶ Ἀπόλλωνα Τελεμεσσοῦ μεδέοντα), les Moires (καὶ Μοίρας), et la Mère des Dieux (καὶ Θεῶν Μητέρα), comme le faisaient les ancêtres [du consultant] (καθάπερ καὶ οἱ πρόγονοι, ll. 6-8). La cité de « Telemessos » sur laquelle règne Apollon ne peut être que la toute proche Telmissos de Carie, *a fortiori* si le culte du dieu en question était déjà pratiqué par les ancêtres du dédicant (eux aussi habitants d'Halicarnasse). La formule confirme donc la présence d'un sanctuaire d'Apollon à Telmissos, mais aussi le rôle central du dieu dans le panthéon de la cité et le rayonnement de ce culte jusqu'à Halicarnasse. Pour autant, faut-il envisager d'attribuer cet oracle rendu à

[176] Carie-Telmissos-Halicarnasse 2.

Poséidonios à l'Apollon de Telmissos ? G. Daux parvenait en 1941 à une conclusion négative[177] et on le suivra puisque l'Apollon consulté n'est pas relié à Telmissos (ἀπο[στ]είλαντος Πο[σ]ειδ[ωνίου).

Mentionnons avant de conclure une seconde inscription en lien avec Halicarnasse et intraduisible tant elle est fragmentaire.[178] Il s'agit manifestement d'un décret civique dont même l'attribution pose problème : l'inscription provient de Cos mais mentionne en troisième ligne les habitants d'Halicarnasse (Ἁλικαρνασσεῦσιν) qui ont un temps dominé l'île. Le seul élément intéressant ici est la mention « des lois et des oracles » ([τοὺ]ς νόμους καὶ τοὺς χρη[σμοὺς]), si l'on accepte la restitution proposée par les éditeurs du texte. Le piteux état de l'inscription ne permet pas d'en déduire plus que cela, et le fait qu'Halicarnasse s'appuie sur des oracles pour justifier une décision ne prouve rien quant au sanctuaire de Telmissos ou tout autre sanctuaire oraculaire éventuel.

Même si la documentation épigraphique permet finalement d'assurer l'attribution à Telmissos de Carie du portrait dressé par la documentation littéraire, la question que posait G. Daux en 1941 reste entière : y a-t-il un oracle à Telmessos de Carie[179] ? On ne sait finalement que peu de choses sur la cité : elle possédait un sanctuaire d'Apollon, divinité principale de Telmissos, et sa fondation était vraisemblablement attribuée à un fils du dieu, éponyme de Telmissos (du moins réputé tel à l'époque tardive) et fondateur d'une lignée de devins qui pratiquaient l'extispicine et l'interprétation des prodiges. Faut-il en déduire que ce sanctuaire d'Apollon était un oracle ? G. Daux concluait que non, considérant que l'existence même de ces lignées prophétiques excluait la nécessité et donc l'existence d'un sanctuaire oraculaire pour assurer les services divinatoires offerts par les Telmissiens, d'après la documentation littéraire. On remarquera en effet l'absence totale de tout vocabulaire caractéristique de la divination oraculaire, au profit du « vocabulaire du devin ». En ce sens la comparaison de Cicéron avec le cas d'Olympie est pertinente : la divination pratiquée à Telmissos était, comme celle d'Olympie, moins attribuée à un sanctuaire du dieu qu'à une lignée descendant du dieu. Il n'en reste pas moins que cette divination que pratiquaient les membres de la lignée telmissienne tirait son prestige, et sans doute une partie de son

[177] Daux (Georges), « Y a-t-il un oracle à Telmessos de Carie ? », *RPh*, 1941, p. 11-17.
[178] Carie-Telmissos-Halicarnasse 3.
[179] Daux, « Y a-t-il un oracle à Telmessos de Carie ? », 1941, p. 13-17.

efficacité, de son ancrage géographique – au point que le devin d'Alexandre Aristarque était sans cesse renvoyé à son origine géographique, comme si elle garantissait une légitimité, comme chez Tatien. Par ailleurs les lignées en question semblent être plus particulièrement associées au sanctuaire apollinien de Telmissos, où leur ancêtre Telmessos était enterré et où l'on se rendait sans doute pour les consulter. Ce constat rapproche le profil de Telmessos de celui d'Olympie et, à bien y regarder, tous les éléments nécessaires à la formation d'un sanctuaire oraculaire sont donc ici bien présents : le lieu est associé à une divinité, la pratique de la divination est récurrente, et le lieu tient un rôle actif dans des rites divinatoires efficaces. On proposera donc de répondre « oui » à la question de G. Daux, en adoptant une définition de l'oracle suffisamment large pour ne pas négliger ni réduire les spécificités de l'oracle de Telmissos.

5.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

5.2.1. Caunos : un oracle des divinités égyptiennes ?

Caunos fut sans doute à l'origine la plus carienne de toutes les cités de la région. Jamais colonisée par les Grecs, elle s'hellénisa progressivement par contact avec ses voisines même si elle conserva quelques éléments non grecs, tels que le culte de son « roi Caunien » attesté déjà par la stèle trilingue de Xanthos[180]. Le fondateur éponyme Caunos, que la cité se donna, fut rattaché aux mythes grecs en devenant fils de Milétos, alors même que les Cauniens étaient réputés autochtones, tout en se prétendant aussi d'origine crétoise[181]. Les Cauniens parlaient initialement leur propre langue, proche du Carien mais utilisant un alphabet légèrement différent. En 546 avant notre ère, le général perse Harpagos prit Caunos[182]. La cité prit ensuite part au soulèvement des Ioniens contre le Grand Roi en 499[183], et rejoignit la ligue de Délos lors de sa fondation, conservant ainsi son indépendance jusqu'en 387 avant notre ère, quand la paix du roi la fit retomber sous domination perse. La tutelle hécatomnide et le règne de Mausole en particulier furent très bénéfiques à la cité qui semble s'être développée à cette époque. Caunos fut occupée dès 333 par Ptolémée[184], mais ne cessa de changer de mains ensuite. Prise par Antigone en 313 puis de nouveau par Ptolémée Ier en 309[185], elle fut reprise en 287 par Démétrios[186], puis par Lysimaque en 285. En 197, Ptolémée V l'acheta pour deux cent talents auprès de Rhodes, dont la domination sur Caunos est difficile à dater. Caunos repassa ensuite sous domination rhodienne, en même temps qu'une partie de la Carie, vraisemblablement en 189, et fut placée sous l'autorité d'un « hagemon » rhodien. Elle s'en libéra en 167 avec l'appui de Rome[187], avant d'intégrer en 129 la province d'Asie. Les Cauniens firent l'erreur de soutenir Mithridate VI en 88[188], et en furent punis en étant de nouveau confiés à Rhodes en 85. Un siècle plus tard, Pline affirme que la cité est de nouveau libre, au sein de la province d'Asie[189], mais d'après Dion

[180] Voir Metzger (Henri) (*et al.*), *Fouilles de Xanthos. Tome VI, La stèle trilingue du Létôon*, Paris, Klincksieck, 1979.
[181] Hérodote, *Histoires*, I, 172 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 3.
[182] Hérodote, *Histoires*, I, 171 ; I, 176.
[183] Hérodote, *Histoires*, V, 103.
[184] Arrien, *Anabase*, II, 5, 7.
[185] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIX, 75, 5 ; XX, 27, 2.
[186] Plutarque, *Vie de Démétrios*, XLIX.
[187] Polybe, *Histoire*, XXX, 21, 3 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 3.
[188] Appien, *Guerre de Mithridate*, XXIII.
[189] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 104.

Chrysostome elle serait encore rendue à Rhodes par la suite[190]. Dès l'époque hellénistique, l'hellénisation rapide effaça les éléments de culture carienne, au point que l'onomastique devint totalement grecque dans les inscriptions[191].

Le site de Caunos, correspondant à l'actuelle Dalyan, se situait dans une région fertile et irriguée par la rivière Kalbis[192]. La cité se trouvait au bord de la mer dans l'Antiquité, même si l'ensablement a repoussé le trait de côte à trois kilomètres des ruines aujourd'hui. Caunos était à la fois réputée pour ses figues[193] et pour la mauvaise santé de ses habitants, qui devaient souffrir du paludisme[194], en raison d'un marécage côtier tout proche. Les fouilles ont permis de mettre au jour l'acropole à deux niveaux de la cité, avec ses fortifications byzantines imposantes, un théâtre à son pied, une basilique, des bains, une tholos qui semble avoir été un nymphée d'époque impériale, une stoa, diverses tombes creusées dans la roche et présentant des façades de temple ionique, et six temples, dont deux d'époque hellénistique et quatre d'époque impériale. Seuls les deux temples d'époque hellénistique peuvent être attribués, l'un à Zeus Caunios, et qui avait la forme d'un petit mégaron, l'autre au roi Caunien, placé sur une terrasse, devant un cercle de six colonnes centrées sur un obélisque[195].

Caunos a tout d'abord fourni une inscription contenant un oracle rendu à ses habitants par l'Apollon de Grynéion, ainsi qu'une longue inscription très fragmentaire mais qui semble être une pièce d'« archive » civique rassemblant quatre ou cinq oracles d'Apollon Pythien[196]. Ces deux documents renvoyant aux oracles d'autres cités, ils ne seront pas étudiés ici[197]. Deux autres inscriptions de Caunos invitent néanmoins à s'interroger sur la présence d'un sanctuaire oraculaire dans la cité.

---

[190] Dion Chrysostome, *Discours sur la royauté*, XXXI, 124-127.

[191] Sur l'histoire de Caunos, voir Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 139-151 ; Robert (Louis), « À Caunos avec Quintus de Smyrne », *BCH*, 108 (1984), p. 499-532 & Kaletsch (Hans), « Caunos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[192] Strabon, *Géographie*, XIV, 2, 2

[193] Cicéron, *De divinatione*, II, 84 ; Columelle, *De re rustica*, X, 414 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XV, 83.

[194] Dion Chrysostome, *Discours sur la royauté*, XXXII, 92

[195] Sur les fouilles de Caunos : Roos (Paavo), « Research at Caunus », *OpAth*, 8 (1968), p. 149-166 ; « Topographical and Other Notes on Southern Caria », *OpAth*, 9 (1969), p. 59-93 ; « The Rock-Tombs of Caunus 1-2 », in Akurgal (Ekrem), *The Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology. Ankara-Izmir, 23-30.9.1973*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1978, p. 427-432.

[196] *IK Kaunos* 31. Voir l'article de Carbon (Jan-Mathieu), « An Archive of Delphic Oracles from Caunos », à paraître.

[197] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Grynéion : p. 223-238.

Ce sont deux dédicaces d'époque hellénistique. La première, très fragmentaire, ne permet pas de lire le nom du dédicant[198]. Seul le nom de la déesse visée, Isis ([Ἴσ]ιδι) est lisible, avec restitution, suivi de la mention « d'après un commandement » ([κ]ατὰ πρόσταγμα). La seconde dédicace, également fragmentaire et dont l'auteur est inconnu, est, elle, adressée à Sarapis, Isis et aux dieux frères ([Σ]αράπιδι, Ἴσιδ[ι καὶ Θ]εοῖς Ἀδελφοῖ[ς]), donc aux adelphes ptolémaïques (Ptolémée II et son épouse Arsinoé divinisés), en lien avec la domination ptolémaïque sur la cité[199]. Là encore, l'inscription précise que la dédicace a été faite d'après une ordonnance (κα[τὰ] πρόσταγμα). Ces deux inscriptions semblent donc renvoyer à un même culte des divinités alexandrines, souvent vénérées ensemble, et dont la présence à Caunos ne doit pas surprendre dès l'époque hellénistique, tant les liens avec l'Égypte lagide étaient forts (sans parler de l'ouverture de Caunos au commerce et aux échanges de la Méditerranée orientale). Ces deux inscriptions ont malheureusement été retrouvées hors contexte et ne peuvent être reliées à un lieu ou un bâtiment précis. L'évocation de ces προστάγματα laisse imaginer l'expression, en amont des dédicaces, d'une volonté divine. Même si la piste d'autres divinités ne peut être totalement exclue, il est probable que ces commandements émanaient d'Isis et des divinités indiquées. Mais en l'absence d'autres documents, deux dédicaces de ce type ne suffisent pas à conclure sur la façon dont les divinités égyptiennes communiquaient leur volonté et la possibilité de qualifier d'oraculaire ce mode de communication. Ces inscriptions sont néanmoins à mettre en rapport notamment avec les cités de Kymè d'Éolide et de Thyatire de Lydie, où des dédicaces similaires, adressées également à Isis, étaient faites elles aussi κατὰ πρόσταγμα ou κατὰ ἐπιταγήν[200]. Elles rappellent également le cas suivant d'Iasos.

La cité de Caunos n'a pas livré assez de documents convergents pour en déduire l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Isis (et de ses divinités associées), mais il enrichit la liste de ces dédicaces adressées aux divinités égyptiennes « d'après un ordre/commandement ».

[198] Carie-Caunos 1.
[199] Carie-Caunos 2.
[200] Voir les parties de ce mémoire consacrées aux deux cités : respectivement p. 239-240 et p. 292-295.

5.2.2. Iasos : un oracle de Sarapis, Isis ou Anubis ?

Seule une inscription permet de soupçonner la présence à Iasos d'un sanctuaire oraculaire, sans qu'aucune conclusion ferme ne soit possible en la matière. Il s'agit d'un document très fragmentaire, gravé sur un bloc de marbre et datant de l'époque impériale[201]. Les premiers éditeurs qualifièrent le texte de « loi sacrée » en raison de la double occurrence du terme ἁγνός dans les deux premières lignes très lacunaires[202]. L. Robert, plus prudent, se concentra sur la partie terminale et mieux conservée de l'inscription[203]. Les quatre dernières lignes désignent l'ensemble comme une dédicace adressée par le néocore Ménécratès, fils de Ménécratès (ὁ νεωκόρος Μ̣ενεκράτης Μενεκρ̣άτου), Alexandrin (Ἀλεξαν[δ]ρ̣εὺς), d'après un ordre ([κατ' ἐπι]ταγήν), à Sarapis, Isis et Anubis. Les restitutions nombreuses ont été faites par L. Robert, et se répondent mutuellement, l'ethnique de Ménécratès reposant sur la dédicace aux trois divinités égyptiennes. Seule la mention κατ' ἐπιταγήν permet d'envisager ici une activité mantique, sans permettre de l'attribuer spécifiquement aux trois dieux, à l'un des trois, ou même à un autre dieu. L'existence d'un culte de Sarapis à Iasos est attestée justement par L. Robert qui s'appuyait sur les monnaies de la cité, sur une dédicace d'autel adressée à Isis et Anubis, et sur le nom théophore Ἄνουβας retrouvé dans une liste de courètes[204]. Ce constat réduit donc la probabilité de « l'importation » de cet ordre depuis un autre sanctuaire par Ménécratès l'Alexandrin, même s'il n'élimine pas totalement cette possibilité. La tutelle ptolémaïque sur la cité contribua sans doute au développement de ces cultes égyptiens et notamment à celui de Sarapis. En déduire la présence d'un sanctuaire oraculaire de Sarapis à Iasos serait néanmoins imprudent.

L'existence à Iasos d'un sanctuaire oraculaire ne peut qu'être présumée, tout comme son attribution à Sarapis. En l'état actuel des données disponibles, il ne s'agit donc ici que d'un sanctuaire hypothétique.

[201] Carie-Iasos 1.
[202] Levi (Doro) & Pugliese Carratelli (Giovanni), « Nuove iscrizioni di Iasos », *ASAA*, 23-24 (1961-1962), p. 585-586, n° 14 (avec photographie).
[203] Robert (Louis), « Nouvelles inscriptions d'Iasos », *REA*, 65 (1963), p. 311-312.
[204] Robert, « Nouvelles inscriptions d'Iasos », p. 312.

5.2.3. Kys : un Apollon Chresmodotos local ?

Une seule inscription, récemment publiée explique la place faite à la petite cité de Kys dans cette étude, même s'il ne sera pas utile d'évoquer son histoire.

Elle provient d'un autel retrouvé dans le village moderne proche du site (donc vraisemblablement déplacé) et précise qu'il s'agit de l'autel d'Apollon Chresmodotos (Ἀπόλλωνος χρησμοδότου)[205]. L'étymologie de l'épiclèse indique que cet Apollon « donne des oracles », ce qui pose le problème de savoir où étaient rendus les oracles en question, et surtout dans quel sanctuaire oraculaire cet Apollon parlait. M. Aydas, l'éditeur de l'inscription, y voit la preuve de l'existence d'un « seat of an oracle, belonging to Apollon in Kys »[206]. L'hypothèse est séduisante mais en l'absence de preuve, elle est fragile. L'exemple de l'épiclèse Pythios, répandue dans tout le monde grec (et notamment en Anatolie) et associée à de nombreux sanctuaires apolliniens est éclairant. Elle renvoyait bien Apollon à son sanctuaire delphique, et sans doute aussi aux activités oraculaires du dieu dans ce sanctuaire, mais elle n'implique pas pour autant que chaque Apollon Pythios était oraculaire dans chacun de ses sanctuaires. De même, l'épiclèse Ἰατρός / Ἰητρός, souvent associée au même Apollon, renvoie à l'un des nombreux domaines de compétences du dieu, mais ne signifie pas nécessairement que le sanctuaire où il est ainsi désigné proposait aux fidèles des rituels incubatoires médicaux. L'autel de Kys pourrait donc honorer Apollon en tant que dieu qui rend des oracles « en général » ou bien qui le fait dans un autre sanctuaire, extérieur à la cité, et où les habitants de Kys ou les dédicants de l'autel auraient pu se rendre. Didymes se trouvait notamment à cent kilomètres de Kys.

L'inscription de Kys atteste bien une activité oraculaire du dieu Apollon, mais situer cette activité à Kys même pose problème en l'absence d'élément confirmant la présence d'un sanctuaire apollinien dans la petite cité carienne.

[205] Carie-Kys 1

[206] Aydas (Murat), « New Inscriptions from Asia Minor », *EA*, 37 (2004), p. 121-125, 3 (traduction anglaise)

5.2.4. Myndos : les commandements oraculaires d'Hermès Ploutéos ?

Une unique inscription attire l'attention vers le site de Myndos, malheureusement sans livrer beaucoup d'informations précises.

Il s'agit d'un texte versifié fragmentaire, d'époque impériale et dont chaque vers est amputé d'une dizaine de lettres, rendant la lecture complexe[207]. Il s'agit probablement d'une dédicace faite par un certain Ménécratès dont le nom est mentionné au nominatif (Μενεκράτης) et doit être le sujet du participe « ayant inscrit » (ἐπιγράψας). Si l'on en croit ce qui reste lisible à la première ligne, l'inscription aurait été faite, « d'après les commandements vénérables » (κατὰ προστάγματα σεμνὰ), selon l'habituelle formule. La nature de ces commandements vénérables (donc divins ?) est inconnue, mais à la deuxième ligne figure le nom au génitif du grand Hermès « dispensateur de richesse » (μεγάλου Πλουτέος Ἑρμοῦ), qui pourrait donc être l'auteur de ces commandements, s'il ne s'agit pas des grands dieux (μεγάλων θεῶν) évoqués ensuite. La fin de l'inscription évoque l'acte d'inscrire un vers (τὸν στίχον ἐπιγράψας), après quoi sont listées les sept voyelles de l'alphabet grec ([A]EHIOYΩ) suivies du terme Iaô (IAΩ). Ces deux derniers éléments évoquent une rhétorique magique, sans éclairer davantage sur la fonction et la nature de cette inscription. La versification du texte renforce sinon l'aspect magique de l'inscription, du moins sa dimension sacrée. Si sa réalisation répond bien aux « commandements vénérales » émis par un dieu (des dieux ?), il faut alors s'interroger sur la façon dont ces commandements ont été émis, et sur l'éventuelle dimension oraculaire de leur expression. Aucun sanctuaire d'Hermès n'est néanmoins attesté à Myndos, ni aucun oracle du dieu dans les environs. Le seul oracle proche est celui de Telmissos-Halicarnasse, mais aucun lien ne peut être fait avec cette inscription[208].

La petite cité de Myndos n'a fourni qu'un seul document pouvant évoquer de très / trop loin une activité oraculaire. On dispose donc de trop peu de données, et ces données sont trop fragmentaires et incertaines pour permettre une quelconque conclusion positive.

[207] Carie-Myndos 1.
[208] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmissos-Halicarnasse : p. 330-349.

5.2.5. Pérée rhodienne-Pisye : trois dédicaces oraculaires et un oracle local ?

La Pérée rhodienne rassemble des territoires étendus et divers, qui n'eurent en commun que d'être dominés par Rhodes à des époques et selon des modalités différentes. Leur histoire ne sera évoquée que brièvement ici, puisque seul un site intéresse cette recherche. La première Pérée rhodienne, née avec la formation de la fédération rhodienne en 408 avant notre ère, constitue une extension continentale du territoire civique de Rhodes, et se compose de dèmes administrativement identiques à ceux de l'île et eux aussi peuplés de citoyens. Une seconde Pérée vint ensuite s'ajouter à la première et fluctua au gré des victoires et des défaites que connut la fédération. Il s'agit cette fois de territoires conquis et vassalisés par Rhodes et dont les habitants ne devinrent pas citoyens mais seulement sujets de Rhodes, soumis à son autorité, à ses magistrats et à ses taxes. La frontière entre les deux Pérées – qui d'ailleurs ne sont jamais explicitement distinguées par la documentation littéraire – est floue et difficile à cerner aujourd'hui. La Pérée au sens large inclut dès l'origine la péninsule de Cnide (mais sans la cité elle-même, qui conserva son indépendance) et la péninsule voisine de Trachée. Mais elle s'étendit ensuite jusqu'à englober la Carie et la Lycie presqu'entières, au lendemain de la paix d'Apamée, en 188 avant notre ère, quand Rome vit en Rhodes un allié utile pour contenir la pression séleucide et soulager le royaume lagide. Dès 167, Rhodes perdit l'essentiel de sa grande Pérée, avant de perdre en 39 avant notre ère la quasi-totalité de ses possessions continentales au profit de Stratonicée de Carie, récompensée pour sa résistance contre Labienus.

La Pérée comportait un nombre inconnu mais important de villages dépendant directement de la fédération rhodienne ou de petites cités sujettes de cette fédération. Par conséquent ce territoire devait être riche en sanctuaires, dont on ne sait que peu de choses en dehors de quelques exceptions, et que l'on évoquera pas ici[209]. Le seul cas de la petite citée de Pisye intéresse cette étude, et correspond à l'actuel village de Pisiköy et qui se trouvait à trente kilomètres au sud-est de Stratonicée de Carie, à l'intérieur des terres. La cité ne rejoignit la Pérée qu'en 188, avec la paix d'Apamée, et la quitta donc dès 167. L'histoire de Pysie est essentiellement inconnue en dehors de ce passage sous domination rhodienne, et du

[209] Sur l'histoire et l'archéologie de la Pérée rhodienne en général, voir Fraser (Peter M.) & Bean (George E.) Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, Londres, Oxford university press, 1954 ; Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 128-138 ; Bresson (Alain), *Recueil des inscriptions de la Pérée rhodienne: Pérée intégrée*, Paris, Belles Lettres, 1991 & Welwei (Karl-Wilhelm), « Rhodian Peraia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

passage de Labienus[210]. Le site fut sommairement fouillé et a livré une acropole, un théâtre et de nombreuses inscriptions dont deux sont particulièrement intéressantes[211].

Ces textes semblent avoir été inscrits par la même personne et adressés à deux divinités différentes mais toutes deux « d'après un oracle » (κατὰ χρησμόν). L'une fut adressée à Zeus Hypsistos (Διὶ Ὑψίστῳ)[212], l'autre à Apollon (Ἀ[πόλλ]ων[α])[213]. Dans les deux cas, la dédicace est adressée par un certain Aristôn (Ἀρίστων) qui précise avoir dédié d'après un oracle (κατὰ χρησμὸν ἀνατίθησι) et en remerciement (εὐχαριστήριον). Les deux pierres sont des bases qui devaient vraisemblablement porter les statues des divinités. La datation des trois textes n'est possible qu'à l'aide de la graphie, qui oriente vers l'époque impériale, sans plus de précision. Le contexte précis de la découverte des pierres est inconnu et aucun sanctuaire situé à proximité immédiate n'a été identifié. La consultation oraculaire dont témoignent ces dédicaces atteste elle-même l'existence d'un sanctuaire oraculaire, mais rien ne permet d'affirmer qu'il se trouvait précisément à Pisye. Le choix de la cité comme lieu de la dédicace pourrait également s'expliquer par la présence d'un sanctuaire de l'un ou l'autre des dieux destinataires, ou bien par un lien entre la cité et Aristôn. Les oracles anatoliens de Zeus ou Apollon susceptibles d'avoir répondu à la question d'Aristôn ne manquent pas. Le plus proche est celui de Zeus Panamaros à Stratonicée, mais en l'absence de mention de son épiclèse caractéristique, il serait imprudent d'établir ici un lien avec ce sanctuaire.

La petite cité de Pisye pourrait donc avoir possédé un sanctuaire oraculaire de Zeus ou d'Apollon, ou d'un autre dieu, mais pourrait aussi n'avoir été que le lieu d'application d'un oracle venu d'un autre sanctuaire et d'une autre cité. En l'absence de certitude, on ne peut donc considérer ce cas que comme hypothétique.

[210] *IK Stratonikéia* 10.

[211] Sur Pisye, voir Olshausen (Eckart), « Pisye », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[212] Carie-Périée rhodienne-Pisye 1.

[213] Carie-Périée rhodienne-Pisye 2.

5.2.6. Tralles : Zeus, deux pallakai et un oracle ?

Tralles de Carie fut fondée par des colons venus d'Argolide, à une date haute, d'après Plutarque[214]. Son histoire reste néanmoins obscure avant la fin du V^e^ siècle avant notre ère, quand Cyrus le Jeune utilisa la cité pour garder en otages les familles de ses généraux grecs[215]. La cité ouvrit ses portes à Alexandre en 334[216] et tomba ensuite aux mains d'Antigone[217]. En 301 elle fut prise par Lysimaque, puis en 281 par Séleucos I^er^ qui la rebaptisa Séleucie[218]. Tralles conclut en 212-211 un traité de sympolitie avec Milet avant d'être confiée en 188 au roi Eumène par Rome, après la défaite d'Antiochos III à Magnésie[219]. Bien que la cité bénéficiât manifestement d'une certaine autonomie, le roi s'y fit construire un palais qui servit plus tard de résidence au prêtre de Zeus. Tralles commit ensuite la double erreur de soutenir Aristonicos contre Rome en 133, puis Mithridate qui massacra la population romaine de la cité[220]. Elle perdit probablement son autonomie et fut ensuite gouvernée par des tyrans[221]. Un tremblement de terre la détruisit en 25 avant notre ère et Auguste contribua à sa reconstruction[222], devenant ainsi le nouveau fondateur de la cité qui prit et conserva presque un siècle le nom de Césarée. En 129 de notre ère, Hadrien visita la cité qui semblait prospère et qui était alors réputée pour ses vases[223] mais aussi pour ses écoles de rhétorique[224].

Le site de Tralles correspond à l'actuelle ville d'Aydin, installée sur une colline au sommet aplani. Les fouilles n'ont dégagé et étudié que le gymnase de la cité et les bains et le stade qui l'accompagnaient. Aucune infrastructure cultuelle n'a été identifiée. Le culte majeur de la cité semble avoir été celui de Zeus Larasios attesté par Strabon (Διὸς τοῦ Λαρισαίου)[225] et surtout par huit inscriptions retrouvées sur le site. On peut supposer que l'épiclèse du dieu

[214] Plutarque, *Questions grecques*, XLVI.
[215] Xénophon, *Anabase*, I, 4, 8.
[216] Arrien, *Anabase*, I, 18, 1 ; I, 23, 6.
[217] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIX, 75, 5.
[218] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 109.
[219] Polybe, *Histoire*, XXI, 46, 10 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXVII, 45, 1; XXXVIII, 39, 16.
[220] Cicéron, *Pro Flacco*, LVII.
[221] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 42 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, XXX, 101, 1.
[222] Strabon, *Géographie*, XII, 7, 18 ; Suétone, *Vie de Tibère*, VIII.
[223] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, 161.
[224] Cicéron, *De oratore*, CCXXXIV ; Strabon, *Géographie*, XII, 7, 18.
[225] Strabon, *Géographie*, XIV, 42.

renvoyait à un lieu où se trouvait probablement son sanctuaire[226]. L'emplacement reste néanmoins inconnu aujourd'hui[227].

Tralles est ici mentionnée en raison d'une curieuse inscription datant du II^e^ ou III^e^ siècle de notre ère, provenant d'Aydin et qui conserve une dédicace adressée par Lucia Aurelia Aemilia (Λ(ουκία) Αὐρηλία Αἰμιλία) à Zeus (Διΐ), d'après un oracle (κατὰ χρησμόν)[228]. La pierre est une base de statue, et le texte apporte quelques précisions supplémentaires à propos de la dédicante qui se dit fille de Lucius Aurelius Secundus Séius (θυγάτηρ Λ(ουκίου) Αὐρ(ηλίου) Σεκούνδου Σηΐου). Elle se définit comme « ancienne *pallakè* » (παλλακεύσασα) mais aussi descendante de *pallakai* et de « ceux qui ne se lavent pas les pieds » (ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων). La présence du terme παλλακή, que l'on ne traduira pas ici, a valu à cette inscription plusieurs commentaires et de nombreuses hypothèses.

En 1883, W. M. Ramsay, qui fut le premier à publier cette inscription, fut aussi le premier à comprendre ce terme comme désignant une prostituée, et donc à voir dans ce document la preuve d'une forme de prostitution sacrée pratiquée à Tralles, sans doute en lien avec le culte de Zeus[229]. Cette hypothèse fut reprise par A. B. Cook[230] et A. Laumonier[231], et affinée par L. Robert[232], qui la fit notamment reposer sur un passage de la *Déesse syrienne* de Lucien de Samosate, dans lequel l'auteur évoque ce type de prostituées sacrées. Mais la description concerne Byblos et son grand temple « d'Aphrodite » (μέγα ἱερὸν Ἀφροδίτης) où les femmes qui refusaient de se raser le crâne (γυναικῶν δὲ ὁκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ξύρεσθαι) devaient se prostituer une journée par an (ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρηςΐστανται) et offrir leur salaire à la déesse (καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίη γίγνεται)[233]. Pareil contexte, en plus de ne pas être attesté en Carie, ni même ailleurs dans le monde grec, ne semble pas de

[226] *IK Tralleis und Nysa* 8, 25, 28, 51, 81, 82, 141 & 142.

[227] Sur l'histoire et l'archéologie de Tralles, voir Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 177-179 ; Dinç (Rafet) & Meyer (Guy), « Mélanges de cultures et de populations à Tralles d'après deux nouvelles inscriptions », *MA*, 7 (2004), p. 287-315 & Kaletsch (Hans), « Tralleis », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[228] Carie-Tralles 1.

[229] Ramsay (William Mitchell), « Unedited Inscriptions of Asia Minor », *BCH* (1883), p. 276-77, n° 19.

[230] Cook (Arthur Bernard), *Zeus : A study in ancient religion : God of the dark sky (thunder and lightning)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, p. 959-960.

[231] Laumonier (Alfred), *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, De Boccard, 1958, p. 633.

[232] Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 406.

[233] Lucien de Samosate, *Sur la déesse syrienne*, 6 et le commentaire de Lightfoot (Jane L.), *On the Syrian Goddess*, Oxford-New York-Auckland, Oxford University Press, 2003.

nature à justifier qu'une dédicante se définisse par ce terme renvoyant par ailleurs à une activité professionnelle déconsidérée, et *a fortiori* désigne ainsi ses ancêtres. Le terme παλλακή est par ailleurs absent de la description de Lucien. W. M. Ramsay et L. Robert excluaient, eux, l'hypothèse d'une prostitution « ordinaire », sans lien avec un dieu, considérant que pareille profession était trop infamante pour être revendiquée dans une dédicace, et *a fortiori* comme pratique ancestrale. Cette hypothèse première paraît assurément peu convaincante en l'absence de cas attestés dans le monde grec, et même dans l'Orient méditerranéen[234], comme le montre S. L. Budin qui propose une relecture critique de l'inscription et des hypothèses auxquelles elle a donné lieu[235].

En 1940, K. Latte proposa une autre lecture[236]. Partant d'un passage d'Hérodote évoquant notamment l'oracle lycien de Patara, il proposait de voir dans cette « prostitution » une forme de rencontre entre le dieu (Zeus ?) et la παλλακή, qui serait une forme de consultation oraculaire, à l'image de ce qu'Hérodote suggère pour Patara[237]. La dimension oraculaire serait d'ailleurs confirmée par la référence aux ἀνιπτόποδες dont prétend également descendre Lucia Aurelia Aemilia. Le terme est en effet associé à l'orale dodonéen de Zeus, depuis qu'Homère l'a utilisé pour qualifier les *Selloi* (ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ σοὶ ναίουσ᾽ ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι) qui vivent près du temple du dieu, sont ses hypophètes, et ne se lavent pas les pieds[238]. Il ne faudrait donc pas traduire le terme παλλακή par « prostituée », mais davantage par « prophétesse », contre toute évidence étymologique. L'hypothèse semble plus séduisante pour qui cherche un sanctuaire oraculaire à qui attribuer le χρησμός mentionné par l'inscription, mais elle est fragile aussi. Le passage d'Hérodote en question n'est corroboré ni éclairé par aucun autre auteur, et s'avère plus qu'allusif sur la question. On ne sait rien ou presque du contexte de Tralles, et aucun document ne confirme un lien entre les *pallakai* et le culte de Zeus. Les seuls desservants du dieu attestés par l'épigraphie sont ses « prêtres à vie » (ἱερεύς διὰ βίου τοῦ Διὸς τοῦ Λαρασίου)[239] dont l'un, nommé Cléitosthènès, reçut d'ailleurs un oracle d'un Apollon Pythien pour le salut de la cité (χρησμὸς τοῦ Πυθίου

[234] Sur cette question et l'exemple de Byblos, voir Belayche (Nicole), « Les discours chrétiens sur la « fin des cultes » publics au Levant : l'argument des sanctuaires », *RHR*, 72 (2018), p. 225.

[235] Budin (Stephanie Lynn), « Pallakai, Prostitutes, and Prophetesses », *CPh*, 98 (2003), p. 148-159.

[236] Latte (Karl), « The Coming of the Pythia », *HThR*, 33 (1940), p. 9-18.

[237] Et qui sera par conséquent commenté davantage dans la partie de ce mémoire consacrée à Patara : p. 369-390.

[238] Homère, *Iliade*, XVI, 233-236. La question des *selloi* (ou *helloi*) et plus généralement des agents de la divination à Dodone a donné lieu à de vifs débats et à une bibliographie conséquente. Voir le résumé que propose Georgoudi (Stella), « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », in I. Ch. Colombo & T. Seppili (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 315-365.

[239] *IK Tralleis und Nysa* 51, 81, 82, 141 & 142.

δοθεὶς Κλειτοσθένει τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς πόλεως·)[240]. Rien ne permet donc de confirmer l'existence d'une charge oraculaire féminine associée au terme *pallakai* et assurant la consultation de Zeus Larasios à Tralles. S. L. Budin constate par ailleurs que le terme παλλακή n'est attesté nulle part en contexte oraculaire.

S. L. Budin proposa finalement d'autres pistes qui semblent, sinon plus convaincantes, du moins plus prudentes. Une autre inscription de Tralles datant de la même époque mais retrouvée en un autre lieu du site mentionne tout d'abord le même terme de παλλακή. Il s'agit également d'une dédicace, adressée également à Zeus (Διΐ) mais sans mention d'un oracle. La dédicante est une certaine Meltinè fille de Moschas (Μελτίνη Μοσχᾶ), *pallakè* (παλλακή), mère de Paulina, la fille de Valerianus Philtatès (μητρὸς δὲ Παυλείνης τῆς Οὐαλεριανοῦ Φιλτάτης)[241]. Elle aussi se déclare issue du *genos* des *pallakides* (ἀπὸ γένους τῶν παλλακίδων) et précise avoir été elle-même *pallakè* pour deux périodes de cinq ans (παλλακευσάσης ἐπὶ τὸ ἑξῆς πενταετηρίσι β΄). Cette dernière indication laisse entendre que le terme παλλακή désigne une charge, peut-être religieuse (mais dont rien ne permet d'affirmer qu'elle est oraculaire) qu'auraient assumée Meltinè, Lucia Aurelia Aemilia et leurs ancêtres respectives. S. L. Budin propose alors de traduire *pallakè* par « servante », et d'y voir un lien avec le dieu et son culte (mais pas nécessairement avec d'éventuels oracles). Elle envisage également la piste de « concubines », *concubinae*, partenaires de lit en dehors des trois formes juridiques de vie commune à Rome. Cette dernière hypothèse, qui n'est donc pas loin de relations moralement dénigrées, a l'avantage d'expliquer la mise en avant de ce statut (qui n'est pas considéré comme aussi honteux que celui de prostituée) dans les inscriptions mais ne cadre pas avec le statut de charge quinquennale de Meltinè.

Il semble donc qu'il faille renoncer à établir avec certitude une définition ferme du terme παλλακή dans ce contexte épigraphique. Établir un lien entre cette charge / ce statut et l'activité oraculaire dont témoigne l'inscription de Lucia Aurelia Aemilia semble plus douteux encore. Il n'est d'ailleurs pas même certain que l'oracle qui entraîna la dédicace à Zeus émane du même dieu, même si cela semble la lecture la plus probable. Tous les commentateurs de l'inscription en question ont d'ailleurs proposé de la relier au sanctuaire de Zeus Larasios, qui serait donc tout désigné comme sanctuaire source de l'oracle, sans qu'on puisse conclure.

[240] *IK Tralleis und Nysa* 1.
[241] Carie-Tralles 2.

D'autres documents épigraphiques méritent d'être versés au dossier de Tralles, même s'ils ne font que multiplier les hypothèses.

Tout d'abord deux dédicaces « d'après un rêve » ont été retrouvées à Tralles. La première est adressée au dieu Hypsistos (θεῷ ὑψίστῳ), par un dédicant anonyme et sans autre précision que le κατ'ὄναρ[242]. La pierre est une base de statue marquée d'un bas-relief qui représente un aigle de face. Il serait tentant de voir dans ce qualificatif et dans l'aigle un hommage « exalté » à Zeus Larasios. Mais la formule peut désigner d'autres dieux[243] et cette unique occurrence est faible. Le doute est d'autant plus nécessaire que la seconde dédicace « d'après un rêve » adressée à Pan (?) en plus de mentionner les nymphes, est très lacunaire ([— Νυ]μφὰς ὑγιασθεῖ[σα] [Παν]ὶ κατ' ὄνιρον)[244].

Tralles de Carie présente donc fort peu d'éléments solides allant dans le sens d'un sanctuaire oraculaire local. Le seul élément de certitude semble être *in fine* l'origine oraculaire de la dédicace effectuée par Lucia Aurelia Aemilia, mais rien ne permet d'affirmer avec certitude que l'oracle émane de Zeus et de son sanctuaire local. Quant aux multiples hypothèses relatives à la fonction de *pallakè*, aucune ne semble suffisamment solide pour aller dans le sens d'une dimension oraculaire de la charge.

[242] Carie-Tralles 3.

[243] Voir Belayche (Nicole), « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, 2005, p. 34-55.

[244] Carie-Tralles 4.

6. Lycie

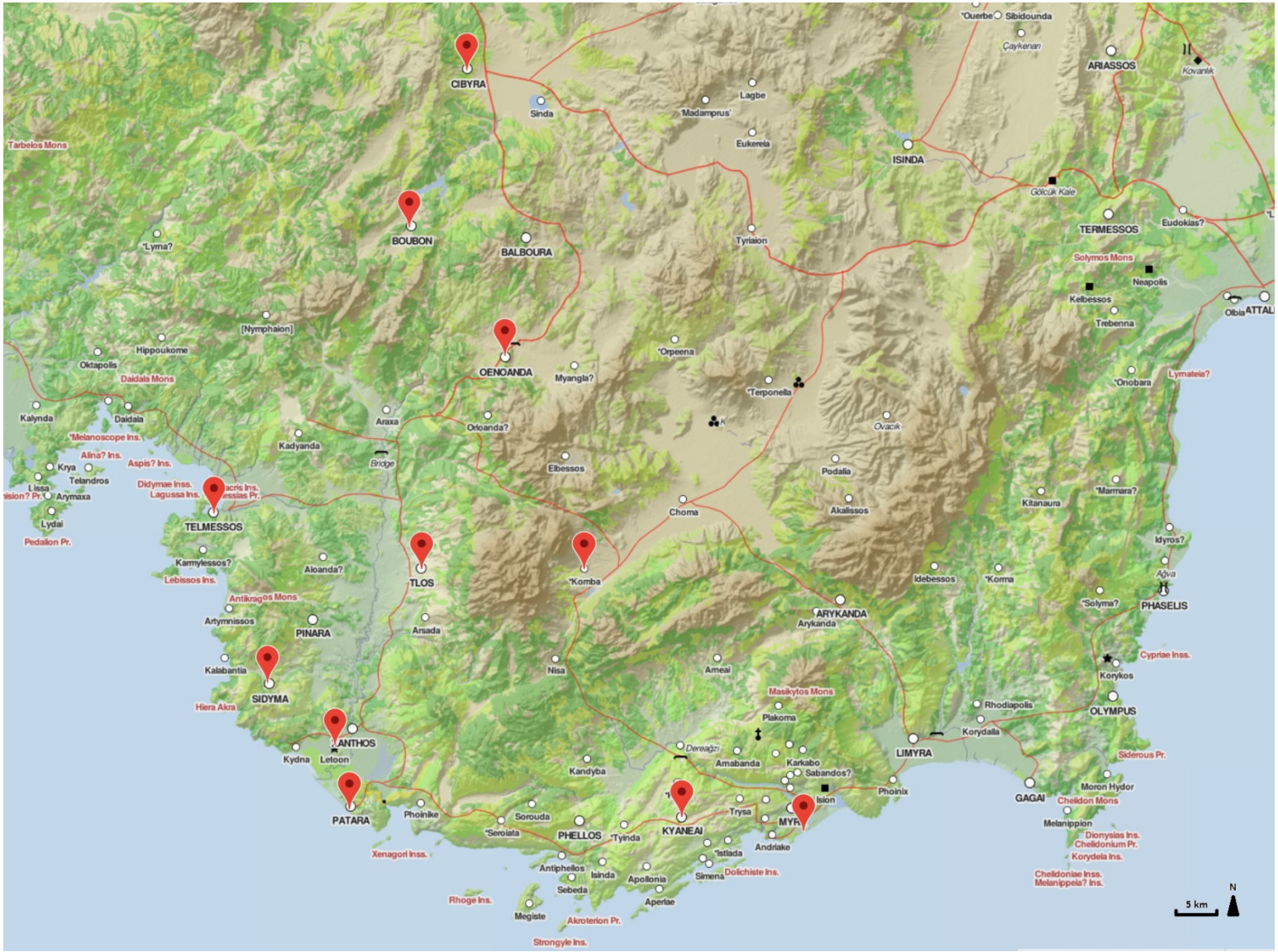
La Lycie (Λυκία) est à la fois l'une des régions anatoliennes les plus riches en sanctuaires oraculaires et les plus marquées par une identité pré-grecque qui survécut à l'hellénisation. Situé au sud de l'Anatolie, son territoire s'étend des rives du fleuve Indos, qui la sépare à l'Ouest de la Carie (au niveau de la cité carienne de Caunos), jusqu'à la cité de Phasélis à l'Est, où commence la Pamphylie. La Lycie est bordée au Sud par la côte méditerranéenne et au Nord par les hautes montagnes de Cabalide. Il s'agit donc pour l'essentiel de plaines alluviales côtières et de montagnes qui les bornent au Nord, entre lesquelles s'organisaient une vie et des migrations pastorales. Les étés lyciens, particulièrement chauds et secs, poussaient une partie de la population rurale vers les montagnes, leur fraîcheur et leurs cours d'eau, même si les principales cités lyciennes se trouvaient sur la côte ou à proximité de la mer.

L'histoire de la Lycie est d'emblée marquée par l'existence d'une culture et d'une langue lycienne apparentées à la culture hittite et à la langue louvite. Le terme Lukkā d'où viendraient les noms de la Lycie et des Lyciens était d'ailleurs utilisé par les Hittites pour désigner les populations de cette région. L'histoire des Lyciens nous est néanmoins inconnue avant leur conquête par les Perses au VI^{e} siècle avant notre ère. Ils participèrent ensuite à la bataille de Salamine aux côtés des Perses en 480, puis rejoignirent les Athéniens dans leur guerre contre Sparte. La Lycie semble être à l'époque divisée en États dynastiques dont le fonctionnement et les frontières nous sont mal connus. Le dynaste de la cité de Xanthos semble avoir dominé la région, jusqu'à l'émergence de celui de Limyra qui étendit son emprise sur la moitié Est et se proclama roi des Lyciens. Vers le milieu du IV^{e} siècle avant notre ère, la Lycie passa tout entière sous le contrôle des satrapes hécatomnides de Carie, jusqu'à l'arrivée d'Alexandre. La région fut ensuite placée sous influence lagide, et constitua une ligue lycienne au III^{e} siècle avant notre ère. Elle fut brièvement conquise par Antiochos III, qui la perdit en 189, à l'issue de la bataille de Magnésie. Rome confia le sort des Lyciens à son alliée Rhodes qui ne semble pas en avoir effectivement contrôlé l'ensemble. Provincialisée à l'issue des guerres civiles, la ligue lycienne continua d'exister symboliquement, même si Claude fit fusionner la province lycienne avec celle de Pamphylie voisine. La prospérité lycienne du II^{e} siècle de notre ère se manifesta par une intense activité

architecturale, mais elle cessa au III^e^ siècle pour des raisons mal connues, même si la densité démographique de la partie côtière ne déclina pas avant la fin de l'Antiquité[1].

[1] Sur l'histoire de la Lycie, voir Bryce (Trevor), *The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986 ; Bryce (Trevor) & Zahle (Jan), *The Lycians : a study of Lycian history and civilisation to the conquest of Alexander the Great*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986 Wörrle (Michael), « Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens », *Chiron*, 21 (1991), p. 203-217 ; Kolb (Frank) & Kupke (Barbara), Lykien: Geschichte Lykiens im Altertum, Mayence, Ph. von Zabern, 1992 ; Borchhardt (Jürgen) & Dobesch (Gerhard) (éds.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions. Wien, 6-12 Mai 1990*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993 ; Behrwald (Ralf), *Der lykische Bund: Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung*, Bonn, R. Habelt, 2000 ; Zimmermann (Martin), « Lycia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 6 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Lycie



6.1. Sanctuaires oraculaires attestés

6.1.1. Cyaneae : un oracle hydromantique d'Apollon

Cyaneae (ou Cyanées) de Lycie était une cité de l'intérieur des terres, bien plus importante par sa taille et sa prospérité économique que ne le laisse penser la documentation littéraire, qui n'en dit quasiment rien. Son nom d'origine lycienne ainsi que la poterie archaïque retrouvée sur le site indiquent une fondation antérieure à l'époque classique, même si les premières fortifications n'apparurent qu'au V^e^ siècle avant notre ère. La cité fut vraisemblablement déplacée au IV^e^ siècle de notre ère, sans qu'aucun contexte puisse être précisé. Membre de la ligue lycienne à partir du II^e^ siècle avant notre ère, elle dut partager ensuite l'histoire de ses alliées et voisines jusqu'à la provincialisation de la Lycie sous Claude, mais nous ne savons rien de son histoire propre[2]. L'archéologie atteste une certaine prospérité à l'époque romaine, avec la construction et reconstruction de divers bâtiments publics, dont l'épigraphie précise qu'elles furent notamment permises par le mécène Jason fils de Neicostratos, sous Antonin le Pieux[3].

Le site archéologique, aujourd'hui appelé Yavi, a pu être identifié grâce aux inscriptions retrouvées sur place. La cité était perchée sur une colline de taille significative et dont trois des quatre versants étaient barrés par un mur. L'habitat rural autour de la cité semble particulièrement important. Une bibliothèque, des bains, un réservoir, un grenier et un théâtre ont été fouillés, mais aucun sanctuaire n'a pu à ce jour être identifié[4].

Seul Pausanias évoque l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Cyaneae, dans une de ses nombreuses digressions-comparaisons avec un sanctuaire de Grèce continentale :

> ἔστι δέ σφισι καὶ ἄλσος ἐπὶ θαλάσσῃ, δρόμους τε ἐπιτηδειοτάτους καὶ ἐς τἄλλα δίαιταν ἡδεῖαν ὥρᾳ παρεχόμενον θερινῇ. ἐν τούτῳ τῷ ἄλσει καὶ ναοὶ θεῶν, Ἀπόλλωνος, ὁ δὲ Ἀφροδίτης· πεποίηται λίθου καὶ τούτοις τὰ ἀγάλματα. τοῦ δὲ ἄλσους ἱερὸν ἔχεται Δήμητρος· αὕτη μὲν καὶ ἡ παῖς ἑστᾶσι, τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Γῆς ἐστι καθήμενον.

[2] Sur l'histoire de la cité : Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 108-111 & Von Bredow (Iris), « Cyaneae », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[3] *IGR* 704-706.

[4] Le site a fait l'objet de fouilles récentes, dont les multiples rapports ont été publiés en 1993 et 2010 dans les *Lykische Studien* (n° 1 à 9).

> πρὸ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δήμητρός ἐστι πηγή· ταύτης τὰ μὲν πρὸς τοῦ ναοῦ λίθων ἀνέστηκεν αἱμασιά, κατὰ δὲ τὸ ἐκτὸς κάθοδος ἐς αὐτὴν πεποίηται. μαντεῖον δὲ ἐνταῦθά ἐστιν ἀψευδές, οὐ μὲν ἐπὶ παντί γε πράγματι, ἀλλὰ ἐπὶ τῶν καμνόντων. κάτοπτρον καλῷδίῳ τῶν λεπτῶν δήσαντες καθιᾶσι, σταθμώμενοι μὴ πρόσω καθικέσθαι τῆς πηγῆς, ἀλλ΄ ὅσον ἐπιψαῦσαι τοῦ ὕδατος τῷ κύκλῳ τοῦ κατόπτρου. τὸ δὲ ἐντεῦθεν εὐξάμενοι τῇ θεῷ καὶ θυμιάσαντες ἐς τὸ κάτοπτρον βλέπουσι· τὸ δέ σφισι τὸν νοσοῦντα ἤτοι ζῶντα ἢ καὶ τεθνεῶτα ἐπιδείκνυσι. τούτῳ μὲν τῷ ὕδατι ἐς τοσοῦτο μέτεστιν ἀληθείας, Κυανεῶν δὲ τῶν πρὸς Λυκίᾳ πλησιαίτατα χρηστήριον Ἀπόλλωνός ἐστι Θυρξέως· παρέχεται δὲ ὕδωρ τὸ πρὸς ταῖς Κυανέαις ἔσω ἐνιδόντα τινὰ ἐς τὴν πηγὴν ὁμοίως πάντα ὁπόσα θέλει θεάσασθαι.
>
> Ils ont aussi au bord de la mer un bois sacré qui offre des emplacements pour la course tout à fait appropriés et constitue en général un endroit agréable pendant la saison d'été. Dans ce bois, il y a aussi des temples consacrés à des divinités : l'un pour Apollon, l'autre pour Aphrodite ; leurs statues à eux aussi sont en marbre. Attenant au bois se trouve un sanctuaire de Déméter : elle et sa fille se tiennent debout, tandis que la statue de la Terre est en position assise. Devant le sanctuaire de Déméter, il y a une source : appartenant à cette source, du côté du temple, s'élève un mur de pierres sèches ; à l'intérieur, on a aménagé pour y accéder un chemin en pente. Il y a là un oracle infaillible, non pas pour n'importe quelle affaire, mais dans le cas de gens malades. On attache un miroir à une mince cordelette, puis on le fait descendre en calculant la hauteur pour qu'il ne fasse qu'effleurer l'eau par le pourtour du miroir : celui-ci montre le malade ou bien vivant ou bien mort. Telle est, sans plus, la part de vérité que peut révéler cette eau ; mais tout près de Cyanées, en Lycie, il y a un oracle d'Apollon Thyrxeus : or, l'eau qui se trouve près de Cyanées présente de la même façon à celui qui regarde dans la source tout ce qu'il veut voir.[5]

Le sanctuaire de Déméter à partir duquel Pausanias propose cette digression est celui de Patras d'Achaïe. La méthode divinatoire qu'il y décrit relève de la catoptromancie, la manipulation de miroirs et d'objets réfléchissants dont les jeux de lumière sont interprétés par l'observateur, selon des critères variables et que rien ne permet de déduire ici[6]. La restriction de l'oracle aux questions médicales est surprenante (surtout en lien avec Déméter, et non avec Asclépios), mais ne s'appliquerait donc pas au cas de Cyaneae. Force est de constater que Pausanias nous en dit peu sur cet oracle d'Apollon Thyrxeus dont la ressemblance avec celui de Déméter à Patras est mince. Le dieu tutélaire n'est pas le même, et porte une épiclèse que ne confirment ni l'épigraphie ni les autres auteurs anciens[7]. Les sujets des consultations sont également distincts, puisqu'à Cyaneae l'on peut apprendre « tout ce que l'on veut voir » (πάντα ὁπόσα θέλει θεάσασθαι). Enfin Pausanias ne mentionne pas de miroir utilisé à

[5] Pausanias, *Périégèse*, VII, 21, 11-13. Traduction Lafond (Yves), Paris, Belles Lettres, 2000.

[6] Sur la catoptromancie grecque : Delatte (Armand), *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Paris, Droz, 1932.

[7] G. Neumann en cherchait les racines hittites : Neumann (Günter), « Namen und Epiklesen Lykischer Götter », in Laroche (Emmanuel), *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, De Boccard, 1979, p. 263. Sur la question de l'antériorité de dieux locaux en Lycie : Laroche (Emmanuel), « Les dieux de la Lycie classique d'après les textes anciens », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 1-6 ; Lebrun (René), « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 3 (1990), p. 185-195 ; Lebrun (René), « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C.», *Kernos*, 11 (1998), p. 143-155.

Cyaneae, mais précise seulement que l'on regarde (ἐνιδόντα) dans l'eau (ὕδωρ) de ce qu'il qualifie de source (τὴν πηγήν). Il ne s'agirait donc pas ici de catoptromancie, mais d'hydromancie, l'intervention de l'eau et de la source étant finalement le seul point commun entre les deux oracles. Malheureusement Pausanias ne précise rien quant à la forme concrète et l'aménagement du site, comme il le faisait quelques lignes plus tôt pour l'oracle de Déméter à Patras[8]. Les pratiques hydromantiques sont, elles, attestées dans d'autres contextes, non oraculaires[9]. A. Thomsen a identifié sur le site un puits entouré d'un mur et auquel on accédait par un escalier. L'ensemble daterait du IV^e^ siècle avant notre ère. Y voir, comme il le propose, l'oracle décrit par Pausanias est possible, mais aucun élément, aucune inscription ne permet d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'un des nombreux puits du même type retrouvés ailleurs dans le monde grec et n'ayant aucune fonction oraculaire, comme le constate l'auteur lui-même[10].

La présence en Lycie, à Cyaneae, du seul oracle hydromantique attesté en Anatolie ne manque pas de faire penser à l'oracle ichtyomantique de Soura de Lycie, dans lequel l'eau joue également un rôle majeur[11]. Dans l'article qu'elles consacrent à ce dernier oracle, D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton relèvent ce point commun, et sont tentées d'en faire un trait de la divination lycienne hérité de l'ancienne culture hittite de la région[12]. R. Lebrun, sur lequel elles s'appuient également, voit dans le cas d'Apollon Thyrxeus un cas typique de recouvrement d'un culte et d'une divinité plus ancienne (lycienne ou hittite) par un Apollon qui se trouve ainsi doté d'une épiclèse et d'un procédé divinatoire inhabituel, comme d'ailleurs à Soura[13]. Généraliser à partir de ces seuls cas semble audacieux. Mais le cas de Cyaneae n'en est pas moins attesté comme oracle hydromantique, même si nous manquons de détails sur la configuration du site et donc le fonctionnement de l'oracle.

[8] Une monnaie de Cyaneae datant de Gordien III représente Apollon tenant un arc et touchant à l'aide d'une branche ce qui semble être une source au sommet d'un escalier à trois marches. Les termes Κυανείτων χρησμός (« oracle des Kyanéens ») qui entourent l'image confirment qu'il s'agirait d'une représentation de l'oracle, mais n'en apprennent guère plus sur la configuration et surtout l'emplacement du lieu. Voir Von Aulock (Hans), *Die Münzprägung des Gordian III und der Tranquillina in Lykien*, Tübingen, Ernst Wasmuth, 1974, p. 64, n° 92.

[9] Bouché-Leclercq (Auguste), « Divination par les objets inanimés », in Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 1879-1882, p. 141-150.

[10] Thomsen (Andreas), « Suburbane Heiligtümer bei Kyaneai Eine Quellfassung bei Kyaneai - das Orakelheiligtum des Apollon Thyrxeus », in Kolb (Frank), *Forschungen auf dem Gebiet der Polis Kyaneai in Zentrallykien ; Bericht Ober die Kampagne 1991*, Bonn, R. Abelt, 1995, p. 43-48.

[11] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Soura de Lycie : p. 397-412.

[12] Lefèvre-Novaro (Daniela) & Mouton (Alice), « Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne: sources textuelles et données archéologiques », *Anatolica*, 34 (2008), p. 7-51.

[13] Lebrun (René), « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C.», *Kernos*, 11 (1998), p. 143-155.

6.1.2. Patara : un oracle d'Apollon « égal de Delphes »

Patara fut l'une des plus importantes cité de la Lycie, dont elle devint finalement la capitale, et abritait ce qui semble avoir été l'un des principaux sanctuaires d'Apollon dans la région. L'histoire de la cité remonte au-delà de l'âge du fer, même si nous ne disposons d'aucun élément précis avant l'époque classique. La fondation mythique de la cité est attribuée à la fois au héros éponyme Pataros, fils d'Apollon et de Lycia, elle-même fille d'un certain Xanthos associé à la cité lycienne homonyme[14], ou bien à un pirate portant le nom de Pataros et frère de Xanthos[15]. L'étymologie du toponyme est parfois encore expliquée par une boîte contenant des gâteaux en forme de lyres, de flèches et d'arcs, consacrée à Apollon mais qui fut emportée par le vent puis par la mer avant d'échouer sur le site de la future cité, qui en reçut donc le nom, le mot πάταρα signifiant « boîte »[16]. Une étymologie lycienne semble néanmoins plus crédible, le mot lycien *pttara* signifiant « cité »[17]. À la fin du V^e^ siècle avant notre ère, Patara apparaît dans les conflits entre les cités lyciennes. En 334-3 elle ouvre ses portes à Alexandre[18] qui la propose au général Athénien Phocion pour qu'il en tire des revenus, indiquant déjà une certaine prospérité. Elle se trouve ensuite au cœur de la rivalité entre Antigone et Ptolémée qui cherchent tous deux à contrôler la région en s'emparant de son principal port. Le lagide fait main basse sur la cité en 309 avant notre ère[19] et son fils Ptolémée II la rebaptise Arsinoé en hommage à son épouse (fille de Lysimaque)[20]. La cité passa brièvement sous contrôle Séleucide en 197 avant notre ère, avant de tomber aux mains des Rhodiens en 188, suite à la paix d'Apamée. La cité participa néanmoins à la formation de la ligue lycienne dont les archives étaient placées dans le sanctuaire d'Apollon pataréen[21]. Patara passa sous administration romaine en 168-7 et choisit le camp romain et rhodien lors des guerres mithridatiques, ce qui lui valut d'être assiégée par le roi du Pont en 88. La Lycie retrouva ensuite une certaine autonomie, en récompense pour son soutien à Rome, jusqu'à ce que Claude décide d'en faire une province, vraisemblablement en raison de conflits internes. Le gouverneur fut installé en 43 de notre ère à Patara, qui devint *de facto* capitale de la Lycie. La cité prospéra en conséquence et bénéficia de l'intégration de la Pamphylie à la province sous les Flaviens.

[14] Hécatée de Milet, *F. Gr. Hist.* 1 f 256
[15] Eustathe de Thessalonique, *Commentaires*, *GGM* 2,239, 30-37.
[16] Alexandre Polyhistor, *F. Gr. Hist.* 273 f 131
[17] Voir Neumann (Günter), « Der lykische Ortsname Patara », *BN*, 6 (1955), p. 112-114.
[18] Arrien, *Anabase*, I, 24,4.
[19] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XX, 27, 1-3.
[20] Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 6 ; Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s.v.* Ἀρσινόη.
[21] Tite Live, Histoire romaine, XXXVII, 15, 6 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 3.

La prospérité de Patara, et son choix comme siège du gouverneur romain, reposèrent avant tout sur sa position et son port à l'ouest de la Lycie, face à l'île de Rhodes. Le site, correspondant à l'actuelle Gelemis, se trouve sur une péninsule au pied du mont Patara et pourrait avoir servi de point de ralliement à la flotte de Xerxès lors de la seconde guerre médique[22]. Les fouilles menées sur place ont mis au jour de nombreux bâtiments datant essentiellement de l'époque impériale et qui illustrent la prospérité de la cité aux derniers siècles de l'Antiquité. Un arc de Trajan a ainsi été retrouvé presque intact. Un théâtre et des bains construits sous Vespasien ont été dégagés, de même qu'un bâtiment qui pourrait avoir été un chantier naval, ainsi que des greniers datant d'Hadrien, des sections d'aqueduc et une nécropole. Malgré les fouilles systématiques menées depuis 1988 sous la direction de F. Işık[23], le port de Patara est introuvable, de même que le temple d'Apollon qui nous intéresse ici. Un petit temple corinthien à une seule chambre et datant du II^e^ siècle de notre ère a bien été identifié à l'ouest du site, mais il est à la fois trop tardif et trop modeste pour correspondre. Nos connaissances à propos de ce sanctuaire reposent donc presque entièrement sur la documentation littéraire[24].

La plus ancienne mention d'une activité oraculaire d'Apollon à Patara de Lycie remonte à Hérodote, qui propose un curieux parallèle entre Babylone et la cité lycienne :

> Ἐν δὲ τῷ τελευταίῳ πύργῳ νηὸς ἔπεστι μέγας· ἐν δὲ τῷ νηῷ κλίνη μεγάλη κέεται εὖ ἐστρωμένη, καὶ οἱ τράπεζα παρακέεται χρυσέη. ἄγαλμα δὲ οὐκ ἔνι οὐδὲν αὐτόθι ἐνιδρυμένον, οὐδὲ νύκτα οὐδεὶς ἐναυλίζεται ἀνθρώπων ὅτι μὴ γυνὴ μούνη τῶν ἐπιχωρίων, τὴν ἂν ὁ θεὸς ἕληται ἐκ πασέων, ὡς λέγουσι οἱ Χαλδαῖοι ἐόντες ἱρέες τούτου τοῦ θεοῦ. Φασὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, τὸν θεὸν αὐτὸν φοιτᾶν τε ἐς τὸν νηὸν καὶ ἀμπαύεσθαι ἐπὶ τῆς κλίνης, κατά περ ἐν Θήβῃσι τῇσι Αἰγυπτίῃσι κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὡς λέγουσι οἱ Αἰγύπτιοι· Καὶ γὰρ δὴ ἐκεῖθι κοιμᾶται ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Θηβαιέος γυνή, ἀμφότεραι δὲ αὗται λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμῶν ἐς ὁμιλίην φοιτᾶν· καὶ κατά περ ἐν Πατάροισι τῆς Λυκίης ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ, ἐπεὰν γένηται· οὐ γὰρ ὦν αἰεί ἐστι χρηστήριον αὐτόθι· ἐπεὰν δὲ γένηται τότε ὦν συγκατακληίεται τὰς νύκτας ἔσω ἐν τῷ νηῷ.
>
> Dans la dernière tour il y a un grand temple ; dans ce temple, un grand lit garni de belles couvertures ; et, auprès de ce lit, une table d'or. Aucune statue de divinité n'est placée en ce lieu, et aucun être humain n'y passe la nuit, si ce n'est une seule femme du pays, que le dieu a choisie entre toutes, à ce qui disent les Chaldéens, qui sont les prêtres de ce dieu.

[22] Bryce (Trevor), *The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986, p. 204-5.

[23] Işık (Fahri), « Patara. Eine lykische Metropole erwacht aus ihrem Dornröschenschlaf », *AW*, 5 (1999), p. 477-493.

[24] Sur l'histoire et les fouilles de Patara en général, voir Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 82-91 & Marek (Christian) « Patara », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

> Ces mêmes Chaldéens disent, – et pour ma part je ne puis croire ce qu'ils disent –, que le dieu en personne vient dans le temple et repose sur le lit ; les choses se passeraient comme à Thèbes d'Égypte, à ce que disent les Égyptiens (car là également une femme couche dans le temple de Zeus Thébain, et ni l'une ni l'autre de ces femmes n'a, dit-on, de commerce avec aucun homme) ; comme il en va aussi à Patara de Lycie pour la prophétesse du dieu quand elle est en fonction ; car il n'y a pas constamment un oracle en ce lieu ; mais quand la prophétesse est en fonction, alors elle est enfermée avec le dieu pendant les nuits dans l'intérieur du temple.[25]

Le lieu que décrit Hérodote est la ziggurat consacrée au cœur de la ville au dieu suprême du panthéon babylonien, Marduk, dont le titre de Bēl (« seigneur ») permet à l'historien une *interpretatio Graeca* en Zeus Bélos (Διὸς Βήλος). Le rituel qu'il décrit et qui lui semble « incroyable » (ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες) n'est attesté que par lui, ce qui ne permet pas d'en connaître davantage. Quant au temple de Zeus Thébain en Égypte (ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Θηβαιέος), il s'agit du grand temple d'Amon, où ce rituel n'est pas davantage connu. Mais l'essentiel est ici qu'Hérodote en vient à affirmer qu'à Patara de Lycie (καὶ κατάπερ ἐν Πατάροισι τῆς Λυκίης), une femme qu'il qualifie de *promantis* du dieu (ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ) est enfermée (συγκατακληίεται) certaines nuits dans le temple (τὰς νύκτας ἔσω ἐν τῷ νηῷ) en présence du dieu (ἐπεὰν δὲ γένηται). Le terme de *promantis*, que nous avons déjà évoqué et proposé de ne pas traduire, et qu'Hérodote applique notamment à la Pythie delphique, situe clairement le rite dans le champ de la divination oraculaire. L'historien le confirme en précisant que [le sanctuaire] n'est pas un oracle en permanence (οὐ γὰρ ὦν αἰεί ἐστι χρηστήριον αὐτόθι), en employant le terme caractéristique χρηστήριον. Cette dernière précision, ainsi que le titre porté par la recluse, indiquerait qu'il s'agit là du rite qui fait de ce sanctuaire un oracle, c'est-à-dire d'un rite divinatoire par lequel le dieu est consulté. Qu'un prêtre ou une prêtresse passe la nuit dans un sanctuaire, et reçoive en rêve la réponse de la divinité à la question posée par un consultant, n'a rien de surprenant, et se pratiquait notamment à Acharacha en Phrygie[26]. Toutefois le parallèle avec les rites babylonien et thébain, apparemment dépourvus de dimension divinatoire, mais relevant davantage de rites hiérogamiques, est surprenant. La précision d'Hérodote quant aux deux femmes (babylonienne et thébaine) qui n'ont de rapports sexuels avec aucun homme (ἀμφότεραι δὲ αὗται λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμῶν ἐς ὁμιλίην φοιτᾶν) ne s'applique manifestement pas à Patara, où la rencontre nocturne entre la prêtresse et le dieu n'aurait peut-être pas la dimension sexuelle (symbolique) que prête Hérodote aux deux autres cas. Cette description rappelle le cas du sanctuaire de Tralles en Carie et de ses *pallakai* du dieu[27]. S. Budin invitait

[25] Hérodote, *Histoires*, 1, 181-182. Traduction Legrand (Philippe-Ernest), Paris, Belles Lettres, 1970.
[26] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Nysa-Acharacha : p. 312-316.
[27] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Tralles de Carie : p. 358-362.

justement à se garder d'attribuer une dimension sexuelle à tout rite impliquant des femmes et leur rencontre avec une divinité masculine[28]. Dans tous les cas, la description allusive d'Hérodote ne permet pas de cerner la portée symbolique et le détail du rituel. Nous retiendrons donc ici la présence d'une *promantis* et le caractère discontinu du fonctionnement de l'oracle (ce qui en soit n'est pas propre à Patara), même si rien n'est précisé quant au rythme de ce rite nocturne.

Plus de quatre siècles plus tard, Virgile compare, dans l'*Énéide*, la marche d'Énée à celle d'Apollon, quittant la Lycie pour se rendre à Délos :

> Qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluenta
> deserit ac Delum maternam inuisit Apollo,
> instauratque choros, mixtique altaria circum
> Cretesque Dryopesque fremunt pictique Agathyrsi ;
> ipse iugis Cynthi graditur, mollique fluentem
> fronde premit crinem fingens atque implicat auro ;
> tela sonant umeris : haud illo segnior ibat
> Aeneas ; tantum egregio decus enitet ore.
>
> Ainsi, lorsque Apollon déserte la froide Lycie et les flots du Xanthos pour visiter sa Délos natale, il organise des chœurs et, mêlant leurs danses autour des autels, Crétois et Dryopes s'agitent, avec les Agathyrses aux corps peints ; lui marche sur les crêtes du Cynthe ; d'une souple guirlande de feuillage, il retient ses cheveux flottants bien coiffés, et y entremêle de l'or ; ses traits sonnent sur ses épaules. Tout aussi énergique marchait Énée, au noble visage resplendissant d'une extraordinaire beauté.[29]

La Lycie hivernale (*hibernam Lyciam*) et les flots du Xanthos (*Xanthique fluenta*) qu'Apollon déserte pour se rendre à Délos pourraient désigner plusieurs sanctuaires et lieux associés au dieu, à commencer par le grand sanctuaire qu'il partageait à Xanthos, au nord de Patara, avec Artémis et Léto[30]. Mais dans son commentaire tardif de l'*Énéide*, Servius précise ceci à propos du premier vers cité ici :

> Ubi hoc est 'cum'. Hibernam lyciam non asperam, sed aptam hiemare cupientibus […]nam constat Apollinem sex mensibus hiemalibus apud Pataram, Lyciae civitatem, dare responsa: unde Patareus Apollo dicitur. Et sex mensibus aestivis apud Delum.
>
> *Ubi* signifie ici « quand ». L'hiver lycien n'est pas rude, et [la Lycie] est le lieu approprié pour qui veut passer l'hiver […] Il est reconnu qu'Apollon rend des réponses pendant les six mois de l'hiver à Patara, une cité de Lycie, où il est appelé Apollon Patareus ; et les six mois de l'été [il rend des oracles] à Délos.[31]

[28] Budin (Stephanie Lynn), « Pallakai, Prostitutes, and Prophetesses », *CPh*, 98 (2003), p. 148-159.
[29] Virgile, *Énéide*, 143-150. Traduction Perret (Jacques), Paris, Belles Lettres, 1991.
[30] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Xanthos de Lycie : p. 417-423.
[31] Servius, *Commentaire de l'Énéide*, I, 143.

Apollon partagerait donc équitablement l'année entre Patara et Délos, préférant les douceurs de l'hiver lycien (*sex mensibus hiemalibus apud Pataram*). Le mythe vient sans doute de Patara même, et permettrait d'expliquer un éventuel caractère saisonnier du fonctionnement de l'oracle. H. W. Parke comparait cette année apollinienne aux mythes delphiques relatifs au temps que passait chaque année le dieu dans son sanctuaire de Delphes, ou chez les Hyperboréens[32]. Il ne s'agit sans doute pas tant d'imiter la version delphique ou d'y répondre que de souligner le lien entre Patara et Délos, ou du moins entre l'Apollon de Patara et celui de Délos. Ce lien n'est d'ailleurs pas spécifique à Patara et concerne toute la Lycie, qui se revendiquait comme terre d'origine de la déesse Léto, voire lieu de naissance « alternatif » d'Apollon, en lieu et place de Délos. Ce mythe semble néanmoins indiquer et confirmer que les consultations d'Apollon à Patara n'étaient possibles qu'en hiver, à l'inverse de ce qui se passait donc à Delphes.

Servius, dans le même commentaire de l'*Énéide*, revient dans une autre digression sur le cas de Patara :

> Alii in templo Apollinis dicunt aram fuisse inscriptam ΠΑΤΡΙΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ab hoc, quod Lycadius, Apollinis et Lyciae nymphae filius, cum in adultam aetatem venisset, primo regionem in qua natus erat a matre Lyciam nominavit, deinde in ea urbem Apollini condidit, sortes et cortinam consecravit, et, ut illum patrem esse testaretur, Patara cognominavit. Inde cum Italiam peteret, naufragio vexatus delphini tergo exceptus dicitur ac prope Parnasum montem delatus patri Apollini templum constituisse et a delphino locum Delphos appellasse.
>
> D'autres disent que dans le temple d'Apollon [de Delphes] se trouvait un autel sur lequel était inscrit « à Apollon Patrios », parce que Lycadius, le fils d'Apollon et de la nymphe Lycia, quand il devint adulte, nomma d'abord la région où il était né d'après [le nom de] sa mère, puis y fonda une cité qu'il consacra à Apollon, lui consacra des sorts et un trépied et, pour qu'elle témoigne qu'Apollon était son père, la nomma Patara. Alors qu'il naviguait vers l'Italie, il fit naufrage et on raconte qu'il fut porté sur le dos d'un dauphin. Quand il toucha terre près du mont Parnasse, il fonda un temple qu'il dédia à son père Apollon et appela ce lieu Delphes, d'après le dauphin.[33]

L'objectif de ce mythe semble être à la fois d'expliquer l'étymologie de Patara et de l'épiclèse qu'y porte Apollon, ainsi que celle de Delphes, mais aussi de relier les fondations des deux sanctuaires, voire de subordonner Delphes à Patara, en expliquant que le sanctuaire du Parnasse fut fondé en second et à la suite d'une anecdote de la vie du fondateur, quand la cité de Patara, fondée la première, rappelle l'ascendance divine de son fondateur. Nul doute que ce

[32] Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 184-193.

[33] Servius, *Commentaire de l'Énéide*, III, 332.

mythe est d'origine pataréenne et ne devait pas être reconnu de Delphes (si on l'y connaissait). Il illustre néanmoins la nécessité pour tout sanctuaire oraculaire apollinien de se positionner vis-à-vis de Delphes, même quand il n'entretenait aucun lien avec le sanctuaire pythique et lui préférait un autre sanctuaire du dieu (Délos en l'occurrence). L'explication étymologique du nom de la cité (Πάταρα) par l'hommage du fondateur à son père (πατήρ) est douteuse d'un point de vie historique et sémantique, et nous avons vu que l'origine du toponyme était sans doute lycienne et n'avait aucun lien avec le sanctuaire et son dieu (dont l'épiclèse découlerait à l'inverse du nom de la cité). Certains modernes[34] ont également voulu voir dans ce mythe ou dans ce terme la preuve d'un lien, voire d'une parenté entre le culte de l'Apollon de Patara et celui d'Apollon Patrôos (« ancestral ») attesté dans plusieurs autres cités et notamment à Athènes[35]. Ce lien ne repose néanmoins *a priori* que sur un jeu de mot et ne prouve pas à lui seul une réelle parenté historique entre le culte de l'Apollon de Patara et celui d'Apollon Patrôos (notamment à Athènes). Servius ne fait d'ailleurs pas explicitement référence à ce lien qui n'aurait sans doute pas été relevé par les Modernes sans l'apport de la documentation épigraphique que nous évoquerons plus loin. Cette étymologie n'étant pas historiquement crédible, peut-être ce mythe était-il davantage le fruit d'une tentative pataréenne (sans doute tardive) de récupérer le prestige du culte athénien (plutôt que le souvenir d'un réel lien). Si nous revenons au texte de Servius, un détail du second extrait est particulièrement intéressant : Lycadius, après avoir fondé la cité de Patara en hommage à son père divin, lui aurait consacré « des sorts et un trépied » (*sortes et cortinam consecravit*). Le trépied renvoie naturellement à Delphes qui se trouve ainsi privée de la primauté quant à ce qui la symbolise aux yeux de tous les Grecs, et qu'elle n'aurait fait que « reprendre » à Patara. Quant aux « sorts » (*sortes*), le terme désigne en latin tout procédé permettant de tirer au hasard une réponse (ou un objet renvoyant à une réponse) parmi un ensemble prédéfini et afin de répondre à une question. Les Grecs parleraient davantage de cléromancie, mais il s'agit bien de divination dans tous les cas[36]. Servius sous-entendrait-il ici que la divination pratiquée

[34] Notamment Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 184-193.

[35] De Schutter (Xavier), « Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes », *AC*, 56 (1987), p. 103-129.

[36] Sur les *sortes* romains, voir Buchholz (Laura), « Identifying the Oracular sortes of Italy », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013, p. 111-144 ; Champeaux (Jacqueline), « Les oracles de l'Italie antique : hellénisme et italicité », *Kernos*, 3 (1990), 103-111 ; Champeaux (Jacqueline), « Sors oraculi. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, 102 (1990), p. 271-302 ; Cordano (Federica) & Grottanelli (Cristiano) (éd.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'està moderna. Atti della Tavola Rotonda*, Univ. Milano, 2001 & Johnston (Sarah Isles), « Lost in the shuffle : Roman sortition and its discontents », *ARG* 5.1 (2003), p. 146-156. Sur la cléromancie grecque, Grottanelli (Cristiano), « La cléromancie antique et le dieu Hermès », in Cordano (F.) & Grotanelli (C.) (éd.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'està*

à Patara reposait sur le tirage de sorts ? La chose semble peu compatible avec la description que faisait plus tôt Hérodote d'une prêtresse enfermée de nuit dans le sanctuaire. Nous savons par ailleurs que la divination par les sorts était également pratiquée à Delphes, où elle devait alterner avec la divination inspirée, et l'a peut-être été également pratiquée à Didymes[37]. Il est donc probable que la formule *sortes et cortinam* renvoie davantage à Delphes qu'à Patara. Servius, et les auteurs du mythe qu'il reprend ici, désignaient sans doute ainsi l'ensemble de la divination delphique (le trépied symbolisant l'enthousiasme pythique) qu'ils décrivaient installé à Patara avant de l'avoir été à Delphes, reléguant ainsi le sanctuaire pythique au rang de copie du modèle pataréen. Nous nous garderons donc de conclure de ce passage que le sanctuaire d'Apollon à Patara était un oracle cléromantique, mais seulement que la « concurrence » avec Delphes inspira les mythographes locaux.

Nous ne ferons qu'évoquer ensuite un passage des *Odes* d'Horace, dans lequel le poète mentionne Apollon qu'il qualifie de « Délien et Pataréen » (*Delius et Patareus Apollo*), confirmant l'association mythique entre les deux sanctuaires, sans nous en apprendre davantage[38]. Peut-être faut-il voir là une influence de Virgile et du passage de l'*Énéide* commenté plus tôt.

Quelques décennies plus tard, le géographe Pomponius Mela évoque brièvement le sanctuaire dans le cadre d'une description-inventaire de la Lycie :

> Post ejus promontorium, flumen est Limyra, et eodem nomine civitas; atque, ut multa oppida, sic, praeter Pataram, non illustria. Illam nobilem facit delubrum Apollinis, quondam opibus et oraculi fide Delphico simile. Ultra est Xanthus flumen, et Xanthos oppidum, mons Cragus, et, quae Lyciam finit, urbs Telmessos.
>
> Le promontoire qu'il forme est suivi du fleuve Limyra, d'une cité du même nom ainsi que d'autres places aussi nombreuses qu'insignifiantes, à l'exception de Patara. Celle-ci doit sa renommée au

moderna. Atti della Tavola Rotonda, Univ. Milano, 2001, p. 155-195 ; Jaillard (Dominique), « Hermès et la mantique grecque » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 91-107.

[37] Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 572-683 ; Sur Delphes, voir Flacelière (Robert), « Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque », *AEHEG*, 2 (1938), p. 67-107 et à propos de Didymes : Greaves (Alan M.), « Divination at Archaic Branchidai-Didyma : a critical review », *Hesperia*, 81 (2012), p. 177-206 & Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 3.

[38] Horace, *Odes*, III, 4, 64.

> temple d'Apollon qui fut à une certaine époque l'égal de Delphes par ses richesses et la confiance inspirée par son oracle. Au-delà se trouvent le fleuve Xanthus et la place de Xanthos, le mont Cragus et la ville de Telmessos, qui marque la limite de la Lycie.[39]

Le sanctuaire d'Apollon (*delubrum Apollinis*), qui faisait donc la réputation de la cité (*Illam nobilem facit*), était autrefois (*quondam*) comparable à celui de Delphes (*Delphico simile*) pour son « assistance » (*opibus*) et pour la foi [accordée à] ses oracles (*et oraculi fide*). Le prestige « d'ampleur delphique » de l'oracle d'Apollon à Patara semble donc appartenir au passé quand Pomponius Mela rédige sa géographique, c'est-à-dire au milieu du I^er^ siècle de notre ère. L'aide apportée par ce sanctuaire et sa richesse (*opibus*) rappellent Delphes et notamment ses consultations les plus fameuses, telle que celle du mur de bois lors de la seconde guerre médique, et on aimerait croire le géographe quant à l'existence de consultations équivalentes à Patara, mais il ne nous en reste malheureusement aucune trace. Il est difficile de déterminer si cette grandeur révolue du sanctuaire est historique, mais n'a pas laissé davantage de traces, ou si Pomponius Mela est trompé par ses propres sources sur ce sujet, influencées elles-mêmes par la mythographie produite par et autour du sanctuaire lycien.

Un siècle plus tard, Appien évoque dans son traité sur la *Guerre de Mithridate* un épisode de l'histoire de Patara :

> Καὶ ὁ Μιθριδάτης ἀπογνοὺς καὶ τῆσδε τῆς πείρας ἀνεζεύγνυεν ἐκ τῆς Ῥόδου, Πατάροις δὲ τὴν στρατιὰν περιστήσας ἔκοπτε Λητοῦς ἄλσος ἱερὸν ἐς μηχανάς, μέχρι φοβήσαντος αὐτὸν ἐνυπνίου τῆς τε ὕλης ἐφείσατο, καὶ Πελοπίδαν Λυκίοις πολεμεῖν ἐπιστήσας, Ἀρχέλαον ἐς τὴν Ἑλλάδα ἔπεμπε, προσεταιριούμενον ἢ βιασόμενον αὐτῆς ὅσα δύναιτο.
>
> Renonçant également à cette entreprise, Mithridate leva le camp et quitta Rhodes. Ayant encerclé Patara avec son armée, il voulait, pour fabriquer des machines de guerre, couper le bois sacré consacré à Léto ; finalement, terrifié par un rêve, il épargna le bois et chargea Pélopidas de guerroyer contre les Lyciens, tandis qu'il envoyait Archélaos en Grèce : il devait gagner l'amitié du plus grand nombre possible de Grecs, ou les réduire par la force[40].

Alors qu'il assiège Patara (Πατάροις δὲ τὴν στρατιὰν περιστήσας) en 88 avant notre ère, Mithridate aurait eu l'intention de faire abattre un bosquet sacré consacré à la déesse Léto (ἔκοπτε Λητοῦς ἄλσος ἱερὸν) pour fabriquer des machines de siège (ἐς μηχανάς). L'épisode pourrait sembler anecdotique, mais il atteste la présence d'un ἄλσος, un espace arboré considéré comme sacré. De nombreux sanctuaires anatoliens possédaient un tel bosquet, et

[39] Pomponius Mela, *Description de la terre*, I, 15. Traduction Silberman (Alain), Paris, Belles Lettres, 1988.

[40] Appien, *La guerre de Mithridate*, XXVII. Traduction Goukowsky (Paul), Paris, Belles Lettres, 2001.

F. Graf[41] a constaté un lien manifeste entre l'ἄλσος et les sanctuaires oraculaires apolliniens en Anatolie, tels que Grynéion ou Soura[42]. D'après Appien, le bosquet était consacré non pas à Apollon mais à Léto. Il n'est pas surprenant que la mère d'Apollon soit adorée à Patara, au cœur de la Lycie et à quelques kilomètres au sud de Xanthos où se trouvait le plus grand Létôon de tout le monde grec[43]. Il serait néanmoins étonnant que le culte de la déesse soit totalement distinct (et géographiquement séparé) de celui de son fils. Peut-être cet ἄλσος de Léto se trouvait-il à proximité du sanctuaire d'Apollon. Dans ce cas le fait que Mithridate puisse le faire abattre alors qu'il est en train d'assiéger la ville (et qu'il ne la prendra jamais) placerait le tout hors des murs de la cité, voire à bonne distance, ce qui pourrait expliquer pourquoi le temple d'Apollon n'a toujours pas été retrouvé par les fouilleurs sur le site de Patara. Les autres exemples de sanctuaires anatoliens à ἄλσος sont d'ailleurs tous situés à l'extérieur de la cité à laquelle ils appartenaient. Le fait que Mithridate soit finalement détourné de la destruction du bosquet par un rêve (μέχρι φοβήσαντος αὐτὸν ἐνυπνίου τῆς τε ὕλης ἐφείσατο) ne prouve rien quant au sanctuaire, à l'oracle, ou à la méthode divinatoire employée, même si le terme ἐνύπνιον peut évoquer l'incubation. Les récits évoquant des divinités se manifestant en songe à tel ou tel personnage historique alors qu'il se trouvait à proximité de leur sanctuaire sont nombreux, notamment dans les *Vies* de Plutarque, et ne concernent pas nécessairement des divinités oraculaires, encore moins habituées de l'incubation[44]. Toutefois il est impossible d'exclure que Léto aient eu là un bois sacré dépourvu de tout temple et qu'il n'y ait pas eu de lien (physique) avec le sanctuaire d'Apollon. Toute l'affaire relève *in fine* d'un cliché sur l'impiété du personnage, et ne doit pas être considérée comme tout à fait historique, mais elle livre quelques détails indirects sur le sanctuaire.

Pausanias livre à son tour une anecdote sur le sanctuaire de Patara, au détour d'une évocation des œuvres d'Héphaïstos tombées entre les mains des hommes :

[41] Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p. 23-29.

[42] Voir les parties de ce mémoire consacrées à ces sanctuaires : respectivement p. 223-238 et p. 397-412.

[43] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Xanthos de Lycie : p. 417-423.

[44] Par exemple le rêve reçu à Sinope par Lucullus (Plutarque, *Vie de Lucullus*, XXIII, 2-6.), voir la partie de ce mémoire consacrée à Sinope en Paphlagonie : p. 562-565.

> tΛύκιοι μέν γε ἐν Πατάροις ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἀπόλλωνος χαλκοῦν ἐπιδεικνύουσι κρατῆρα, ἀνάθημα εἶναι φάμενοι Τηλέφου καὶ ἔργον Ἡφαίστου· καὶ σφᾶς, ὥς γε εἰκός, λέληθε Θεόδωρον καὶ Ῥοῖκον Σαμίους εἶναι τοὺς διαχέαντας χαλκὸν πρώτους.
>
> Les Lyciens prétendent avoir dans le temple d'Apollon à Patara un cratère de bronze qu'ils disent être un présent de Télèphe et un ouvrage d'Héphaïstos. Il ne faut pas s'étonner qu'ils ignorent que ce sont Théodoros et Rhoicos, tous deux de Samos, qui les premiers ont trouvé l'art de fondre le bronze.[45]

Outre le caractère anachronique de l'objet que dénonce Pausanias, l'anecdote établit un lien entre le sanctuaire et le héros Télèphe, figure de la guerre de Troie qui combattit contre les Achéens et fut blessé par la lance d'Achille. Un oracle d'Apollon lui apprit, alors que sa blessure ne guérissait pas, qu'il ne serait sauvé que par celui-là même qui l'avait blessé. Le héros fut finalement guéri grâce à un onguent préparé avec de la rouille de la lance d'Achille[46]. Même si Pausanias n'affirme rien de tel, la présence dans le sanctuaire de Patara de cette dédicace au dieu laissée par Télèphe semble sous-entendre que c'est Apollon pataréen qui rendit l'oracle au héros, et reçut donc ce cratère en remerciement. La plus ancienne version de ce mythe remonte aux *Chants Cypriens*, qui évoquent bien la guérison de Télèphe et l'attribuent à un « oracle », qui lui n'est attribué à aucune divinité[47]. La présence à Patara d'un cratère réputé offert par Télèphe permettait à Patara de capter le mythe de la guérison du héros, en faisant de l'Apollon local l'auteur de l'oracle curatif. Le sanctuaire et son activité oraculaire se trouvent ainsi arrimés à l'épopée troyenne et aux origines mêmes de l'histoire et des mythes partagés par tous les Grecs. La *Chronique de Lindos*, une longue inscription inventoriant les offrandes faite à l'Athéna de la cité et retraçant ainsi l'histoire mythique du sanctuaire[48], évoque également une offrande faite par Télèphe :

> [Τήλ]εφος φιάλαν χρυσόμφαλον, ἐφ᾽ ἃς ἐπεγέ[γρ]απτο· ‘Τήλεφος ᾽Αθάναι ἱλατή[ρι]ον, ὡς ὁ Λύκιος Ἀπόλλων εἶπε’. περὶ τούτων ἱστ[ορ]εῖ Ξεναγόρας ἐν τᾶι ᾱ τᾶς Χρονικᾶς Συντάξιος
>
> Télèphe ; une phiale à panse dorée, sur laquelle est inscrit : « Télèphe à Athéna, en offrande expiatoire, comme Apollon Lycien l'a dit ». Xénagoras traite ces questions dans le premier livre de ses *Chroniques*.[49]

L'offrande d'une phiale expiatoire (ἱλατή[ρι]ον) à Athéna pourrait s'expliquer par l'origine même de Télèphe, dont la mère était prêtresse d'Athéna et devait rester vierge, comme le

[45] Pausanias, *Périégèse*, IX, 41, 1-2. Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1796.
[46] Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 4-6 ; III, 9, 1 & Épitome, III, 17-20.
[47] *Cypria*, Proclus, *Chr*. p. 194, 10 (Allen).
[48] Higbie (Carolyn), *The Lindian chronicle and the Greek creation of their past*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003 ; Massar (Natacha), « La « Chronique de Lindos » : un catalogue à la gloire du sanctuaire d'Athéna Lindia », *Kernos*, 19 (2006), p. 229-243.
[49] Tempelchronick v. Lindos, 13, 8 (= Xenagoras, *F. Gr. Hist.* 240 F 4). Le chroniqueur Xénagoras mentionné ici est inconnu par ailleurs.

voulait son propre père, inquiet de la naissance d'un petit-fils que l'oracle lui annonçait bien supérieur à lui-même. Héraclès enleva et viola la prêtresse, engendrant Télèphe qui, selon le schéma mythologique classique, fut exposé et recueilli par des bergers, mais dont l'existence même devint ainsi une offense envers la déesse[50]. Mais la mention « comme l'a dit Apollon Lycien » (ὡς ὁ Λύκιος Ἀπόλλων εἶπε') semble suggérer que cette dédicace fut faite conformément à un oracle de cet Apollon Lycien. La formule pourrait désigner d'autres sanctuaires d'Apollon (tels que Xanthos ou Soura), mais nous avons vu que Servius l'interprétait chez Virgile comme évoquant Apollon pataréen. On voit mal quel intérêt les prêtres d'Athéna de Lindos aurait eu à attribuer à l'Apollon de Patara un rôle dans la vie du héros Télèphe, si les propres prêtres de cet Apollon ne l'avaient déjà fait auparavant. La récupération du mythe serait donc intervenue entre la rédaction des *Chants Cypriens* au VI^e^ siècle avant notre ère, et celle de la *Chronique de Lindos* au début du I^er^ siècle avant notre ère[51]. Entre ces deux dates, la figure de Télèphe devint d'autant plus intéressante que le héros était aussi réputé avoir fondé la cité de Pergame, et fut utilisé à ce titre par les Attalides qui en firent une sorte d'ancêtre héroïque. Revendiquer un lien mythique avec Télèphe signifiait donc, pour le sanctuaire d'Apollon de Patara, revendiquer un lien lointain et indirect mais prestigieux avec le royaume de Pergame, puissant voisin de la Lycie. Pausanias, qui écrit plus de trois siècles après la disparition du royaume, ne semble pas saisir la portée politique du mythe et n'y voit qu'une contradiction avec ce qu'il sait de l'histoire de la métallurgie. Une fois encore, le sanctuaire de Patara, à défaut de se voir attribuer des consultations historiques, s'illustre par une certaine capacité à adapter les mythes à son profit et à s'inscrire dans un passé mythique partagé à l'échelle régionale ou globale.

Au même siècle que Pausanias, Lucien de Samosate livre la première précision sur le rituel divinatoire depuis le témoignage d'Hérodote :

> ἃ δὲ Ἀμφιλόχου τε ἤκουσα ἐν Μαλλῷ, τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι καὶ συμβουλεύσαντος περὶ τῶν ἐμῶν, καὶ ἃ εἶδον αὐτός, ἐθέλω ὑμῖν εἰπεῖν, εἶτα ἐξῆς ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις. "Ὁπότε γὰρ ἐξ Αἰγύπτου ἐπανῄειν οἴκαδε ἀκούων τὸ ἐν Μαλλῷ τοῦτο μαντεῖον ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον εἶναι καὶ χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἔπος ἀποκρινόμενον οἷς ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῷ τῷ προφήτῃ, καλῶς ἔχειν ἡγησάμην ἐν παράπλῳ πειραθῆναι τοῦ χρηστηρίου καί τι περὶ τῶν μελλόντων συμβουλεύσασθαι τῷ θεῷ"

[50] Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 4-6 ; III, 9, 1 & Épitome, III, 17-20.

[51] À ceci près que les Chants Cypriens ne nous sont connus que par un résumé et quelques fragments, et qu'il est impossible d'exclure tout à fait des modifications de la version originelle.

> Mais ce que j'ai entendu d'Amphilochos, à Mallos, quand le héros m'a parlé, alors que j'étais éveillé, et m'a conseillé sur mes affaires, et ce que j'ai vu de mes yeux, je désire vous le raconter, ainsi que ce que j'ai vu aussitôt après, à Pergame, et ce que j'ai entendu à Patara. Donc je revenais d'Égypte dans ma patrie, apprenant que cet oracle de Mallos était réputé particulièrement illustre et véridique, et qu'il répondait clairement, mot pour mot, aux questions qu'on écrivait sur la tablette et qu'on remettait à l'interprète, je me dis que, puisque je naviguais dans les parages, il serait bon de mettre cet oracle à l'épreuve et de consulter le dieu sur l'avenir…[52]

Ces mots sont placés par Lucien dans la bouche d'Eucrate, l'un des personnages du *Philopseudès*, dans lequel le personnage de Tychiade, figure de l'incrédule cher à Lucien, débat avec, et se moque d'Eucrate et de ses amis, prêts à croire à toutes les manifestations du divin, des héros et des morts. Espérant convaincre Tychiade, Eucrate se lance donc dans une énumération des sanctuaires où il a « consulté ». Le sanctuaire d'Amphilochos à Mallos (Ἀμφιλόχου […] ἐν Μαλλῷ) est un sanctuaire oraculaire où l'on incubait pour recevoir en songe la réponse du héros-prophète enterré là[53]. Quant à Pergame, il doit s'agir d'une référence au grand sanctuaire d'Asclépios à Pergame, où l'on venait rêver du dieu et recevoir en songe une prescription ou même la guérison, à l'image des pratiques épidauriennes. Patara se trouve donc mentionné entre les deux et Eucrate affirme y avoir « entendu » (καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις) quelque chose, de même qu'il a entendu à Mallos (τε ἤκουσα ἐν Μαλλῷ) tandis qu'il a « vu » à Pergame (εἶτα ἑξῆς ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον). Lucien nous fournit sans doute là un indice quant à la divination pratiquée dans ces sanctuaires, et doit être d'autant plus pris au sérieux (malgré sa tendance à la caricature) que la description circonstanciée qu'il livre de la consultation d'Amphilochos à Mallos est corroborée par les autres auteurs anciens traitant de ce sujet, et notamment par Plutarque. Le héros est en effet réputé apparaître en rêve et parler à ses consultants, et l'utilisation de tablettes (γραμματεῖον) est également corroborée par le passage de Plutarque. Quant au fait de « voir » à Pergame, il s'agit sans doute d'une évocation des rêves reçus par les consultants d'Asclépios qui leur apparaissait en songe mais, si l'on en croit Lucien, se donnait davantage à voir qu'à entendre. Revenons donc à ce qu'Eucrate a « entendu » à Patara. Le seul fait qu'il dise avoir entendu quelque chose semble incompatible avec la description que proposait Hérodote d'une prêtresse barricadée toute la nuit dans un temple où elle seule rencontrait le dieu (même si elle pouvait « donner à entendre » des oracles à sa sortie du temple). Si Eucrate a pu entendre, c'est qu'il a *a minima* assisté au rite divinatoire, si ce n'est participé activement à celui-ci. L'élément sonore peut correspondre à de nombreuses méthodes divinatoires, depuis l'enthousiasme pythique (on pouvait entendre la Pythie prophétiser sur son trépied) jusqu'aux chênes de Dodone (dont le bruissement était

[52] Lucien, *Philopseudès*, 38. Traduction Ozanam (Anne-Marie), Paris, Belles Lettres, 2010.
[53] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie : p. 594-611.

peut-être utilisé pour déduire la réponse divine[54]), en passant par l'incubation comme à Mallos, ou des méthodes zoomantiques diverses (écouter le chant des oiseaux, par exemple). Cet élément seul n'est donc pas d'un grand secours pour déduire la méthode divinatoire de Patara. Mais en citant Patara entre Mallos et Pergame, deux sanctuaires incubatoires, et en utilisant le même terme pour faire dire à Eucrate qu'il a « entendu » (ἤκουσα) à Mallos comme il a entendu à Patara (ἤκουσα), Lucien pourrait indiquer que l'incubation était pratiquée dans ces trois sanctuaires. À la lecture du passage d'Hérodote, nous soupçonnions déjà la visée incubatoire de ces nuits que passait la *promantis* du dieu enfermée dans le sanctuaire, et nous évoquions le cas d'Acharaca, où les prêtres incubaient parfois pour les consultants (et recevaient en rêve la réponse à leur question), mais où les consultants pouvaient également incuber eux-mêmes[55]. Un tel système permettrait de concilier les témoignages d'Hérodote et de Lucien, et expliquerait peut-être le caractère hivernal de l'oracle : l'Apollon de Patara serait un Apollon « nocturne », qui ne se manifeste que la nuit, en lien avec le sommeil, et qui préfère logiquement les longues nuits d'hiver aux courtes nuits estivales. Si l'incubation était bien la méthode de Patara, il est également possible que la consultation se soit « démocratisée » avec le temps, et que ce qui ne pouvait être effectué que par la prêtresse à l'époque d'Hérodote (dormir dans le sanctuaire et voir le dieu en rêve), soit devenu possible pour les consultants eux-mêmes à l'époque de Lucien. Mais nous devons nous contenter ici d'hypothèses.

Plus critique encore que Lucien à propos des oracles grecs, et pour cause, Clément d'Alexandrie évoque brièvement Patara dans son *Exhortation aux Grecs* visant à convaincre les païens de l'inanité de leurs croyances et de la supériorité du christianisme. Alors qu'il aborde la question des statues de culte, l'apologiste se lance dans une énumération :

> Τὸν μὲν οὖν Ὀλυμπίασι Δία καὶ τὴν Ἀθήνησι Πολιάδα ἐκ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος κατασκευάσαι Φειδίαν παντί που σαφές· τὸ δὲ ἐν Σάμῳ τῆς Ἥρας ξόανον Σμίλιδι τῷ Εὐκλείδου πεποιῆσθαι Ὀλύμπιχος ἐν Σαμιακοῖς ἱστορεῖ. Μὴ οὖν ἀμφιβάλλετε, εἰ τῶν Σεμνῶν Ἀθήνησι καλουμένων θεῶν τὰς μὲν δύο Σκόπας ἐποίησεν ἐκ τοῦ καλουμένου λυχνέως λίθου, Κάλως δὲ τὴν μέσην αὐταῖν· ἱστοροῦντα ἔχω σοι Πολέμωνα δεικνύναι ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Πρὸς Τίμαιον· μηδὲ τὰ ἐν Πατάροις τῆς Λυκίας ἀγάλματα Διὸς καὶ

[54] Cook (Arthur B.), « The Gong at Dodona », *JHS*, 22 (1902), p. 5-28 ; Rachet (Guy), « Le sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination », *BAGB*, 1 (1962), p. 86-99 ; Gartziou-Tatti (Ariadni), « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184 ; Georgoudi (Stella), « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 55-90.

[55] Voire la partie de ce mémoire consacrée à Nysa-Acharaca : p. 312-316.

> Ἀπόλλωνος <εἰ> Φειδίας πάλιν ἐκεῖνα τὰ ἀγάλματα καθάπερ τοὺς λέοντας τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀνακειμένους εἴργασται· εἰ δέ, ὥς φασί τινες, Βρυάξιος ἦν τέχνη, οὐ διαφέρομαι·
>
> On sait que le Zeus Olympien et l'Athéna poliade [d'Athènes], ouvrages de Phidias, sont faits d'or et d'ivoire. Olympichos rapporte, dans son livre des antiquités de Samos, que la statue d'Héra est sortie du ciseau d'Euclide. Nul doute que Scopas n'ait fait d'une pierre appelée Lycneus deux des statues que les Athéniens appellent vénérables, et que Calos ne soit l'auteur de la statue du milieu. Nous l'apprenons de Polémon dans son quatrième livre à Timée; le même écrivain a prouvé que les statues de Zeus et d'Apollon qu'on voit à Patara, en Lycie, sont de Phidias, aussi bien que les lions qui les entourent. Voulez-vous que ce soit plutôt de Bryaxis, je vous l'accorde, n'en parlons plus.[56]

Que Phidias ou Bryaxis ai t été l'auteur de la statue d'Apollon de Patara ne nous apprend que peu de choses sur le sanctuaire en l'absence de certitude et de description de la statue en question. Qu'il y ait eu à Patara une statue d'Apollon ET une statue de Zeus (μηδὲ τὰ ἐν Πατάροις τῆς Λυκίας ἀγάλματα Διὸς καὶ Ἀπόλλωνος) est plus étonnant, mais l'est moins que la présence de [statues de] lions autour d'elles (τὰ ἀγάλματα καθάπερ τοὺς λέοντας τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀνακειμένους). La présence de Zeus aux côtés de son fils n'est pas exceptionnelle, même si on aurait davantage attendu Léto ou Artémis en Lycie. Nous avions déjà évoqué comment l'Apollon de Patara, associé à celui de Délos, semblait être davantage renvoyé à sa naissance et sa famille qu'à sa « geste » de dieu adulte telle que la mettait en avant Delphes par exemple. La présence de Zeus participe peut-être de cette dimension. Elle témoigne peut-être également de l'existence d'un culte rendu au dieu suprême au sein du sanctuaire. Quant aux lions qui les entourent, leur interprétation est plus complexe. Aucun lion n'est représenté sur les monnaies de Patara, où Apollon est parfois représenté en pied, tenant un arc ou une branche, ou bien est suggéré par la représentation d'une lyre[57]. L'animal n'a aucune affinité particulière avec Apollon ni avec Zeus (en dehors de la majesté et de la puissance qu'il symbolise). En contexte grec traditionnel, le lion évoque la figure d'Héraclès, mais rien ne justifie une telle association ici. En contexte anatolien, on pense davantage à la Mère des dieux, mais là encore rien ne viendrait expliquer cette association. Quant à l'importance du lion dans l'imagerie religieuse hittite, elle pourrait avoir contribué à la reprise de ce motif, mais nous nous garderons d'y voir la preuve d'une origine hittite ou même d'une influence hittite sur ce culte par trop mal attesté[58].

---

[56] Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux Grecs*, 47. Traduction modifiée d'après De Genoude (Antoine-Eugène), Paris, 1846.

[57] Troxell (Hyla A.), *The Coinage of the Lycian League,* New York, American Numismatic Society, 1982.

[58] Sur les liens entre les cultes de la Patara grecque et son passé hittite, voir Raimond (Éric), « Patara : un foyer religieux aux I^er^ et II^e^ millénaires a.C. », in Lebrun (René) (éd.), *Hethitica. XV, Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne / Premier Colloque Louis Delaporte - Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000)*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002, p. 195-215.

Les mentions ultérieures de Patara et de son sanctuaire n'apportent presque aucune information nouvelle. Dans ses *Ethniques*, Étienne de Byzance rapporte le mythe étymologique de la boîte à offrandes (πατάρα) que nous évoquions plus haut, et qui n'est qu'une tentative de reconstruire une étymologie sur un jeu de mot, en intégrant au passage le dieu de la cité à sa fondation[59]. Il évoque également, dans une autre notice, une source de Tèlèphe en Lycie (Τηλέφου κρήνη Λυκίας), précisant qu'un certain Ménaichmos affirmait qu'elle jaillissait à sept stades de Patara (Μέναιχμος γάρ φησιν ὅτι : ἀπὸ ἑπτὰ σταδίων Πατάρων Τηλέφου κρήνη δείκνυται)[60]. Ce point vient confirmer la captation par le sanctuaire du personnage mythique de Tèlèphe et de l'épisode de sa guérison, qui était peut-être associé à cette source. Nous serions tenté de voir également là un autre indice indiquant que le sanctuaire d'Apollon se trouvait à l'extérieur de la cité, près de cette source et sans doute du bosquet de Léto. Mais ce sont les archéologues qui auront ici le dernier mot.

Enfin, une scholie à l'*Alexandra* de Lycophron définit le terme Παταρεύς comme désignant Apollon (δὲ καὶ Παταρεὺς ὁ Ἀπόλλων), en précisant que le dieu était vénéré sous ce nom à Patara (ἐν Πατάροις γὰρ ὁ Ἀπόλλων τιμᾶται)[61]. Il s'agit du premier et du seul auteur précisant explicitement que l'ethnique de la cité est bien également l'épiclèse du dieu.

L'étude de l'ensemble de la documentation littéraire relative à Patara et à son sanctuaire aboutit donc à un bilan assez paradoxal. Le principal élément marquant est le prestige revendiqué par le sanctuaire, qui se dit mythiquement antérieur à Delphes, voire fondateur de celui-ci, qui aurait contribué à la geste troyenne en en soignant un héros, voire qui aurait apporté également sa contribution à l'histoire de Pergame (et de son royaume) en sauvant ce même héros qui en est aussi le fondateur. Mais ce prestige mythique, sanctionné par Pomponius Mela qui compare Patara à Delphes, n'a d'équivalent que le silence total des auteurs anciens quant à l'histoire de ce sanctuaire dont nous n'avons *in fine* aucune description directe et dont même le mode de consultation reste hypothétique. Le recours à la documentation épigraphique permet de préciser certains éléments.

[59] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Πάταρα.
[60] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Τηλέφιος δῆμος.
[61] *Scholie à Lycophron*, *Alexandre*, 920.

Le site de Patara a livré relativement peu d'inscriptions, mais deux documents provenant de la cité éclairent certains aspects de la question, de même que deux documents provenant d'autres cités.

Une première inscription provenant de Patara corrobore la volonté de la cité de mettre en avant son sanctuaire oraculaire. Il s'agit d'un décret honorifique gravé sur la base d'une statue et datant des I^er^- II^e^ siècles de notre ère. L'homme honoré est un certain Tiberius Claudius Alexandros (Τιβ. Κλαύδιον Ἀλέξανδρον), qui fut archinéocore à vie (ἀρχινεώ[κ]ορο[ν] διὰ βίου) des divinités ancestrales (τῶν πατρῴων) Léto, Apollon et Artémis (Λήτους, Ἀπόλλωνος, Ἀρτέμιδος), un point qui confirme tout d'abord l'association du culte d'Apollon avec ceux de sa sœur et de sa mère[62]. La liste des mérites de l'archinéocore se poursuit ensuite, et est entrecoupée d'une mention de la « radieuse et estimée cité des Pataréens (Παταρέων ἡ λάμπρα καὶ ἔνδοξος πόλις), qui se qualifie elle-même de métropole (ἡ μητροπόλις) puis « d'archiprophètesse » (ἡ ἀρχιπροφητις). Le premier titre que la cité se donne renvoie sans doute à son rôle de capitale de la Lycie, ou du moins de siège du gouverneur romain de Lycie (puis de Lycie-Pamphylie à partir des Flaviens), ou bien au rôle que jouait autrefois Patara au sein de la ligue lycienne, à l'époque hellénistique[63]. Le second titre est plus surprenant, et n'est attesté que par cette inscription. En se déclarant elle-même archiprophètesse, Patara semble se définir comme « commandant » aux autres prophètes(ses). Appliqué à des cités, ce terme semble désigner un oracle ou une cité possédant un oracle. En d'autres termes, en se qualifiant d'archiprophétesse, Patara sous-entend que son oracle commande aux autres, ou est le plus important de tous, peut-être également le premier de tous (en jouant sur le sens d'ἀρχή). L'échelle à laquelle la cité prétend se poser en tant que telle est sans doute celle de la Lycie, par analogie avec le terme de métropole qui, dans d'autres inscriptions, est développé en « métropole du peuple des Lyciens » (ἡ μητροπόλις τοῦ Λυκίων ἔθνους)[64]. Que faut-il penser de ce titre et de ce statut sans doute autoproclamé ? Nous avions déjà souligné l'ambition du sanctuaire de Patara en termes de mythes, de rattachement au fond mythologique commun partagé par les Grecs, mais aussi en termes de

[62] Lycie-Patara 1.

[63] Ce titre est d'ailleurs attesté par d'autres inscriptions comme *SEG* 44, 1211-1212. Ce qui n'empêchait pas la cité de Xanthos de revendiquer le même titre : *FdXanth* VII 29-31 ; de même que la cité de Telmessos : *TAM* II 22-23.

[64] *SEG* 44,1211.

positionnement vis-à-vis de l'oracle de Delphes, que le mythe de Pataros fils d'Apollon et fondateur de Patara relègue au statut d'oracle second, fondé après la cité lycienne et sans autre but que celui de remercier le dieu pour son assistance. La comparaison avec le titre de « métropole du peuple des Lyciens », revendiqué également par Telmessos ou Xanthos[65], laisse deviner que les autres cités lyciennes dotées d'un oracle ne devaient pas approuver cette prétention pataréenne[66]. Nous n'y chercherons donc pas la preuve d'une réelle ascendance de l'oracle pataréen sur ses voisins, mais seulement une illustration de la propagande civico-religieuse de Patara qui, étant devenue capitale administrative de la Lycie, voulait également se poser en capitale oraculaire.

La seconde inscription pataréenne qui nous intéresse ici est également un décret honorifique, dont une partie seulement est reproduite en annexe[67]. Le support est à nouveau une base de statue, et l'ensemble remonterait aux années 18 à 37 de notre ère. Le peuple des Pataréens (Παταρέων ὁ δῆμος) y honore Polyperchôn fils de Polyperchôn (Πολυπέρχοντα Πολυπέρχοντος), pataréen (Παταρέα), archiprêtre à vie des dieux épiphanes (τὸν ἀρχιερέα διὰ βίου θεῶν ἐπιφανῶν), de Germanicus César et de toute leur maison (Γερμανικοῦ Καί<σ>αρος καὶ τοῦ σύμπαντος αὐτῶν οἴκου), prophète de « l'Apollon ancestral » (καὶ προφήτην τοῦ πατρῴου Ἀπόλλωνος), mais aussi ancien prêtre du dieu (ἱερατεύσαντα τοῦ θεοῦ), prytane et secrétaire des Lyciens (καὶ πρυτανεύσαντα καὶ γραμματεύσαντα Λυκίων). La carrière politico-sacerdotale du personnage illustre l'importance et le prestige de la charge qui nous intéresse en premier lieu ici : celle de prophète du dieu. Il s'agit, avec l'inscription précédente, du seul document épigraphique pataréen attestant l'existence d'un sanctuaire oraculaire dans la cité. On remarquera d'abord qu'il s'agit d'un prophète homme, là où Hérodote évoquait, certes cinq siècles plus tôt, une *promantis*. Les deux ne sont pas incompatibles néanmoins, comme nous l'avons montré plus tôt en interrogeant le sens de ces termes, et Hérodote pourrait se référer à un passé mythique (et déjà révolu à son époque ?). La fonction de prêtre du dieu est également attestée ici, et semble s'ajouter à celle de prophète, Polyperchôn ayant été manifestement l'un puis l'autre, ce qui malheureusement ne nous permet pas de comprendre en quoi consistaient concrètement ces charges. La désignation du

[65] *FdXanth* VII 29-31 & *TAM* II 22-23 notamment.

[66] Sur cette question, voir Puech (Bernadette), « Des cités-mères aux métropoles », dans Follet (Somine) (éd.), *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s.a.C. – IIIe s.p.C.) Actes du Colloque international à la mémoire de L. Robert. Paris, 7-8 juillet 2000*, Paris, De Boccard, 2004, p. 357-404.

[67] Lycie-Patara 2.

dieu est en revanche surprenante. Apollon est qualifié d'ancestral, ou de [dieu] des pères / des ancêtres (τοῦ πατρῴου Ἀπόλλωνος). Le terme rappelle immédiatement le mythe de Pataros, fils d'Apollon, fondateur de Patara (puis de Delphes) et qui avait consacré dans la cité lycienne un autel « à Apollon Patrios » (ΠΑΤΡΙΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ) comme le précisait Servius, mais aussi l'interprétation moderne voyant dans ce terme la preuve d'un lien entre Patara et le culte notamment Athénien d'Apollon Patrôos. Si les dires de Servius sont corroborés (ou du moins si la désignation du dieu en ces termes l'est), le lien avec l'Apollon Patrôos d'Athènes n'est pas pour autant établi. D'une part, chez l'Apollon athénien le terme Patrôos est une épiclèse et se positionne donc aussi bien avant qu'après le nom du dieu. La base de données du *Packard humanities Institute* recense ainsi sept adresses à Apollon Patrôos en Attique[68] et six à Patrôos Apollon dans la même région[69]. À l'inverse, à Patara, le *Packard humanities Institute* ne comptabilise qu'une seule mention de Patrôos Apollon, l'inscription que nous venons de citer, et aucune mention d'un Apollon Patrôos. D'autres inscriptions lyciennes mentionnent également Patrôos Apollon, notamment à Oinoanda[70], à Balboura[71] et à Rhodiapolis[72], mais aucune inscription ne mentionne un Apollon Patrôos. Le terme semble donc ne jamais suivre le nom du dieu en Lycie (mais seulement le précéder), tandis qu'à Athènes, il peut également occuper la place habituelle d'une épiclèse. Dans les trois inscriptions lyciennes, le dieu est appelé « dieu fédéral Patrôos Apollon » (τοῦ κοινοῦ θεοῦ πατρῴου Ἀπόλλωνος). Le terme Patrôos renvoie donc davantage à une titulature « locale » et à une manière lycienne de désigner le dieu (la Lycie se considérant comme LA patrie d'Apollon) qu'à une réelle épiclèse cultuelle. Il apparait surtout que ce terme n'est pas proprement pataréen mais lycien, et ne désigne donc pas précisément l'Apollon de Patara. Nous ne voyons donc ici rien qui corrobore la thèse d'un lien voire d'une filiation entre l'Apollon pataréen et l'Apollon Patrôos d'Athènes. Quant au mythe rapporté par Servius, s'il visait à attribuer à Patara la paternité d'un culte, c'est davantage celle du culte de l'Apollon lycien en général, appelé dans d'autres cités comme à Patara « Apollon ancestral ».

Deux autres inscriptions provenant d'autres cités ont été reliées à Patara et à son sanctuaire pour des raisons différentes.

[68] Notamment *IG* II² 2602 & 4984.
[69] Notamment *IG* II² 3697 & 3698.
[70] *BCH* 10 (1886) 224,7.
[71] *LBW* 1221.
[72] *TAM* II 905.

La première, dont nous ne citerons ici que quelques extraits, a fait l'objet de plusieurs publications[73]. Il s'agit de l'inscription d'Opramoas de Rhodiapolis dans laquelle ce richissime et généreux Lycien du II^e^ siècle de notre ère dresse la (très) longue liste des sommes (astronomiques) qu'il a versées à diverses cités pour construire ou reconstruire divers bâtiments publics, et notamment des temples. Les Pataréens y sont cités à deux reprises, la première fois parce qu'ils ont reçu vingt mille deniers « pour le culte du dieu ancestral Apollon » (τῇ δὲ Παταρέων πανήγυριν θεο[ῦ πατρῴ]ου Ἀπ[όλλ]ωνος) et du souverain empereur (καὶ τοῦ κυρίου Αὐτοκράτο[ρ]ος)[74], et la seconde fois pour avoir reçu la même somme « pour le compte du dieu ancestral Apollon » (Παταρεῦ[σιν] εἰς μὲν λόγον θεοῦ πατρῴου Ἀπόλ[λ]ωνος), après que son oracle, qui était longtemps resté silencieux, a recommencé à prophétiser (ἐπεὶ χρόνῳ σ[ι]γῆσαν τὸ μαντε[ῖον] αὐτοῦ [πάλιν ἤρ]ξατο θεσπίζειν)[75]. On remarquera d'abord l'emploi, dans les deux cas, du terme « πατρῴου » associé à Apollon, comme nous le constations à propos de la précédente inscription. Le deuxième élément remarquable est la destination du premier don qui visait le culte d'Apollon de Patara et celui du « souverain empereur », c'est-à-dire le culte impérial de la cité. Le prophète d'Apollon Polyperchôn était déjà archiprêtre du culte impérial, ce qui suggère un lien entre les deux cultes[76]. Peut-être le culte impérial, rendu plus important encore par le statut de capitale de province attribué à Patara, avait-il été installé dans le sanctuaire principal de la cité. Mais l'élément le plus intéressant et le plus surprenant ici est la précision accompagnant le deuxième don. L'oracle de Patara se serait donc tu pendant une longue période, avant de prophétiser à nouveau. Le cas n'est pas sans parallèle, même à haut niveau, puisque l'oracle de Didymes semble être resté silencieux après sa destruction lors du sac de Milet par les Perses en 499 avant notre ère, et n'aurait retrouvé sa fonction oraculaire qu'à l'époque d'Alexandre, qui fit refonder le sanctuaire[77]. Faut-il imaginer un scénario similaire pour Patara ? La cité n'a jamais été détruite au cours de son histoire, et le seul événement historique violent que nous connaissions est son siège par Mithridate en 88 avant notre ère.

[73] Engelmann (Helmut), « Dekret und Protokoll im Opramoas-Dossier : (*TAM* II *3*, 905) », *ZPE*, 170 (2009), p. 99-103 ; Frézouls (Edmond), « Les ressources de l'évergétisme. Le cas d'Opramoas de Rhodiapolis », in Leveau (Philippe) (éd.), *L'origine des richesses dépensées dans la ville antique. Actes du Colloque organisé à Aix-en-Provence par l'U.E.R. d'Histoire, 11 et 12 mai 1984*, *REG*, 100 (1987), p. 249-254 ; Kokkinia (Christina), *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis. Euergetismus und soziale Elite in Lykien*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt, 2000.

[74] *TAM* II 905, XIII, 43-44

[75] *TAM* II 905, XIII, 43-44

[76] Sur les prêtrises civiques du culte impérial, voir Frija (Gabrielle), Les Prêtres des empereurs - Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie, Rennes PUR, 2012, et notamment « Les caractéristiques institutionnelles des sacerdoces ».

[77] Voir Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 8-27.

Nous envisagions à ce propos la possibilité que le sanctuaire, dont aucune trace n'a été retrouvée sur le site de la cité, se soit trouvé à l'extérieur de la ville, près du bois sacré de Léto que le roi du Pont avait un moment entrepris de couper. Dans ce cas le scénario d'un pillage du temple par l'armée de Mithridate pourrait expliquer une interruption de l'activité oraculaire, longtemps avant le siècle d'Opramoas. Ce scénario expliquerait aussi la description de Pomponius Mela qui, au milieu du I^er^ siècle de notre ère (soit presque à mi-chemin entre Mithridate et Opramoas), semble sous-entendre que la grandeur « d'ordre delphique » du sanctuaire appartient au passé. Il est en revanche difficile d'expliquer la reprise du sanctuaire sans intervention d'un événement majeur. Si Opramoas avait été « l'Alexandre de Patara » et avait refondé le sanctuaire au point de relancer son activité, il n'aurait pas manqué de l'écrire. La formule employée dans l'inscription sous-entend que la donation répond à la reprise de l'activité oraculaire et non l'inverse. La piste d'une volonté locale n'est pas à exclure. Patara, devenue la capitale de la Lycie puis de la Lycie-Pamphylie, pourrait avoir atteint au II^e^ siècle une prospérité et une prétention suffisante pour entreprendre la restauration (architecturale et oraculaire) de son sanctuaire au passé réputé, même sans intervention marquante d'un agent extérieur. Dans tous les cas, ces hypothèses sont invérifiables en l'absence de données archéologiques relatives au sanctuaire lui-même. La prudence reste d'ailleurs de mise face à ce type de discours. Ces « renaissances » de sanctuaires pourraient aussi désigner de simples refondations/rénovations dont l'importance serait surévaluée en dressant un portrait catastrophique de l'état préalable du sanctuaire.

La dernière inscription que nous mentionnerons ici est aujourd'hui considérée – à tort pensons-nous – comme un oracle d'Apollon Pataréen[78]. Il s'agit d'une inscription provenant de Sidyma en Lycie occidentale, de la fin du II^e^ siècle ap. J.-C., et dont une partie est reproduite et traduite en annexe et commentée plus avant dans la partie de cette thèse consacrée à Sidyma. L'inscription dans son ensemble conserve un discours d'orateur adressé aux habitants de la cité et dont seule une partie est encore lisible. L'auteur y évoque notamment le culte d'Artémis et se lance dans une digression sur le fait que seules des vierges peuvent désormais devenir prêtresses de la déesse, conformément à un oracle rendu à la cité (Σιδυμεῦσιν χρησμὸν) cent vingt-neuf ans plus tôt (πρὸ ἐτῶν ρκθ). L'oracle est alors cité tel qu'il était inscrit dans la cité (ἀναγεγραμμένον), avec datation par les prêtrises civiques et

[78] Lycie-Sidyma 2.

noms des théores. Vient alors le texte de l'oracle *stricto sensu*, exprimé à la troisième personne du singulier et qui invite la cité à recevoir clairement la parole divine de Phoibos ([ἐ]σθλὰ δέχου Φοίβου πόλι συνγενὶ θέσφατα τρανῶς). Constatant que l'auteur de l'oracle s'adresse à Sidyma en l'appelant « cité parente » (πόλι συνγενὶ), H. W. Parke en déduisait que l'oracle ne pouvait émaner de l'oracle de Sidyma lui-même[79] et provenait donc d'un autre oracle apollinien, probablement lycien, à en juger par cette même formule. Même si cette réflexion a du sens, en déduire qu'il s'agit alors d'un oracle d'Apollon Pataréen nous semble hâtif, face au nombre d'oracles apolliniens en Lycie, et *a fortiori* en Anatolie (si tant est qu'il faille exclure le reste du monde grec, où d'autres cités pourraient se considérer « parentes » de Sidyma pour diverses raisons pseudo-historiques aujourd'hui inaccessibles). Le texte de l'oracle (qui sera davantage commenté en lien avec le sanctuaire de Sidyma), ne présente aucune caractéristique qui fasse explicitement penser à Patara et à son sanctuaire. Apollon n'est désigné que sous le nom de Φοῖβος qui peut être employé dans de nombreux sanctuaires (y compris à Delphes) et est appelé dans les dernières lignes du texte « roi » (ἄναξ) et « celui dont les flèches portent loin (ἑκατηβόλος). Le premier terme sonne archaïsant et les deux désignations évoquent la poésie homérique, ce qui renvoie sans doute à une volonté de « paraître » ancien mais, de nouveau, n'oriente nullement vers un sanctuaire précis. Par ailleurs cette inscription daterait du règne de Commode, ce qui placerait la réception de l'oracle (129 ans plus tôt) au milieu du premier siècle de notre ère, précisément à l'époque où Pomponius Mela semblait sous-entendre un déclin de l'oracle de Patara, et à peine un siècle avant l'évergétisme d'Opramoas d'après qui l'oracle « s'était tu depuis longtemps ». Nous n'avons pas ici l'ambition de trancher la question de l'attribution de cet oracle rendu à Sidyma[80], mais seulement de montrer que son attribution à Patara ne repose sur aucun élément sûr et va à l'encontre de plusieurs éléments caractéristiques du sanctuaire. Nous proposons donc de renoncer à cette attribution, et de proposer ailleurs une autre lecture.

Le sanctuaire d'Apollon à Patara se caractérise donc par un grand décalage entre l'épaisseur de ses mythes et les apparentes prétentions de la cité quant à son ancienneté, son importance et son influence, et la maigreur des éléments historiques et des certitudes à son sujet. Même l'épiclèse du dieu ne nous est pas parvenue avec certitude, et l'essentiel des éléments de description que nous avons pu tirer des documentations littéraires et

[79] Voir sur ce point la partie de ce mémoire consacrée à Sidyma : p. 391-396.
[80] Qui sera plus longuement débattue dans la partie de ce mémoire consacrée à Sidyma : p. 391-396.

épigraphiques restent hypothétiques, qu'il s'agisse de l'incubation, de l'emplacement du sanctuaire et de son « interruption d'activité ». Nous en sommes donc paradoxalement réduits à nous contenter d'hypothèses pour ce qui semble avoir été l'un des principaux sanctuaires oraculaires d'Anatolie, du moins tant que l'archéologie n'aura pas fourni d'éléments permettant de confirmer ou d'infirmer certains points.

6.1.3. Sidyma : un oracle d'Apollon ET Artémis

Sidyma fut une cité de taille modeste située en Lycie occidentale, au milieu des montagnes surplombant la côte, sur le flanc sud du mont Cragus et à mi-chemin entre les cités de Telmessos et Patara[81]. Tout ce que nous savons de son histoire se résume à son appartenance à la ligue lycienne[82] et à sa relative prospérité à l'époque romaine, à en juger par ses ruines. Son nom suggère une origine lycienne, même si aucune inscription en langue locale n'y a été retrouvée.

Le site de Sidyma, correspondant à l'actuel village de Dudurga Asari n'a fait l'objet d'aucune fouille d'ensemble. Seules des fortifications d'époque classique et des bâtiments civiques d'époque romaine sont aujourd'hui visibles (notamment un théâtre et une agora de taille modeste)[83].

Entre autres documents épigraphiques remarquables, la petite cité a fourni deux inscriptions évoquant des activités oraculaires, dont un oracle.

La première des deux inscriptions est un décret honorifique inscrit par le conseil et le peuple des Sidyméens (Σιδυμέων ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος) pour un certain Marcus Aurelius Eucarpos fils d'Hiéroclès (M. Αὐρήλιον Εὔκαρπον Ἱεροκλέους), ainsi que son épouse Marcia Aurelia Chrysios (M. Αὐρ. Χρυσί[ο]υ)[84]. Les mérites de l'épouse n'ont rien à envier à ceux du mari, mais c'est bien lui qui nous intéresse ici, puisqu'il fut « prêtre et prophète à vie des divinités premières Artémis et Apollon » (ἱερέα καὶ προφήτην δὶα βίου τῶν προηγετῶν θεῶν Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπολλωνος). Le terme προηγέτης est à rapprocher du verbe προηγέομαι signifiant « venir en premier, ouvrir la voie » et signifie sans doute l'importance primordiale de ces divinités pour la cité. Que les dieux jumeaux Artémis et Apollon partagent un culte n'a rien de surprenant, mais qu'ils partagent un prophète l'est davantage. La formulation de

[81] Pline, *Histoire naturelle*, V, 100.

[82] À en juger par la seule monnaie retrouvée sur le site : Bean (George E.), « Sidyma (Dudurga Asari) Lycia », in Stillwell (Richard) (et al.), *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

[83] Sur l'histoire et l'archéologie de Sidyma, voir Zimmermann (Martin), « Sidyma », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Frézouls (Edmond), Dardaine (Sylvie), Longepierre (Daniel) & Morant (Marie-José), « Villes de Lycie occidentale : Sidyma et Cadyanda », *Ktema*, 10 (1985), p. 209-243.

[84] Lycie-Sidyma 1.

l'inscription et la précision quant au caractère viager de la charge (δὶα βίου) indiquerait bien qu'Eucarpos fut prophète d'Artémis et Apollon, et non prophète d'Apollon et/puis prophète d'Artémis. Le sanctuaire oraculaire auquel était rattachée sa charge devait donc être consacré aux deux divinités. Ce cas est suffisamment rare pour être relevé, mais n'est pas unique en Anatolie, puisque la cité d'Adrastée en Mysie possédait un sanctuaire oraculaire d'Apollon Actaios et d'Artémis[85]. La charge elle-même est double, puisqu'Eucarpos était prêtre et prophète (ἱερέα καὶ προφήτην). Cette distinction suggère une séparation théorique entre les deux charges, même si elles furent toutes deux assumées par le même homme. Le reste de l'inscription ne nous en apprend pas davantage. Le fils d'Eucarpos est également mentionné et porte le même nom que son père (πατέρα τοῦ ἀξιολογωτάτου Μ. Αὐρ. Εὐκάρπου). Il fut trois fois néocore de la déesse très épiphane Hécate (τρὶς γενομένου νεοκόρου τῆς ἐπιφανεστάτης θεοῦ Ἑκάτης), ce qui confirme l'importance de la famille dans le milieu sacerdotal (et sans doute civique) sidyméen, mais ne nous en apprend pas davantage sur le père, son sacerdoce et l'oracle d'Artémis et Apollon. Les dernières lignes de l'inscription évoquent une donation faite par Eucarpos au « corps sacré des trente » (κατέλιπεν τῷ ἱερῷ συστέματι τῶν τριάκοντα) et impliquant le lieu-dit *Ispadoi* (χωρίῳ Ἰσπάδοις), mais la nature de ce corps et ses éventuels liens avec l'oracle nous sont totalement inconnus. Il nous faut donc nous contenter du peu que nous dit cette inscription, qui n'atteste que l'existence d'un oracle consacré à deux divinités.

La seconde inscription sidyméenne qui attire ici notre attention est rien moins qu'un oracle rendu aux Sidyméens. Nous l'évoquions plus tôt du fait de son attribution par les modernes à l'oracle d'Apollon de Patara, attribution que nous proposons de revoir. L'inscription elle-même, datant du III^e^ siècle de notre ère, est la transcription du discours d'un certain Hiéron de Tlos adressé au Sidyméens et rappelant les liens de parenté entre Sidyma, Tlos et Pinaros, de par leurs héros fondateurs, par des événements pseudo-historiques, et par une tradition commune : celle de choisir des prêtresses vierges pour culte d'Artémis[86]. Seul le dernier point est intéressant ici, puisque la virginité de la prétresse à Sidyma est justifiée par un oracle (ὕστερον δὲ κατ' ἐπισζήτῃσιν καὶ θεοῦ λόγιον μέχρι καὶ νῦν πα[ρ]θένοι), dont l'auteur affirme qu'il fut rendu 129 ans plus tôt à la cité (τὸν ἐκπεσόντα πρὸ ἐτῶν ρκθ Σιδυμεῦσιν χρησμὸν) à propos de la néocore vierge de la déesse (περὶ νεωκόρου παρθένου τῇ

[85] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Parion-Adrastée-Priapos : p. 192-200.
[86] Lycie-Sidyma 2.

Ἀρτέμιδι), tel qu'il a été inscrit alors (ἀναγεγραμμένον παρ' αὐτοῖς, κ̣αθὼς ὑπογέγραπται). Il cite ensuite l'oracle en question, en commençant par les mentions de datation habituelles (ἐπὶ ἱερέων τοῦ μὲν κοινοῦ Ἀρτεμέους τῆς δὲ πόλεως Τελεσίου μηνὸς Λῴου κς΄·), puis l'identification à la première personne des consultants envoyés par la cité, Eupolémos fils d'Aristonymos, et Ptolémaios fils d'Aristonymos (Ε̣ὐπόλ̣εμος Ἀριστωνύμου καὶ Πτολεμαῖος Ἀριστωνύμου), peut-être deux frères donc. Vient ensuite le texte de l'oracle attribué à Apollon ([ἐ]σθλὰ δέχου Φοίβου […] θέσφατα τρανῶς), qui n'est d'ailleurs désigné que par le nom Phoibos (ἀλλ' ἐπάκουε τά σοι θεὸς ὤπασε Φοῖβος) et qui ne s'exprime pas ici à la première personne. Le dieu recommande que des mains [de] vierges rendent les honneurs sacrés ([ἁ]γ̣νὰ θεᾶς ἀσινῆ τε πρέπει λυκάβαντος ἑκάστου π̣αρθενικαῖς παλάμαισι θυηπόλα τείμια τεύχειν) puis reformule à deux reprises sa réponse[87], avant de certifier que « ces bienfaits » (ταῦτά […] ὄλβια), sont révélés « par le roi lui-même, celui dont les flèches portent loin » (αὐτὸς ἄναξ ἑκατηβόλος). La déesse Artémis est ensuite évoquée par une périphrase, dans une ligne malheureusement fragmentaire (la fin de l'inscription étant illisible) : la déesse sauvage (ἀγροτέρα τε θεὰ), nourricière des meutes (σκυλακοτρόφος), qui avec Phoibos (ἣν ἅμα Φοίβῳ)… Les éditeurs de cette inscription ont voulu y voir un oracle de Patara, dont le sanctuaire oraculaire apollinien fait l'objet d'une partie de cette thèse. L'argument repose sur la mention « cité parente » (πόλι συνγενὶ) par laquelle le dieu désigne Sidyma et qui fait penser à H. W. Parke que l'oracle n'émane pas de la cité elle-même mais d'une autre cité, « parente » de Sidyma et donc lycienne[88]. Par ailleurs la mention de la « prêtrise fédérale » d'Artéméis (ἐπὶ ἱερέων τοῦ μὲν κοινοῦ Ἀρτεμέους) serait une évocation de Patara, capitale fédérale de la Lycie, ou plutôt capitale de la province romaine de Lycie à cette époque. Le raisonnement semble néanmoins fragile. O. Curty, qui s'est employé à reconstituer les arboressences de parentés entre cités, et qui s'est appuyé notamment sur ce document, ne relève pas d'autre parenté impliquant Sidyma[89]. Il faudrait donc chercher l'oracle à Tlos ou à Pinaros. Il y a bien un sanctuaire oraculaire à Tlos, et il sera étudié plus loin, mais il était attribué à Cronos[90]. L'oracle de Patara, auquel pensait H. W. Parke, est bien appolinien, mais aucune parenté Sidyma-Patara ne peut-être établie. Par ailleurs l'argument de la prêtrise fédérale ne résiste pas à l'analyse. Cette référence est faite par Hiéron de Tlos, dont la cité appartient elle aussi à la fédération, et s'explique donc simplement par la nécessité,

[87] Lycie-Sidyma 2, lignes 25 à 32.

[88] Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 190-193.

[89] Curty (Olivier), *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Paris, Droz, 1995, p. 270.

[90] Voir la partie de ce mémoire consacrée au sanctuaire de Tlos de Lycie : p. 413-416.

pour un Lycien s'adressant à d'autres Lyciens, d'utiliser un mode de datation commun à leurs deux cités, sans qu'il faille nécessairement y voir une référence à la capitale fédérale. Par ailleurs, même si l'oracle est rapporté à la troisième personne du singulier, les mots employés sont en partie ceux du dieu, qui pourrait qualifier Sidyma de cité parente parce qu'elle est elle-même consacrée à Apollon (et Artémis), ou parce qu'elle est réputée fondée par un descendant du dieu, sans qu'il y ait pour autant parenté entre Sidyma et la cité depuis laquelle le dieu s'exprime. Le texte de l'oracle ne fournit par ailleurs aucun élément corroborant l'attribution pataréenne. Nous ne disposons malheureusement d'aucun (autre) oracle d'Apollon de Patara avec lequel comparer ce texte, mais le seul trait caractéristique du dieu de Patara, quand il est évoqué par l'épigraphie, est le titre de « dieu ancestral » (θεός πατρῴος) qui lui est souvent attribué[91]. Ici Apollon n'est désigné que par le terme Phoibos – sans doute le surnom le plus commun et donc le moins significatif – avant d'être désigné comme « roi » (ἄναξ), reprenant un terme qui pourrait évoquer le registre homérique, mais qui se retrouve associé à Apollon dans la tragédie notamment[92]. Le terme ἑκατηβόλος sonne davantage encore homérique, et est un surnom récurrent du dieu (et de sa sœur) dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*[93]. Ces termes renvoient sans doute moins à l'identité propre à un sanctuaire (et à sa façon locale de désigner le dieu) qu'au fond culturel commun des Grecs et aux modes « universels » de désignation du dieu. Enfin, comme évoqué dans le paragraphe relatif à l'oracle de Patara, l'émission de cet oracle 129 ans avant le règne de Commode (qui correspond à la datation de cette inscription) pose un problème de cohérence avec les discours des Anciens sur le déclin momentané de l'oracle de Patara à cette époque.

Nous proposerons donc ici une autre interprétation, qui tient compte des particularités de cette inscription, et qui permet de résoudre le problème de l'attribution de l'oracle de manière différente. Cette question en rejoint en effet une autre: celle de l'identité de la personne qui exprime/rapporte l'oracle et les mots du dieu à la troisième personne du singulier. Le fait que le dieu ne s'exprime pas à la première personne du singulier est assez rare dans ce type d'oracles sur pierre[94] et laisse entendre qu'un intermédiaire s'exprime à sa place. L'éventuel prophète du dieu semble tout désigné, puisqu'il est, par définition, chargé de

[91] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Patara de Lycie : p. 369-390.
[92] Eschyle, *Ajax*, 513 ; Sophocle, *Œdipe roi*, 80
[93] Homère, *Iliade*, I, 370 ; V, 444 ; *Odyssée*, VIII, 339.
[94] Comme d'ailleurs dans la plupart des oracles sur pierre, voir par exemple les catalogues de Didymes et Delphes dressés par J. Fontenrose : Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988 p. 177-244 & Fontenrose (Joseph), *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 240-416.

parler pour le dieu. Contrairement à la plupart des documents analogues dont nous disposons, l'inscription de Sidyma ne mentionne pas les noms des théores chargés de consulter le dieu et de rapporter l'oracle à la troisième personne[95], mais à la première personne : « nous, Eupolémos fils d'Aristonymos, et Ptolémaios fils d'Aristonymos, *Kalabatianoi*, avons livré pour vous aux prytanes, d'après un décret, l'oracle qui fut rendu et dont une copie est inscrite [ci-dessous] » (Ἐὐπόλεμος Ἀριστωνύμου καὶ Πτολεμαῖος Ἀριστωνύμου [Κα]λαβατιανοὶ πρυτάνεσιν ἀναφέρομεν πρὸς ὑμᾶς [κατ]ὰ τὸ ψήφισμα [τὸ]ν ἐκπεπτωκότα χρησμὸμ (sic) οὗ καὶ ἔστιν ἀντίγραφον τὸ ὑπογεγραμμένον). Ce détail est suffisamment rare pour attirer l'attention sur ces deux théores et pour envisager que ce soient ensuite eux qui continuent de parler dans la séquence d'énonciation de l'oracle, rapportant au style indirect la réponse que le dieu leur a rendue. La seule information dont nous disposons à leur sujet est qu'ils sont *Kalabatianoi*, ce qui renvoie à Kalabantia, un petit village situé sur la côte, à neuf kilomètres à l'Ouest de Sidyma, où quelques ruines ont été retrouvées, et qui était relié à la cité par une route[96]. Déterminer si le site appartenait à Sidyma ou constituait une (petite) cité indépendante est impossible en l'état de nos connaissances, mais il serait surprenant que les Sidyméens, voulant consulter un oracle, aient envoyé en délégation (représentant leur cité) deux citoyens d'une autre cité. Il est bien plus probable que Kalabantia soit rattachée à Sidyma et en constitue un dème côtier (ou autre subdivision administrative équivalente). Dans tous les cas, tout ceci pourrait justifier que deux habitants de Kalabantia qualifient Sidyma de « cité parente ». Dès lors, il ne serait plus nécessaire de chercher l'origine de l'oracle rendu aux Sidyméens à Patara ou même hors de Sidyma quand il existait un oracle d'Apollon à Sidyma. Il ne serait d'ailleurs pas surprenant que, souhaitant poser à Apollon une question sur le culte rendu chez eux à Artémis, les Sidyméens se soient adressés à leur sanctuaire oraculaire… d'Apollon et Artémis. Les derniers mots de l'oracle épigraphique reviennent d'ailleurs sur le lien entre les deux divinités jumelles, ce qui pourrait être un rappel de leur association dans le sanctuaire oraculaire émetteur de l'oracle. La fin de la phrase manque malheureusement pour confirmer tout à fait ce lien. Si nous revenons aux deux théores, deux éléments restent intrigants : leur origine géographique et le fait qu'ils étaient probablement frères. Si l'on accepte de réattribuer cet oracle au sanctuaire oraculaire d'Apollon et Artémis de Sidyma, le recours à deux habitants de Kalabantia pourrait indiquer que le sanctuaire en question se trouvait en fait à Kalabantia, et non à Sidyma même. Nous aurions là un nouvel exemple de

[95] Comme par exemple dans l'oracle rendu par Apollon de Grynéion à la cité de Caunos et rapporté par un certain Ménodoros d'Imbros, évoqué à la troisième personne. Voir Éolide-Grynéion 1.

[96] Şahin (Sencer), « Parerga zum Stadiasmus Patarensis. 1: Überlegungen zur Strecke 3 von Sidyma nach Kalabatia », *Gephyra*, 6 (2009), p. 101-112.

sanctuaire situé hors des murs de sa cité d'appartenance et rattaché à un petit village[97]. L'ensemble de ces éléments reste hypothétique, mais a le mérite d'expliquer à la fois la rédaction de l'oracle à la troisième personne et l'intervention d'habitants de Kalabantia (dont on voit mal pourquoi ils seraient sollicités par Sidyma pour consulter Patara sinon), tout en évitant de conclure qu'une cité possédant un sanctuaire oraculaire d'Apollon et Artémis se serait adressée à un autre sanctuaire oraculaire pour interroger Apollon à propos du culte local d'Artémis.

Dès lors, l'attribution de cet oracle au sanctuaire sidyméen d'Apollon et Artémis en apprendrait davantage sur le sanctuaire et sur cet oracle bicéphale. Apollon semble être le seul dieu à s'exprimer, soit qu'il puisse le faire séparément de sa sœur, soit qu'il soit en réalité la seule des deux divinités à le faire, Artémis recevant un culte conjoint sans pour autant participer aux activités mantiques de son frère. La question de l'expression de la réponse à la troisième personne n'est pas résolue par l'attribution alternative que nous proposons. Si la première personne était employée, et *a fortiori* si l'oracle était versifié, nous envisagerions l'enthousiasme comme méthode divinatoire. Le cas inverse indiquerait donc une méthode davantage déductive, d'autant que le contenu de l'oracle est assez répétitif et pauvre en information (une prêtresse vierge et pas de prêtresse mariée). Il pourrait donc répondre à une question binaire de type « Faut-il une prêtresse vierge pour la déesse vierge ? », auquel cas n'importe quelle méthode divinatoire pourrait être employée pour obtenir une réponse positive ou négative. Tout ceci impliquerait ensuite un travail d'élaboration de la réponse par le prophète des dieux et/ou par les théores, mais nous avons dit combien la réponse inscrite était à la fois pauvre en contenu et banale dans ses modes de désignation des divinités.

Malgré sa modestie et le peu d'informations dont nous disposons à son sujet, la petite cité de Sidyma constitue un cas intéressant à plus d'un titre. La présence sur son territoire d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon et d'Artémis constitue déjà un cas rare et l'attribution d'un texte oraculaire – si l'on accepte la lecture que nous proposons ici – l'est plus encore, surtout pour un sanctuaire de cette taille. L'association des deux documents nous montre néanmoins le fonctionnement d'un sanctuaire bicéphale dans lequel, dans le domaine oraculaire, Apollon semble prendre le pas sur sa sœur, alors même que la question posée porte sur le culte de la déesse.

[97] Comme le sanctuaire de Didymes appartenant à Milet ou celui de Claros appartenant à Colophon.

6.1.4. Soura : un oracle ichthyomantique d'Apollon

Le territoire et le sanctuaire de Soura appartenaient, à l'époque romaine, à la cité lycienne de Myra et leur histoire semble se confondre avec celle de la cité[98]. Située à quelques kilomètres en retrait de la côte, au milieu d'une plaine alluviale fertile, Myra se situe à un kilomètre au nord du village de Demrë et à vingt kilomètre à l'ouest du village de Finike correspondant à son ancienne voisine Limyra (à laquelle Myra était reliée par une route de montagne et par la mer). La cité est attestée dès le V^e^ siècle avant notre ère par plusieurs inscriptions civiques[99]. Elle semble prospérer ensuite grâce à la fertilité de son territoire[100] et frappe ses propres monnaies au II^e^ siècle de notre ère. Le territoire de la cité incluait le port d'Andriakè et les villages de Soura et Istlada, les deux derniers ayant probablement rejoint Myra par un traité de sympolitie et étant désignés comme περιπόλεις de Myra dans un traité de sympolitie avec la cité de Xanthos[101].

Les fouilles archéologiques de Myra, menées notamment par J. Borchhardt n'ont pu mettre au jour qu'un théâtre et des bains, même si de nombreux autres bâtiments sont attestés par l'épigraphie, notamment le temple d'Éleuthère qui serait le plus grand de toute la Lycie[102]. À Soura, située à une heure et demie de marche de Myra, l'équipe de J. Borchhardt a en revanche pu identifier une petite acropole située au sommet d'une colline, immédiatement au bord de la mer, avec un bâtiment qualifié de « Halle der Priester », et à son pied, dans une petite anse ouverte au sud, un petit temple distyle dorique attribué à Apollon[103].

Seule la documentation littéraire atteste l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Soura, et les témoignages relativement concordants se concentrent sur la particularité surprenante du sanctuaire : sa méthode divinatoire.

---

[98] Sur Myra, son histoire et son archéologie, voir Bean (George E.), « Sura », in Bean (George E.), *Lycian Turkey*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 130-133; Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 196-197 & Zimmermann (Martin), « Myra », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[99] *TAM* I 85-97.

[100] Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 3.

[101] *SEG* 44 1218

[102] Borchhardt (Jürgen) (dir.), *Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975.

[103] Borchhardt (Jürgen) (dir.), « Sura: Fishorakelstätte des Apollon », in Borchhardt (Jürgen), Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, Berlin, Verlag, 1975, p. 76-80.

Pline l'Ancien fournit la plus ancienne attestation directe des pratiques divinatoires associées à ce lieu qu'il mentionne à deux reprises dans son *Histoire naturelle*. La première des deux mentions s'inscrit dans une liste de lacs et autres étendues d'eau où des phénomènes étranges ont été observés (comme la mort des oiseaux à proximité du lac Averne en Campanie) :

> Apollinis autem Surii fons Lyciae Myrae transire solet in loca uicina portendens aliquid; mirumque quod cum piscibus transit. Responsa ab his petunt incolae cibo, quem rapiunt adnuentes, si uero euentum negent, caudis abigunt.
>
> Mais la source d'Apollon de Sura, à Myra en Lycie, est sujette à se déplacer pour gagner un emplacement proche, phénomène qui est un présage ; autre merveille, elle se déplace avec ses poissons ; les habitants du pays leur demandent des oracles en leur jetant à manger : ils saisissent vivement la nourriture, si leur réponse est favorable, mais si elle est négative, ils la repoussent de la queue.[104]

Pline utilise le terme *portendere* (annoncer, prédire) qui place d'emblée sa description dans un contexte divinatoire, même si le terme *responsa*, traduit ici par « oracles », et les mots *adnuentes* et *negent*, qui en font un signe favorable ou défavorable, sont d'un usage plus général et n'appartiennent pas spécifiquement au champ lexical de la divination. Le lieu en question est défini comme une fontaine ou une source (*fons*), ce qui en dit peu sur sa configuration. Le procédé global et surtout l'attribution du lieu à Apollon, confirmés par le choix du terme *portendere*, invitent à reconnaître ici des pratiques divinatoires. La réponse binaire favorable/défavorable et son expression par l'appétit des poissons rappelle les poulets sacrés de Rome[105]. Au livre suivant de l'*Histoire naturelle*, Pline mentionne à nouveau Soura :

> Nam in Lycia Myris in fonte Apollinis, quem Curium appellant, ter fistula uocati ueniunt ad augurium ; diripere eos carnes abiectas laetum est consultantibus, caudis abigere dirum. Hieropoli Syriae in lacu Veneris aedituorum uocibus parent, uocati ueniunt exornati auro, adulantes scalpuntur, ora hiantia manibus inserendis praebent.
>
> À Myra, en Lycie, dans la fontaine d'Apollon dit Curien, les poissons, appelés trois fois par la flûte, viennent donner des présages : s'ils se disputent avidement les viandes qu'on leur jette, c'est bon signe pour les consultants ; s'ils les repoussent avec la queue, mauvais signe. À Hiérapolis en Syrie, les poissons du lac de Vénus obéissent à la voix des gardiens du temple ; à leur appel ils viennent avec leurs ornements d'or, donnent des

[104] Pline, *Histoire naturelle*, XXXI, 18, 1-3. Traduction Serbat (Guy), Paris, Belles Lettres, CUF, 1972.

[105] Voir Belayche (Nicole) & Rüpke Jorg, « La divination romaine » in J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. III: Divination, prayer, veneration, hikesia, asylia, oath, malediction, profanation, magic rituals, and Addendum to vol. II : Consecration*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 79-104.

> caresses pour qu'on les chatouille, et tiennent la gueule ouverte pour qu'on y introduise la main.[106]

La mention s'inscrit cette fois dans une liste de lieux de l'empire on l'on « nourrit les poissons à la main » (*E manu uescuntur pisces in pluribus quidem Caesaris uillis*), dont la « fontaine de Jupiter Labraynde » (*Labrayndi Iouis fonte*) correspondant au sanctuaire oraculaire carien étudié plus haut. Le vocabulaire de la divination est davantage présent, Pline mentionnant les *augurii* rendus par les poissons à des *consultantes*, qui obtiennent parfois des signes défavorables (*dirum*). Le lieu est à nouveau caractérisé par le terme *fons*, qui ne nous en apprend pas davantage, mais il est situé à Myra seulement, sans la précision du toponyme de Soura. Pline précise l'épiclèse d'Apollon, « Curien », qu'il est seul à mentionner et qui pourrait être une erreur sur laquelle nous reviendrons plus loin. La réponse oraculaire binaire et reposant sur l'appétit des poissons est confirmée, de même que la ressemblance avec les poulets sacrés romains chez l'auteur. La mention de la flûte (*fistula*) utilisée pour appeler les poissons n'est confirmée par aucun autre auteur ancien, contrairement au thème des poissons qui répondent ou « paraissent » quand on les appelle (*uocibus parent*). Le parallèle que propose Pline avec Hiérapolis de Syrie est étayé par le témoigne du *De Dea Syria* attribué à Lucien de Samosate : l'auteur y évoque des poissons d'élevage qui portent un nom (καὶ οὐνόματα ἔχουσιν), répondent à l'appel (καὶ ἔρχονται καλεόμενοι) et dont l'un porte des bijous d'or (δέ τις ἦν ἐν αὐτοῖσι χρυσοφορέων)[107]. Le thème des bijoux portés par les poissons pourrait être une reprise de Hiérapolis, ou du sanctuaire de Zeus Labrandos en Carie, puisque Pline est le seul à avancer cette idée dans le cas de Soura. La parallèle avec Hiérapolis n'est néanmoins pas complet, puisque rien n'indique que les poissons de la déesse syrienne aient été également oraculaires.

Quelques décennies plus tard, Plutarque évoque à son tour le cas de Soura et de ses poissons dans un traité zoologique intitulé *Les animaux de terre ont-ils plus d'adresse que ceux de mer ?*

---

[106] Pline, *Histoire naturelle*, XXXII, 7-8. Traduction De Saint-Denis (Eugène), Paris, Belles Lettres, 1966.

[107] Lucien, *Sur la déesse syrienne*, 45 : Ἔστι δὲ καὶ λίμνη αὐτόθι, οὐ πολλὸν ἑκὰς τοῦ ἱροῦ, ἐν τῇ ἰχθύες ἱροὶ τρέφονται πολλοὶ καὶ πολυειδέες. γίγνονται δὲ αὐτῶν ἔνιοι κάρτα μεγάλοι· οὗτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἔχουσιν καὶ ἔρχονται καλεόμενοι· ἐπ΄ ἐμέο δέ τις ἦν ἐν αὐτοῖσι χρυσοφορέων. ἐν τῇ πτέρυγι ποίημα χρύσεον αὐτέῳ ἀνακέατο, καί μιν ἐγὼ πολλάκις ἐθεησάμην, καὶ εἶχεν τὸ ποίημα. « There is also a lake there, not far from the temple, in which they rear many kinds of sacred fish. Some of them are extremely large. These even have their own names and come when called. In my time there, one among them wore gold. On its fin was fastened a golden device: I often saw it, and it truly did wear that piece of jewellery. » (traduction J. L. Lightfoot, Oxford, Oxford University Press, 2003).

> ὥστε μηδὲ τῆς πολυτιμήτου μαντικῆς ἄμοιρον εἶναι τὸ τῶν ἐνύδρων γένος μηδ' ἀγέραστον· ἐπεὶ καὶ περὶ Σοῦραν πυνθάνομαι, κώμην ἐν τῇ Λυκίᾳ Φελλοῦ μεταξὺ καὶ Μύρων, καθεζομένους ἐπ' ἰχθύσιν ὥσπερ οἰωνοῖς διαμαντεύεσθαι τέχνῃ τινὶ καὶ λόγῳ νήξεις καὶ φυγὰς καὶ διώξεις αὐτῶν ἐπισκοποῦντας. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἔστω τοῦ μὴ παντάπασιν ἐκφύλου μηδ' ἀσυμπαθοῦς πρὸς ἡμᾶς ἱκανὰ δείγματα·
>
> Par conséquent, même cette fameuse mantique n'est pas un domaine ou un privilège dont soit exclue la gent aquatique. D'ailleurs j'entends dire qu'à Sura, une localité située en Lycie entre Phellos et Myra, on s'accroupit pour guetter les poissons, comme s'ils s'agisssaient d'auspices, afin d'en tirer des oracles par une observation méthodique et rationnelle de leurs mouvements de nage, de fuite et de poursuite. Qu'il n'y ait donc pas entre eux et nous absence totale de parenté et de sympathie, disons que les exemples précédents le montrent suffisamment.[108]

Le passage fait suite à un développement sur les crocodiles d'Égypte capables de reconnaître la voix des prêtres et visant à démontrer l'intelligence de certaines créatures aquatiques. Le vocabulaire divinatoire est très présent, avec la « fameuse mantique » (τῆς πολυτιμήτου μαντικῆς) dont ne sont pas exclues les créatures marines, mais aussi par le mot οἰωνοῖς désignant les signes divinatoires en général, ou le terme λόγος qui désigne, en contexte divinatoire, les oracles rendus lors d'une consultation. Il est également question de « tirer des oracles » (διαμαντεύεσθαι) en se penchant sur ces poissons (καθεζομένους ἐπ' ἰχθύσιν). Le lieu de consultation n'est nullement décrit, mais simplement situé en Lycie, entre Phellos et Myra (ἐν τῇ Λυκίᾳ Φελλοῦ μεταξὺ καὶ Μύρων), deux cités côtières situées respectivement à l'ouest et à l'est de Soura. Davantage que les poulets sacrés, la description de Pline rappelle l'ornithomancie grecque[109], puisque ce n'est plus tant l'appétit des poissons que leurs mouvements en général – incluant l'appétit – (νήξεις καὶ φυγὰς καὶ διώξεις) qui sont observés (ἐπισκοποῦντας) et qui véhiculent le message divin. Le terme οἰωνοῖ, qui désigne les signes divinatoires en général, désigne d'ailleurs initialement les oiseaux observés par les devins et considérés comme véhiculant des messages d'ordre divinatoire. Plutarque considère donc le cas de Soura à travers une vision davantage grecque de la divination et surtout de la zoomancie, en dressant un parallèle implicite avec la pratique zoomantique qui lui est la plus familière, tout comme les poulets sacrés l'étaient sans doute pour Pline.

[108] Plutarque, *Les animaux de terre ont-ils plus d'adresse que ceux de mer ?*, 976c. Traduction Bouffartigue (Jean), Paris, Belles Lettres, 2012.

[109] Dillon (Matthew), « The importance of ornithomanteia in Greek divination », in M. Dillon (Matthew) (éd.), *Religion in the ancient world*, Amsterdam, 1996, p. 99-121 & Pollard (John), *Birds in Greek life and myth*, Plymouth, Thames & Hudson, 1977.

Un siècle plus tard, Athénée de Naucratis évoque à son tour le cas de Soura, parmi la longue liste d'anecdotes édifiantes qu'il rassemble dans ses *Déipnosophistes* au début du III^e^ siècle de notre ère. La mention repose essentiellement sur une citation de Polycharme, historien perdu et auteur d'une *Histoire des Lyciens*, complétée par une citation du géographe Artémidore[110] :

> οὐ κατασιωπήσομαι δὲ οὐδὲ τοὺς ἐν Λυκίᾳ ἰχθυομάντεις ἄνδρας, περὶ ὧν ἱστορεῖ Πολύχαρμος ἐν δευτέρῳ Λυκιακῶν γράφων οὕτως· ‘ὅταν γὰρ διέλθωσι πρὸς τὴν θάλασσαν, οὗ τὸ ἄλσος ἐστὶ πρὸς τῷ αἰγιαλῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ἐν ᾧ ἐστιν ἡ δῖνα ἐπὶ τῆς ἀμάθου, παραγίνονται ἔχοντες οἱ μαντευόμενοι ὀβελίσκους δύο ξυλίνους, ἔχοντας ἐφ’ ἑκατέρῳ σάρκας ὀπτὰς ἀριθμῷ δέκα. καὶ ὁ μὲν ἱερεὺς κάθηται πρὸς τῷ ἄλσει σιωπῇ, ὁ δὲ μαντευόμενος ἐμβάλλει τοὺς ὀβελίσκους εἰς τὴν δῖναν καὶ ἀποθεωρεῖ τὸ γινόμενον. μετὰ δὲ τὴν ἐμβολὴν τῶν ὀβελίσκων πληροῦται θαλάσσης ἡ δῖνα καὶ παραγίνεται ἰχθύων πλῆθος τοσοῦτον [καὶ τοιοῦτον] ὥστ’ ἐκπλήττεσθαι τὸ ἀόρατον τοῦ πράγματος, τῷ δὲ μεγέθει τοιούτων ὥστε καὶ εὐλαβηθῆναι. ὅταν δὲ ἀπαγγείλῃ τὰ εἴδη τῶν ἰχθύων ὁ προφήτης, οὕτως τὸν χρησμὸν λαμβάνει παρὰ τοῦ ἱερέως ὁ μαντευόμενος περὶ ὧν ηὔξατο. φαίνονται δὲ ὀρφοί, γλαῦκοι, ἐνίοτε δὲ φάλλαιναι ἢ πρίστεις, πολλοὶ δὲ καὶ ἀόρατοι ἰχθῦς καὶ ξένοι τῇ ὄψει. Ἀρτεμίδωρος δ΄ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Γεωγραφουμένων Λέγεσθαί φησιν ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων πηγὴν ἀναδίδοσθαι ψυκτὸς ὕδατος, ὅθεν συνβείνειν δίνας γίνεσθαι· γίνεσθαι δὲ καὶ ἰχθύας ἐν τῷ δινάζοντι τόπῳ μεγάλους. Τούτοις δὲ οἱ θυσιάζοντες ἐμβάλλουσιν ἀπαρχὰς τῶν θυσιαζομένων ἐπὶ ξυλίνων ὀβελίσκων ἀναπείροντες κρέα ἑφθὰ καὶ ὀπτὰ καὶ μάζας καὶ ἄρτους. Ὀνομάζεται δὲ ὁ λιμὴν καὶ ὁ τόπος οὗτος Δῖνος.
>
> Je ne passerai pas non plus sous silence les devins qui prophétisent d'après les poissons en Lycie, à propos desquels Polycharme dans le deuxième livre des *Lykiaka* raconte ceci : « Quand on passe en allant vers la mer là où se trouve le bois sacré d'Apollon, près du rivage, dans lequel il y a le tourbillon sur le sable, ceux qui consultent l'oracle se présentent en ayant deux petites broches en bois avec dix morceaux de viande grillée sur chacune. Et le prêtre reste assis près du bois sacré en silence, celui qui consulte l'oracle jette les brochettes dans le tourbillon et observe ce qui se passe. Après qu'on les a jetées, le tourbillon se remplit d'eau de mer et arrive une multitude de poissons si grande et telle qu'on est frappé de stupeur par ce phénomène jamais vu, et on prend garde à cause des dimensions de ces créatures. Lorsque le prophète révèle les espèces des poissons, alors celui qui a interrogé l'oracle reçoit la réponse du prêtre à la question qu'il avait posée. Apparaissent des mérous, des *glaukoi*, parfois des baleines ou des poissons-scies, ainsi que beaucoup de poissons jamais vus et étrangers à voir ». Artémidore dans le dixième livre de sa *Géographie* dit que les habitants de la région racontent qu'une source d'eau douce jaillit, d'où il arrive que des tourbillons apparaissent ; et qu'apparaissent des grands poissons dans le lieu agité par les tourbillons. Ceux qui offrent des sacrifices jettent aux poissons les prémices des offrandes, en enfilant sur des petites broches en bois des

[110] Sur Athénée et ses citations, voir Braund (David) & Wilkins (John), *Athenaeus and his World*, Exeter, University of Exeter Press, 2000 & Lenfant (Dominique) (éd.), *Athénée et les fragments d'historiens*, Paris, De Boccard, 2007.

> morceaux de viande bouillie ou rôtie, des galettes et des morceaux de pain. Ce port et ce lieu s'appellent Dinos.[111]

Le vocabulaire divinatoire est explicite une fois de plus, avec les ἰχθυομάντεις ou « devins qui prophétisent d'après les poissons », les « consultants en quête d'oracles » (μαντευόμενοι), le prophète (ὁ προφήτης) chargé d'interpréter les signes et l'oracle (τὸν χρησμὸν) qu'il en tire. Le terme ἰχθυομάντεις est surprenant, puisque l'on attendrait davantage un ἰχθυοπροφήτης en contexte oraculaire, le μάντις étant habituellement indépendant et détaché de tout sanctuaire et de tout lieu précis, malgré la souplesse lexicale habituelle en contexte littéraire. Le terme n'est d'ailleurs pas en phase avec ce prophète qu'évoque ensuite Polycharme dans la citation. Il est intéressant de constater qu'un prêtre (ἱερεύς) interviendrait également pour transmettre la réponse aux consultants (τὸν χρησμὸν λαμβάνει παρὰ τοῦ ἱερέως), et serait donc distinct du prophète. Le lieu est davantage décrit, même si sa situation est très vague (ἐν Λυκίᾳ) : il s'agit d'un « bosquet » (ἄλσος) contenant un tourbillon au milieu du sable (ἐν ᾧ ἐστιν ἡ δῖνα ἐπὶ τῆς ἀμάθου), ce qui indique la proximité immédiate de la côte et de la mer (πρὸς τὴν θάλασσαν). Le fait que le tourbillon « se remplisse [d'eau] de mer » (πληροῦται θαλάσσης ἡ δῖνα) lors du rite conforte cette image, même si cela pose un évident problème de réalisme. L'emploi du terme ἄλσος implique la présence d'un espace naturel « vierge » et considéré comme sacré par lui-même, par opposition à un sanctuaire qui serait entièrement aménagé et artificialisé[112]. Son attribution à Apollon (τοῦ Ἀπόλλωνος) est confirmée, alors qu'elle ne l'était pas par Plutarque. L'utilisation, comme « matériaux divinatoires » des viandes sacrificielles, comme le confirme plus loin la citation d'Artémidore (τῶν θυσιαζομένων) n'est pas surprenante et rappelle l'empyromancie pratiquée par exemple à Olympie[113], ou même l'haruspicine pratiquée dans l'ensemble du monde méditerranéen ancien. La nécessité de répartir sur deux broches de bois (ὀβελίσκους δύο ξυλίνους) dix pièces de viandes (σάρκας ὀπτὰς ἀριθμῷ

[111] Athénée, *Déipnosophistes*, VIII, 8. Traduction Lefèvre-Novaro (Daniela) & Mouton (Alice), « Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne: sources textuelles et données archéologiques », *Anatolica*, 34 (2008), p. 7-51.

[112] La traduction habituelle de ce terme n'est donc sans doute pas la plus appropriée ici, le terme « bosquet » laissant penser à la présence d'arbres et de végétation, ce qui ne semble pas compatible avec la présence du tourbillon et la proximité immédiate de la côte. Sur l'ἄλσος en Asie Mineure, voir Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p. 23-29.

[113] Parke (Herbert William), *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Amon*, Oxford, B. Blackwell, 1967, p. 164-193 ; Robert (Louis), « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *CRAI*, 1978 (2), p. 338-344 ; Inglese (Alessandra), « Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche », *AIIS*, 12 (1991-1994), p. 91-98 ; Flower (Michael A.), « The Iamidae : a mantic family and its public image » in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine : Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus, Actes du colloque de Washington, 2003*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 187-206 ; Hupfloher (Annette), « Mantische Spezialisten im Östen der Römerreiches », in Cancik (Hubert) & Rüpke (Jörg), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

δέκα) semble avoir un sens symbolique que Polycharme ne précise malheureusement pas. Contrairement à ce qu'affirmait Pline, ce ne serait pas l'appétit des poissons qui déterminerait la réponse divine (favorable ou défavorable), mais leur nombre (ἰχθύων πλῆθος) et leurs espèces, que le prophète est chargé de relever (ὅταν δὲ ἀπαγγείλῃ τὰ εἴδη τῶν ἰχθύων ὁ προφήτης). La liste d'espèces proposée, dans laquelle figurent notamment des poissons de grande taille (πρίστεις) ou même des baleines (φάλλαιναι) et des poissons « jamais vus » (ἰχθῦς καὶ ξένοι τῇ ὄψει) confirme cette lecture, et rajoute en merveilleux à la description de Polycharme qui ne pouvait qu'attirer l'attention d'Athénée. Néanmoins cet aspect rejoint la lecture qu'en faisait Plutarque et l'analogie avec l'ornithomancie grecque, qui prêtait aussi attention aux espèces d'oiseaux observés. Cette citation de Polycharme, auteur du II^e^ siècle avant notre ère, constitue le témoignage le plus ancien à notre disposition, même s'il est indirect[114]. Il s'agit aussi de la description la plus précise quant aux détails et au déroulement exact du rituel, malgré les quelques éléments de merveilleux.

La citation d'Artémidore est plus sommaire, mais plus précise sur la topographie du lieu. Les termes πηγήν […] ψλυκέος ὕδατος, traduits par « une source d'eau douce », indiquent un jaillissement d'eau naturel, ce qui rejoint l'ἅλσος de Polycharme. Artémidore parle à son tour de tourbillons qui apparaissent (δίνας γίνεσθαι) dans ce lieu « tourbillonnant » (ἐν τῷ δινάζοντι τόπῳ), au point qu'il serait appelé Δῖνος, c'est-à-dire « Tourbillon ». Le toponyme est douteux, et n'est attesté par aucun autre auteur ni aucun document épigraphique ou numismatique. Artémidore confirme le détail des brochettes de bois (ἐπὶ ξυλίνων ὀβελίσκων) sur lesquelles on enfilait les prémices du sacrifices (τῶν θυσιαζομένων), à savoir « des morceaux de viande bouillie ou rôtie, des galettes et des morceaux de pain » (ναπείροντες κρέα ἑφθὰ καὶ ὀπτὰ καὶ μάζας καὶ ἄρτους), c'est-à-dire toute nourriture pouvant être offerte aux dieux. Notons enfin que ce passage des *Déipnosophistes*, et les deux citations qu'il comporte, font suite à des descriptions variées de poissons et autres animaux aquatiques accomplissant des actions surprenantes. Comme chez Pline et Plutarque, Soura est donc mentionnée par Athénée en tant que cas curieux et étonnant, ce qui invite à la prudence quant à la véracité de la description, aussi détaillée soit-elle.

Contemporain d'Athénée, Élien évoque également la question, à nouveau sous l'angle zoologique, dans un excursus sur l'observation des animaux en contexte divinatoire :

[114] *FGRHist* 770 F 1/2

> Οἰωνοῖς μαντευομένους ἀκούω τινὰς καὶ ἐπ᾽ ὄρνισι καθημένους ἐξετάζειν πτήσεις τε αὐτῶν καὶ ἕδρας. καὶ ἄδονταί γε ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ Τειρεσίαι τε καὶ Πολυδάμαντες καὶ Πολύειδοι καὶ Θεοκλύμενοι καὶ ἄλλοι πολλοί. σπλάγχνων δὲ ἄρα φύσεις καὶ θέσεις καταγνῶναι δεινοὶ ἦσαν καὶ Σιλανοὶ καὶ Μεγιστίαι καὶ Εὐκλεῖδαι καὶ ἐπὶ τούτοις πολὺς κατάλογος. ἀκούω μέντοι τινῶν λεγόντων ὅτι καὶ ἀλφίτοις μαντεύονταί τινες καὶ κοσκίνοις καὶ τυρίσκοις. πέπυσμαι δὲ καὶ κώμην τινὰ Λυκιακὴν μεταξὺ Μύρων καὶ Φελλοῦ, Σοῦρα ὄνομα, ἐν ᾗ μαντεύονταί τινες ἐπ᾽ ἰχθύσι καθήμενοι, καὶ ἴσασιν ὅ τι καὶ νοεῖ ἥ τε ἄφιξις αὐτῶν κληθέντων καὶ ἡ ἀναχώρησις, καὶ ὅταν μὴ ὑπακούσωσι τί δηλοῦσι, καὶ ὅταν ἔλθωσι πολλοὶ τί σημαίνουσιν. ἀκούσει δὲ τὰ μαντικὰ τῶν σοφῶν ταῦτα καὶ πηδήσαντος ἰχθύος καὶ ἀναπλεύσαντος ἐκ βυθοῦ καὶ τροφὴν προσεμένου καὶ αὖ πάλιν μὴ λαβόντος.
>
> D'après mes informations, certains pratiquent la divination par les oiseaux, en se mettant à un poste d'observation pour étudier attentivement leurs déplacements et les endroits où ils séjournent. De nombreuses personnalités, parmi lesquelles Tirésias, Polydamas, Polyeidos et Théoclymène, sont célèbres pour leur maîtrise de cet art. D'autre part, Silanos, Mégistias et Euclide, auxquels s'ajoute encore une longue liste de gens, furent des experts dans l'interprétation de la disposition des entrailles. Je trouve par ailleurs chez certains auteurs que des gens pratiquent également la divination avec de la farine, des cribles et de petits fromages. Je me suis en outre laissé dire qu'il existait en Lycie, entre Myra et Phellos, un village du nom de Soura dans lequel certains pratiquent la divination en se postant pour observer les poissons, et ces gens savent ce que cela signifie lorsque les poissons s'approchent ou qu'ils s'éloignent quand on les appelle, ce qu'ils expriment lorsqu'ils ne répondent pas à l'appel, et ce qu'ils veulent dirent lorsqu'ils affluent en masse. Et vous pourrez entendre de ces sages quelle est la valeur prophétique des signes que donne un poisson lorsqu'il saute hors de l'eau, qu'il remonte en surface des profondeurs, qu'il agrée la nourriture ou qu'au contraire il la refuse[115].

Le vocabulaire mantique est davantage présent encore, avec « ceux qui pratiquent la divination » (μαντευομένους, μαντεύονταί), et la mantique ou « valeur divinatoire » (τὰ μαντικὰ) des poissons de Soura. Le lieu est désigné comme un village portant le nom de Soura (κώμην […] Σοῦρα ὄνομα) et situé en Lycie, entre Myra et Phellos (τινὰ Λυκιακὴν μεταξὺ Μύρων καὶ Φελλοῦ). Élien utilise les mêmes termes que Plutarque et une référence aux mêmes cités pour situer le lieu. Il utilise encore la même formulation quand il décrit les consultants se « penchant sur les poissons » (ἐπ᾽ ἰχθύσι καθήμενοι), ce qui peut laisser penser qu'il a lu Plutarque, ou qu'ils utilisent une source commune (les préoccupations zoologiques d'Élien devaient rejoindre celles de Plutarque écrivant son traité sur l'intelligence des animaux). Ce sont cette fois les mouvements des poissons qui s'approchent ou s'éloignent, répondent à l'appel et affluent en nombre (ὅ τι καὶ νοεῖ ἥ τε ἄφιξις αὐτῶν κληθέντων καὶ ἡ ἀναχώρησις, καὶ ὅταν μὴ ὑπακούσωσι τί δηλοῦσι, καὶ ὅταν ἔλθωσι πολλοὶ τί σημαίνουσιν) mais aussi l'appétit des poissons (καὶ τροφὴν προσεμένου καὶ αὖ πάλιν μὴ λαβόντος) qui sont

[115] Élien, *La personnalité des animaux*, VIII, 5. Traduction Zucker (Arnaud), Paris, Belles Lettres, 2004.

considérés comme signifiants. Les deux interprétations antérieures se trouvent ainsi réunies chez Elien. Les parallèles qu'il propose sont pourtant davantage grecs avec une comparaison explicite avec l'ornithomancie (Οἰωνοῖς μαντευομένους) et l'haruspicine (σπλάγχνων δὲ ἄρα φύσεις καὶ θέσεις καταγνῶναι δεινοὶ). Mais il sous-entend également une comparaison avec des méthodes plus anecdotiques et sans doute plus étranges, comme la divination par la farine (καὶ ἀλφίτοις μαντεύονταί τινες), par les cribles (καὶ κοσκίνοις) ou par les fromages (καὶ τυρίσκοις). Le cas de Soura est donc une fois de plus envisagé sous l'angle de la curiosité locale.

Un second passage du traité d'Élien apporte quelques précisions supplémentaires :

> Μυρέων τῶν ἐν Λυκίᾳ κόλπος ἐστι, καὶ ἔχει πηγήν, καὶ ἐνταῦθα νεὼς Ἀπόλλωνός ἐστι, καὶ ὁ τοῦδε τοῦ θεοῦ ἱερεὺς κρέα μόσχεια διασπείρει τῶν τῷ θεῷ τεθυμένων, ὀφρώ τε οἱ ἰχθύες ἀθρόοι προσνέουσι, καὶ τῶν κρεῶν ἐσθίουσιν οἷα δήπου καλούμενοι δαιτυμόνες. Καὶ χαίρουσιν οἱ θύσαντες, καὶ τὴν τούτων δαῖτα πιστεύουσιν εἶναι σφίσιν ὅτταν ἀγαθήν, καὶ λέγουσιν ἵλεων εἶναι τὸν θεόν, διότι οἱ ἰχθύες ἐμεπλήσθησαν τῶν κρεῶν. Εἰ δὲ ταῖς οὐραῖς αὐτὰ ἐς τὴν γῆν ἐκβάλοειν ὥσπερ οὖν ἀτιμάσαντες καὶ μυσαρὰ κρίναντες, τοῦτο δὴ τοῦ θεοῦ μῆνις εἶναι πεπίστευται. Γνωρίζουσι δὲ καὶ τὴν τοῦ ἱερέως φωνὴν οἱ ἰχθύες, καὶ ὑπακούσαντες μὲν εὐφραίνουσι δίους κέκλενται, τουναντίον δε δράσαντες λυποῦσιν.
>
> En Lycie se trouve le golfe de Myra ; il y a là une fontaine et au même endroit un temple d'Apollon ; le prêtre de ce dieu disperse ça et là dans l'eau les chairs des veaux qui ont été sacrifiés au dieu, et des mérous s'approchent en masse de ces chairs et les mangent tout comme des convives qu'on aurait invités à un festin. Les gens qui ont offert le sacrifice s'en réjouissent, car ils sont convaincus que le banquet des poissons constitue pour eux un bon présage, et ils disent que le dieu est favorable puisque les poissons se sont gavés des chairs. En revanche, si les poissons les rejettent sur la terre avec leur queue, comme s'ils les jugeaient impurs et indignes d'eux, les gens sont convaincus que c'est une manifestation de la colère du dieu. Les poissons reconnaissent également la voix du prêtre, et les hommes dans l'intérêt desquels ils ont été appelés sont ravis quand les poissons répondent à sa voix, et affligés dans le cas contraire.[116]

Les deux descriptions sont légèrement discordantes. L'auteur situe d'abord ce qu'il décrit à Myra en Lycie (Μυρέων τῶν ἐν Λυκίᾳ), sans mentionner Soura. Il précise néanmoins qu'il s'agit d'un golfe (κόλπος ἐστι), confirmant la topographie côtière. La source est à nouveau désignée par le terme πηγήν et l'auteur mentionne à son tour l'attribution à Apollon, mais précise pour la première fois la présence d'un temple (νεὼς Ἀπόλλωνός ἐστι) qu'il faut donc ajouter à l'ἄλσος. Un prêtre est également attesté (τοῦ θεοῦ ἱερεὺς), tout comme est confirmée l'utilisation des viandes sacrifiées au dieu (τῶν τῷ θεῷ τεθυμένων), même si

[116] Élien, *La personnalité des animaux*, XII, 1. Traduction Zucker (Arnaud), Paris, Belles Lettres, 2004.

l'auteur semble vouloir les restreindre à de la viande de veau (κρέα μόσχεια). Ce point semble peu crédible, vu le coût que représenterait le sacrifice d'un veau pour consulter un oracle qui semble local et devait s'adresser à la population proche, et non à de riches consultants ou des cités prêts à parcourir de grandes distances et engager des frais importants. L'appétit des animaux semble plus déterminant que leurs mouvements, malgré la synthèse que proposait plus tôt Élien. L'évocation des poissons repoussant vers la terre la viande qu'ils méprisent et jugent impure (ἐς τὴν γῆν ἐκβάλοειν ὥσπερ οὖν ἀτιμάσαντες καὶ μυσαρὰ κρίναντες) rappelle les termes dans lesquels Pline décrivait le rite oraculaire, et le parallèle avec les poulets sacrés de Rome. Même s'il écrit en grec, Élien est un romain, et il n'est pas surprenant de le voir opter finalement pour ce parallèle plus familier. Enfin, aucun terme proprement oraculaire n'est utilisé ici, même si le contexte et l'action décrite confirment la dimension divinatoire du rite. Cette légère dissonance entre les deux passages du même auteur s'explique sans doute en partie par la nature même de son traité qui rassemble des centaines de « fiches » consacrées à tel ou tel animal ou tel ou tel comportement animal, et qui ont dû être rédigées avec des visées, des sources et des approches très différentes d'une fiche à l'autre, mêmes si les auteurs anciens se lisent l'un l'autre[117].

Pour terminer ce tour d'horizon des attestations littéraires, la notice d'Étienne de Byzance consacrée à Σοῦρα qualifie la cité « d'oracle lycien à propos duquel Polycharme dit, dans les *Lyciens* "où se trouve aujourd'hui un bassin d'eau de mer ; le lieu est appelé Sourios" »[118]. Cette courte description rejoint l'essentiel des descriptions précédentes.

Il est enfin intéressant de constater que Pomponius Mela, qui liste dans sa *Chorographie* les cités de Lycie, mentionne la cité de Limyra, mais ignore Myra, Soura et son oracle, alors même qu'il mentionne la cité toute proche de Patara pour son oracle d'Apollon[119]. Cette omission pourrait laisser supposer un faible rayonnement de l'oracle de Soura, qui d'ailleurs – et les citations précédentes l'ont montré – n'est jamais cité dans le cadre d'un propos traitant des oracles et de la divination, mais toujours sous l'angle

[117] Sur Élien et son écriture, voire la préface de la traduction de Zucker (Arnaud), Paris, Belles Lettres, 2001.

[118] Etienne de Byzance, *Ethniques*, Σοῦρα : « μαντεῖον Λυκίας, περὶ οὗ Πολύχαρμός φησιν ἐν Λυκιακοῖς : « ὅπου νῦν φρέαρ θαλάσσης τόπος Σούριος καλούμενος ».

[119] Pomponius Mela, *Chorographie*, I, 15.

zoologique et/ou anecdotique. Même Plutarque, chez qui les excursus sur les oracles et la divination ne sont pas rares, ne mentionne nulle part Soura ailleurs que dans ce développement sur les poissons.

Les fouilles effectuées par l'équipe de J. Borchhardt corroborent en bonne partie les descriptions littéraires[120]. Comme le montre le plan ci-après, un petit temple distyle dorique mesurant 13 mètres par 6 a été retrouvé à Soura en contrebas de la colline de l'acropole, au centre d'une anse orientée Nord-Sud qui est aujourd'hui transformée en marécage côtier dans lequel jaillissent plusieurs sources d'eau douce, mais dans laquelle l'eau de mer ne rentre plus (sans doute à cause de l'épaississement de la dune lié à l'ensablement de la côte). L'eau de mer devait autrefois circuler plus librement à l'intérieur de l'espace enserré par la colline de l'acropole et la colline voisine à l'Ouest, s'approchant plus prêt du temple et formant peut-être devant lui ce ou ces tourbillonnements décrits par les auteurs anciens, même s'il ne faut sans doute pas imaginer un phénomène aux dimensions telles qu'il aurait pu contenir des baleines ou des poissons de grande taille. J. Borchhardt constate en revanche que des anguilles vivent encore dans le marais en question, confirmant la présence de poissons qui pouvaient servir

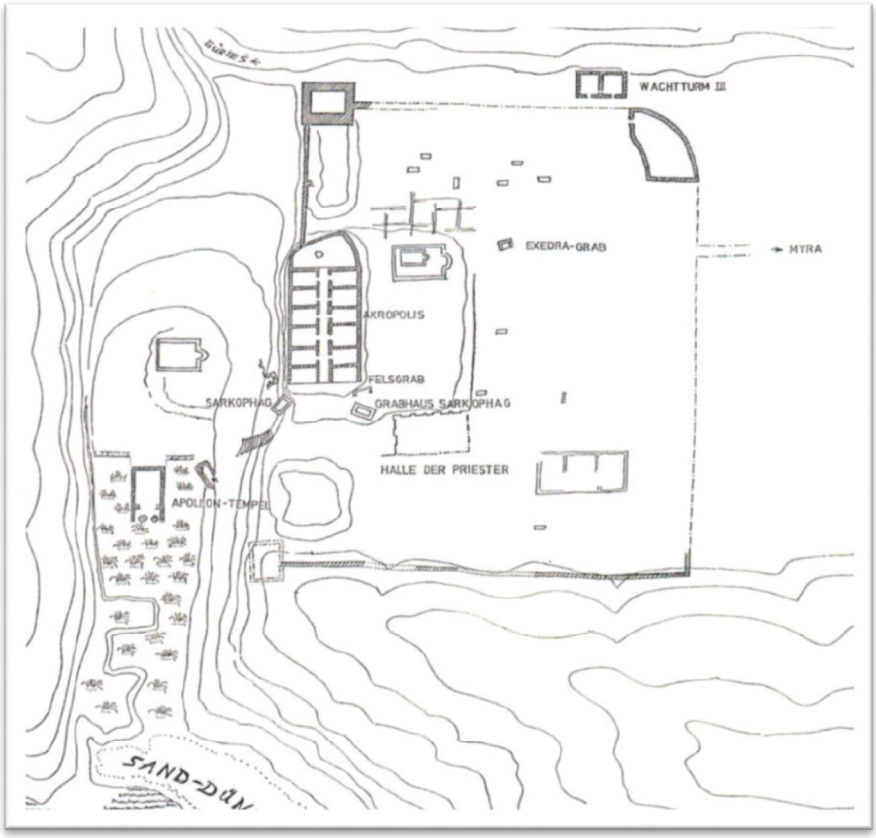


Figure 2 : le site de Soura (Lycie), d'après Borchhardt (Jürgen) (dir.), Myra. *Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975, p. 77.

[120] Borchhardt (Jürgen) (dir.), « Sura: Fishorakelstätte des Apollon », in Borchhardt (Jürgen), *Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975, p. 76-80.

aux rites ichtyomantiques. Aucun autel où auraient pu être effectués les sacrifices n'a été retrouvé. Il pourrait avoir été installé près du temple (mais devait dans ce cas en être assez proche, si l'eau remontait bien plus loin dans l'anse), ou bien sur l'acropole à laquelle l'anse était reliée par un escalier.

Les archéologues ont dégagé sur cette acropole un bâtiment rectangulaire qu'ils ont qualifié de « Halle der Priester » en raison de trois inscriptions retrouvées sur les faces externes Nord et Ouest et qui présentent des listes de noms et de fonctions attachés au culte de l'Apollon Sourios auquel elles sont toutes trois adressées (Ἀπόλλωνι Σουρίω) [121]. En plus de confirmer l'épiclèse du dieu, ces inscriptions mentionnent chacune et selon le même formulaire un archiprêtre (ἀρχιερέως), un hiéromène à vie (ἱερομένου διὰ βίου), un secrétaire (γραμματευούσης), un hiérokéryx (ἱεροκηρυκοῦντος) puis une liste d'une vingtaine de *prostatai*. Dans deux des inscriptions, tant le secrétaire que la liste des *prostatai* sont attribués à « l'auguste place » (τῆς σεβαστης πλατείας), peut-être l'esplanade du temple. Ces trois listes de charges sacerdotales sont étonnamment longues, avec respectivement 25, 22 et 23 *prostatai*, auxquels s'ajoutent dans les trois cas l'archiprêtre, le hiéromène, le hiérokèryx et le secrétaire. Les titres des charges sont également surprenants. Un archiprêtre implique théoriquement des prêtres auxquels il commande, et qui ne sont pas attestés ici (mais peut-être le titre renvoie-t-il simplement au fait qu'il commande à l'ensemble des autres charges ? ou bien n'est qu'une forme d'hyperbole pour conférer plus de prestige à la charge et au sanctuaire ?). Le titre de hiéromène est difficile à interpréter seul, mais son étymologie indique une participation au culte, en lien avec les ἱερά. Le secrétaire est plus habituel et doit être en charge de l'intendance du sanctuaire. Beaucoup plus surprenant est en revanche le titre de hiérokèryx, qui fait immédiatement penser aux Mystères d'Éleusis dans lesquels l'homme portant ce titre était chargé d'énoncer le règlement relatif à la célébration des Mystères en question[122]. Mais le terme est attesté dans de nombreuses cités d'Asie Mineure (la base du données du *Packard Humanities Institute* recense ainsi 193 occurrences pour l'Anatolie et les îles égéennes) où rien n'indique que des cultes à mystères de type éleusinien aient existé. Un hiérokéryx est notamment attesté à Xanthos, cité lycienne proche de Soura et où se trouvait

[121] Lycie-Soura 1, 2, 3.

[122] Voir Clinton (Kevin), « Sacred herald », in Clinton (Kevin), *The Sacred officials of the Eleusinian mysteries*, Philadelphie, American philosophical society, 1974, p. 76-81.

également un oracle d'Apollon (qui sera donc évoqué plus loin)[123]. Celui de Soura pourrait jouer, dans le cadre du rituel oraculaire, un rôle analogue à celui d'Éleusis dans le cadre du rituel mystérique, mais il est impossible d'aller plus loin que l'hypothèse ici. Enfin le terme de *prostatai* est lui aussi difficile à interpréter. Il est habituellement traduit par le mot « garant » et a davantage un sens juridique que cultuel. Il est difficile d'imaginer que la vingtaine de personnes désignées chaque fois par ce terme participent activement et systématiquement au culte du dieu, dans un temple (et une localité) si petit. Peut-être ce titre désigne-t-il seulement les évergètes du temple pourvoyant à son fonctionnement. Ces charges semblent être annuelles, puisqu'à l'inverse celle de hiéromène est attribuée « à vie » (διὰ βίου). Le fait que trois noms de hiéromènes différents figurent dans les trois inscriptions laisse supposer une certaine longueur de temps entre chacune d'elles. Les trois hiéromènes portent le nom d'Aurelius, indiquant qu'ils (ou leurs ancêtres) sont probablement devenus citoyens grâce à l'édit de Caracalla en 212. Mais rien n'indique rien d'éventuels liens de parentés entre eux. Nous ne trouvons nulle trace en revanche dans ces trois inscriptions du prophète ni même du prêtre (ἱερεὺς) mentionnés par Polycharme (cité par Artémidore). Peut-être ne sont-ils pas mentionnés dans ces inscriptions pour une raison qui nous échappe, mais cela semble peu probable, si les trois inscriptions prennent la peine de détailler la liste des *prostatai* dont le rôle devait être moins important au sein du culte que celui d'un éventuel prophète ou même d'un prêtre. Il est plus probable que Polycharme (ou Athénée) aura projeté sur le cas de Soura la grille de lecture delphique de l'oracle, et ait utilisé le terme générique de prophète pour désigner celui qui avait la charge du rituel divinatoire. Il est néanmoins intéressant de constater qu'un sanctuaire oraculaire doté d'un personnel étonnamment conséquent pour la taille du bâtiment (et le vivier de consultants que lui apportait le village de Soura et la petite cité de Myra) n'a en revanche laissé aucune trace de charge explicitement oraculaire[124].

---

[123] *TAM* II 366: Νεικήτης Ἡγή- │μονος ἱεροκῆ- │ρυξ τοῦ ἔθνους │ἑαυτοῦ (sic) ζῶντι.

[124] À l'intérieur du temple lui-même, J. Borchhardt mentionne trois autres inscriptions (et un graffiti représentant un bateau) faites à même le mur. Elles n'ont malheureusement pas été publiées, mais G. E. Bean (*Lycian Turkey*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 131), qui a visité le site, précise qu'il s'agit de dédicaces adressées au dieu cavalier anatolien Sozôn et à Zeus Atabyrios. S'il s'agit bien de dédicaces faites d'après une consultation oraculaire, il n'y aurait rien de surprenant à voir les consultants d'Apollon Sourios faire des dédicaces à d'autres dieux que lui, y compris dans son sanctuaire ; c'est notamment ce que montre le cas de l'Asclépiéion de Pergame où des dédicaces κατ΄ὄναρ ont été adressées à des divinités variées, dans l'enceinte même du sanctuaire, et bien que les rêves en question émanaient vraisemblablement d'Asclépios. Zeus Atabyrios est lié à Rhodes et au mont Atabyrios qui s'élève sur l'île, ce qui pourrait indiquer une consultation de l'oracle par des Rhodiens, d'autant que la cité, comme l'ensemble de la Lycie, a été placée par Rome sous le contrôle de Rhodes en 189 avant notre ère, après la défaite d'Antiochos III à Magnésie du Sipyle, et le resta jusqu'en 161 avant notre ère. Mais le culte de Zeus Atabyrios est également attesté en Carie, dans la Périée rhodienne (Debord (Pierre) & Varinlioglu (Ender) (dir.), *Les Hautes Terres de Carie*, Bordeaux, Ausonius, 2001, p. 127-18, n° 22 & p. 129-130- n° 26). Il est donc également possible que ce soit le culte rhodien qui se soit répandu jusqu'à Soura,

Si tous ces éléments éclairent à peine le fonctionnement de l'oracle, ils permettent avec une certaine certitude de voir dans les ruines dégagées à Soura le lieu décrit par les auteurs anciens. La concordance entre les documentations littéraires et archéologique/épigraphiques est certes imparfaite, mais plus poussée que dans de nombreux cas évoqués ici. Dans un article consacré aux origines (hittites) des pratiques ichtyomantiques en Anatolie septentrionale, mais aussi plus spécifiquement au cas de Soura, D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton relevaient les quelques divergences entre les différents auteurs anciens (notamment en matière de topographie, de toponymie et de signe observé, selon que l'auteur évoque l'appétit ou les mouvements des poissons) et en concluaient l'existence de plusieurs sites oraculaires ichtyomantiques distincts, dont Soura (et les ruines décrites par J. Borchhardt) ne serait qu'un exemple archéologiquement attesté[125]. L'hypothèse semble fragile et repose surtout sur l'hésitation des auteurs entre Myra et Soura pour localiser l'oracle, voire sur l'utilisation du toponyme Dinos, qui semble trop étymologiquement transparent pour être véridique (et qui n'est attesté par aucun autre document que la citation d'Artémidore). Rien ne vient corroborer l'existence d'oracles similaires en dehors du site de Soura, ni sur le plan archéologique, ni chez les auteurs en question (chacun n'évoque bien qu'un seul site, et il paraît peu probable qu'ils aient tous ignoré l'existence des autres, tout en en connaissant et en décrivant un différent dans chaque cas). Par ailleurs nommer un sanctuaire non pas d'après le nom de la petite cité ou du village auquel il appartient, mais d'après celui de la grande cité auxquels l'un et l'autre sont rattachés est commun dans d'autres cas, comme dans celui de Claros dont l'oracle et l'Apollon sont parfois dits « de Colophon »[126]. Les divergences sur ce que les consultants observaient (l'appétit ou les mouvements des poissons, ou leurs espèces) s'expliquent en partie par le biais inhérent à chaque auteur qui comprend ces pratiques par analogie avec les méthodes divinatoires qui lui sont familières (poulets sacrés romains, ornithomancie grecque). Enfin, D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton s'appuient sur une édition ancienne du texte de Pline mentionnant la source « qui

---

plutôt que le rayonnement de l'oracle de Soura jusqu'à Rhodes. Quant au dieu Sozôn, il s'agit de l'un des dieux cavaliers anatoliens attestés dans de nombreuses cités, et dont la présence à Soura n'est ni surprenante ni significative (Delemen (İnci), *Anatolian Rider-Gods : a study on stone finds from the Regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the late roman period*, Bonn, R. Habelt, 1999.). En l'absence d'édition des inscriptions, ces éléments restent néanmoins sujets à caution.

[125] Lefèvre-Novaro (Daniela) & Mouton (Alice), « Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne: sources textuelles et données archéologiques », *Anatolica*, 34 (2008), p. 7-51.

[126] Notamment chez Aelius Aristide, *Discours sacrés*, III, 12 ; Lucien, *Zeus tragique*, 28-31 ; Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr. 43 (d'après Joseph de Tibériade, *Hypomnesticon*, CXL3, 106) ; Jamblique, *Réponse à Porphyre*, III, 11.

se déplace » et dans laquelle l'éditeur restituait *Item fluvii fons Limyrae* au lieu de *autem Surii fons Lyciae Myrae*, l'attribuant ainsi au fleuve Limyra plutôt qu'au site lycien de Myra[127]. En l'absence d'une quelconque autre attestation en lien avec le fleuve Limyra, il semble plus prudent d'accepter la nouvelle restitution[128]. De manière générale, les divergences entre descriptions littéraires sont d'autant moins surprenantes qu'aucun des auteurs en question n'a vraisemblablement visité le site, mais que tous se sont appuyés sur des écrits antérieurs, peut-être différents, qu'ils ont lus, cités, compris et parfois traduits de manières différentes. À titre d'exemple, il est probable que l'épiclèse *Curius* que Pline attribue à l'Apollon de Soura soit une latinisation approximative de l'épiclèse Σουρίος évoquée par Étienne de Byzance et confirmée par l'épigraphie.

D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton décrivent en revanche un contexte pré-grec très intéressant, avec une étude détaillée de tablettes hittites attestant de pratiques icthyomantiques fondées sur l'observation des mouvements d'un animal aquatique appelé *MUŠ* et que A. Mouton identifie comme une anguille (le terme désignant étymologiquement un serpent, moins compatible avec le contexte aquatique). Le poisson serpentiforme était manifestement placé dans un bassin artificiel où il disposait de plusieurs cachettes. Après l'avoir appâté, le personnel de l'oracle le laissait retourner librement à la cachette de son choix, et déduisait de ce choix la réponse oraculaire, le bassin étant symboliquement divisé en trois zones dont l'une signifiait une réponse favorable du dieu (si l'animal s'y cachait), l'autre une réponse défavorable, et la troisième une réponse neutre. Les auteurs concluent à une parenté entre ces pratiques hittites et les pratiques lyciennes (et notamment de Soura où les anguilles sont d'ailleurs encore présentes aujourd'hui), ainsi que les pratiques cariennes déjà évoquées, même si la Cilicie serait le berceau originel de l'ichthyomancie anatolienne.

[127] Pline, *Histoire naturelle*, XXXI, 18, 1-3 ; D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton s'appuient sur l'édition Loeb de 1963, tandis que la nouvelle restitution a été introduite dans l'édition des Belles Lettres de 1972 utilisée ici.

[128] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton évoquent également la présence, sur des monnaies de la cité voisine de Limyra, des termes Λιμυρέων χρησμός, dont elles considèrent qu'ils attestent l'existence d'un autre sanctuaire oraculaire à Limyra, peut-être en lien avec le fleuve et cette source mouvante. L'hypothèse semble là encore assez fragile. Rien, en dehors de ces monnaies, n'atteste une activité oraculaire à Limyra, et le terme χρησμός désigne un oracle rendu, une parole divine, et non un sanctuaire oraculaire (χρηστήριον). Il pourrait donc s'agir, par cette légende monétaire, de commémorer une consultation oraculaire effectuée par la cité, et dont rien ne permet de supposer qu'elle a été faite auprès d'un sanctuaire propre à la cité. Sur les monnaies en question : Von Aulock (Hans), *Die Münzprägung des Gordian III und der Tranquillina in Lykien* , Tübingen, 1974, n° 109-113.

L'association d'Apollon à un oracle ichthyomantique est assez surprenante pour être relevée en conclusion, et cette étrangeté rappelle celle du dieu avec le rat à Hamaxitos en Troade[129]. Si le dieu pouvait être associé aux dauphins, il ne l'est jamais aux animaux marins en général. L'ichthyomancie est par ailleurs un procédé peu commun à l'échelle de l'Anatolie et du monde grec, en dehors des deux cas évoqués jusqu'ici, et ne l'est nulle part ailleurs en lien avec Apollon à notre connaissance. Le constat d'une antériorité hittite remontant au II^e^ millénaire laisse supposer que l'Apollon de Soura recouvre, comme à Hamaxitos, une divinité antérieure, peut-être elle-même d'origine hittite, ou proprement lycienne et identifiée tardivement à Apollon, soit en raison de son aspect oraculaire soit en raison de l'importance d'Apollon en Lycie[130].

[129] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Hamaxitos-Chrysè : p. 153-181.

[130] Sur l'hellénisation des noms de divinités locales (mais la conservation de leurs attributs pré-grecs) en Anatolie, voir Laroche (Emmanuel), « Les dieux de la Lycie classique d'après les textes anciens », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 1-6 ; Lebrun (René), « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C.», *Kernos*, 11 (1998), p. 143-155 & Lebrun (René), « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 3 (1990), p. 185-195.

6.1.5. Tlos : un oracle de Cronos

La cité de Tlos était l'une des plus importantes de la ligue lycienne, d'après le nombre de voix qu'elle y possédait (trois, c'est-à-dire le maximum[131]), et sans doute l'une des plus anciennes, malgré le manque d'intérêt de la documentation littéraire pour elle. Le site a été localisé près du village moderne de Düver, dans la vallée du fleuve Xanthe, au pied du mont Massicytos, d'après des inscriptions en langue lycienne qui mentionnent la cité de Tlawa. Les documents hittites du II^e^ millénaire mentionnaient déjà une cité nommée Dalawa et qui correspondrait à Tlos. L'histoire de la cité telle que nous la connaissons se résume à deux événements rapportés par des inscriptions retrouvées sur place : l'appui de la cité à un dynaste du nom de Pipsodaros, à une date inconnue, et une tentative de coup d'État monarchique à Tlos même par un certain Eudémos, au II^e^ siècle avant notre ère. La cité intégra probablement la ligue à la même époque, lors de sa formation, et partagea sans doute les destinées des autres cités lyciennes dont l'histoire est moins obscure[132].

Le site archéologique de Tlos a été identifié et fouillé dès le XIX^e^ siècle, puis l'a été à nouveau dans les dernières années du XX^e^ siècle[133]. De nombreux bâtiments ont été dégagés et les nouvelles publications épigraphiques ont permis d'en apprendre davantage sur la vie de la cité, sans éclairer davantage son histoire générale[134]. Un vaste théâtre (construit avec l'appui d'Opramoas de Rhodiapolis sous Antonin le Pieux[135]), un stade, une palestre, des bains, une agora ont notamment été identifiés. L'acropole est aujourd'hui intégralement recouverte par un fort d'époque ottomane qui rend toute fouille impossible. Au sud de la cité et de l'agora a été dégagée une vaste zone cultuelle entourée d'un mur fermant un espace de 7 000 m². Au Sud-Est de cet espace se trouvait un temple corinthien distyle bâti sur un podium, orienté Nord-Sud, mesurant douze mètres par huit et datant de la seconde moitié du

[131] Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 3.

[132] Adak (Mustafa) & Şahin (Sencer), « Neue Inschriften aus Tlos », *Gephyra*, 1 (2004), p. 85-105 ; Bean (George E.), Lycian Turkey : an archaeological guide, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 65-69 & Hailer (Ulf), « Tlos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 ; Raimond (Éric), « Tlos, un centre de pouvoir politique et religieux de l'âge du Bronze au IVe siècle avant J.-C. », *AA*, 10, 2002, p. 113-129.

[133] Korkut (Taner), Tlos. *A Lycian City on the Hillside of Akdağlar*, Istanbul, Akdeniz University Department of Archaeology, 2016.

[134] Notamment Adak (Mustafa) & Şahin (Sencer), « Neue Inschriften aus Tlos », *Gephyra*, 1 (2004), p. 85-105 & Reitzenstein (Denise), « Neue Inschriften aus Tlos : Kronoscult, Agonistik und Euergetismus », *Chiron*, 24 (2014), p. 551-613.

[135] Kokkinia (Christina), *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis : Euergetismus und soziale Elite in Lykien*, Bonn, R. Habelt, 2000.

II^e^ siècle de notre ère. L'épigraphie a permis d'attribuer ce temple au dieu Cronos, propriétaire également de l'oracle attesté ici.

Deux inscriptions récemment mises au jour et publiées attestent de l'existence d'un archiprophète à Tlos.

La première provient d'une base de statue retrouvée en deux morceaux à proximité des bains, mais visiblement déplacée et qui devait se trouver initialement dans l'enceinte mentionnée plutôt, à proximité du temple de Cronos[136]. L'élément le plus intéressant est le titre « d'archiprophète du dieu » (ὁ ἀρχιπροφήτης τοῦ θεοῦ) porté par Titus Aelius Harpalos. Le terme indique non seulement la présence d'un sanctuaire oraculaire mais aussi la présence théorique d'autres prophètes auxquels l'archiprophète commanderait. Le dieu auquel l'archiprophète est rattaché (τοῦ θεοῦ) est vraisemblablement Cronos, qualifié de « grand dieu » (μεγάλῳ Θεῷ). La statue sacrée (τὸν ἀνδριάντα ἱερὸν) mentionnée par l'inscription est sans doute la statue qui se trouvait sur la base et qui aurait donc été financée par l'archiprophète. Le lien entre cette statue et le « pancrace des hommes » (τῶν ἀνδρῶν τοῦ πανκρατίου) est inexplicable avec cette seule inscription. La mention de l'empereur Commode permet d'abord de dater l'inscription des années 180-192 de notre ère. Quant au nom de l'archiprophète, il indique à la fois l'origine grecque (Harpalos) et la citoyenneté romaine (Titus Aelius) de son porteur.

Une seconde inscription atteste d'un second prophète. Il s'agit à nouveau d'une base de statue, retrouvée elle-aussi près des thermes mais provenant vraisemblablement du sanctuaire[137]. L'inscription est cette fois fragmentaire, et la partie supérieure manquante devait indiquer le contexte. Il est probable qu'il s'agissait à nouveau de la dédicace de la statue placée sur la base. Le nouvel archiprophète, Marcus Aurelius Héracléidès, dont le nom reflète les mêmes origines grecques et la même citoyenneté romaine que son prédécesseur, est aussi désigné comme agonothète (ἀγωνοθέτου) et est qualifié de « premier de notre cité et du peuple » (τοῦ πρώτου τῆς πολέως ἡμὸν καὶ τοῦ ἔθνους). Le peuple en question serait celui des Lyciens en général évoqué plus tôt, quand la cité est qualifiée de « métropole du peuple lycien » (ἡ μητρόπολις τοῦ Λυκίων ἔθνους)[138]. L'appellation de la cité par ce terme de

[136] Lycie-Tlos 1.
[137] Lycie-Tlos 2.
[138] Un titre que Tlos n'est pas la seule cite lycienne à revendiquer d'ailleurs: voir les parties de ce mémoire consacrées à Patara et Sidyma : respectivement p. 369-390 et p. 391-396.

métropole est attestée par d'autres inscriptions et devait faire référence à l'ancienneté de la cité (la capitale de la ligue étant successivement Xanthos et Patara, la seconde devenant finalement capitale de la province romaine)[139]. Faire de l'archiprophète le « premier de la cité » montre le prestige attaché à sa charge (et l'importance du sanctuaire pour la cité). Faire de lui le premier « parmi le peuple des Lyciens » montre davantage les prétentions de la cité au sein de la ligue. Il est plus intéressant ici de constater que Marcus Aurelius Héracléidès cumulait les charges d'archiprophète et d'agonothète, c'est-à-dire de responsable des concours organisés en l'honneur d'une divinité, qui devrait donc être le même Cronos. Des concours en l'honneur du dieu Chronos sont attestés par une autre inscription faite en l'honneur d'un athlète vainqueur des Cronéia (τὸν τῶν Κρονείων ἀγῶνα)[140]. Le stade et la palestre dégagés par les archéologues doivent être reliés à ces concours, et le cumul de ces charges par Marcus Aurelius Héracléidès explique pourquoi le précédent prophète Titus Aelius Harpalos avait dédicacé une statue en lien avec le pancrace. L'articulation entre l'oracle et les concours, et celle des fonctions d'archiprophète et d'agonothète sont assez surprenantes. Il pourrait s'agir d'une particularité propre à Marcus Aurelius Héracléidès et à une carrière politique qui l'aurait amené à cumuler des charges jusqu'à être considéré comme le « premier de la cité », mais le précédent de Titus Aelius Harpalos et de sa dédicace atteste l'ancienneté du lien entre les deux fonctions. Malheureusement, aucune autre inscription ne permet d'en savoir davantage sur l'articulation entre ces deux fonctions, ni sur la charge d'archiprophète elle-même. Le fait qu'aucun des prophètes auxquels devraient commander ces deux archiprophètes ne soit attesté ne prouve pas qu'il n'en existait pas, mais il serait aussi envisageable que le préfixe ἀρχι- ne soit qu'une hyperbole exprimant davantage le prestige attaché à cette charge (et à celle d'agonothète qui y semble associée) et au sanctuaire que l'existence d'un réel collège de prophètes subordonnés à ces deux personnages.

Ces deux documents ne permettent donc d'attester que l'existence d'une charge d'archiprophète de Cronos, et donc d'un oracle de Cronos à Tlos, dans le temple identifié par les fouilles récentes. L'existence simple d'un sanctuaire de Cronos est en elle-même surprenante, pour un dieu grec qui ne fait pas partie du panthéon communément honoré par les Grecs. L'existence d'un oracle de Cronos l'est plus encore, mais le responsable des fouilles propose une explication intéressante à cette originalité. T. Korkut constate en effet

[139] Adak & Şahin, « Neue Inschriften aus Tlos », (2004), p. 85-105.

[140] *Chiron, 24 (2014)* 571,5 dans Reitzenstein (Denise), « Neue Inschriften aus Tlos : Kronoscult, Agonistik und Euergetismus », *Chiron*, 24 (2014), p. 551-613.

que le culte de Cronos n'est pas attesté avant l'époque romaine (et ne l'est que par les inscriptions, sans laisser de trace numismatique), précisément quand disparaît des inscriptions de la cité le dieu local Trggas qui semble avoir été un dieu céleste[141]. L'hypothèse d'une désignation par le nom grec Cronos d'une divinité lycienne antérieure à l'hellénisation pourrait expliquer ce cas unique à notre connaissance d'un oracle attribué à un titan.

[141] Korkut (Taner), Tlos. *A Lycian City on the Hillside of Akdağlar*, Istanbul, Akdeniz University Department of Archaeology, 2016.

6.1.6. Xanthos : un oracle d'Apollon au Létôon ?

Xanthos était l'une des plus importantes cité de Lycie, et l'est encore aujourd'hui par l'ampleur et la bonne conservation de ses ruines, sur le site moderne de Kinik, à huit kilomètres de la côte. Les dynastes de Xanthos semblent avoir régné sur l'ensemble de la région, faisant de la cité la première capitale lycienne[142]. L'histoire de la cité, connue notamment par la documentation littéraire, est marquée par une succession de catastrophes devenues quasi proverbiales[143]. Fondée au VIII^e^ siècle avant notre ère d'après les archéologues, elle fut assiégée par le général perse Harpagos vers 540 avant notre ère. Les Xanthiens auraient alors réuni sur l'acropole tous leurs biens et toute la population, avant d'y mettre le feu, plutôt que de se livrer à l'envahisseur[144]. La destruction est confirmée par les fouilles archéologiques à cette date, mais la cité prospère ensuite à l'époque classique. En 334 avant notre ère, un épisode curieux, sur lequel nous reviendrons plus loin, a lieu lors du passage d'Alexandre dans la région. À la mort du conquérant, la cité passe sous le contrôle d'Antigone, alors que Ptolémée I^er^ contrôle toute la Lycie. En 309, le roi d'Égypte fit campagne pour étendre son contrôle dans la région, mais aurait dédié la cité à Apollon au lieu d'en faire une sujette. Après 189 et la bataille de Magnésie, Xanthos seraient passée sous le contrôle de Rhodes, avant de retrouver son indépendance. L'organisation de la ligue lycienne se fit en partie au bénéfice de Xanthos qui en fut vraisemblablement la capitale, avant d'être remplacée par Patara. En 42 avant notre ère toutefois, Xanthos fit les frais de la campagne militaire de Brutus, l'un des assassins de César qui, poursuivi par Octave et Antoine, exigea des tributs exceptionnels des cités de la région. Les Xanthiens refusant de payer, ils furent assiégés et auraient reproduit le suicide collectif du VI^e^ siècle. Une fois encore, la cité prospéra par la suite, bénéficiant au II^e^ siècle de l'évergétisme d'Opramoas de Rhodiapolis[145] et se couvrant de nombreux bâtiments publics d'époque romaine aujourd'hui encore en place.

[142] Sur cet aspect précis de l'histoire de Xanthos et de la Lycie des dynastes, Keen (Anthony G.), *Dynastic Lycia : a political history of the Lycians and their relations with foreign powers, C. 545-362 B.C*, Leiden, Brill, 1998.

[143] Sur l'histoire de la cité : Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 49-64 ; Stenger (Jan), Robbins (Emmet), Högemann (Peter), « Xanthos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[144] Hérodote, *Histoires*, I, 176.

[145] Kokkinia (Christina), *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis : Euergetismus und soziale Elite in Lykien*, Bonn, R. Habelt, 2000.

Sur le site de Xanthos, fouillé d'abord au XIX^e^ siècle par Charles Fellows (qui en ramena notamment les célèbres tombes lyciennes de Xanthos exposées au British Museum), ont été retrouvés une arche de Vespasien, l'agora, un théâtre mais aussi une acropole entourée d'un mur datant du V^e^ siècle avant notre ère[146]. À son sommet ont été identifiés ce qui devait être le lieu de résidence des dynastes de la cité, détruit et reconstruit à plusieurs reprises, ainsi qu'un temple d'Artémis Lycienne, seul sanctuaire identifié dans la cité.

Mais Xanthos est aussi célèbre pour son sanctuaire de Léto, le Létôon, situé à trois kilomètres au sud-ouest de la ville et qui était non seulement le plus grand sanctuaire consacré à la déesse dans tout le monde grec, mais aussi le sanctuaire fédéral de la ligue lycienne, qui y tenait des fêtes annuelles en l'honneur de la déesse et de ses enfants, et y entreposait ses archives. Le site a été fouillé dans les années 1960 et trois temples construits côte à côte ont été dégagés. Seul celui du milieu, qui est à la fois le plus petit et le plus ancien (V^e^ ou IV^e^ siècle avant notre ère), a pu être attribué à Artémis d'après une inscription. Les deux autres, construits à l'époque hellénistique, tous deux en style dorique et dotés d'un péristyle, étaient très probablement attribués à Apollon et Létô, mais rien ne permet aujourd'hui de le préciser[147]. Un théâtre, un nymphée et des stoas encadraient ces trois temples, et c'est également sur ce site qu'a été découverte l'inscription trilingue de Xanthos grâce à laquelle la connaissance de la langue lycienne a pu progresser[148].

L'existence d'un oracle à Xanthos n'est, malgré les fouilles méticuleuses du site et la publication de ses inscriptions, attestée que par les auteurs anciens, qui sont sur ce point à la fois affirmatifs et imprécis.

Lucien de Samosate ouvre sa *Double accusation* sur les lamentations d'un Zeus agacé d'entendre les philosophes attribuer le vrai bonheur aux seuls dieux alors que les immortels croûlent, d'après le maître de l'Olympe, sous les tâches ingrates. Parmi d'autres exemples, Zeus évoque ainsi le cas d'Apollon :

[146] Sur les fouilles de Xanthos, relancées dans les années 1950 par les archéologues français, voir Demargne (Pierre) (et. Al.), *Fouilles de Xanthos*, Paris, Klincksieck, 1958-1992

[147] Hansen (Erik) « Le temple de Létô au Létôon de Xanthos », *RA*, 2 (1991), p. 323-340 ; Hansen (Erik) & Leroy (Christian), *Fouilles de Xanthos. Tome XI, Le Temple de Léto au Létôon de Xanthos*, Paris, Klincksieck, 2012.

[148] Metzger (Henri), (et. Al.), *Fouilles de Xanthos. Tome VI, La stèle trilingue du Létôon*, Paris, Klincksieck, 1979.

> ὁ Ἀπόλλων τε αὖ πολυπράγμονα τὴν τέχνην ἐπανελόμενος ὀλίγου δεῖν τὰ ὦτα ἐκκεκώφηται πρὸς τῶν ἐνοχλούντων κατὰ χρείαν τῆς μαντικῆς, καὶ ἄρτι μὲν αὐτῷ ἐν Δελφοῖς ἀναγκαῖον εἶναι, μετ' ὀλίγον δὲ εἰς Κολοφῶνα θεῖ, κἀκεῖθεν εἰς Ξάνθον μεταβαίνει καὶ δρομαῖος αὖθις εἰς Δῆλον ἢ εἰς Βραγχίδας· καὶ ὅλως ἔνθα ἂν ἡ πρόμαντις πιοῦσα τοῦ ἱεροῦ νάματος καὶ μασησαμένη τῆς δάφνης καὶ τὸν τρίποδα διασείσασα κελεύῃ παρεῖναι, ἄοκνον χρὴ αὐτίκα μάλα παρεστάναι συνείροντα τοὺς χρησμοὺς ἢ οἴχεσθαί οἱ τὴν δόξαν τῆς τέχνης. ἐῶ γὰρ λέγειν ὁπόσα ἐπὶ πείρᾳ τῆς μαντικῆς ἐπιτεχνῶνται αὐτῷ ἄρνεια κρέα καὶ χελώνας εἰς τὸ αὐτὸ ἕψοντες, ὥστε εἰ μὴ τὴν ῥῖνα ὀξὺς ἦν, κἂν ἀπῆλθεν αὐτοῦ ὁ Λυδὸς καταγελῶν.
>
> Apollon, pour sa part, s'est chargé d'un métier bien absorbant et est devenu à peu près sourd, par la faute de ceux qui le harcèlent avec leurs demandes d'oracles. Tantôt il doit être à Delphes, l'instant d'après il court à Colophon, et de là passe à Xanthos, puis encore, en toute hâte à Délos ou chez les Branchides. Bref, partout où la prophétesse qui a bu l'eau sacrée, mâché le laurier et secoué le trépied, lui commande de paraître. Sans délai, il faut qu'il soit présent immédiatement pour débiter ses oracles ; sinon c'en est fini de sa réputation professionnelle. Je passe sous silence tous les pièges qu'on lui tend pour mettre sa science divinatoire à l'épreuve : chairs d'agneau et tortues qu'on fait cuire ensemble, en sorte que si Apollon n'avait pas eu le nez fin le Lydien s'en serait allé en se moquant de lui.[149]

Xanthos se trouve donc ici citée parmi une liste d'oracles apolliniens, et même parmi les plus prestigieux d'entre eux, puisque, outre Delphes et Délos, il faut reconnaître Claros et Didymes derrière l'évocation de Colophon (εἰς Κολοφῶνα) et des Branchides (εἰς Βραγχίδας). Les précisions qu'ajoute ensuite le Zeus de Lucien doivent être prises avec prudence, même si l'on aimerait y voir des informations applicables à Xanthos. Apollon passant ainsi d'un oracle à l'autre, irait partout où la *promantis* (ὅλως ἔνθα ἂν ἡ πρόμαντις) boit l'eau sacrée (πιοῦσα τοῦ ἱεροῦ νάματος), mâche le laurier (καὶ μασησαμένη τῆς δάφνης) et agite le trépied pour le [Apollon] faire apparaître (καὶ τὸν τρίποδα διασείσασα κελεύῃ παρεῖναι). La référence est évidemment delphique, comme le confirme ensuite l'allusion au Lydien (ὁ Λυδὸς) qui tente de piéger le dieu avec des chairs de mouton et de tortue cuites ensemble (ἄρνεια κρέα καὶ χελώνας εἰς τὸ αὐτὸ ἕψοντες), nouvelle occasion pour Lucien de montrer sa culture classique et son mépris pour Hérodote et l'épisode de Crésus. L'auteur semble donc davantage plaquer le modèle delphique et ses éléments (*promantis* inspirée, trépied, laurier) sur les cinq oracles qu'il cite, plutôt que relever des points communs à ces cinq sanctuaires. Nous savons d'ailleurs qu'à Claros les oracles étaient rendus par un homme. Même si le terme πρόμαντις peut également être masculin, il s'agit bien d'une femme ici (ἡ πρόμαντις). Néanmoins, le choix de Xanthos, qui ne semble pas rivaliser en prestige et en réputation avec les autres oracles, sauf peut-être avec l'oracle de Délos (moins réputé en tant qu'oracle, mais le

[149] Lucien, *La double accusation*, 1. Traduction Bompaire (Jacques), Paris, Belles Lettres, 2008.

sanctuaire lui-même l'était pour d'autres raisons) pourrait ne pas avoir été fait au hasard, alors que Lucien connaît (et cite dans d'autres œuvres) de nombreux autres oracles apolliniens. Delphes, Claros et Didymes ont en commun de reposer sur l'inspiration d'un médium humain (féminin à Delphes et Didymes donc, et masculin à Claros). Les choses sont nettement moins claires pour Délos, qui semble davantage attirer des devins offrant leurs services aux adorateurs du dieu qu'un oracle à rituel unique et codifié[150]. Faut-il pour autant en déduire que cet enthousiasme de type delphique était également pratiqué à Xanthos ?

Contemporain de Lucien, le rhéteur Maxime de Tyr évoque également Xanthos dans une liste étonnamment similaire. Il ne s'agit pas cette fois de plaindre les dieux, mais de comparer le démon de Socrate avec d'autres formes de contact étroit entre le divin et des mortels « ordinaires » :

> Τί δήποτε οὖν τοῦτο μὲν θαυμάζεις, γύναιον δὲ τὸ τυχὸν Δελφικὸν Πυθοῖ, ἢ Θέσπρωτον ἄνδρα ἐν Δωδώνῃ, ἢ Λίβυν ἐν Ἄμμωνος, ἢ Ἴωνα ἐν Κλάρῳ, ἢ Λύκιον ἐν Ξάνθῳ, ἢ Βοιωτὸν ἐν Ἰσμηνίου, τούτους ἅπαντας οὐ θαυμάζεις τῷ δαιμονίῳ ὅσαι ἡμέραι συγγιγνομένους, καὶ οὐ τὰ σφίσιν μόνον πρακτέα ἢ μὴ γιγνώσκοντας, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις χρησμῳδοῦντας καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ; ἢ διότι ἡ μὲν πρόμαντις καθίζουσα ἐπὶ τρίποδος, ἐμπιμπλαμένη δαιμονίου πνεύματος, χρησμῳδεῖ· ὁ δὲ ἐν Ἰωνίᾳ ὑποφήτης, ὕδωρ ἐκ πηγῶν ἀρυσάμενος καὶ πιών, μαντικῶς ἔχει· οἱ δὲ ‘χαμεῦναι, καὶ ἀνιπτόποδες,’ ἐν Δωδώνῃ θεραπεύοντες δρῦν, παρ΄ ἐκείνης, ὡς ὁ Θεσπρωτῶν λόγος, μαθόντες χρησμῳδοῦσιν.
>
> Pourquoi donc t'en étonner, alors que tu ne t'étonnes pas qu'une femme rende l'oracle delphique à Pyhtô, un Thesprote à Dodone, un Libyen à Ammon, un Ionien à Claros, un Lycien à Xanthos, un Béotien à Isménios, que tous ces gens-là, donc, aient une fréquentation quotidienne avec le démonique et que non seulement ils connaissent ce qu'eux-mêmes doivent faire ou non, mais encore rendent des oracles pour les autres, soit un particulier, soit une cité ? Ou encore, tu ne t'étonnes pas que la prophétesse rende ses oracles assise sur un trépied, emplie du souffle démonique, tandis que le devin d'Ionie pratique sa mantique en buvant de l'eau qu'il a puisée à une source et que les prêtres dormeurs et les prêtres aux pieds sales à Dodone rendent leurs oracles en honorant un chêne dont ils tirent leur savoir, comme le dit la légende des Thesprotes.[151]

Xanthos se trouve donc à nouveau comparé à d'autres oracles, manifestement plus connus et prestigieux que lui, qu'il s'agisse de Delphes, Dodone, de l'oracle de Zeus-Amon à Siwah en

[150] Picard (Charles), « Oracles et sanctuaires. Les deux temples de la purification à Délos », *CRAI*, 1959 (2), p. 321-335 ; Gregory (Timothy E.), « The oracle at Delos in late antiquity », *CW*, 76 (1983), p. 290-291 ; Den Adel (Raymond), « Apollo's Prophecies at Delos », *CW*, 76 (1983), p. 288-290.

[151] Maxime de Tyr, *Dissertations*, VIII, 1. Traduction Pérez-Jean (Brigitte) & Fauquier (Frédéric), Paris, Belles Lettres, 2014.

Lybie (ἢ Λίβυν ἐν Ἄμμωνος), de Claros, ou de l'oracle d'Apollon Isménios à Thèbes (ἐν Ἰσμηνίου). Cette fois encore l'auteur en dit bien peu sur le cas de Xanthos, mais précise tout de même que c'est « un Lycien » (Λύκιον ἐν Ξάνθῳ), donc vraisemblablement un médium masculin, à l'image du Ionien de Claros (Ἴωνα ἐν Κλάρῳ) ou du Béotien de Thèbes (Βοιωτὸν ἐν Ἰσμηνίου). La description de Maxime de Tyr confirme ce que laisse supposer celle de Lucien, à savoir le recours, à Xanthos, à une forme de prophétisme inspiré analogue à celui de Delphes, Claros, ou Thèbes cette fois. Les choses sont plus complexes pour l'oracle d'Ammon à Siwah, et davantage encore pour Dodone, où l'enthousiasme de type delphique n'est que l'une des pistes envisagées par les Modernes[152]. Mais dans l'esprit de Maxime de Tyr, cet enthousiasme dodonéen ne semble pas douteux, quand il décrit ces Thesprotiens dormant sur le sol, ne se lavant pas les pieds et rendant un culte à un arbre (οἱ δὲ 'χαμεῦναι, καὶ ἀνιπτόποδες,' ἐν Δωδώνῃ θεραπεύοντες δρῦν). Qu'il ait raison ou tort quant à la méthode dodonéenne nous intéresse moins que le fait qu'il pense dresser une liste cohérente de sanctuaires oraculaires partageant une méthode analogue. Sa vision de l'oracle de Xanthos rejoint donc celle de Lucien, même si la définition de « l'enthousiasme » xanthien reste plus qu'approximative et incertaine.

Dernier élément à verser au dossier xanthien, un passage de la *Vie d'Alexandre* de Plutarque évoque un événement curieux survenu alors que le conquérant hésitait sur la stratégie à suivre après avoir pris Sardes et Milet :

> καὶ πολλάκις μὲν ἔσπευδε Δαρείῳ συμπεσὼν ἀποκινδυνεῦσαι περὶ τῶν ὅλων, πολλάκις δὲ τοῖς ἐπὶ θαλάσσῃ πράγμασι καὶ χρήμασι διενοεῖτο πρῶτον οἷον ἐνασκήσας καὶ ῥώσας αὐτόν, οὕτως ἀναβαίνειν ἐπ΄ ἐκεῖνον. Ἔστι δὲ τῆς Λυκίας κρήνη παρὰ τὴν Ξανθίων πόλιν, ἧς τότε λέγουσιν αὐτομάτως περιτραπείσης καὶ ὑπερβαλούσης ἐκ βυθοῦ δέλτον ἐκπεσεῖν χαλκῆν, τύπους ἔχουσαν ἀρχαίων γραμμάτων, ἐν οἷς ἐδηλοῦτο παύσεσθαι τὴν Περσῶν ἀρχὴν ὑφ΄ Ἑλλήνων καταλυθεῖσαν. τούτοις ἐπαρθείς, ἠπείγετο τὴν παραλίαν ἀνακαθήρασθαι μέχρι τῆς Φοινίκης καὶ Κιλικίας.
>
> Tantôt il était impatient de rejoindre Darius et de risquer le tout pour le tout ; tantôt au contraire, il songeait pour ainsi dire à s'exercer et à se fortifier d'abord par la conquête des provinces maritimes et de leurs ressources avant de monter dans le haut pays à la rencontre du roi. Il y a en Lycie, près de la ville de Xanthos, une source qui, dit-on, sortit de son lit sans cause apparente en rejetant du fond de son cours une tablette de bronze qui

[152] Cook (Arthur B.), « The Gong at Dodona », *JHS*, 22 (1902), p. 5-28 ; Gartziou-Tatti (Ariadni), « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184 ; Georgoudi (Stella), « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 55-90.

> portait des caractères archaïques où l'on voyait écrit que l'empire des Perses allait finir, détruit par les Grecs. Exalté par cette prédiction, Alexandre se hâta de nettoyer le littoral jusqu'à la Phénicie et à la Cilicie.[153]

Arrien ne mentionne aucun événement similaire[154], et Chr. Le Roy, dans un article consacré à cet épisode, constate qu'il constitue une sorte de palier intermédiaire entre deux événements analogues : la promesse faite à Alexandre concernant sa victoire par la Pythie de Delphes, et l'épisode du nœud gordien qui promet à Alexandre l'empire sur tout l'oikoumène[155]. L'épisode est manifestement une pure (re)construction *a posteriori* et ne nous apprend rien de certain sur le cas de Xanthos même et de son oracle[156], mais la tablette de bronze couverte de caractères anciens (χαλκῆν, τύπους ἔχουσαν ἀρχαίων γραμμάτων) constitue un parallèle intéressant aux débuts de l'oracle d'Abonotique, tels que le raconte Lucien[157].

Avant de conclure sur ce cas, un point reste à aborder : où se trouvait exactement cet oracle d'Apollon ? Faut-il le chercher dans la cité de Xanthos même, ou bien dans le Létoôn, et alors probablement dans l'un des deux temples à péristyle aujourd'hui non attribué ? Ni Lucien ni Maxime de Tyr ne mentionnent le Létoôn explicitement. Néanmoins, le premier

[153] Plutarque, *Vie d'Alexandre*, XVII, 4-6. Traduction Flacelière (Robert) & Chambry (Émile), Paris, Belles Lettres, 1975.

[154] Arrien, qui raconte comment Xanthos et d'autres villes de Lycie ouvrirent leurs portes à Alexandre, ne dit rien de cet épisode : Arrien, *Anabase*, I, 24, 4.

[155] Le Roy (Christian), « Alexandre à Xanthos », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 51-62. Il faudrait également ajouter à cette « progression » dans les signes et annonces de la victoire d'Alexandre le fameux épisode de Siwah.

[156] Faut-il pour autant voir dans la source (κρήνη) en question l'une des sources du Létoôn qui alimentaient le nymphée d'époque romaine, et qui semblent avoir connu d'autres aménagements aux époques antérieures (Metzger (Henri), « Deux sanctuaires des eaux d'époque perse ou hellénistique ancienne au Létôon de Xanthos », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 21-28) ? Même si un culte des nymphes semble avoir préexisté au culte de Létô sur le site du Létoôn, l'argument ne suffit pas pour conclure que la source émettrice de la tablette est bien celle du sanctuaire. Seul le fait qu'elle se trouvait « près de la ville de Xanthos » (παρὰ τὴν Ξανθίων πόλιν), et non dans la cité même étaye cette lecture. Chr. Leroy veut lire dans cet épisode une visite rendue par Alexandre au sanctuaire de Létô, à l'image de la visite rendue à Apollon Pythien à Delphes, ou à Zeus Amon à Siwah. Mais rien n'indique, dans le texte de Plutarque, qu'Alexandre se soit effectivement rendu à Xanthos (ou au Létoôn). Quoiqu'il en soit, faut-il chercher à tirer de cet épisode une information quant au fonctionnement de l'oracle de Xanthos ? Si l'enthousiasme était bien la méthode divinatoire pratiquée à Xanthos, il est fort probable qu'une source soit intervenue dans le rite, comme c'était le cas à Delphes, Didymes et Claros dont les prophètes ou prophétesses commençaient par boire ou entrer en contact avec l'eau de la source sacrée, mais rien n'indique que ces sources se soient jamais « exprimées » d'elles-mêmes en se passant du medium humain habituel. À Delphes, les oracles « spontanés », rendus (d'après la tradition littéraire) par le dieu et sans question préalable, passent par les paroles elles aussi spontanées de la Pythie, ou par la voix du dieu lui-même qui se fait entendre dans le temple, c'est-à-dire par les canaux habituels utilisés par le dieu pour communiquer ses oracles. Faut-il alors en conclure que la méthode divinatoire de Xanthos était différente à l'époque d'Alexandre, et reposait davantage sur la source elle-même, comme à Cyaneae par exemple ? Seule la piste des cultes rendus aux Nymphes et aux sources permet d'aller dans ce sens, mais elle est elle-même hypothétique et ne permet aucune conclusion solide.

[157] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Abonotique de Paphlagonie : p. 550-561.

mentionne Colophon au lieu de Claros et « les Branchides » pour désigner Didymes, alors que Maxime de Tyr utilise l'épiclèse d'Apollon Isménios pour désigner Thèbes, et ne propose aucun toponyme pour Siwah. Le choix des toponymes semble dicté davantage par un souci de style que par une volonté d'exactitude géographique. Par ailleurs, contrairement au cas de Claros-Colophon, Didymes-Milet, ou même Soura-Myra que nous évoquions plus tôt, le Létôon n'est associé à aucun village et à aucun toponyme propre qui permette de le distinguer géographiquement de la cité de Xanthos à laquelle il appartient. Enfin, aucun sanctuaire n'a été identifié à Xanthos (ce qui ne signifie évidemment pas qu'il n'y en avait pas). Il semblerait donc plus cohérent de poser provisoirement l'hypothèse du Létôon – et plus précisément du temple d'Apollon en son sein – comme siège de cet oracle xanthien, sans pour autant chercher à le relier absolument à l'épisode alexandrin rapporté par Plutarque.

Il est néanmoins étonnant de ne trouver aucune trace épigraphique de l'activité oraculaire de ce sanctuaire, même après les fouilles menées tant à Xanthos même que sur le site du Létôon. Toute hypothèse sur le sujet est hasardeuse avec si peu d'attestations. Le fait que les deux seules attestations de cet oracle soient relativement tardives (II^{e} siècle de notre ère) comparées à celles des autres oracles lyciens, peut laisser penser que le sanctuaire n'a pas toujours et/ou n'a pas longtemps assumé cette fonction oraculaire[158]. Mais raisonner *a silentio* est toujours hasardeux, et rien ne permet ici d'aller au-delà de l'hypothèse.

[158] Pomponius Mela, *Description de la terre*, I, 15 citait au I^{er} siècle de notre ère Xanthos parmi des cités lycienne n'ayant « rien de remarquable » (*non illustria*). Mais il faut rappeler qu'il ignorait visiblement tout de l'existence d'un oracle à Soura également.

6.1.1. Les douze dieux lyciens : des ordres et des sanctuaires oraculaires ?

Hors des cités lyciennes déjà évoquées, la Lycie fut également le cadre d'un culte essentiellement rural et dont le caractère dispersé interdit de le désigner autrement que par les divinités qu'il concernait : le culte des douze dieux lyciens. Ces divinités ne nous sont connues que par un ensemble d'inscriptions remarquablement similaires et qui, depuis la découverte des premiers exemplaires, ont fait l'objet de multiples publications visant à déterminer l'identité de ces dieux, l'origine et les modalités de leur culte et les raisons d'une telle homogénéité épigraphique et d'une telle brièveté du phénomène[159]. Ce sont ces inscriptions qui laissent également envisager la possibilité qu'un sanctuaire oraculaire se soit trouvé au cœur de ce culte.

Ces inscriptions forment un corpus de quarante-neuf documents qui ont été publiés et commentés par B. Freyer-Schauenburg et G. Petzl[160]. Seuls les quarante-quatre d'entre elles sur lesquelles au moins une partie du texte inscrit était encore lisible sont transcrites en annexe[161]. En plus d'accueillir du texte, ces stèles de marbre étaient avant tout des bas-reliefs représentant les douze dieux en question, d'une manière à la fois simple, voire « frustre »[162] et suffisamment standardisée pour qu'il suffise de prendre un exemple en bon état de conservation pour se faire une idée de l'ensemble du corpus. Comme l'illustre la reproduction ci-après, ces reliefs représentent, au registre supérieur, les douze dieux en question, se tenant debout, de face et côte à côte, et portant une lance, sous un cercle pointé qui pourrait être un bouclier. Au registre inférieur, douze chiens répondent aux douze dieux en armes. Les deux groupes sont souvent divisés en deux sous-groupes de six séparés par une figure centrale : un homme placé dans un édicule entre les deux fois six dieux, et une figure féminine se tenant

[159] Notamment Bryce (Trevor), *The Lycians in literary and epigraphic sources*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986 ; Drew-Bear (Thomas) & Labarre (Guy), « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », in Labarre (Guy) (éd.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain: actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001*, Paris, De Boccard, 2004, p. 81-101 ; Freyer-Schauenburg (Brigitte) & Petzl (Georg), *Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs*, Bonn, R. Habelt, 1994 ; Long (Charlotte), *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, Brill, 1987 ; Mitchell (Stephen), « Inscriptions from Melli (Kocaaliler) in Pisidia », *AS*, 53 (2003), p. 139-159, n° 13 & Renberg (Gil H.), « Unexplored Aspects of the "Twelve Gods Reliefs" », *EA*, 47 (2014), p. 107-132.

[160] Freyer-Schauenburg (Brigitte) & Petzl (Georg), *Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs*, Bonn, R. Habelt, 1994.

[161] Lycie-Douze dieux lyciens 1-44. L'ordre du classement est celui retenu par B. Freyer-Schauenburg et G. Petzl, qui classent les inscriptions selon des détails stylistiques des bas-reliefs et des détails paléographiques des inscriptions.

[162] Drew-Bear & Labarre, « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », 2004, p. 85.

entre les deux fois six chiens. Les différences tiennent au format de la pierre, qui conditionne parfois la disposition générale, et à des détails stylistiques tels que la position des chiens, des bras des dieux ou la forme de l'édicule. B. Freyer-Schauenburg et G. Petzl ont classé ces documents selon ces différences stylistiques, mettant en valeur des « ateliers » de sculpteurs-lapicides différents, c'est-à-dire des styles qui pourraient correspondre à des lieux de production différents[163]. La notion est problématique et sera critiquée plus loin. Le texte présente la même récurrence, avec dans sa forme la plus simple une adresse aux douze dieux (δώδεκα θεοῖς), suivie de la mention « d'après un ordre (κατ' ἐπιταγὴν) et parfois du nom du dédicant[164]. Les seules variations sont l'adjonction d'Artémis Cynègètès (Ἀρτέμιδι Κυνη(γέτιδι)) et du père [des douze dieux] (καὶ τῷ πατρὶ αὐτῶν), également destinataires de la dédicace[165]. Ces deux divinités doivent correspondre à la figure féminine placée parmi les chiens (Artémis) et au personnage placé dans l'édicule (père des douze dieux).

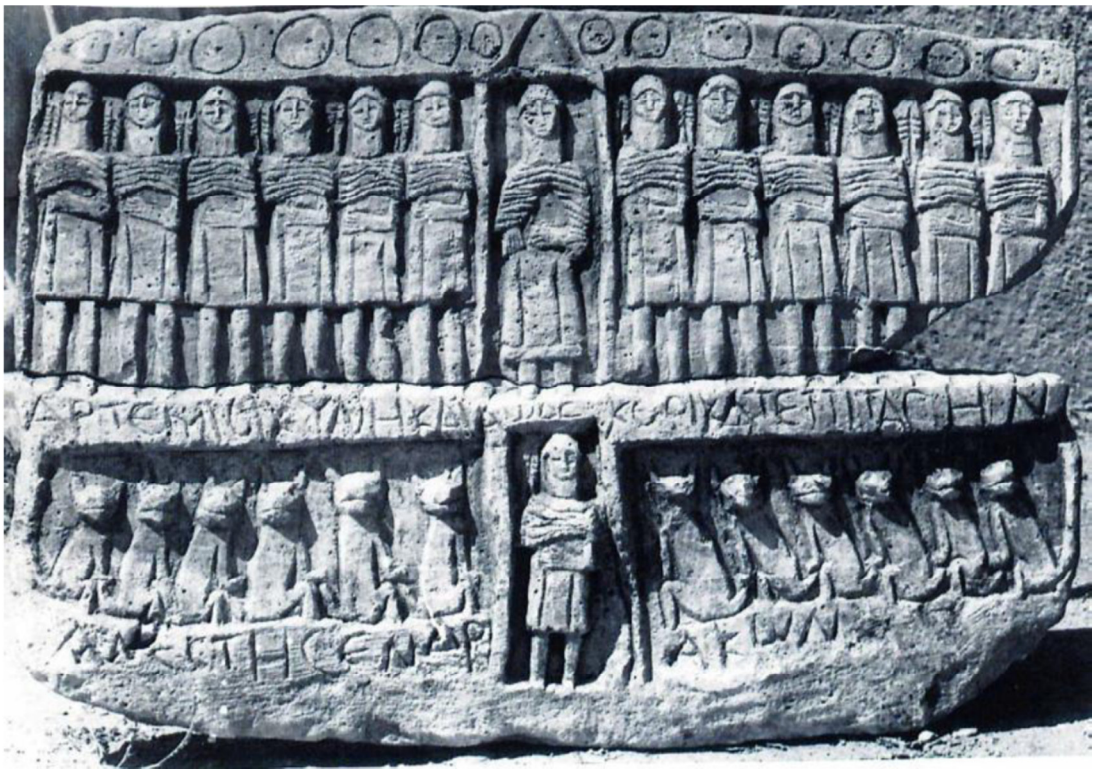


Figure 3 : Photographie de Lyk. Zwölfgötter-Reliefs 1,S1 (= Lycie-Douze dieux 1), d'après Freyer-Schauenburg (Brigitte) & Petzl (Georg), Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs, Bonn, R. Habelt, 1994, table 1.

[163] Freyer-Schauenburg & Petzl, *Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs*, 1994.

[164] Par exemple Lycie-Douze dieux lyciens 15.

[165] Par exemple Lycie-Douze dieux lyciens 1 pour l'adjonction d'Artémis Cynègètès seule, et Lycie-Douze dieux lyciens 7 pour l'adjonction d'Artémis et du « père des douze dieux ».

Le caractère systématique de la mention κατ᾽ ἐπιταγήν dans ces dédicaces adressées aux mêmes divinités constitue un cas unique. G. Renberg, qui se livre à quelques comparaisons statistiques, constate que, même en admettant que la mention était bien absente de la seule inscription (encore lisible) où l'on ne peut aujourd'hui la lire ou la soupçonner[166], elle était présente dans 97,5% des dédicaces adressées à ces divinités. Ce taux n'atteint que 27% pour Apollon Lairbénos[167], 18,5% pour l'Asclépios de Pergame, ou 13,5% pour celui d'Épidaure, qui recevaient donc majoritairement des dédicaces « sans ordre »[168]. Le seul nombre de ces dédicaces « d'après un ordre » adressées aux douze dieux pourrait laisser soupçonner une activité mantique de ces divinités, et un pourcentage aussi élevé renforce encore les soupçons. Malheureusement ces divinités et leur culte sont totalement inconnus de la documentation littéraire et n'ont laissé aucune autre trace que ce corpus de bas-reliefs inscrits. Une multitude d'hypothèses ont été depuis formulées et ne seront reprises qu'en partie ici, dans la seule mesure où elles ont un lien avec l'éventuel sanctuaire oraculaire des douze dieux lyciens.

La question de l'identité et de l'origine de ces dieux et de ce culte pose divers problèmes insolubles. Le premier et le seul constat qui fasse aujourd'hui l'unanimité est la différence entre les douze dieux olympiens et ces douze dieux qui sont par conséquent qualifiés de lyciens (même si une inscription provient de la Pisidie voisine[169], et une de Rhodes[170] ce qui n'enlève rien à leur dimension locale). Contrairement aux douze olympiens ayant chacun des mythes et des cultes propres, les douze lyciens semblent ne recevoir un culte qu'ensemble. Il s'agit de douze divinités masculines, sans noms individuels, ayant un même père (lui aussi anonyme), associées à la chasse d'après les douze chiens qui les accompagnent ainsi que la déesse Artémis portant l'épiclèse explicite de Cynègètès, et peut-être également à la guerre, si l'on en juge par leur alignement quasi hoplitique. Ce culte et ces divinités n'étant attestés qu'en Lycie, il semble logique d'en faire un culte local et d'origine lycienne. La question d'éventuelles origines hittites antérieures pose en revanche de nombreux problèmes. Certains ont voulu relier ces douze dieux lyciens aux douze dieux hittites représentés sur des reliefs du sanctuaire de Yazilikaya, actif entre 1 600 et 1 200 avant notre ère et situé à deux

[166] *SEG* 59, 1921.
[167] Voire la partie de ce mémoire consacrée au sanctuaire du dieu à Hiérapolis : p. 474-487.
[168] Renberg, « Unexplored Aspects of the "Twelve Gods Reliefs" », 2014, p. 107-132.
[169] Lycie-Douze dieux lyciens 7.
[170] Lycie-Douze dieux lyciens 32.

kilomètres d'Hattusa, la capitale de l'empire, loin au nord-est de la Lycie[171]. Mais Th. Drew-Bear et G. Labarre ont bien montré que ces douze divinités hittites, associées au dieu de l'orage Teshub, n'ont rien en commun avec les douze dieux lyciens, à l'exception de leur nombre[172]. Au-delà du problème de l'absence d'équivalent hittite connu, l'apparition de ces bas-reliefs à la fin du II^e siècle de notre ère pose le problème de la continuité d'un éventuel culte hittite qui serait resté invisible pendant plus de mille ans avant de reparaître soudainement en Lycie. Dans tous les cas, ces réflexions, qui restent à l'état d'hypothèses, n'apportent rien à notre compréhension du culte des douze dieux lyciens.

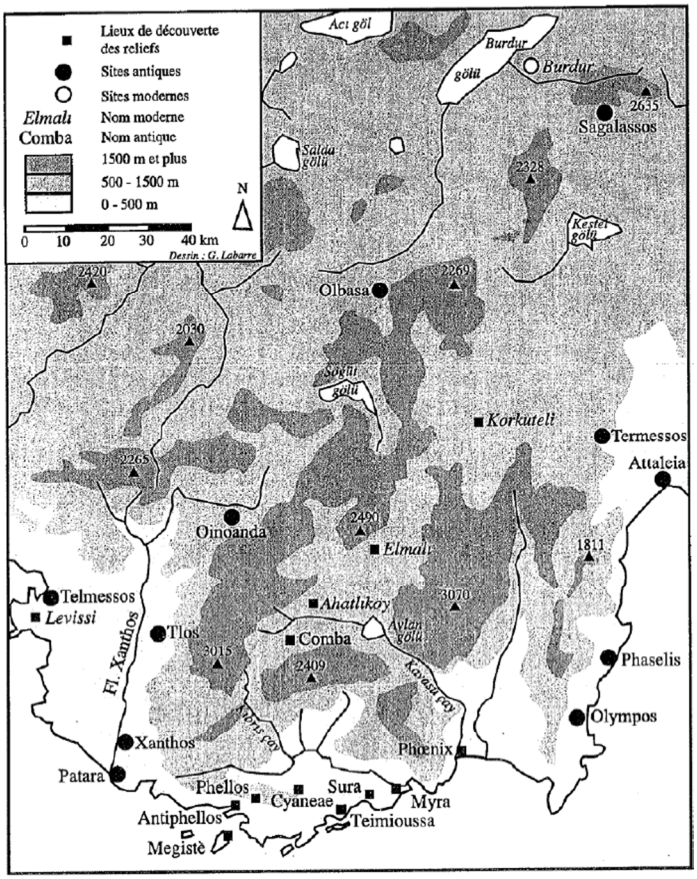


Figure 4 : Lieux de découvertes des reliefs des Douze dieux lyciens, d'après Drew-Bear (Thomas) & Labarre (Guy), « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », in Labarre (Guy) (éd.), Les cultes locaux dans les mondes grec et romain: actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001, Paris, De Boccard, 2004, p. 101.

L'attribution d'un sanctuaire aux douze dieux pose également de nombreux problèmes. Les premiers reliefs furent découverts sur le site de Comba ou Gömbe[173], au milieu des campagnes montagneuses lyciennes, et c'est donc là que fut longtemps placé le sanctuaire hypothétique des douze dieux, même si aucun vestige de temple n'y a été identifié. Mais les découvertes successives ont progressivement brouillé la géographie des douze dieux : trente-quatre des quarante-neuf reliefs ont une provenance géographique aujourd'hui connue. La tendance est clairement à la dispersion, comme le montre cette carte. Hormis quelques exceptions suspectes d'être des

[171] Bryce (Trevor), *The Lycians in literary and epigraphic sources*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986, p. 180 ; Long (Charlotte), The Twelve Gods of Greece and Rome, Leiden, Brill, 1987, p. 144.

[172] Drew-Bear & Labarre, « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », 2004, p. 81-101.

[173] Heberdey (Rudolf) & Wilhelm (Adolf), *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1896, p. 157.

pierres errantes, les inscriptions ne proviennent pas de centres urbains mais majoritairement des campagnes et surtout des régions montagneuses et septentrionales, éloignées de la côte urbanisée. G. Renberg résume les questions et les problèmes que pose cette distribution géographique[174] : l'hypothèse d'un sanctuaire unique pose le problème de la dispersion des inscriptions et surtout de l'absence d'accumulation significative de ces reliefs dans un lieu précis qui serait davantage susceptible d'avoir été le siège (principal) du culte des douze dieux. Le site initial de découverte de Gömbe et ses cinq reliefs sont en effet concurrencés par l'île de Megistè (quatre reliefs), les environs de Telmessos à l'Ouest (six reliefs) ou ceux d'Antiphellos sur la côte (sept reliefs). À l'inverse, l'hypothèse de sanctuaires multiples pose le problème de la remarquable uniformité des reliefs et des dédicaces et *a fortiori* celle de l'absence de dédicaces « sans ordre », sauf à considérer que la totalité des sanctuaires des douze dieux étaient également oraculaires, ce qui semble peu probable (et serait surtout sans équivalent). D'autres hypothèses ont été formulées, telles que l'absence de tout sanctuaire, et l'attribution de ces reliefs à des prêtres itinérants qui auraient diffusé le culte des dieux en même temps qu'ils poussaient les Lyciens des campagnes à dédicacer ces reliefs fabriqués par les lapicides qui les suivaient[175]. Mais cette hypothèse semble d'emblée peu satisfaisante face à l'absence de cas similaire attesté. On imagine par ailleurs mal comment un groupe de prêtres aurait pu animer ainsi un culte créé *ex nihilo* (sans quoi il aurait eu des sanctuaires auparavant ?), lui donner une ampleur régionale en quelques décennies, produire plus de dédicaces κατ'ἐπιταγήν que n'importe quel autre culte anatolien (et grecs), puis disparaître aussi subitement qu'ils étaient apparus. Quoi qu'il en soit, les différences dans la taille des reliefs et la graphie des dédicaces compliquent encore le problème. L'identification de plusieurs types attribués à plusieurs sites de productions ou « ateliers » ne recouvre pas la géographie des découvertes : un même site de découverte livre des reliefs « provenant de différents ateliers », c'est-à-dire suivant des modèles légèrement différents, et à l'inverse les reliefs provenant d'un même atelier, c'est-à-dire partageant les mêmes particularités stylistiques, sont systématiquement découverts dans plusieurs sites.

La datation des inscriptions soulève d'autres questions. Leurs contextes de découverte et leurs graphies permettent de situer leur production aux dernières décennies du II^e^ siècle et aux premières du III^e^ siècle de notre ère. Constatant l'uniformité des reliefs, Th. Drew-Bear et

[174] Renberg, « Unexplored Aspects of the "Twelve Gods Reliefs" », 2014, p. 107-132.
[175] C'est notamment l'hypothèse que propose G. Renberg.

G. Labarre plaident pour une période de production courte, sans quoi le renouvellement des générations de dédicants et surtout de lapicides n'aurait pas manqué d'introduire des évolutions et des variantes dans le thème général[176]. Nous sommes donc ici face à un phénomène rituel qui apparut subitement en Lycie et disparut tout aussi subitement, une ou deux générations plus tard, sans qu'aucune trace du culte des douze dieux ne soit visible avant ou après cette phase de production des reliefs. Ce surgissement soudain de ce qui semble être un culte local, rural et aux racines sans doute bien plus anciennes que la fin du II^e^ siècle a été lu par certains comme une forme de résistance (bien tardive) à l'hellénisme des villes côtières et à la religion hellénisée des urbains, par une population lycienne rurale qui serait restée attachée à ses dieux et à leurs cultes, à défaut d'avoir préservé sa langue.

L'essentiel des interrogations soulevées par ce corpus épigraphique ayant été résumé ici, nous partirons du texte des inscriptions, et notamment des noms des dédicants pour proposer quelques hypothèses qui nous ramèneront à la question du sanctuaire oraculaire des douze dieux.

N°	**Nom de dédicant**	**Nom translitéré**	**N°**	**Nom de dédicant**	**Nom translitéré**
1	Δράκων	Dracôn	**26**	Ὀνησύλος	Onèsylos
2	Ἑρμῆς Φιλέου	Hermès fils de Philéos	**27**	Μασας	Masas
4	Πλ?]ούτω<ν?>	Ploutôn ?	**28**	Καλλικλῆς	Calliclès
9	[— —]KPATOY	[…] fils de […]cratos	**29**	[— — — — —]ας	[…]as
10	Ζώσιμος	Zôsimos	**30**	Ἔρως	Érôs
12	Ἄρτεμεις Ἑρμαίου	Artéméis fils d'Hermaios	**31**	Τροκονδα[ς]	Trochondas
13	Μουσαῖος Κ[— — —].	Mousaios fils de K[…]	**32**	[— — — —]λασις	[…]lasis
14	[— — ——]εάρχου	[…]fils de […]éarchos	**33**	[— — — — Ἑ]ρμαί[ου]	[…] fils d'Hermaios
15	Μασας	Masas	**34**	Μουσαρδυς(?)	Mousardys
16	[— —]δρονε[ικ(?)]	[…]droneik[…]	**35**	Ἀπολλώνιος	Apollonios
17	[— — —]γρεοναυς	[…]gréonaus	**36**	[— — — — —]δος	[…]dos
18	Νέαρχος	Néarchos	**37**	Καλλικλῆς	Calliclès

[176] Drew-Bear & Labarre, « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », 2004, p. 84-86

19	[— — —]Λ[2-3]ου	[…] fils de […]l[…]	**38**	Ἀρτε[μ]-----	Artém[…]
20	[Τρο]κονδας	Trochondas	**39**	[—]A[—]Ạ[— —]	[…]a[…]d[…]
21	Ἐλευθ[ερ ?]	Éleuthèr[?]	**42**	OYAỴ[— — —]	Ouau[…]
22	Ἀρτεμεις	Artéméis	**43**	[Ἀ]πφ[— —]	Apph[…]
24	Γη-----	Gè…	**44**	[Π]αυλλεῖνα.	Paullina

Le tableau ci-dessus recense les noms des dédicants, quand ils sont précisés par les dédicaces, ainsi que leur translitération[177]. Le premier constat, déjà fait par les premiers éditeurs de ces textes, est le caractère essentiellement masculin de ces dédicaces. La dimension cynégétique des douze dieux n'y est sans doute pas étrangère. Un second constat semble essentiel ici : l'onomastique des dédicants est presque entièrement grecque et ne montre aucun particularisme lycien (avec le nom romain de Paullina et le probable nom « Apphia » plutôt Phrygien[178]). L'hypothèse d'un culte lycien, agraire, rural et ancestral porté par une population désireuse de résister à l'influence des cités hellénisées ne se vérifie donc pas sur ce point. D'autres éléments viennent d'ailleurs infirmer cette hypothèse d'une résistance à l'hellénisme. Sept des quarante-quatre dédicaces lisibles sont adressées non seulement aux douze dieux mais aussi à la déesse Artémis portant une épiclèse tout à fait grecque, même s'il s'agit sans doute de l'*interpretatio* d'une divinité locale[179]. Il est remarquable que six parmi ces sept inscriptions proviennent de la côte, à proximité des cités lyciennes hellénisées. La septième vient du site moderne de Burdur, proche de Sagalassos, en Pisidie, et est adressée non seulement aux douze dieux et à Artémis, mais aussi au dieu grec Hermès dont le nom est cité en premier (Ἑρμῇ καὶ δώδεκα θεοῖς καὶ Ἀρτέμιδι)[180]. Le culte des douze dieux semble donc s'associer d'autant plus à des divinités grecques qu'il est proche de cités hellénisées. D'autres éléments sont par ailleurs grecs tels que la mention d'un vœu (εὐχήν) dans l'une de ses inscriptions[181], l'emploi de la formule κατ' ἐπιταγήν, l'emploi de la langue grecque, et enfin l'usage de stèles de marbre dédiées à une ou des divinités. Le seul élément qui ne soit pas proprement grec est l'identité des divinités, qui n'appartiennent pas au panthéon hellénique classique, mais qui sont loin d'être les seules divinités non-helléniques à avoir été conservées par des populations hellénisées, voire à avoir été reprises par des

[177] La numérotation des inscriptions est celle utilisée en annexe.
[178] Sur cette question, voir Robert (Louis), *Noms indigènes dans l'Asie-mineure gréco-romaine*, Paris, Maisonneuve, 1963.
[179] Lycie-Douze dieux 1, 2, 6, 7, 9, 10 et 11.
[180] Lycie-Douze dieux 7.
[181] Lycie-Douze dieux 26.

populations grecques immigrées. L'aspect grossier voire naïf des reliefs tranche certes avec la statuaire élégante d'époque impériale, mais n'est pas nécessairement non-grec pour autant. Il faut rappeler que ces reliefs s'inscrivent dans un culte et un milieu ruraux, donc dans un monde où les sculpteurs sont bien plus rares qu'en ville et où les dédicants disposent de bien moins de moyens économiques. Par ailleurs, l'objectif de ces reliefs, dont la fonction est avant tout religieuse, est sans doute moins la quête du réalisme ou de l'élégance artistique que la représentation des divinités selon un type reconnaissable par tous et qui doit imiter les représentations traditionnelles des divinités. Ce dernier point expliquerait d'ailleurs en partie le caractère stéréotypé des reliefs qui s'appuyaient probablement sur un modèle de représentation des douze dieux aujourd'hui perdu et qui pourrait avoir été leurs statues de culte.

Pour revenir à la question de l'identité et du profil des dédicants, ces éléments décrivent moins des Lyciens arriérés et repliés dans des campagnes qui résistent à l'hellénisation que des élites rurales, seules capables de payer pour la taille d'un tel relief, dont l'onomastique et la langue sont grecques, qui sont d'autant plus sensibles à l'influence des cités hellénisées qu'elles en sont proches, et qui sont certes désireuses de maintenir un culte local, mais aussi d'emprunter des formes de religiosité et des pratiques rituelles qui sont typiquement grecques et urbaines. Si l'on cherche les causes d'une adoption soudaine, par les adorateurs des douze dieux lyciens, de la pratique des dédicaces κατ' ἐπιταγήν sur stèle de marbre, l'influence des cités grecques toutes proches et où l'on trouve ce type de documents par dizaines semble la meilleure hypothèse. Comme le proposaient déjà Th. Drew-Bear et G. Labarre, nous conclurons davantage à une hellénisation soudaine (et brève) d'un culte lycien traditionnel, ou du moins à une hellénisation de ses pratiques dédicatoires, plutôt qu'à la résurgence d'un culte ancien s'y opposant[182]. Les raisons de cette adoption aussi soudaine que brève d'un type de dédicace emprunté aux villes et à la religiosité hellénique nous sont malheureusement inaccessibles, mais elles impliquent que le culte des douze dieux existait bien avant l'apparition de ces reliefs (et continua sans doute d'exister après leur disparition), mais ne pratiquait pas auparavant la dédicace, ou la pratiquait de manière différente, avec des matériaux périssables et dont il ne reste aucune trace.

[182] Drew-Bear & Labarre, « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », 2004, p. 97-99.

Ceci étant posé, et le culte des douze dieux, tel que l'évoque ce corpus épigraphique, apparaissant bien plus grec dans ses pratiques qu'il n'y paraît, rien ne conduit à penser que les élites rurales hellénisées à l'origine de ces dédicaces signifiaient autre chose que leurs voisins des villes quand ils inscrivaient la mention κατ' ἐπιταγήν sur leur dédicace. En d'autres termes, l'origine indigène d'un culte qui adopte des formes grecques ne doit pas empêcher d'appliquer la même logique que pour les autres cas étudiés dans cette thèse et donc de déduire d'un nombre aussi important de dédicaces « d'après un ordre » que les douze dieux lyciens émettaient des ordres dans un contexte que nous pouvons qualifier d'oraculaire. G. Renberg constatait certes que l'ἐπιταγή n'est pas attribuée explicitement aux douze dieux. Nous n'irons pas néanmoins jusqu'à envisager qu'il émane d'une autre divinité qui ordonnerait de dédier aux douze dieux[183]. L'absence de toute précision, répétée quarante-quatre fois, indique que l'attribution de l'ordre était suffisamment évidente pour ne pas devoir être mentionnée, ce qui renvoie implicitement aux divinités mentionnées dans la dédicace, c'est-à-dire aux douze dieux. Le fait que les oracles soient rendus par des divinités individuelles et « seules » dans les autres sanctuaires oraculaires connus n'est pas non plus problématique ici. Comme nous l'évoquions plus tôt, les douze dieux ne sont pas douze entités distinctes réunies par un culte. Elles forment au contraire une seule entité collective et manifestement indivisible, qui pouvait donc s'exprimer d'une seule voix.

Mais conclure à la dimension oraculaire des douze dieux, et donc à l'existence d'au moins un sanctuaire oraculaire, nous ramène à la question du nombre des sanctuaires et à la question des « ateliers » de lapicides. Encore faut-il préciser les termes de la question. Il ne s'agit pas tant de déterminer si les douze dieux avaient en Lycie un seul ou plusieurs sanctuaires, mais plutôt s'ils avaient un seul ou plusieurs sanctuaires capables de produire ce type de reliefs et, partant, de rendre les oracles que nous y associons. Quelle que soit la réponse à cette question, il est probable que les douze dieux aient eu, en plus du ou des sanctuaires producteurs de reliefs, de petits sanctuaires de village dans lesquels vivait et survivait leur culte bien avant l'apparition des stèles (et sans doute bien après leur

[183] Renberg, « Unexplored Aspects of the "Twelve Gods Reliefs" », 2014, p. 123-124. L'auteur propose le sanctuaire oraculaire de Chronos à Tlos (étudié également dans cette thèse), au seul motif qu'il est géographiquement proche des lieux de découverte, et sans doute parce qu'il repose vraisemblablement sur un culte pré-grec. Mais les sanctuaires oraculaires lyciens conservant des éléments de religion lycienne ne manquent pas dans la région.

disparition). La question qui nous intéresse est donc celle de l'unité ou de la pluralité des sanctuaires producteurs de bas-reliefs. Th. Drew-Bear & G. Labarre semblent avoir apporté une réponse satisfaisante à cette question en proposant d'attribuer les différents « styles » des bas-reliefs non pas à des ateliers différents mais à des sculpteurs différents travaillant au sein d'un même atelier, qui serait donc attaché à un seul sanctuaire[184]. Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer comment l'homogénéité des représentations a pu être maintenue pendant deux à trois décennies au minimum. L'hypothèse inverse poserait en revanche plusieurs problèmes. Si plusieurs ateliers avaient existé dans plusieurs sanctuaires et plusieurs secteurs de la Lycie, nous devrions tout d'abord voir une logique dans la distribution des différents styles, et retrouver dans un même secteur tous les reliefs appartenant au même style (et qui auraient été produits dans l'atelier du sanctuaire le plus proche). La multiplicité des ateliers suppose par ailleurs la multiplicité des sanctuaires à reliefs, ce qui pose à nouveau le problème de l'absence de toute autre forme de dédicace et donc le caractère uniformément oraculaire de tous les sanctuaires (dès lors qu'ils étaient assez importants pour produire des stèles). Enfin, maintenir ce degré d'homogénéité des reliefs et des dédicaces semble difficile avec plusieurs sanctuaires et plusieurs ateliers. La zone couverte par les reliefs retrouvés s'étire sur 140 kilomètres d'est en ouest et 170 kilomètres du nord au sud, alors que les adorateurs des douze dieux, même s'ils en constituaient sans doute l'élite économique, appartenaient à un monde rural pour qui la mobilité était moins aisée et moins pratiquée que chez les populations urbaines. Qu'il y ait eu un ou plusieurs sanctuaires-ateliers, il faut nécessairement que des dizaines de kilomètres aient été parcourus, soit pour se rendre dans l'unique sanctuaire et en ramener un relief, soit pour que les adorateurs des dieux et les reliefs circulent suffisamment entre les sanctuaires pour que le même type de représentations se maintienne dans chacun des sanctuaires (et ateliers), et enfin pour produire la dispersion des reliefs que nous constatons aujourd'hui. Mais on voit mal pourquoi ces populations rurales se seraient rendues dans les sanctuaires les plus éloignés et en auraient ramené des reliefs lourds, fragiles et couteux s'il existait d'autres sanctuaires plus proches de chez eux et offrant les mêmes possibilités. À l'inverse on comprend aisément comment des populations rurales adoratrices des douze dieux, auraient pu affluer de toute la Lycie vers le seul sanctuaire où l'on pouvait recevoir un oracle et acquérir ces bas-reliefs, qu'elles auraient ensuite ramenés chacun dans son village, dans sa maison ou dans le petit sanctuaire local des douze dieux. Il ne s'agit toujours pas d'affirmer que les douze dieux n'avaient dans toute la Lycie qu'un seul

[184] Drew-Bear & Labarre, « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », 2004, p. 84-86.

sanctuaire et qu'aucun culte ne pouvait leur être rendu en dehors, mais simplement que ces reliefs et les rites auxquels ils étaient associés provenaient tous de / ne pouvaient s'effectuer que dans un seul sanctuaire. Localiser avec certitude ce sanctuaire oraculaire producteur de bas-relief est impossible, mais l'hypothèse de Gömbe/Comba à laquelle Th. Drew-Bear et G. Labarra proposent de revenir est intéressante. Même si le fait d'avoir livré les premiers documents ne prouve rien, le site occupe une position centrale au sein de la zone de diffusion des reliefs[185]. Si la géographie des découvertes correspond à la géographie réelle du culte des douze dieux (et c'est d'autant plus probable que le nombre de documents est significatif), il serait logique d'imaginer un sanctuaire rayonnant sur l'espace concerné depuis un point relativement central. Le fait que les découvertes de reliefs aient été plus nombreuses près des côtes ne prouve pas qu'il faut y chercher le sanctuaire mais illustre simplement la plus forte densité de peuplement (et de fouille archéologique) des régions côtières, mêmes rurales, comparées à l'arrière-pays montagneux. Nous proposerions donc de placer un hypothétique « sanctuaire oraculaire producteur de reliefs » dans les environs de Gömbe/Comba, en attendant d'autres découvertes ou hypothèses plus éclairantes.

Pour finir, et pour revenir à la problématique de cette thèse, comment expliquer que ce « sanctuaire oraculaire à reliefs », qui devait occuper une place majeure sinon centrale dans le culte des douze dieux lyciens, ait brièvement produit des reliefs sur pierre dédicacés « d'après un ordre » pendant une courte période de quelques décennies ? La piste de l'adoption, par les élites rurales adoratrices des douze dieux, d'un mode rituel emprunté aux cités grecques et aux élites urbaines répond en partie à cette question. Mais elle n'explique pas pourquoi le phénomène fut aussi soudain et cessa aussi brutalement qu'il avait commencé. Pour les raisons expliquées plus tôt et appliquées à d'autres cas, ce type de dédicace κατ' ἐπιταγήν peut être considéré comme témoignant d'une activité oraculaire du sanctuaire, du moins quand elles sont en nombre suffisant. C'est le cas ici, pour ces douze dieux lyciens qui, aussi méconnus soient-ils, sont les dieux auxquels le plus grand nombre de dédicaces de ce type a été fait dans toute l'Anatolie. Faut-il par conséquent supposer que l'activité oraculaire du sanctuaire oraculaire « de Gömbe » ne dura que quelques décennies, après des siècles sans un oracle, et avant de retomber dans le silence ? La chose semble peu crédible, à la fois parce que l'on sait mal comment un sanctuaire peut devenir subitement oraculaire, ou cesser subitement

[185] On laissera ici de côté le cas du relief provenant de Rhodes (Lycie-Douze dieux 32), qui n'est peut-être qu'une pierre errante et qui ne suffit pas à prouver une réelle implantation du culte à Rhodes.

de l'être, et plus encore faire les deux en si peu de temps. Il s'agit certes du scénario que décrit Lucien de Samosate pour le sanctuaire oraculaire de Glycôn à Abonotique, mais la crédibilité historique de son récit est sujette à de nombreuses cautions, et rien n'indique que le culte et les oracles du dieu se soient éteints avec la mort d'Alexandre aussi brutalement qu'ils étaient apparus[186]. De même, l'apparition puis la disparition brusques des reliefs des douze dieux ne signifient rien quant à l'existence de leur culte avant et après cette courte période. Si des oracles étaient rendus dans ce sanctuaire des douze dieux à l'époque de la production des reliefs – et c'est probable pour toutes les raisons évoquées – ils l'étaient sans doute bien avant et bien après, même s'ils ne donnaient pas/plus lieu à la production de ces reliefs en pierre.

La réponse à cette question est sans doute à chercher auprès de ces reliefs eux-mêmes et de leur géographie. Il est inhabituel que les reliefs ne soient pas dédicacés dans le sanctuaire oraculaire lui-même (auquel cas nous retrouverions la quasi-totalité au même endroit) alors que les dédicaces exigées par un dieu et adressées à ce même dieu sont généralement effectuées dans le sanctuaire où a lieu la consultation[187]. Même s'il n'est pas impossible de rentrer chez soi avec l'ordre en tête et de faire tailler la stèle chez soi pour la placer dans le sanctuaire local de la divinité, ce n'est pas ce qu'ont fait les auteurs des dédicaces aux douze dieux. Nous aurions dans ce cas une certaine unité stylistique des reliefs à l'échelle locale, et nous ne retrouverions pas le même style dans deux lieux différents et distants. Les bas-reliefs des douze dieux ont été ramenés depuis le sanctuaire pour être placés dans la maison du consultant-dédicant, ou bien dans le sanctuaire local, alors même qu'il s'agissait d'objets lourds, encombrants[188], fragiles et coûteux. La présence systématique du bas-relief associé à l'inscription explique sans doute qu'il était impossible de produire ce type de stèle hors de l'atelier spécialisé. Il aurait néanmoins été possible *a minima* de faire graver « à domicile » une simple inscription sur pierre, sans relief, adressée aux douze dieux, après en avoir soit même vues dans le sanctuaire et à défaut de pouvoir faire reproduire la représentation des divinités. Si aucune inscription de ce type (c'est-à-dire sans relief) n'a été retrouvée, c'est que le relief était l'élément le plus important et justifiait que l'on déplace ces objets lourds et sans doute fragiles sur de telles distances. L'ordre reçu par les dédicants ne portait donc pas tant seulement sur la dédicace (textuelle) elle-même mais aussi sur la

[186] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Abonotique : p. 550-561.

[187] Voir le cas des dédicaces à Zeus Kersoullos dans le sanctuaire d'Hadrianoi, également étudié dans ce mémoire : p. 146-152.

[188] Celui dont la photographie était reproduite plus tôt (Lycie-Douze dieux lyciens 1) mesurait 36 cm par 51, pour une épaisseur de 6 cm, ce qui est assez représentatif de l'ensemble du corpus. De telles dimensionqs donnent un volume global de 11 016 cm^3 (longueur x largeur x épaisseur), soit un poids de 88 kg environ (si l'on considère que la densité moyenne du marbre équivaut à 8g par cm^3).

représentation des dieux qui devait être ramenée du sanctuaire. Les parallèles (grecs) ne manquent pas, avec des dieux oraculaires ordonnant que l'on érige leur représentation chez soi, à l'entrée de la cité dans le cas d'une consultation civique par exemple, ou bien que l'on aille chercher en un lieu tiers une statue du dieu consulté ou d'une autre divinité pour la rapporter chez soi[189]. Dans le cas des douze dieux lyciens, ces reliefs ne sont pas des statues de culte (ne serait-ce que parce qu'elles sont présentes en plusieurs exemplaires dans un même endroit ; sans parler du fait qu'elles sont avant tout des dédicaces individuelles). Qu'elles aient été réputées efficaces contre la maladie, les mauvaises récoltes, les bêtes sauvages, la sécheresse, les brigands ou toute autre calamité susceptible d'affliger les populations rurales lyciennes donnerait en revanche du sens non seulement à l'effort consenti (et – pragmatiquement parlant – illogique) par les dédicants qui firent l'effort non seulement de se rendre au sanctuaire mais aussi d'y acheter (sans doute à un prix élevé) et d'en ramener une stèle encombrante et fragile, mais aussi à la présence systématique d'un relief représentant les douze dieux de manière stéréotypée (là où les autres divinités recevaient des stèles simples, des autels, des colonnes, des statues, de formes diverses) et enfin à la présence systématique de la mention κατ' ἐπιταγήν en lien avec ces reliefs.

Pour résumer, l'apparition soudaine de ces stèles en marbre et de ces dédicaces « à la grecque » ne signifierait ni que le culte des douze dieux est apparu à cette époque (et a disparu peu après avec les stèles), ni qu'il est devenu oraculaire pendant ce laps de temps, mais plutôt que le sanctuaire oraculaire des douze dieux s'est mis, à cette époque, à répondre à ceux qui venaient le consulter que la solution à leurs maux, ou la garantie de la réussite de leur projet, résidait dans l'achat, la dédicace et la conservation d'une stèle de marbre représentant les douze dieux et que nous pouvons comparer à un talisman. Les raisons de cette nouveauté (qui romprait avec des siècles de dédicaces sur bois, sur peau ou bien des sacrifices ne laissant aucune trace durable) peuvent être « internes » au culte et liées à un changement dans la perception des douze dieux, dans le détail de leur culte, voire dans la politique du sanctuaire et de ses prêtres. Mais ces explications internes expliquent mal le caractère temporaire de ce changement. Des explications externes sont peut-être plus intéressantes. L'apparition de stèles en marbre munies de représentations en relief, c'est-à-dire ce qui se fait de plus couteux en

[189] Par exemple les oracles rendus par Apollon Clarien aux diverses cités qui le consultèrent dans le cadre d'une épidémie et à qui il prescrivit d'ériger des statues d'Apollon archer à l'entrée de la ville, de manière à repousser la maladie. Voir par exemple la partie de ce mémoire consacrée à Hiérapolis de Phrygie : p. 474-487.

matière de dédicace individuelle (après les statues en métal précieux), à l'imitation des pratiques urbaines, pourrait traduire un enrichissement général des consultants (c'est-à-dire des Lyciens ruraux riches) et donc une hausse des exigences des douze dieux en matière de dédicaces, du moins quand le consultant appartenait manifestement à cette élite rurale. Mais à l'inverse une surenchère dans le coût des dédicaces faites aux douze dieux et dans celui les « talismans » rapportés de leur sanctuaire oraculaire peut aussi illustrer une aggravation des problèmes auxquels faisaient face ces consultants et en raison desquels ils consultaient. L'histoire des campagnes lyciennes au tournant des II^e^ et III^e^ siècles est plus que méconnue, mais il semble que le siècle finissant ait été celui de l'apogée économique de la région, quand le siècle commençant a été davantage marqué par la stagnation économique et démographique[190]. Les deux types d'explications externes sont donc compatibles (et le sont avec d'éventuelles explications internes même si nous n'en savons rien en l'absence d'informations sur le(s) sanctuaire(s)) : le développement économique de la Lycie tout au long du II^e^ siècle pourrait avoir enrichi les consultants et adorateurs des douze dieux au point de permettre la naissance d'une production de reliefs-dédicaces en matériaux couteux et durable, à l'imitation de ce qui se pratiquait en ville. L'apparition des premières difficultés aurait contribué à stimuler cette production face aux crises agraires ou humaines vécues par ces populations. Enfin l'accumulation des difficultés aurait finalement appauvri les Lyciens des campagnes au point de les ramener à des dédicaces plus modestes et moins durables, causant la disparition des stèles-reliefs des douze dieux, sans pour autant faire disparaître leurs oracles, leurs cultes ou leur(s) sanctuaire(s) (oraculaire(s) ou non).

Conclure sur le cas des douze dieux de Lycie paraît aussi difficile que présomptueux, face aux nombreuses inconnues que comporte l'équation, et aux nombreuses hypothèses qu'il faut amonceler pour combler les manques de la documentation. La dimension oraculaire des douze dieux ne semble néanmoins pas douteuse face au nombre de ces dédicaces κατ' ἐπιταγήν, et la piste d'un sanctuaire oraculaire (et d'un lieu de production des stèles) unique semble plus économe en hypothèses et donc plus solide que la thèse inverse. Quant aux tentatives d'explication de la brièveté et de l'originalité du phénomène des dédicaces-reliefs, il semble que des causes externes, non religieuses et essentiellement économiques soient plus convaincantes que des causes internes, religieuses et cultuelles, auxquels nous n'avons pas

[190] Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978.

accès. L'évolution des pratiques religieuses se fait sur le temps long et est rarement réversible à court terme, contrairement à l'économie qui évolue bien plus vite et dans des directions variables voire contraires, comme l'a montré F. Braudel en partant de l'exemple méditerranéen, certes à une autre époque[191].

[191] Braudel (Fernand), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

6.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

6.2.1. Telmessos : une cité oniromantique ?

La cité lycienne de Telmessos ou Telmissos (Τελμησσός / Τελμίσσος) pose le problème de sa confusion fréquente, par les auteurs anciens, avec son homonyme de Carie, voisine d'Halicarnasse et appelée, elle aussi, tantôt Telmessos tantôt Telmissos. La cité carienne, que nous appellerons par convention Telmissos (pour réserver le nom de Telmessos à la cité lycienne, et éviter les confusions) fait l'objet d'une autre partie de cette thèse et possédait un sanctuaire d'Apollon auquel étai(en)t associée(s) une (ou plusieurs) lignée(s) de devins attestée(s) tant par la documentation littéraire que par l'épigraphie. C'est manifestement cette Telmissos carienne qui a suscité l'essentiel des témoignages littéraires. La description que nous proposerons ici de Telmessos répond en miroir à celle de Telmissos et, à défaut de pouvoir s'appuyer sur des témoignages pouvant lui être attribués avec certitude, reprend ceux qui ne semblent pas correspondre au portrait de Telmissos esquissé par la documentation littéraire et confirmé par l'épigraphie[192].

Les origines de la Telmessos lycienne sont assez obscures. Elle apparaît pour la première fois dans la documentation ancienne en tant que membre de la ligue de Délos, mais les inscriptions locales en langue lycienne[193], ainsi que quelques découvertes archéologiques mineures remontant à l'âge du bronze, attestent sa plus grande ancienneté. Vers 420 avant notre ère la cité passa sous le contrôle de Xanthos et de son dynaste qui en aurait déplacé le centre urbain vers 400, l'éloignant de la montagne pour le rapprocher de la côte. Au début du IV^{e} siècle avant notre ère, la Lycie unifiée par le dynaste Périclès était en guerre contre Telmessos, qui semble donc être longtemps restée hors de la Lycie politique, même si elle fut toujours lycienne sur le plan culturel. En 360, la réunion de Telmessos avec la Lycie s'opéra sous l'autorité des satrapes cariens hécatomnides. En 334-3, Alexandre conclut un traité avec la cité, mais le satrape nommé dans la région par le conquérant, Néarchos de Crète, dut ensuite reprendre la cité des mains d'un certain Antipatridès. Les Ptolémées semblent garder la main sur Telmessos jusqu'en 197 avant notre ère, quand elle tombe aux mains des Séleucides. En 189 avant notre ère, la paix d'Apamée confia la cité au royaume attalide.

[192] Pour une première réflexion sur ce problème (reprise dans la partie consacrée à Telmissos de Carie), voir Harvey (David), « Herodotos, I, 78 and 84: which Telmessos? », *Kernos*, 4 (1991), p. 245-258.

[193] *TAM* I 1-5.

Après la guerre d'Aristonicos, Telmessos intégra la nouvelle province d'Asie avec le reste du royaume, mais en tant que cité libre, et soutint plus tard les Romains contre Mithridate. Elle rejoignit finalement la ligue lycienne vers 80 avant notre ère, puis la province de Lycie en 43 de notre ère.

Le site de Telmessos, correspondant à l'actuelle Fethiye, est particulièrement pauvre en vestiges antiques. Seuls des tombes monumentales et les restes d'un théâtre et d'un odéon ont été dégagés par les fouilles des années 1990. L'acropole de la cité est aujourd'hui recouverte par un château médiéval qui a jusqu'à présent empêché toute exploration des strates plus anciennes. Les constructions modernes ont par ailleurs recouvert l'essentiel des zones habitées dans l'Antiquité. La partie la plus riche correspond finalement au site d'Hizirlik qui fut le premier site de Telmessos, avant le déplacement de la cité. Le territoire de Telmessos semble avoir été particulièrement fertile, au point que son économie reposait essentiellement sur l'agriculture et l'exportation de nourriture et de vin[194]. Seul un sanctuaire d'Artémis[195] est attesté par une inscription, mais n'a pas pu être localisé pour le moment[196].

Comme évoqué plus haut, la majeure partie des témoignages littéraires relatifs à une Telmessos où l'on pratiquait la divination dresse un portrait cohérent et qui peut être finalement attribué à la Telmissos carienne grâce à la documentation épigraphique. Ces témoignages ne seront donc pas repris ici, considérant qu'ils ne s'appliquent pas aux deux cités. Ne seront considérés comme relatifs à la cité lycienne que ceux qui ne cadrent pas avec le profil de la cité carienne.

Le premier de ces témoignages est celui de Pline l'Ancien qui mentionne une cité de Telmessos dont il ne précise pas l'appartenance carienne ou lycienne, mais qu'il associe à la pratique de la magie :

> Maxime tamen mirum est, in bello Troiano tantum de arte silentium fuisse Homero tantumque operis ex eadem in Ulixis erroribus, adeo ut uel totum opus non aliunde constet, siquidem Protea et Sirenum cantus apud eum non aliter intellegi uolunt, Circe

[194] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XIV, 74.
[195] *Iscr. di Cos ED* 56.
[196] Sur l'histoire et l'archéologie de Telmessos : Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 38-41 ; Wörrle (Michael), « Telmessos in Hellenistischer Zeit », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 63-72 ; Tietz (Werner), « Der Golf von Fethiye : Politische, ethnische und kulturelle Strukturen einer Grenzregion vom Beginn der nachweisbaren Besiedlung bis in die römische Kaiserzei », Bonn, R. Habelt, 2003 ; Flynn (Walter T.), « Telmessos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

> utique et inferum euocatione hoc solum agi. Nec postea quisquam dixit, quonam modo uenisset Telmesum, religiosissimam urbem, quando transisset ad Thessalas matres, quarum cognomen diu optinuit in nostro orbe, aliena genti Troianis utique temporibus Chironis medicinis contentae et solo Marte fulminanti
>
> Mais ce qui étonne le plus, c'est le silence total que garde sur cet art Homère dans son poème de la guerre de Troie, alors qu'il en a tant parlé dans celui des erreurs d'Ulysse, au point que toute cette œuvre ne repose sur rien d'autre ; car on ne peut, du moins selon les mages, comprendre autrement, dans Homère, Protée et le chant des Sirènes, en tout cas dans Circé et l'évocation des Enfers, il n'est question que de magie. Personne non plus n'a dit, dans la suite, comment la magie était venue à Telmesse, ville des plus religieuses, ni quand elle avait passé chez les femmes thessaliennes, qui ont servi longtemps de surnom dans notre pays, quoique cet art fût étranger à cette nation, qui, du moins au temps de Troie, se contentait des remèdes de Chiron et ne lançait d'autres foudres que celles de Mars.[197]

Cet « art » (*arte*) auquel s'intéresse Pline est explicitement désigné plus loin par le terme *magices*. Rien, dans le portrait que dresse la documentation de Telmissos de Carie ne relie explicitement la cité à la magie, sauf à considérer que Pline confond magie et divination, ce qui semble peu probable. Il est par ailleurs surprenant qu'il qualifie la ville de « très religieuse » (*religiosissimam urbem*) quand la pensée romaine en la matière tend à distinguer voire à opposer la *religio* officielle, publique, légitime et nécessaire à la *magia* secrète, privée voire honteuse et relevant de la *superstitio*. L'idée que Pline se fait de cette magie quand il mentionne Telmessos ne peut être précisée qu'en observant les comparaisons qu'il propose dans ce passage : Protée (*Protea*) et ses transformations, le chant des sirènes (*Sirenum cantus*), Circé (*Circe*) ou l'évocation des morts (*inferum euocatione*). Ces exemples homériques relèvent des pratiques effrayantes voire interdites et que l'on imagine mal reliées à un sanctuaire ou à une quelconque structure officielle qui en aurait fait commerce[198]. Si ce témoignage se rapporte bien à Telmessos de Lycie – ce qu'il est impossible d'assurer tout à fait – il faut donc y voir davantage la réputation (fondée ou non) d'une ville et de ses habitants que l'activité d'un sanctuaire précis.

[197]Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 2, 2-3. Traduction Ernout (Alfred), Paris, Belles Lettres, 1963.

[198] Sur les différences et l'articulation entre magie(s) et divination(s), voir notamment Betz (Hans Dieter), *The Greek Magical Papyri in translation. Including the demonic spells*, Chicago, Chicago University Press, 1986-1992 ; Dodds (Eric R.), « Theurgy and its relationship to Neoplatonism", *JRS*, 37 (1947), p. 55-69 ; *The Greeks and the irrational*, Berkeley, Los Angeles & London, 1951 ; Graf (Fritz), « Magic and divination », in D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (éd.), *The world of ancient magic*, Papers from the Norwegian institute at Athens 4, Bergen, 1999, p. 283-298 ; Lewy (Hans), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire,* Paris, 1978 & Suárez de la Torre (Emilio), « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos*, 26 (2013), p. 157-172.

Avant d'évoquer ensemble les auteurs chrétiens qui, sur plusieurs siècles, reprennent le même témoignage à propos d'une Telmessos probablement lycienne, il faut mentionner le cas de Philostrate qui, dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, évoque des « devins habiles dans l'art d'examiner les entrailles des victimes » (καὶ πρότερον σφαγίων μάντεις ἀγαθοὶ τὴν τέχνην καὶ οἷοι ὀνομάσαι) et cite parmi eux un certain Aristandre de Lycie (Ἀρίστανδρος ἐκ Λυκίας)[199]. Il s'agit du devin des armées d'Alexandre, Aristandre de Telmisse, dont Philostrate fait ici un Lycien. Il semble néanmoins qu'il s'agisse là d'une erreur, Aristandre venant très certainement de la Telmissos de Carie, réputée pour ses devins talentueux[200].

Parmi les auteurs chrétiens et leurs témoignages convergents, le plus ancien est Tatien le Syrien, avec son *Discours aux Grecs* (Λόγος πρὸς Ἕλληνας) datant du II^e^ siècle de notre ère :

> Μὴ πάνυ φιλέχθρως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήσητε τοῖς τούτων δόγμασιν. Ποῖον γὰρ ἐπιτήδευμα παρ' ὑμῖν τὴν σύστασιν οὐκ ἀπὸ βαρβάρων ἐκτήσατο; Τελμησσέων μὲν γὰρ οἱ δοκιμώτατοι τὴν δι' ὀνείρων ἐξεῦρον μαντικήν, Κᾶρες τὴν διὰ τῶν ἄστρων πρόγνωσιν, πτήσεις ὀρνίθων Φρύγες καὶ Ἰσαύρων οἱ παλαίτατοι, Κύπριοι θυτικήν, ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι, μαγεύειν Πέρσαι, γεωμετρεῖν Αἰγύπτιοι, τὴν διὰ γραμμάτων παιδείαν Φοίνικες. Ὅθεν παύσασθε τὰς μιμήσεις εὑρέσεις ἀποκαλοῦντες.
>
> Ne soyez pas si hostiles aux Barbares, ô Grecs, et ne jalousez pas leurs doctrines. Y a-t-il en effet une de vos institutions qui ne doive à des Barbares son origine? Ce sont les plus illustres des Telmessiens qui ont inventé la divination par les songes, les Cariens, l'art de prédire l'avenir par les astres, les Phrygiens et les plus anciens Isauriens, celui d'interpréter le vol des oiseaux, les Chypriotes la divination par les sacrifices, les Babyloniens l'astronomie, les Perses la magie, les Egyptiens la géométrie, les Phéniciens la transmission du savoir par l'écriture. Ainsi cessez d'appeler inventions vos imitations![201]

Cette invention de la divination par les songes (τὴν δι' ὀνείρων ἐξεῦρον μαντικήν) par les plus illustres des Telmessiens (Τελμησσέων μὲν γὰρ οἱ δοκιμώτατοι), apparemment aussi célèbre que celles de l'astronomie par les Babyloniens (ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι) et de la magie par les Perses (μαγεύειν Πέρσαι), s'accorde mal avec les autres témoignages relatifs à Telmissos de Carie (dont aucun ne mentionne ce type de divination). Sans doute faut-il comprendre cette Telmessos comme étant la cité lycienne. Cette lecture est d'ailleurs renforcée par la présence,

[199] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, VIII, 7k.
[200] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmissos de Carie : p. 330-349.
[201] Tatien, *Discours aux Grecs*, 1. Traduction modifiée d'après Puech (Aimé), Paris, 1908.

dans la liste des barbares inventeurs de disciplines, des Cariens, distincts des Telmessiens, et auxquels est attribuée une autre divination, « par les astres » (τὴν διὰ τῶν ἄστρων πρόγνωσιν).

Cette attribution de la divination par les songes à une Telmessos est répétée par d'autres auteurs chrétiens postérieurs, qui l'ont sans doute tirée de Tatien, ou d'une source commune sur laquelle tous s'appuyaient. Clément d'Alexandrie, après avoir attribué également aux Cariens la découverte de la science astrologique (εἰσὶν δὲ οἳ Κᾶρας {οἳ} τὴν δι΄ ἀστέρων πρόγνωσιν ἐπινενοηκέναι λέγουσιν) et aux Phrygiens celle de l'ornithomancie (πτήσεις δὲ ὀρνίθων παρεφυλάξαντο πρῶτοι Φρύγες), attribue aux Telmissiens la mantique par les songes (ὥσπερ ἀμέλει Τελμισεῖς τὴν δι΄ ὀνείρων μαντικήν)[202]. Tertullien affirme, lui, que les habitants de Telmessos ne négligent aucun songe et se jugent imbéciles s'ils ne peuvent l'interpréter (*Telmessenses nulla somnia euacuant, imbecillitatem coniectationis incusant*)[203]. Eusèbe de Césarée, citant Clément d'Alexandrie (Ἀπὸ τῶν Κλήμεντος) propose quasiment les mêmes attributions, terminant par celle de la mantique par les rêves aux Telmessiens (ὥσπερ ἀμέλει Τελμισσεῖς τὴν δι΄ ὀνείρων μαντικήν)[204]. Enfin Grégoire de Nazianze se demande à qui attribuer la mantique par les rêves sinon aux Telmessiens (Τὴν δὲ δι' ὀνείρων μαντικὴν τίνων ἢ Τελμησέων ἀκούεις)[205]. La répétition de cet argument ne nous en apprend pas davantage sur le sujet, et il est surprenant de ne trouver cette caractéristique de la cité que chez des auteurs chrétiens, voire chez un seul auteur chrétien, si les suivants ne font que répéter les dires de leurs prédécesseurs. La comparaison avec les autres divinations de cette liste reprise de Tatien et Clément laisse supposer que les Telmessiens pratiquent davantage l'incubation divinatoire, c'est-à-dire la sollicitation de rêve réputés d'origine divine par le biais de rituels précis, plutôt que l'oniroscopie, soit l'interprétation *a posteriori* de rêves reçus spontanément et hors de tout contexte rituel (chez eux, dans leur lit). Tant l'astrologie des Cariens que l'extispicine des Chypriotes ou la divination par les oiseaux des Phrygiens sont des méthodes actives qui cherchent d'abord à produire des signes avant de les interpréter. L'incubation implique l'existence d'un lieu où incuber et surtout où le sommeil est susceptible de produire davantage de rêves ou des rêves plus significatifs parce qu'envoyés par une divinité précise. Cette piste mènerait donc à un sanctuaire incubatoire, mais rien ne permet de dépasser ici le stade de l'hypothèse.

[202] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 16.
[203] Tertulien, *De l'âme*, 46, 1-3.
[204] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, X, 6.
[205] Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, I, 109

Plusieurs siècles plus tard, la *Souda* et de la *Bibliothèque* de Photius apportent des témoignages concordants sur la cité lycienne et sur le personnage qui l'aurait fondée et baptisée :

> Τελμισεῖς: οἰκοῦσιν ἐν Καρίαι, κατέχοντες ξ΄ στάδια Ἁλικαρνασσοῦ, ὡς Πολέμων· Τελμισὸς δὲ πόλις ἐν Λυκίαι, ἀπὸ Τελμισσοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ μιᾶς τῶν Ἀντήνορος θυγατέρων· διὸ καὶ τερασκόπον αὐτὸν ἐποίησεν, ὡς Διονύσιος ἐν Κτίσεσιν
>
> Telmisiens : Cité de Carie se trouvant à soixante stades d'Halicarnasse d'après Polémon. Telmisos est aussi une cité de Lycie, nommée d'après Telmissos fils d'Apollon et d'une des filles d'Anténor ; il en fit un interprète de prodiges, comme le dit Dionysios dans les *Fondations*.[206]

La *Souda* propose presque la même définition pour le terme Τελμισσεῖς, reprenant sans doute en partie Photius :

> Τελμισσεῖς: οὗτοι οἰκοῦσιν ἐν Καρίᾳ, ἀπέχοντες ξ στάδια Ἁλικαρνασσοῦ, ὡς Πολέμων. Τελμισσὸς δὲ πόλις ἐν Λυκίᾳ, ἀπὸ Τελμισσοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ μιᾶς τῶν Ἀντήνορος θυγατέρων, ᾗ ἐμίγη εἰς σκύλακα μεταβαλών, διὸ καὶ τερατοσκόπον αὐτὸν ἐποίησεν: ὡς Διονύσιος ἐν Κτίσεσι.
>
> Telmissiens : Habitants de la Carie vivant à soixante stades d'Halicarnasse d'après Polémon. Mais Telmissos est aussi une cité de Lycie, nommée d'après Telmissos fils d'Apollon et d'une des filles d'Anténor avec qui Apollon s'unit après l'avoir changé en chiot ; il en fit un interprète de prodiges, comme le dit Dionysios dans les *Fondations*. [207]

Même si l'attribution du héros éponyme à la Telmessos lycienne est explicite ici, elle ne manque pas de poser problème. Un héros analogue, homonyme et lui aussi fils d'Apollon est attribué comme fondateur à la Telmissos carienne par Étienne de Byzance[208]. Le profil « d'interprète de prodiges » (τερατοσκόπον) attribué par Photius et la *Souda* au Telmessos lycien correspond d'ailleurs davantage aux lignées de devins de la cité carienne qu'à la réputation de son homonyme lycienne en matière de divination par les songes. Tout ceci nous amène donc à soupçonner une erreur des deux lexicographes qui auraient attribué à la cité lycienne le fondateur de la cité carienne. Mais le témoignage d'Étienne de Byzance sur le héros Telmessos lui attribue une autre ascendance en le faisant fils d'Apollon et petit-fils (par sa mère) du roi hyperboréen Thémistès (υἱοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Θεμιστοῦς, τῆς θυγατρὸς

[206] Photius, *Lexique*, *s. v.* Τελμισεῖς.
[207] *Souda*, *s. v.* Τελμισσεῖς.
[208] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Γαλεῶται ; voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmissos de Carie : p. 330-349.

Ζαβίου, τοῦ βασιλέως τῶν Ὑπερβορέων)[209]. De même qu'il existait deux cités, il pourrait avoir également « existé » deux héros fondateurs et éponymes.

La documentation épigraphique n'est d'aucun secours dans le cas de Telmessos de Lycie où aucune activité divinatoire n'est attestée. On remarquera néanmoins, en s'appuyant sur les seules données littéraires, la somme des points de ressemblance entre les deux cités. Outre leurs noms et ceux de leurs fondateurs, elles semblent toutes deux jouir d'une réputation en matière divinatoire (même si elles reposent sur des méthodes différentes), ce qui n'est sans doute pas sans lien avec l'ascendance apollinienne de leur fondateur (et inversement). L'hypothèse d'une origine commune des deux cités mériterait sans doute d'être posée, même si elle dépasse ici du cadre de cette thèse et les compétences de son auteur. L'une des deux cités pourrait avoir fondé l'autre, lui transmettant tout ou partie de ses mythes, de ses pratiques rituelles et de sa réputation en la matière. S'il faut identifier alors une cité mère, il s'agirait plus probablement de la Telmissos carienne qui possédait *le* sanctuaire d'Apollon où le héros éponyme était vraisemblablement enterré[210].

Quoi qu'il en soit, et pour conclure sur ce cas de la Telmessos lycienne, les éléments à notre disposition sont bien trop minces, incertains et isolés chronologiquement (trois siècles de polémistes chrétiens qui se recopient) pour attester l'existence d'un sanctuaire incubatoire dans la cité. Nous nous garderons donc bien de conclure, comme à Telmissos de Carie, à l'existence d'un oracle à Telmessos de Lycie.

[209] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Γαλεῶται.
[210] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmissos de Carie : p. 330-349.

6.2.2. Tétrapole lycienne : un oracle rendu à Oenoanda ?

Les cités de Kibyra, Boubon, Balbura et Oenoanda, bien qu'initialement distinctes et indépendantes, formèrent pendant deux siècles une fédération appelée tétrapole lycienne, bien que trois d'entre elles seulement appartiennent à la Lycie *stricto sensu*. Cette brève association, ajoutée à leur proximité géographique et culturelle et à la relative pauvreté de la documentation épigraphique à envisager ici (en dehors du cas très particulier d'Oenoanda), justifie que ces quatre cités soient traitées ensemble, après avoir dit quelques mots de leur histoire respective puis commune.

Kibyra fut la plus importante des quatre cités, bien que la seule à ne pas appartenir véritablement à la Lycie. Strabon attribue sa fondation à des Lydiens rejoints plus tard par des Pisidiens et qui auraient abandonné le site originel de la cité pour choisir un site plus aisé à défendre (ce que ne confirment pas les fouilles jusqu'à présent). Kibyra n'appartient pas à l'ère culturelle lycienne et Strabon confirme qu'on y parlait le grec, le pisidien et le lydien mais pas le lycien[211]. En 189 avant notre ère, alors que le consul Manlius Vulso prenait le relais de Scipion l'Asiatique après la bataille de Magnésie du Sipyle et marchait contre les Galates alliés d'Antiochos III, Kibyra fut mise à contribution et dut financer en partie la campagne romaine. La cité était alors gouvernée par un tyran nommé Moagétès. C'est ensuite en 188 avant notre ère qu'elle forma la tétrapole avec les trois cités lyciennes et en prit la tête. Chaque cité possédait une voix lors des délibérations fédérales, mais celle de Kibyra comptait double, sans doute du fait de sa démographie. À l'issue des guerres mithridatiques, la tétrapole fut dissolue en 84 par Lucius Licinius Murena, général de Sylla, et Kibyra intégra la province d'Asie dont elle devint un *conventus*. Brièvement rattachée à la province de Cilicie entre 56 et 49 avant notre ère, elle rejoignit finalement celle de Carie sous Dioclétien. En 23 de notre ère, un séisme détruisit la cité qui fut reconstruite avec le soutien de Tibère et fut momentanément renommée Césarée-Kibyra[212]

[211] Strabon, *Géographie*, XIII, 4, 17.
[212] Tacites, *Annales*, IV, 13.

Le site de Kibyra a été localisé près du village de Gölhisar, au nord des montagnes lyciennes, et présente de nombreux bâtiments civiques dont des théâtres, des odéons et des temples[213].

Située à une vingtaine de kilomètres au sud de Kibyra, Boubon est la plus mal connue des quatre cités. Nos connaissances se résument à sa participation à la tétrapole et à son rôle de capitale de la province romaine de Lycie. En 84 avant notre ère, lorsque la tétrapole fut dissoute par Murena, Boubon intégra avec Balboura et Oenoanda la ligue lycienne. Une seule inscription locale nous renseigne ensuite sur la lutte de la cité contre des bandits des montagnes sous le règne de Commode, qui remerciait la cité.

Les ruines de Boubon, située près du village d'Ibecik, sur la colline de Dikmen Tepe, sont aussi peu nombreuses que son histoire est obscure et se limitent à un théâtre et quelques tombes[214].

Plus à l'est, à une vingtaine de kilomètres de Boubon, se trouvait la cité de Balboura. Sa fondation tardive ne serait pas intervenue avant le II^e^ siècle avant notre ère. Elle semble prospérer à l'époque impériale, à en juger par l'ampleur de ses ruines, et elle continua à frapper monnaie malgré son entrée dans la ligue lycienne en 84 avant notre ère.

Le site de Balboura, correspondant à l'actuel Çölkayiği, présente de nombreuses ruines réparties sur deux collines, avec notamment deux théâtres, une agora et plusieurs temples dont l'un a pu être associé à Némésis grâce à une inscription[215].

Dernière des quatre cités de la tétrapole, Oenoanda est aussi la plus septentrionale et sans doute la plus connue des historiens en raison du texte philosophique de Diogène d'Oenoanda retrouvé sur pierre dans la cité et qui constitue à ce jour le seul traité

[213] Sur l'histoire et l'archéologie de Kibyra, voir Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 161-164 & Drew-Bear (Thomas), « Kibyra », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[214] Sur l'histoire et l'archéologie de Boubon, voir Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 164-166.

[215] Sur l'histoire et l'archéologie de Balboura, Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 166-170 & Pauly Thomsen (Andreas), « Balboura », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

philosophique gravé sur pierre. L'histoire de la cité nous est néanmoins inconnue avant le II^e^ siècle avant notre ère et sa participation à la tétrapole. Une fondation par Termessos de Pisidie au III^e^ siècle avant notre ère semble néanmoins probable. Oenoanda rejoignit puis quitta la tétrapole en même temps que ses voisines, et appartint ensuite à la ligue lycienne puis à la province de Lycie.

Les ruines de la cité, proches du village d'Incealiler en surplomb du fleuve Xanthos, sont rassemblées sur une colline fortifiée par un mur circulaire enfermant plusieurs terrasses artificielles sur lesquelles étaient installés des bâtiments civiques. Un petit temple a été identifié au Nord, engagé dans la muraille, mais n'a pu être attribué[216].

Cinq inscriptions venant des cités de la tétrapole évoquent à divers degrés d'éventuelles activités oraculaires, malheureusement sans pouvoir être reliées les unes aux autres ni permettre une conclusion ferme

La première (parce qu'en apparence la plus significative) est une épitaphe datant du II^e^ ou III^e^ siècle de notre et récemment publiée par N. P. Milner[217]. Il s'agit d'une pierre longitudinale qui pourrait avoir été le linteau de porte d'un hérôon où était enterré l'homme dont parle l'inscription. Il y est en effet question d'un anonyme (dont le nom devait figurer dans les premières lignes aujourd'hui perdues) qui repose dans une tombe (ἐν σηκῷ), près de la source des Nymphes ([πρὸ]ς πηγαῖς Νυμφῶν), avec Dionysos (ἅμα καὶ Διονοίσου)[218]. Les divers mérites de l'homme vantés aux lignes suivantes décrivent un membre de l'élite locale, amical envers tous (πᾶσιν φίλος), qui vécut une vie de luxe ([ἔζη] τηλεθάων βί[ο]ν) et qui surtout fut un célèbre prêtre d'Apollon Phoibos ([Φ]οίβου Ἀπόλλωνος κλοιτὸς ἰ{ε}ρεὺς). Mais le point qui a le plus attiré l'attention de N. P. Milner et qui nous amène à nous arrêter sur cette inscription est le fait que l'homme a également « rendu des oracles » ([σή]ματα δ΄ἐξειπὼν), sans recourir à des entrailles (σπλάγνων ἀπο), comme à Pythô (οἷά τε Πυθοῖ), c'est-à-dire « comme à Delphes ». Une lacune finale fort mal placée nous prive des

[216] Sur l'histoire et l'archéologie d'Oenoanda, Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978, p. 170-175 & Elton (Hugh), « Oenoanda », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[217] Voir Milner (Nicholas P.), « Notes and Inscriptions on the cult of Apollo at Oinoanda », *AS*, 50 (2000), p. 139-149, n° 1.

[218] Lycie-Tétrapole 1.

éventuelles précisions venues ensuite et nous laisse seuls face à cette formulation obscure. Le terme σήματα, que M. P. Milner propose de traduire par « oracles », désigne littéralement des « signes » et peut prendre (notamment) un sens divinatoire. C'est ici le contexte qui explique cette traduction, avec notamment la comparaison avec Delphes, désignée par son nom poétique de Pythô, et l'évocation des σπλάγχνα, ces organes internes des victimes sacrificielles qui sont observés lors de tout sacrifice (et qui sont au cœur de l'haruspicine) et enfin le verbe ἐξεῖπον qui exprime une action d'énonciation. M. P. Milner propose donc d'interpréter cette phrase comme prouvant l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon dont l'anonyme décrit par cette épitaphe aurait été le prophète. La mention « sans entrailles », renforcée par la comparaison avec Delphes, indiquerait que le dit prophète ne recourait pas à l'haruspicine mais à une divination inspirée, comme la Pythie delphique qui n'avait pas besoin d'observer quoi que ce soit pour recevoir du dieu l'oracle attendu. Nous serons néanmoins plus prudents, tant cette inscription diverge des documents que nous utilisons ici pour identifier les sanctuaires oraculaires, et tant ce cas semble particulier. La première remarque qui s'impose ici est l'absence totale de tout vocabulaire caractéristique de l'oracle. Le terme σήματα, comme nous l'évoquions plus tôt, a un sens plus large et n'est que rarement utilisé en contexte (épigraphique) oraculaire, puisque les inscriptions parlent plus volontiers de χρησμοί, de μαντεῖαι ou autres termes que nous avons listés plus haut. De même, le verbe ἐξεῖπον a un sens très général, et aurait pu être remplacé par tous les verbes dérivant des racines μαντ- ou χρησμ- et que nous avons identifiés et croisés dans d'autres documents. Enfin, l'illustre anonyme dont il est question n'est qualifié que de prêtre (ἱερεύς), et non de prophète (προφήτης) ou même de devin (μάντις). Ce sont donc trois occasions d'utiliser des termes oraculaires qui ont été « manquées » par l'auteur de la dédicace, qui a manifestement opté pour un vocabulaire plus général et plus vague. Les raisons des choix lexicaux opérés par un lapicide sont difficiles – si ce n'est impossibles – à cerner, mais il est plus que probable que le terme προφήτης serait par exemple apparu dans ce texte (qui vise à mettre en avant les gloires du personnage) si cet illustre anonyme avait porté de son vivant un titre aussi prestigieux et aussi explicite. Cette absence de vocabulaire oraculaire ne signifie pas que le personnage en question ne pratiquait pas la divination (la formule σήματα δ΄ἐξειπὼν est suffisamment explicite), mais pourrait indiquer qu'il ne la pratiquait pas dans un contexte oraculaire. Le propre d'un sanctuaire oraculaire est de permettre une communication avec le divin via une méthode divinatoire (réputée) stable dans le temps, reposant souvent sur un quelconque mythe fondateur, et prise en charge au fil des siècles par une succession de prophètes (ou autres termes analogues) capables, sans compétences particulières (que l'on

pense aux Pythies delphiques recrutées parmi les jeunes filles de bonne famille, puis parmi les vieilles femmes), d'assurer la pérénité de cette méthode. Or ce que nous décrit ici cette épitaphe, c'est un homme dont les mérites sont manifestement hypertrophiés et qui semble s'être distingué en tout. Lui qui ne fut pas seulement un prêtre d'Apollon mais un « célèbre » prêtre d'Apollon (Ἀπόλλωνος κλοιτὸς ἰ{ε}ρεὺς). Lui qui, contrairement aux autres, ne dit ni ne fit de mal à quiconque (ἔξοχος ἄλλων, [οὔ]τε τιννὰ ῥέξας ἀλιτήριον οὔτε τι εἰπών). Et lui qui finalement rendit des « oracles » sans entrailles, comme à Pythô ([σή]ματα δ΄ἐξειπὼν σπλάγχνων ἀπο οἷά τε Πυθοῖ). Pour tous ces éléments, le texte semble suggérer que l'homme relevait davantage de l'exception que de la règle, et l'on peut donc se demander si sa capacité à énoncer des « oracles » sans recourir aux entrailles ne tient pas davantage d'un talent personnel que d'une fonction pérenne (qu'aucun terme spécifique ne vient justement attester). En d'autres termes, le texte nous décrit moins un prophète s'acquittant de sa tâche, qu'un prêtre doté de compétences extraordinaires (et donc uniques) qui vinrent se surajouter à sa fonction. Il est d'ailleurs remarquable que la mention de ces talents divinatoires ne suive pas immédiatement l'évocation de sa prêtrise, puisque vient s'intercaler entre les deux l'affirmation selon laquelle il ne dit ni ne fit de mal à quiconque, comme si prêtrise d'Apollon et pratiques de la divination n'étaient pas davantage liés entre elles que les autres éléments de la liste. Plus qu'un prophète d'Apollon, nous sommes donc tentés de voir ici un prêtre d'Apollon capable de pratiquer une divination qui allait exceptionnelemnt au-delà des pratiques divinatoires communes à tous les prêtres, c'est-à-dire l'appréciation du degré de satisfaction des dieux lors d'un sacrifice en observant ces entrailles (σπλάγχνα), dont l'illustre prêtre pouvait manifestement se passer, lui. Il n'y aurait donc finalement pas ici de quoi conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire apollinien. On pourra objecter que l'attribution du prêtre à Apollon et la comparaison avec Delphes poussent davantage dans le sens d'une lecture oraculaire (et pas seulement divinatoire) de cette inscription. Mais ce sont là deux clichés qui reviennent systématiquement à l'esprit des Anciens (mais aussi des Modernes) dès qu'il est question de divination en général. Cette comparaison avec Delphes n'est qu'une autre hyperbole qui vient clotûrer une longue liste et qui ne doit pas être prise davantage au pied de la lettre que l'affirmation selon laquelle l'illustre anonyme ne dit ni ne fit jamais de mal à quiconque. Nous nous garderons donc du conclure ici comme N. P. Milner et de voir dans cette inscription la preuve de l'existence d'un sanctuaire oraculaire apollinien.

Tout au plus atteste-t-elle l'existence d'un sanctuaire apollinien, et des talents divinatoires de l'un de ses prêtres[219].

La deuxième inscription est également une épitaphe, découverte cette fois à Boubon, sur une colonne funéraire. Sa datation exacte est inconnue, mais la mention d'un certain Aurelius Eutychidès, dont l'onomastique indique qu'il reçut la citoyenneté romaine par l'édit de Caracalla, permet de la situer après 212 de notre ère[220]. Elle fut donc érigée en mémoire de cet Aurelius (Αὐρ(ήλι. .) Εὐτυχί[δ?. .] μνήμης χάριν) et se résume à une citation attribuée au mantiarque Kerellaios (Κερελλαῖος μαντιάρχης ταῦτα λέγει·). La citation en question n'éclaire en rien l'identité du mantiarque, puisqu'il s'agit d'une sentence à portée générale sur la mort « avant l'âge » et avant ses parents (ἀλλὰ πρὶ[ν] ἡλικίης καὶ γον[έ]ων πρότερος) qui ne nous renseigne, de façon assez controuvée, que sur le jeune âge du défunt. Le terme mantiarque (μαντιάρχης) désigne vraisemblablement une charge en lien avec un sanctuaire oraculaire, comme nous l'évoquions plus tôt à partir de l'exemple de Paphos de Chypre. Le mantiarque Kérellaios atteste donc l'existence d'un sanctuaire oraculaire dont il était à la tête, mais dont rien ne permet de supposer qu'il se trouvait à Boubon. Kérellaios pourrait avoir été célèbre (au moins à l'échelle locale) pour quelques sentences du même acabit sans être nécessairement attaché à la cité de Boubon en particulier. L'inscription a fait l'objet d'une bibliographie scientifique importante (indiquée en annexe) mais qui n'est pas parvenue à éclairer davantage l'identité du mantiarque. Son nom n'est attesté dans aucune autre inscription référencée par la base de données du *Packard Humanities Institute*, et reste inconnu du *Lexicon of Greek Personal Names*. La comparaison avec le cas du sanctuaire d'Hamaxitos en Troade, dont le prophète n'est attesté que par une inscription provenant de

[219] La seconde inscription publiée et commentée par N. P. Milner dans le même article semble encore moins significative. Il s'agit d'un texte très fragmentaire dans lequel l'auteur croit reconnaître un oracle d'Apollon recommandant la fondation à Oinoanda d'un sanctuaire d'Asclépios. Mais cette hypothèse n'a pour elle que l'obscurité du texte, le fait qu'il pourrait être en vers (ce qui reste difficile à assurer, puisque pas une seule ligne n'est complète), ainsi que l'évocation du « guerisseur de maladies » (Ἰητὴρ νο[ύσων]). Déduire de ces seuls éléments la nature oraculaire du document et le relier au présumé sanctuaire oraculaire d'Oinoanda ou plutôt à celui de Claros semble donc hasardeux. Voir (Nicholas P.), « Notes and Inscriptions on the cult of Apollo at Oinoanda », *AS*, 50 (2000), p. 139-149, n° 2: *vacat* | Αὐδᾷ Τ[-] | Ἰητὴρ νο[ύσων? - - - - - - - - - - - - - - - -] | ναὶ μὰν χωρ[ήσει? - - - - - - - - - - - - - - -] | ἤνθησεν πολλο[ῖσι? -] | οἷσιν ἴσον τούτοισι [- - - - - - - - - - - - - - -] | βοιθοῦ κυδίστου κού[ρου - - - - - - - - - - - -] | μοῦνος ἐν θνατοισι Σ[- - - - - - - - - - - - -] | καὶ γνώ{ι}μᾳ καθαρᾳ ΣΕ[- - - - - - - - - - - -] | *vacat*.

[220] Lycie-Tétrapole 2.

Méthymne de Lesbos (et n'a manifestement aucun lien avec un oracle de l'île)[221], invite à rester prudent.

La troisième inscription provient, elle, de Kibyra et dédiait un autel votif d'époque impériale au dieu Mên (Θεῷ Μηνεὶ) en précisant que son auteur, Hylas (Ὕλας), avait été « averti par un oracle » (χρ(ησμῷ) χρ(ηματισθεὶς)), selon une formule abrégée ici, et avait ainsi accompli son vœu (εὐχ[ήν])[222]. L'articulation du vœu avec la consultation d'un oracle interroge, mais ce sujet fera l'objet d'une réflexion ultérieure. La formulation indique en revanche clairement que l'auteur de cette dédicace a consulté un oracle. Malheureusement aucune précision n'est donnée quant au dieu et au lieu de l'oracle, et même l'attribution de l'autel au dieu Mên ne signifie pas qu'il était également à l'origine de l'oracle. En l'absence de sanctuaire oraculaire attesté à Kibyra ou dans une cité voisine (telle que les trois autres cités de la tétrapole), il est impossible de relier ce χρησμός à un sanctuaire précis.

Les deux dernières inscriptions nous ramènent à Oenoanda et sont toutes deux surprenantes. La première, et la moins problématique des deux, semble être un décret civique fragmentaire dont seule l'introduction a été conservée[223]. L'inscription figure sur une stèle portant également un bas-relief représentant les Dioscures et Héraclès, dont les cultes étaient particulièrement développés dans la région[224]. La nature du document peut être déduite des mentions habituelles telles que celle du conseil et du peuple des habitants d'Oenoanda (Οἰνοανδέων [βουλ]ῆς κ(αὶ) δήμου), la datation par le nom de l'archiprêtre des Augustes Gaius Licinius Tèlémachos ([ἐπὶ ἀ]ρχιερέως τῶν Σεβαστῶν Γαίου Λικιν[νίου] Τηλεμάχου) ou l'évocation d'un décret (ψηφίσμ[ατος) dont le contenu devait être évoqué dans la partie perdue de l'inscription. Mais la partie la plus intéressante et la plus surprenante est la première phrase du texte, qui dédie l'inscription aux Dioscures et à Héraclès, dieux invaincus ([Δι]οσκόροις, Ἡρακλεῖ, θεοῖς ἀλείπτοις), d'après un rêve (κατὰ ὄνα[ρ]). La rencontre entre une dédicace d'après un rêve, entreprise cultuelle individuelle voire intime, et un décret

[221] Voir la partie de ce mémoire consacrée au sanctuaire d'Hamaxitos-Chrysè : p. 153-181.
[222] Lycie-Tétrapole 3.
[223] Lycie-Tétrapole 4.
[224] Smith (Tyler Jo) & Milner (Nicholas P.), « Votive Reliefs from Balboura and its environs », *AS*, 47 (1997), p. 3-50.

civique voté au moins par le conseil de la cité est assez surprenante[225]. Les éditeurs de l'inscription envisagent la possibilité d'une dédicace faite par Ménophilos et Rhésia, dont les noms apparaissent juste avant la cassure, conformément à un rêve, mais avec l'appui financier de la cité[226]. La raison de cette rencontre entre une démarche privée et les intérêts de la cité reste néanmoins obscure. Il est tentant de chercher dans cette inscription la trace d'une consultation, par Ménophilos et/ou Rhésia, d'un sanctuaire oraculaire incubatoire au nom de la cité, autre façon d'expliquer comment ce qui semble *a priori* être une démarche privée se trouverait ainsi soutenu par la cité. Mais aucun sanctuaire incubatoire n'est attesté à Oenoanda ou à proximité immédiate, et les éléments de certitude manquent pour être catégorique sur ce point. Toute conclusion ferme semble donc impossible.

La cinquième et dernière inscription qui nous arrêtera ici est sans doute l'une des plus célèbres et des plus complexes inscriptions d'Anatolie en matière oraculaire. Connue sous le nom « d'oracle d'Oenoanda », elle a fait l'objet d'une bibliographie scientifique importante[227] et de débats nombreux (qui se poursuivent encore) depuis que L. Robert a énoncé l'hypothèse principale la concernant. Une hypothèse qui continue d'être acceptée par la majorité des chercheurs, malgré quelques remises en causes marginales. L. Robert concluait à l'origine clarienne de ce texte, ce qui le place théoriquement hors du champ d'étude de cette thèse. Mais tout comme d'autres textes réputés clariens, son attribution et même ici sa nature posent question et méritent d'être reconsidérés.

Nous commencerons d'abord par revenir sur l'histoire et surtout l'exégèse scientifique de cette inscription. Bien que découverte au milieu du XIX^e^ siècle par des archéologues britanniques, « l'oracle d'Oenoanda » ne fit son entrée dans les études épigraphiques que dans les années 1960, grâce à une publication de G. E. Bean qui, à l'aide d'un téléobjectif, parvint à photographier et transcrire l'inscription[228]. Elle se situait en effet sur la face externe de la muraille de la cité, à l'aplomb de la falaise que suit la partie Est des fortifications, bien trop haut pour être lisible du sol, même à l'époque de son inscription. Le bloc dans lequel elle fut

[225] Même si Hypéride en fournit un exemple dans *Pour Euxénippos*, XIV, où un Athénien est envoyé par la cité pour consulter (donc rêver) Amphiaraos à Oropos. Voir Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 83-84.

[226] Smith (Tyler Jo) & Milner (Nicolas P.), « Votive Reliefs from Balboura and its Environs », *AS*, 47 (1997), p. 44-46, n° 8.

[227] Dont seuls les éléments marquant sont repris ici, pour une liste plus complète, voir la bibliographie de l'inscription en annexe.

[228] Bean (George E.) & Mitford (Terence B.), *Journeys in Rough Cilicia in 1962-1963*, Vienne, Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1965, p. 37, n° 20.

inscrite avait également été creusé pour contenir une sorte d'autel rendu également inutilisable par sa hauteur et dont la fonction ne pouvait être que symbolique. Il ne s'agit manifestement pas d'un réemploi, puisque le texte, même illisible à cette hauteur, fait écho à la position de la pierre comme nous le verrons. Le contexte archéologique permet quoiqu'il en soit d'estimer la date de l'inscription entre la fin du II^e^ et le milieu du III^e^ siècle avant notre ère.

En 1971, L. Robert lançait le débat scientifique en proposant un commentaire et une traduction (qui sera celle utilisée ici et reproduite en annexe[229]) de l'inscription[230]. Le texte commence par ce qui semble être trois vers écrits à la première personne du pluriel (ἡμεῖς) et offrant une « définition » de dieu (τοῦτο θεός) qui est successivement désigné comme « né de lui-même » ([α]ὐτοφυής), « à la sagesse infuse » (ἀδίδακτος), sans mère (ἀμήτωρ), inébranlable (ἀστυφέλικτος), sans nom (οὔνομα μὴ χωρῶν) et aux multiples noms (πολυώνυμος), et habitant du feu (ἐν πυρὶ ναίων). L'énonciateur ou plutôt les énonciateurs de cette définition précisent ensuite qu'ils ne sont, en tant que messagers, qu'une parcelle de dieu (μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγ̣ελο̣ι ἡμεῖς). Trois vers supplémentaires prescrivent ensuite à « ceux qui interrogent au sujet de dieu » (τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ) et à qui il a été répondu [qu'il était] « l'Éther, le dieu qui voit tout » (πέρι ὅστις ὑπ̣άρχει Ạἰ[θ]έ[ρ]α πανδερ̣κ̣[ῆ] [θε]ὸν ἔννεπεν), de porter vers lui leurs regards (εἰς ὃν ὁρῶντας) et de prier le matin en regardant vers l'Orient (εὔχεσθ' ἠ̣ώ̣ους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]τα̣[ς]).

Les raisons qui poussèrent L. Robert (et ses prédécesseurs d'ailleurs) à voir dans ce texte un oracle sont aisément compréhensibles. Le texte est énoncé par des « messagers de dieu » qui disent également en être une partie (μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγ̣ελο̣ι ἡμεῖς), est adressé à « ceux qui interrogent au sujet de dieu » (τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ) et enfin il leur répond par une définition de dieu puis par une prescription rituelle. Il y a là *a priori* tous les éléments habituels de la réponse oraculaire, à ceci près qu'il manque le vocabulaire et les formules caractéristiques, pour qualifier la réponse (χρησμός / μαντείαν τοῦ θεοῦ), ou pour désigner l'action du dieu (ὁ θεὸς ἔχρησεν) notamment. La ressemblance est néanmoins frappante avec ce que les historiens nomment, depuis l'article fondateur en la matière d'A. D. Nock, les « oracles théologiques »[231]. Il s'agit d'un ensemble de réponses oraculaires conservées exclusivement par la documentation littéraire (et notamment par la *Philosophie*

[229] Lycie-Tétrapole 5.
[230] Robert (Louis), « Un oracle gravé à Oinoanda », *CRAI*, 3 (1971), p. 597-619.
[231] Nock (Arthur D.), « Oracles théologiques », *REA*, 30 (1928), p. 280-290.

tirée des oracles de Porphyre de Tyr, puis par la *Théosophie de Tübingen*), souvent attribués à Apollon Clarien, datant pour la plupart du III^e^ siècle de notre ère et répondant à des questions de nature théologique, puisqu'elles portent sur l'identité, le(s) nom(s), le nombre, ou la nature de(s) dieu(x). L. Robert voyait donc dans cet oracle d'Oenoanda le premier (et le seul) oracle théologique retrouvé sur pierre et apportant *de facto* davantage de crédit historique aux autres oracles théologiques (littéraires), dont l'historicité posait et pose encore question.

Mais l'interprétation de L. Robert quant à la nature de l'inscription d'Oenoanda repose surtout sur une double comparaison qu'il proposa avec la *Théosophie de Tübingen* et avec un extrait de Lactance. La *Théosophie* est un texte à l'histoire complexe et chaotique. Il s'agit initialement d'un recueil d'oracles païens rassemblés probablement entre 496 et 503 à Alexandrie, en annexe d'un traité *Sur la foi droite* écrit par un auteur chrétien dont l'identité reste l'objet de débats qui ne nous intéressent pas ici[232]. L'objectif du compilateur semble avoir été de montrer que les oracles du paganisme annonçaient en réalité l'avènement du Christ et du christianisme, et ainsi de dépasser l'opposition entre polythéisme et monothéisme et entre culture grecque classique et pensée chrétienne nouvelle. Le traité *Sur la foi droite* est aujourd'hui intégralement perdu et la *Théosophie* ne nous est parvenue que par un manuscrit datant de 1580, recopiant une compilation byzantine du VIII^e^ siècle et (re)découvert en 1880 dans la bibliothèque de Tübingen, où il avait été apporté après avoir en partie brûlé dans l'incendie de la bibliothèque de Strasbourg, lors de la guerre franco-prussienne de 1870. Le passage avec lequel L. Robert propose de comparer l'inscription d'Oenoanda rapporte la consultation d'Apollon par un certain Théophile[233] :

> ὅτι Θεοφίλου τινὸς τοὔνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος, σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος, ἔχρησεν οὕτως·
> Ἔσθ΄, ὑπερουρανίου κύτεος καθύπερθε λελογχώς,
> φλογμός ἀπειρέσιος κινούμενος ἄπλετος αἰων·
> ἔστι δ΄ἐνι μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑαυτὸν
> βουλὰς βουλεύσῃσι πατὴρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι.
> Ἔνθα μὲν οὔτ΄αἰθὴρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς
> οὔτε σεληναίη λιγυφεγγέτις αἰωρεῖται,
> οὐ θεὸς ἀντιάει κατ΄ἀταρπιτόν, οὐδ΄ἐγὼ αὐτος
> ἀκτῖσιν συνέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδινής.
> Ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμήκετος αὐλών,
> ἕρπων εἰλίγδην, ῥοιζούμενος, οὔ κεν ἐκείνου
> ἁψάμενος πυρὸς αἰθερίου δαίσειέ τις ἦτορ·
> οὐ γὰρ ἔχει δαίην, ἀζηχεῖ δ΄ἐν μελεδηθμῷ
> αἰὼν αἰώνεσ΄ ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ.
> Αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,

[232] Pour une bibliographie, une reconstitution et un commentaire de la *Théosophie*, voir Pietr Franco Beatrice, *Anonymi monophysitae theosophia : an Attempt of reconstruction*, Leyde, Brill, 2001 (également utilisé pour les extraits commentés ici).

[233] *Théosophie de Tübingen*, A, 2 (édition Pier F. Beatrice, 2001)

> οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων.
> τοῦτο θεός, μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.
>
> Quand quelqu'un dont le nom était Théophile demanda à Apollon s'il était Dieu ou si un autre [était dieu], il répondit ainsi :
> Il existe, haut dans le ciel, au-delà du plus haut espace jamais atteint, une immense flamme flottante et éternelle ; elle est inatteignable pour les [dieux] bienheureux eux-mêmes, tant que le père suprême ne le veut pas. Il existe là-haut l'Ether plus puissant que les étoiles brillantes ou la lune qui brille suspendue. Je ne rencontre aucun dieu sur son chemin et même moi [Apollon ? Hélios ?], jamais, quand je me tourne vers ce feu, mes rayons ne l'atteignent, alors même que je circule à travers l'Ether. Mais Dieu est une immense flamme, son mouvement produit le son de flutes, et quand il marche à travers l'air il siffle continuellement. Celui qui a touché le feu étheréen n'a aucune crainte en son cœur, parce qu'aucun feu ne [le] brûle. En mouvement perpétuel, Dieu lui-même, éternel, mêle l'éternel à l'éternel. Né de lui-même, à la sagesse infuse, sans mère, inébranlable, dont le nom ne peut être appréhendé par le langage, habitant du feu, voilà ce qu'est Dieu. Mais nous sommes une parcelle de Dieu, nous anges messagers.

La réponse obtenue par Théophile se compose de seize vers dont les trois derniers sont très proches des trois premiers vers inscrits à Oenoanda. La seule différence porte sur le début du deuxième vers d'Oenoanda : la formule οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος (« ne comportant pas de nom, aux noms multiples ») est remplacée, dans la version de la *Théosophie*, par οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος (« dont le nom ne peut être appréhendé par le langage »). L'autre différence majeure réside dans l'absence, dans la *Théosophie*, des trois vers finaux d'Oenoanda prescrivant des prières matinales ou, à l'inverse, l'absence à Oenoanda, des treize premiers vers de la *Théosophie*, dont le ton et la thématique astrale correspondent bien aux trois vers communs. L. Robert considère le personnage de Théophile (mentionné par la *Théosophie*) comme étant le θεοπρόπος d'Oenoanda, chargé par la cité d'aller consulter l'oracle sur cette question de l'identité de dieu (σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος) et d'en ramener une réponse qui aurait ensuite été inscrite et placée sur la muraille, devenant ainsi « l'oracle d'Oenoanda ». S'interrogeant ensuite sur l'identité du dieu oraculaire, L. Robert pense d'abord à Didymes où un culte de Zeus associait le dieu à l'Éther[234]. Mais il propose ensuite une seconde comparaison, cette fois avec les *Institutions divines* dans lesquelles Lactance cite également des oracles païens, davantage pour souligner les contradictions et l'inanité du paganisme cette fois. L'un de ces oracles correspond à nouveau aux trois premiers vers d'Oenoanda[235] :

> Apollo enim, quem praeter caeteros diuinum maximeque fatidicum existimant, Colophone respondens, quod Delphis (credo) migrauerat, Asiae ductus amoenitate; quaerenti cuidam, quis esset, aut quid esset omnino Deus, respondit uiginti et uno uersibus, quorum hoc principium est: "Αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,

[234] Voir le catalogue de Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 141-144.

[235] Lactance, *Institutions divines*, I, 7.

> οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων. τοῦτο θεός, μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς."
>
> En effet, Apollon, qu'ils estiment plus divin que tous les autres, répondant à Colophon– alors qu'il avait (je crois) quitté Delphes attiré par les charmes de l'Asie – à quelqu'un qui cherchait à savoir ce qu'était ou qui était Dieu, il répondit vingt-et-un vers dont le début est : « Né de lui-même, à la sagesse infuse, sans mère, inébranlable, dont le nom ne peut être appréhendé par le langage, habitant du feu, voilà ce qu'est Dieu. Mais nous sommes une parcelle de Dieu, nous anges messagers. »

Le texte des trois vers est en réalité identique aux trois derniers vers de la *Théosophie*, puisqu'on y retrouve la formule οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, et non le οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος du texte épigraphique d'Oenoanda. La seule différence entre les versions de la *Théosophie* et des *Institutions divines* réside dans le positionnement des trois vers communs au sein de l'oracle : à la fin d'un ensemble de seize vers d'après le compilateur alexandrin, ou au début d'un ensemble de vingt-et-un vers d'après Lactance (*uiginti et uno uersibus, quorum hoc principium est*). L. Robert voit néanmoins dans ce rapprochement la preuve que le Théophile mentionné par la *Théosophie* avait consulté l'oracle de Claros-Colophon, comme évoqué par Lactance (*Colophone respondens*). L'origine clarienne de la majorité des oracles dit théologiques conforte encore cette conclusion. L. Robert accepte donc de faire une entorse à la règle qu'il a lui-même définie et selon laquelle le formulaire de l'oracle clarien n'inclut pas le nom du consultant (contrairement à celui de Didymes), et évacue le problème de la différence marginale entre la version sur pierre et les deux versions littéraires en expliquant que les deux auteurs chrétiens ont voulu gommer la dimension polythéiste véhiculée par le terme πολυώνυμος.

Pour résumer l'hypothèse de L. Robert, la cité d'Oenoanda aurait donc chargé un certain Théophile – sans doute l'un de ses citoyens – de consulter Apollon Clarios pour lui demander « s'il était dieu ». Le dieu aurait émis un oracle initial, que nous appellerons désormais par commodité « l'oracle zéro » et dont six vers seulement auraient été inscrits sur la muraille de la cité, avec une préférence pour la partie prescriptive (et terminale ?) du texte. Lactance puis l'auteur de la *Théosophie* aurait plus tard accédé à ce même oracle zéro et en auraient cité trois vers seulement pour Lactance, et l'essentiel du texte pour l'auteur de la *Théosophie*, même si tous deux auraient fait le même choix d'évacuer la partie prescriptive terminale qui n'entrait pas dans le champ de leurs préoccupations davantage « théologiques » que rituelles. Porphyre de Tyr semble être une hypothèse logique pour faire le lien entre Oenoanda, où le néoplatonicien aurait retrouvé l'oracle zéro, et Lactance puis la *Théosophie*, qui auraient tout deux puisé dans la *Philosophie tirée des oracles*, même si les fragments qui nous en sont parvenus ne mentionnent pas cet oracle. L'hypothèse de la *Théosophie* puisant

(pour cet oracle au moins), dans les *Institutions divines*, peut en revanche être écartée, puisque le nombre de vers et le positionnement des trois vers communs ne sont pas les mêmes chez ces deux auteurs.

Cet ensemble d'hypothèses proposé par L. Robert fut très vite critiqué, même si ces critiques s'attachèrent davantage à des éléments secondaires qu'au cœur de la théorie. M. Guarducci répondit dès l'année suivante en pointant plusieurs difficultés[236]. Outre la datation de l'inscription, qu'elle propose d'abaisser à la seconde moitié du II^e^ siècle de notre ère au plus tard (en raison de critères paléographiques), elle souligne la contradiction apparente entre la nature civique de la consultation imaginée par L. Robert et la question qui semble relever davantage d'une préoccupation philosophique individuelle que des préoccupations d'une cité. Les oracles théologiques décrits par la documentation littéraire sont d'ailleurs rendus à des consultants privés, quand des détails sont fournis sur le contexte de réception de l'oracle. Par ailleurs, l'emplacement de l'inscription, illisible depuis le sol, contredit l'hypothèse d'une consultation civique dont le résultat serait exposé sur un lieu public à la vue de tous. Cet élément fut confirmé quelques années plus tard par un article de A. S. Hall qui constatait que le dépeuplement et la contraction de la cité à l'époque impériale avaient dû vider de leur population les environs de la muraille Est, faisant des abords de l'inscription un lieu désert où il aurait été fort peu logique d'exposer un texte censé être lu par le plus grand nombre[237]. M. Guarducci concluait donc davantage à une consultation privée dont le résultat aurait été gravé là par le consultant, et peut-être par le petit cercle philosophico-cultuel auquel il appartenait, afin d'agir comme un talisman. A. S. Hall proposait également un éclairage nouveau sur le choix de ce pan de la muraille qui, se trouvant à l'Est de la cité, était donc éclairé par le soleil matinal, ce qui n'est pas sans évoquer les trois vers finaux et leur prescription d'une prière tournée vers l'Orient au matin.

D'autres critiques furent formulées contre cette théorie globale, mais même R. Lane-Fox, qui proposait d'attribuer l'oracle à Didymes et de recomposer un ensemble de vingt-et-un vers (selon Lactance) en ajoutant aux trois vers communs un autre oracle conservé par la *Théosophie*, ne remet pas en question le schéma global esquissé par L. Robert[238]. Seul C. Gallavotti proposa une lecture radicalement différente en rapprochant les versions de

[236] Guarducci (Margherita.), « Chi è Dio ? L'oracolo di Apollo Klarios e un epigrafe di Enoanda », *RAL*, 27 (1972), p. 335-347.
[237] Hall (Allan S.), « The Klarian oracle at Oenoanda », *ZPE*, 32 (1978), p. 263-268.
[238] Lane Fox (Robin), *Pagans and Christians*, Londres, Viking, 1986, p. 179-183.

Lactance et de la *Théosophie* des *Oracles chaldaïques*[239]. L'ensemble du scénario élaboré par L. Robert et les variantes introduites par d'autres chercheurs se heurtent néanmoins à plusieurs problèmes et incohérences qui fragilisent l'ensemble et devraient conduire à une nouvelle interrogation du texte d'Oenoanda pour ce qu'il est.

Le premier de ces problèmes est la transmission du texte de l'oracle entre les trois documents : l'inscription d'Oenoanda, les *Institutions divines* et la *Théosophie*. Le scénario de L. Robert implique l'existence *a minima* d'un quatrième document, pour lequel il propose la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, chez qui Lactance et l'auteur de la *Théosophie* auraient trouvé le texte. Ce quatrième document est indispensable au scénario global dans la mesure où Lactance et la *Théosophie* ont eu accès à une version plus longue (16 vers pour la *Théosophie*, 21 pour Lactance) que ce que transcrivait la pierre d'Oenoanda. Il faut pour cela que Porphyre ou tout autre auteur hypothétique ait eu lui-même accès non pas à la pierre d'Oenoanda, mais à ce que nous appelions plus tôt l'oracle zéro, ramené à Oenoanda par Théophile et qui aurait donc dû être conservé en totalité, ailleurs que sur la muraille. Il faut également que l'auteur hypothétique ait eu connaissance du contexte de production de l'oracle pour que son propre témoignage renseigne Lactance quant à l'origine clarienne de l'oracle et la *Théosophie* quant au nom du consultant (Théophile). Un tel empilement d'hypothèses semble déjà difficile, mais soulève également une double incohérence. Si Lactance et l'auteur de la *Théosophie* se sont appuyés sur un seul et même auteur hypothétique, pourquoi n'attribuent ils pas à l'oracle zéro le même nombre de vers (21 chez le premier, 16 chez le second) ni la même place aux trois vers communs aux trois documents ? Et si à l'inverse ils s'appuient sur des auteurs multiples (qui seraient donc plusieurs à avoir eu accès à une version de l'oracle zéro), comment ont-ils pu vouloir remplacer la même partie de l'oracle (οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος) exactement par les mêmes termes (οὔνομα μὴ χωρῶν) ? Ce dernier élément impliquerait plutôt l'existence d'une source unique commune aux versions de Lactance et de la *Théosophie*, mais une source qui aurait elle-même effectuée la rectification, qui serait alors chrétienne et donc ne pourrait pas être Porphyre. La piste d'un quatrième document et d'une source commune à Lactance et à la *Théosophie* mène donc à un double cul de sac. D'autres éléments viennent également fragiliser l'édifice. L'inscription d'Oenoanda serait en effet non seulement le seul oracle « théologique » retrouvé sur pierre, mais aussi le

[239] Gallavotti (Carlo), « Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica », Philologus, 121 (1977), p. 95-105.

seul oracle retrouvé sur pierre *et* corroboré par la documentation littéraire[240]. Aucun des oracles parmi les centaines cités par la documentation littéraire, d'Hérodote aux compilateurs byzantins, n'a jamais été retrouvé sur pierre (et inversement). Le personnage de Théophile n'a laissé aucune trace et apparaît bien tardivement dans la *Théosophie*, quelques trois siècles après la consultation, avec un nom d'autant plus suspect qu'il semble étymologiquement taillé pour quelqu'un qui désire connaître (l'identité et la nature de) dieu. La question posée par ce même Théophile à Apollon est par ailleurs elle-même suspecte pour un habitant d'Oenoanda présumé polythéiste. Demander à Apollon s'il est dieu ou si un autre l'est sous-entend qu'un seul peut-être dieu et donc suppose une optique quasi monothéiste, là où un polythéiste répondrait, sans même consulter l'oracle, qu'Apollon est dieu, de même que Zeus, Poséidon, Athéna, Artémis, etc. La formulation à la première personne du pluriel est également surprenante, pour un Apollon Clarien (ou même Didyméen) qui parle habituellement en son nom propre et s'exprime plutôt à la première personne du singulier. Enfin, poser ce type de question ouverte à un oracle et obtenir ce type de réponse métaphorique (et longue, si l'on accepte les 21 vers de Lactance) correspond certes à l'utilisation des sanctuaires oraculaires décrite par la documentation littéraire (notamment celle qui rapporte à cette époque les oracles dits théologiques), mais ne correspond pas à l'utilisation attestée par l'épigraphie telle que la reconstituent les catalogues consacrés aux grands sanctuaires oraculaires[241]. Pour résumer, le scénario proposé par L. Robert se heurte à plusieurs contradictions indépassables, supposent des hypothèses nombreuses et fragiles, et impliquent d'accepter plusieurs éléments qui vont à l'encontre de ce qu'ont montré les études consacrées aux oracles et à leur utilisation.

Nous proposerons donc ici une autre interprétation qui permettra peut-être de dépasser ces problèmes et surtout d'interroger plus généralement l'attribution de certains textes dits oraculaires à tel ou tel sanctuaire (et notamment à Claros). Si l'on revient au texte originel, à l'inscription d'Oenoanda, il serait intéressant d'explorer l'hypothèse qui fut finalement la moins creusée : celle selon laquelle il ne s'agit pas d'un oracle. Le texte ressemble certes aux oracles théologiques (littéraires) mais ne ressemble pas aux oracles épigraphiques. Il n'en a ni le formulaire habituel (qui précise en général de quoi il s'agit, qui donne parfois le nom du

[240] A l'exception (relative) de l'oracle rendu par Claros à Smyrne, cité par Pausanias (*Périégèse*, VII, 5, 3) et retrouvé en partie du une stèle très frgamentaire de la cité : Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 4-6, n°1.

[241] C'est notamment ce que montre les nombreuses lamelles de Dodone récemment publiée par Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013, mais c'est également ce que montrait déjà les catalogues de Didymes et Delphes, d'où les « oracles théologiques » sont totalement absents : Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988 & *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978.

consultant, ou la date de la consultation, ou la question posée, ou le nom du dieu consulté), ni le vocabulaire (comme nous le constations plus tôt), ni la thématique (telle qu'une question d'ordre rituel/cultuel, un λοιμός, une affaire politique interne, etc.), ni l'emplacement habituel (un lieu public fréquenté, tel qu'une agora, quand le document est retrouvé *in situ*, ce qui est bien le cas ici), ni la fonction (être lu par le plus grand nombre et ainsi témoigner de la consultation et de la réponse produite). L'inscription d'Oenoanda ne fait, *in fine*, que proposer une brève description de la nature de dieu avant d'en déduire un rituel qui, s'il fallait critiquer encore le scénario de L. Robert, ne ressemble pas aux prescriptions habituelles de l'Apollon de Claros (davantage friand d'hymnes et de statues que de simples prières matinales). Ce type de texte serait donc à rapprocher de la littérature philosophique préoccupée par la nature véritable des dieux et du culte qui doit par conséquent leur être rendu. Voir apparaître ce texte au tournant des II^e^ et du III^e^ siècle de notre ère n'est pas surprenant, à une époque où naît le néoplatonisme avec Ammonios Saccas, puis Plotin, puis Porphyre qui n'auraient sans doute pas renié cette conception éthérée de la divinité, même si elle n'émanait pas d'un oracle. En ce sens, rapprocher l'inscription d'Oenoanda des *Oracles chaldaïques*[242], rassemblés au II^e^ siècle de notre ère par Julien le Théurge et qui seront abondamment commentés ensuite par les néoplatoniciens (dont Porphyre) est intéressant, même si aucun des éléments de ce corpus, tel qu'il nous est parvenu, ne correspond. Les six vers d'Oenoanda se situent manifestement dans ce courant de pensée philosophique, voire théologique (si l'on désigne ainsi la réflexion menée par ce courant philosophique sur la nature des dieux) et appartenaient peut-être à un recueil de sentences analogues aux *Oracles chaldaïques*, voire à plusieurs de ces recueils aujourd'hui perdus, et qui auraient pu diffuser des versions légèrement différentes d'un même texte, dont le nombre de vers, ou certains mots, auraient varié. Plutôt que de chercher une source littéraire commune aux *Institutions divines* et à la *Théosophie*, et qui aurait elle-même intégré le texte original de l'inscription d'Oenoanda, nous proposons l'hypothèse d'un ensemble de traités littéraires dans lesquels auraient puisé non seulement Lactance et l'auteur de la *Théosophie*, mais aussi l'auteur ou les auteurs de l'inscription d'Oenoanda. Le rôle de talisman joué par l'inscription exposée au soleil levant n'est pas sans logique et pourrait expliquer le recours à une sentence aussi signifiante (et donc efficace) qu'une définition versifiée de la divinité tirée d'un traité attribué à quelque philosophe, devin ou théurge

[242] Des Places (Édouard), *Oracles chaldaïques*, Paris, Belles Lettres, 2010 ; Lewy (Hans), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire,* Paris, 1978 ; Seng (Helmut), *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, Turnhout, Brepols, 2016 ; Van Liefferinge (Carine), *La théurgie : des « Oracles chaldaïques » à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999.

comparable aux figures de Julien le Théurge ou de son père Julien le Chaldéen. Quant à l'attribution de cette sentence à un certain Théophile et/ou à l'oracle de Claros, elle peut avoir été le fait (tardif) de Lactance et de l'auteur de la *Théosophie* eux-mêmes, désireux d'accumuler les oracles et éventuellement de transformer en oracles des sentences dont le contexte de production s'était perdu, ou bien des traités dans lesquels ils les trouvèrent et qui participaient eux-aussi de cette volonté néoplatonicienne de fonder la connaissance humaine du divin sur le divin lui-même, comme l'illustrent Porphyre et sa *Philosophie des oracles*, ou plus tard Jamblique et sa théurgie conçue comme le meilleur moyen d'approcher et de connaître le divin.

Cette hypothèse, toute aussi conjecturale que celles énoncées depuis la parution de l'article fondateur de L. Robert, n'est pas exempte de fragilités. Elle souffre essentiellement de notre méconnaissance de ces traités philosophico-religieux dont les origines remontent sans doute aux chresmologues de l'époque classique, dont les *Oracles chaldaïques* sont un exemple célèbre mais presqu'unique, et qui sont intégralement perdus de nos jours. Mais elle a l'avantage de dépasser les incohérences propres au scénario proposé par L. Robert et qui se heurte à des problèmes indépassables. Seule la découverte du traité et du passage sur lesquels se sont appuyés les auteurs de l'inscription, Lactance ou la *Théosophie* permettrait de trancher définitivement la question. Mais faire l'économie de l'origine oraculaire du texte d'Oenoanda nous semble poser bien moins de problèmes et surtout d'hypothèses invérifiables que les scénarios contraires élaborés jusqu'à présent et acceptés sans remise en question fondamentale par presque tous les historiens depuis L. Robert. Au-delà du cas d'Oenoanda, qui n'éclaire pas la connaissance des sanctuaires oraculaires de la région, la fragilité de ce scénario accepté depuis presque quarante ans par les historiens, soulève le problème de l'attribution de trop nombreux textes à l'oracle de Claros alors qu'aucun élément interne ne les désigne comme clariens, voire apolliniens, voire oraculaires, comme nous le verrons plus loin dans cette thèse. Le cas d'Oenoanda, plus encore que les autres, plaide donc pour cette remise à plat du catalogue oraculaire clarien que nous proposerons.

La tétrapole lycienne a donc fourni plusieurs documents qui, à des degrés variables, peuvent être associés à des activités oraculaires ou divinatoires. Malheureusement, aucun des cinq ne peut seul être considéré comme attestant l'existence d'un oracle local, et aucun ne peut être relié aux autres pour préciser et affiner nos hypothèses. Il nous faut donc conclure à l'absence d'élément déterminant en l'état des données disponibles.

7. Phrygie

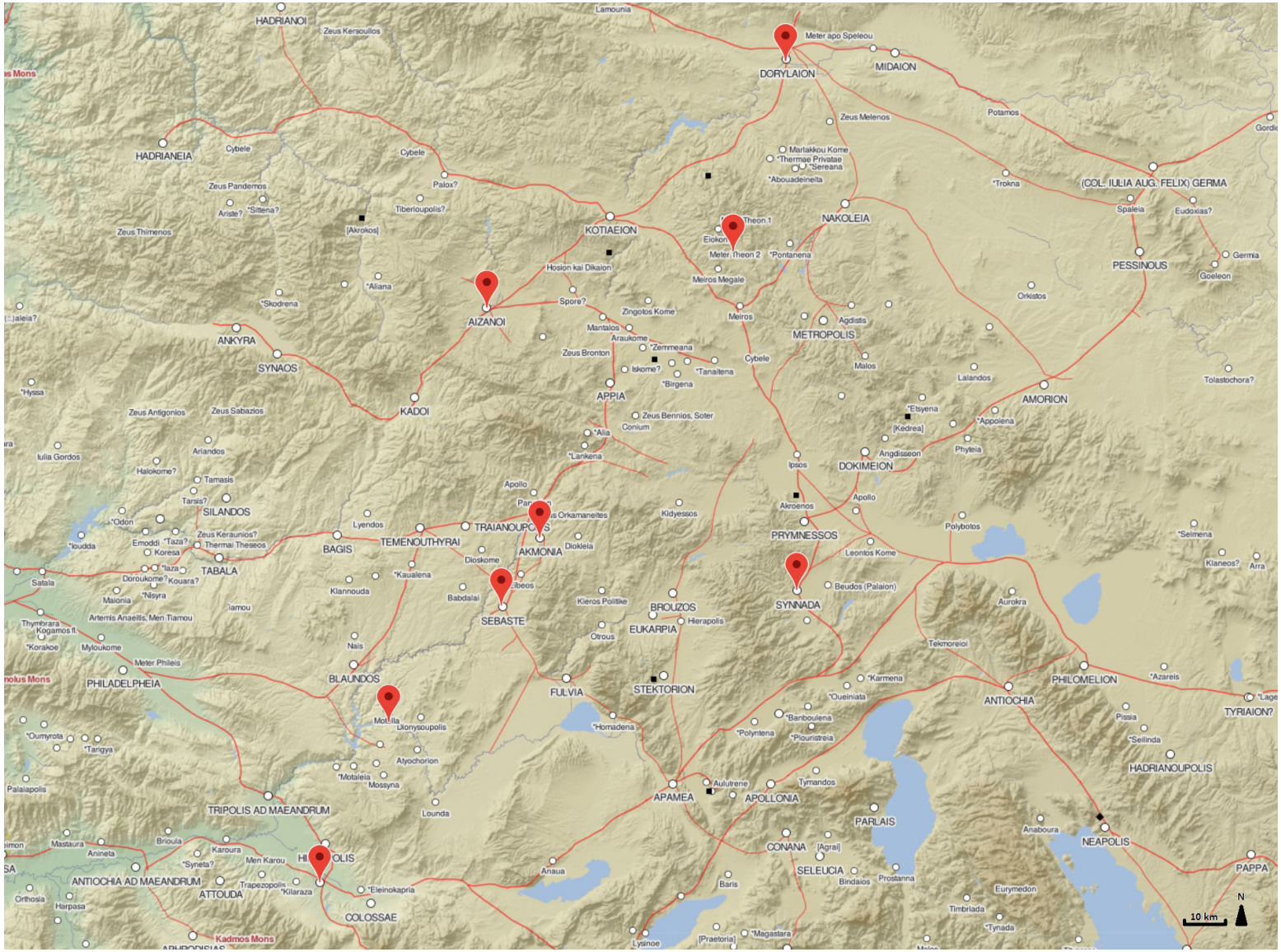
Région centrale de l'Anatolie, la Phrygie eut, aux époques hellénistique puis romaine, une définition et des frontières géographiques bien plus restreintes qu'à l'époque archaïque. Voisine de la Mysie, Lydie et Carie à l'ouest, elle en était séparée par la chaîne de l'Olympe mysien et par le fleuve Cibyratis. À l'est et au nord, le lac Tatta et le fleuve Sangarius la séparaient respectivement de la Galatie et de la Bithynie. Au sud la Phrygie s'arrêtait au lac Caralis, au-delà duquel commençait la Pamphylie. À son apogée, la Phrygie s'étendait néanmoins de la Propontide au nord, jusqu'à Tyane (en Cappadoce) à l'est, et englobait l'essentiel de la Lydie. Les origines de l'histoire et de la culture phrygiennes remontent au IX^e^ siècle avant notre ère, quand les premiers Phrygiens, « arrivés de Thrace »[1], formèrent un royaume autour de la cité de Gordion, avant de l'étendre en deux siècles jusqu'à ses frontières maximales, comme en attestent la céramique et les inscriptions en langue phrygienne mêlant alphabets grec et sémitiques. Gordius et Midas furent sans doute les deux plus célèbres rois (mythiques) de la Phrygie archaïque. Les invasions cimmériennes de la fin du VIII^e^ siècle marquèrent un premier recul du royaume phrygien, qui semble se fractionner ensuite puis s'effondrer avec la chute de Gordion en 696[2]. En 546, Cyrus le Grand s'empara des restes de l'ancien royaume, qui devint une satrapie sous Darius. Elle le resta jusqu'à l'année 333, quand Alexandre traversa la région et s'arrêta à Gordion, où il trancha le fameux nœud gordien qui retenait le char du roi Gordias, premier roi (mythique) phrygien, et qui était réputé transmettre la royauté à celui qui saurait le dénouer. La Phrygie passa ensuite sous contrôle séleucide, jusqu'à la paix d'Apamée qui la transféra aux Attalides en 188. En 275, la partie orientale (et le cœur historique) de la Phrygie fut envahie par les Galates venus de Gaule et qui avaient traversé la Propontide pour finalement s'y fixer. Gordion fut rasée par les envahisseurs et la zone qu'ils occupèrent, rebaptisée Galatie, ne fut plus jamais associée à la Phrygie. La fin du royaume de Pergame conduisit la Phrygie à rejoindre également la nouvelle province d'Asie en 116, après être brièvement passée sous le contrôle du royaume client de Cappadoce. Après plusieurs réorganisations administratives, la Phrygie romaine fut scindée en deux provinces au

[1] Hérodote, *Histoires*, VII, 73.
[2] Strabon, *Géographie*, I, 3, 21.

IV^e^ siècle de notre ère (Phrygie salutaire à l'est, Phrygie pacatienne à l'ouest) et amputée au sud par la formation de la province de Pamphylie[3].

[3] Sur l'histoire, la culture et l'archéologie phrygiennes, voir notamment Ramsay (William M.), *The cities and bishoprics of Phrygia : being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest (2 volumes)*, Oxford, Clarendon Press, 1895-1897 ; Haspels (Caroline H. E.), *The Highlands of Phrygia : Sites and monuments*, Princeton (New Jersey), University Press, 1971 ; Brixhe (Claude) & Lejeune (Michel), *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes*, Paris, Édition Recherche sur les civilisations, 1984 ; Olshausen (Eckart) & Wittke (Anne-Maria), « Phrygia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 7 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Phygie



7.1. Sanctuaires oraculaires attestés

7.1.1. Aizanoi : un oracle d'Apollon Xyréos

La cité d'Aizanoi se situait au cœur d'un haut plateau essentiellement rural, l'Aizanitis, dans l'ouest de la Phrygie que Strabon qualifie de Phrygie Épictète[4], près du village moderne de Çavdarhisar qui recouvre en partie les ruines, et en a réemployé de nombreux éléments. Pausanias attribue sa fondation et son nom à un héros nommé Azan, né de la nymphe Érato[5]. On ne sait néanmoins rien de l'histoire de la cité avant le début de l'époque hellénistique, quand elle fit l'objet de rivalités entre les royaumes de Pergame et de Bithynie. Elle passa finalement sous le contrôle de Rome en 133 avant notre ère et rejoignit la province d'Asie. La cité semble ensuite prospérer, et bénéficia sous Hadrien d'un arbitrage lui conservant l'administration de terres données par les rois de Pergame et Bithynie au sanctuaire de Zeus à l'époque hellénistique[6]. Quelques familles d'Aizanoi semblent même s'élever dans l'administration romaine de la province[7].

Les fouilles du site commencèrent dès la fin du XIX^e^ siècle, notamment autour du grand temple de Zeus par G. Körte[8]. Mais l'essentiel des fouilles eut lieu dans les années 1920, et reprit dans les années 1970 grâce à F. Naumann. L'élément le plus surprenant et celui qui a le plus attiré l'attention des fouilleurs est le sanctuaire de Zeus qui constitue l'un des plus vastes complexes cultuels de toute l'Anatolie. Le temple lui-même intrigue. Il s'agit d'un temple pseudo-diptère de style ionique, mesurant 35 mètres par 53, construit sous le règne d'Hadrien et posé sur un podium, au centre d'une vaste esplanade carrée délimitée par des portiques et ouverte sur une seconde esplanade, légèrement en contrebas, par laquelle on accédait au complexe. À l'intérieur même du temple deux escaliers reliaient l'opisthodome d'une part au toit, où se trouvait probablement une terrasse ou une plateforme, et d'autre part à une salle voutée « souterraine » aménagée dans le podium[9]. La fonction de ces deux lieux

[4] Strabon, *Géographie*, XII, 8, 12.
[5] Pausanias, *Périégèse*, VIII, 4, 3 & X, 32, 3.
[6] *MAMA* IX, 22
[7] Naumann (Friederike), « Ulpii von Aezani », *MDAI(I)*, 35 (1985), p. 217-226.
[8] Körte (Gustav), « Das Alter des Zeus-tempels in Aizanoi », in Collectif, *Festschrift für Otto Benndorf zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von Schülern, Freunden und Fachgenossen: mit Titelbild, 12 Tafeln und zahlreichen Abbildungen im Texte*, Vienne, A. Hölder, (1898) p. 209-214.
[9] Sur le temple et ses fouilles Jes (Kai), Posamentir (Richard), Wörrle (Michael), « Der Tempel des Zeus und seine Datierung », in Rheidt (Klaus) (éd.), *Aizanoi und Anatolien* : neue Entdeckungen zur Geschichte und Archäologie im Hochland des westlichen Kleinasien, Mayence, Von Zabern, 2010.

inhabituels et les rites qui s'y tenaient ne cessent d'intriguer, mais aucune réponse ferme n'a pu être apportée à ce jour. La piste d'un culte rendu à Cybèle, déesse synnaos de Zeus n'a pas pu être confirmée[10]. D'autres monuments de la cité ont pu être identifiés, tels que son agora, un gymnase avec thermes, un stade, et d'autres bâtiments non identifiés. En matière religieuse, un héroôn a été dégagé sur l'agora, sans pouvoir être attribué[11], ainsi qu'un sanctuaire souterrain de la Mère Steunene[12], et un sanctuaire d'Artémis[13].

Aucun auteur ancien ne mentionne une activité oraculaire à Aizanoi, mais deux inscriptions illustrent en revanche la présence d'un sanctuaire oraculaire dans la cité. La première est une dédicace datant du III^e^ ou II^e^ siècle avant notre ère et faite par un village au nom malheureusement incomplet et dont la partie terminale n'est pas suffisamment éclairante ([.]οζοτος)[14]. Il paraît raisonnable d'imaginer qu'il s'agit d'un des villages proches d'Aizanoi, voire appartenant à la cité elle-même, mais la piste d'un village plus lointain ayant envoyé une délégation au sanctuaire n'est pas à exclure. L'élément oraculaire ici est la mention d'un prophète (Ἐπικτήτου προφητεύσαντος) comme élément de datation de la dédicace, conjointement à celle d'un épimélète (ἐπιμελητεύσαντος Ἀρτεμιδώρου Τροφίμου), c'est-à-dire un intendant en charge sans doute du sanctuaire. Le prophète n'intervient pas ici dans la dédicace et rien ne permet de penser que cette dédicace se fait en contexte oraculaire. En revanche la présence d'un prophète atteste l'existence d'un sanctuaire oraculaire, et l'utilisation de son nom pour dater une dédicace adressée à un dieu sous-entend un lien entre ce prophète et le dieu, ou *a minima* entre le prophète et le sanctuaire où est faite la dédicace. Or l'hypothèse d'une dédicace à Apollon effectuée dans le sanctuaire d'un autre dieu (dont cet Épictètos serait alors le prophète) semble pouvoir être écartée. Cette dédicace est en effet faite d'après un vœu (εὐχήν) et devrait donc logiquement être faite dans le sanctuaire du dieu auquel elle-même et le vœu sont adressés, c'est-à-dire Apollon Xyréos (Ἀπόλλωνι Ξυρέῳ). Ces éléments indiqueraient donc que le prophète et l'épimélète mentionnés étaient ceux d'Apollon Xyréos. Il serait évidemment plus tentant de relier ce prophète et l'oracle qu'il

[10] Rheidt (Klaus), « Römischer Luxus – Anatolisches Erbe. Aizanoi in Phrygien. Entdeckung, Ausgrabung und neue Forschungsergebnisse », *AW*, 28 (1997), p. 479-499.

[11] Naumann (Friederike), « Das Heroon auf der Agora in Aezani », *MDAI(I)*, 23/24 (1973/74), p. 185-197.

[12] Naumann (Friederike), « Das Heiligtum der Meter Steunene bei Aezani », *MDAI(I)*, 17 (1967), p. 218-247.

[13] Sur l'histoire et l'archéologie d'Aizanoi en général, voir Rheidt (Klaus), « Aezani », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[14] Phrygie-Aizanoi 1.

atteste au Zeus d'Aizanoi, à son temple et à la salle souterraine qui n'est pas sans rappeler le labyrinthe souterrain de Claros et la chambre aménagée dans le podium et où le prophète rendait les oracles[15].

Apollon Xyréos est bien attesté également par une autre inscription, mais déjà évoquée parce qu'elle provient d'Hadrianoi en Mysie. Il s'agit également d'une dédicace d'après un vœu (εὐχήν) effectuée par deux personnes (Ἀσκληπιάδης Ἐπινίκου καὶ Στεφανὶς), et datée par le nom d'un prophète du sanctuaire de Zeus à Hadrianoi (προφητεύσαν[το]ς Ἀγαθό[ποδος] Διοδώ[ρου])[16]. Le dieu destinataire n'est désigné que par son épiclèse (θεῷ Ξυρέῳ) mais elle semble suffisamment rare (la base de données du *Packhard Humanities Institute* ne recense aucune autre attestation) pour laisser penser qu'il s'agit du même dieu. Notons que cette seconde inscription date du II^e^ siècle de notre ère, soit au minimum quatre siècles après la précédente. On peut s'interroger sur les raisons d'une dédicace faite à Hadrianoi, dans le sanctuaire de Zeus Kersoullos, mais adressée à un autre dieu. Rien ne permet de penser que la dédicace et le vœu aient été faits conformément à un oracle du dieu local (Zeus Kersoullos), comme c'est le cas d'autres dédicaces κατ΄ἐπιταγήν faites dans ce même sanctuaire[17]. L'emploi de la formule (θεῷ Ξυρέῳ) au lieu du nom complet du dieu (Ἀπόλλωνι Ξυρέῳ) suppose une forme de connaissance implicite et partagée de l'identité du dieu, et pourrait laisser supposer que la dédicace a été faite là par des habitants d'Aizanoi, familiers d'Apollon Xyréos.

Le sanctuaire de Zeus à Aizanoi a fourni de nombreuses inscriptions dans lesquels divers sacerdoces sont mentionnés comme celui du prêtre de Zeus Ménophilis fils de Néicostratos (Μηνόφιλον Νεικοστράτου ἱερατεύσαντα τοῦ Διός)[18] ou celui du néocore à vie Philopappos fils de Ménogénès (Φιλόπαππον Μηνογένους νεωκόρον τοῦ Διὸς διὰ βίου)[19]. En revanche aucun prophète ni aucun épimélète de Zeus ne sont attestés. Il faut donc se résoudre à attribuer le prophète et donc de l'oracle à Apollon Xyréos, un dieu dont on ne sait rien, dont

[15] Voir, sur ces éléments d'architecture clarienne Leclerc (Yann), « La notion d'espace souterrain dans les temples oraculaires d'Apollon », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 117-128 ; Moretti (Jean-Charles), « Le sanctuaire d'Apollon à Claros : état des recherches en 2007 », *RA*, 1 (2009), p. 162-175 ; Moretti (Jean-Charles), Bresch (Nicolas), Bonora (Isabel), Laroche (Didier) & Ris (Olivier), « Le temple d'Apollon et le fonctionnement de l'oracle », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 33-50 ; Şahin (Nuran), « Les campagnes de 2010 et 2011 à Claros : nouveaux apports », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 13-32.

[16] Mysie-Hadrianoi 1.

[17] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Hadrianoi de Mysie : p. 146-152.

[18] *MAMA* IX 35.

[19] *MAMA* IX 33.

le sanctuaire n'a pas été identifié et n'est pas attesté par ailleurs, et laisser de côté le grand temple de Zeus et sa salle souterraine.

La seconde inscription oraculaire d'Aizanoi rapporte un élément rare pour l'Anatolie romaine (en dehors de Didymes et Claros) : une réponse oraculaire. Le terme χρησμός par lequel l'inscription commence suffit à lui seul à identifier ce texte comme étant une réponse oraculaire[20]. L'oracle en question légitime (ὑπὲρ τοῦ μένιν) le prêtre du fondateur (ἱερέα τοῦ κτιστοῦ), probablement le héros mythique Azan, mentionné par Pausanias[21], d'après l'interprétation de deux vers hexamétriques dont le sens métaphorique est assez obscur : il indiquerait à la cité (ou aux autorités du sanctuaire) de « s'emparer d'une main vive », de saisir l'opportunité que représenterait ce Démétrios fils d'Arcésilaos (Δημήτριον Ἀρκεσιλάου). En l'absence de contexte et de précision, l'interprétation du sens d'une réponse oraculaire est d'autant plus difficile que c'est justement le contexte qui donne sens à une formulation même obscure comme celle-ci. Quoiqu'il en soit, c'est avant tout l'origine de cet oracle qui est intéressante ici. L. Robert proposait d'attribuer cet oracle à Claros, selon son habituel raisonnement fondé sur la probabilité de liens entre Claros et Aizanoi[22], et les commentateurs des oracles clariens ont depuis considéré cette attribution comme acquise[23]. Le texte de l'inscription ne présente néanmoins aucun élément d'identification qui permette de relier la réponse oraculaire à un sanctuaire ou à un autre, ni même à un dieu plutôt qu'un autre. Pour les raisons qui ont été expliquées plus tôt, la rédaction de la réponse en vers ne saurait être considérée comme indiquant nécessairement une origine clarienne, tant elle participe d'un topos propre à l'oracle en général. Quant au sujet de la consultation (le maintien dans un sacerdoce), elle peut relever des oracles en général, comme l'exprimait déjà Platon. À nouveau, rien n'indique que Claros ait paru plus compétent en la matière que les autres oracles d'Anatolie. Ce cas précis rappelle le décret de Colophon commenté par L. Robert et nommant un chresmologue de Smyrne à la tête de l'oracle de Claros, à la suite d'un oracle d'Apollon Clarien en faveur de ce Smyrniote[24]. Mais l'Apollon de Claros est alors consulté en tant que dieu tutélaire du sanctuaire, et non en tant que spécialiste des

[20] Phrygie-Aizanoi 2.

[21] Pausanias, *Périégèse*, VIII, 4, 3 & X, 32, 3.

[22] Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 377.

[23] Notamment Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54. Voir la bibliographie relative à cette inscription en annexe.

[24] Robert (Jeanne) & Robert (Louis), « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros », *BCH*, 116, 1992, p. 279-291.

nominations sacerdotales. Selon la même logique, il ne serait pas surprenant que la cité d'Aizanoi, souhaitant confirmer l'attribution d'un de ses sacerdoces locaux, s'adresse à son oracle local. De manière générale, et comme proposé pour les cas similaires, une réponse oraculaire ne présentant aucun élément caractéristique permettant de la rattacher à un sanctuaire devrait être prioritairement attribuée au sanctuaire oraculaire local s'il en existe un, puisque tout lecteur de l'inscription devait naturellement penser spontanément à l'oracle le plus proche et donc le plus familier à l'évocation d'une consultation oraculaire non attribuée.

L'attribution du sanctuaire oraculaire attesté à Aizanoi à un Apollon Xyréos local constitue le seul élément solide ici. Relier à ce sanctuaire la réponse oraculaire provenant de la même cité semble raisonnable mais ne peut être totalement assuré. Le cas d'Aizanoi permet, pour conclure, de poser un constat représentatif du polythéisme : dans une cité où un sanctuaire – comme ici celui de Zeus – écrase manifestement tous les autres par son ampleur architecturale, le sanctuaire d'une autre divinité peut néanmoins être oraculaire.

7.1.2. Dorylée : des ordres et un sanctuaire oraculaire de Zeus Brontôn

Dorylée ou Dorylaion (Δορύλαιον) fut une cité d'importance du nord de la Phrygie. Sa fondation remonte à l'époque hittite, comme l'attestent les fouilles récentes, mais la cité aurait été refondée par un certain Dorylaus venu d'Érétrie, inconnu par ailleurs, mais qui lui aurait transmis son nom. Dorylée bénéficia de sa position géographique qui en fit un carrefour majeur pour le commerce mais aussi pour les opérations militaires. Elle fut ainsi utilisée comme base arrière par Lysimaque avant la bataille d'Ipsos qu'il remporta contre Antigone le Borgne en 301 avant notre ère. La dimension stratégique de la cité se prolongea d'ailleurs bien au-delà de l'Antiquité, et Dorylée fut également un enjeu des guerres entre l'empire byzantin et les Seljoukides. Un mur fut bâti au III^e^ siècle de notre ère pour protéger la cité et la région des invasions et y furent incorporées nombre d'inscriptions qui nous sur la vie de la cité, et notamment sur le culte de Zeus Bronton qui y reçut de multiples dédicaces[25].

Le site de Dorylée, correspondant aujourd'hui au village d'Eskişehir[26], se trouve entre le Tembris et l'Hermos qui s'y jette, et disposait de sources chaudes[27]. Les fouilles sont toujours en cours et menées par des équipes turques qui n'ont rien publié quant à la découverte de bâtiments cultuels.

Sept inscriptions de Dorylée datant des II^e^ et III^e^ siècles permettent de déduire une activité oraculaire de l'un de ses sanctuaires. Il s'agit de sept dédicaces effectuées « d'après un ordre », selon la formule habituelle κατὰ ἐπιταγήν[28] ou, dans deux des six cas ἐξ ἐπιταγῆς[29]. Les divinités visées sont différentes d'une inscription à l'autre : une dédicace est adressée à Zeus (Δίῳ)[30], et trois à Zeus Brontôn (Διὶ Βροντῶντι)[31], une à la « grande mère de la grotte » (Μητρ[ὶ] ἀπὸ Κρανὸς μεγάλῃ)[32], une à un Mên « italique » (Μηὶ Ἰταλ[ι]κῶ)[33] et

[25] Sur l'histoire de la cité, voir Makris (Georgios) & Drew-Bear (Thomas), « Dorylaion », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[26] Radet (Georges), « L'emplacement de Dorylée, une des plus anciennes villes d'Asie Mineure », *CRAI*, 29 (1895), p. 101-104.

[27] Athénée, *Déipnosophistes*, II,17.

[28] Phrygie-Dorylée 1, 2, 3, 4 & 5.

[29] Phrygie-Dorylée 6 & 7.

[30] Phrygie-Dorylée 1.

[31] Phrygie-Dorylée 4, 5 & 7.

[32] Phrygie-Dorylée 2 : cette traduction de la formule ἀπὸ Κρανὸς est reprise de *SEG 15*, 816. Voir Parker (Robert), *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland, University of California Press, 2017, p. 95

[33] Phrygie-Dorylée 6.

une à divinité non spécifiée[34]. On a signalé que le culte de Zeus Brontôn est bien attesté à Dorylée grâce aux nombreuses dédicaces en remploi dans la muraille tardive de la cité[35]. Mais en plus de désigner le dieu auquel elles s'adressent, deux de ces inscriptions précisent également de quel dieu provient l'ordre. Il s'agit dans un cas de Zeus (Δ[ιὶ])[36] et dans l'autre de Zeus Brontôn (Διὶ Βροντῶντι)[37]. La seconde est justement celle dont le destinataire n'est pas spécifié, alors que la première est adressée au même Zeus désigné comme auteur de l'ordre. Il est donc probable que ces deux dédicaces sont adressées à Zeus Brontôn et sur son ordre. Même si aucune certitude n'est possible sur ce point, il est plausible que les autres dédicaces, qu'elles soient adressées à Zeus également ou à Mên ou à la Grande Mère, aient été ordonnées par le même Zeus Brontôn.

L'existence d'un culte et donc d'un sanctuaire de Zeus Brontôn à Dorylée ne fait guère de doute, face au nombre de dédicaces qui mentionnent ce dieu. La présence de sept dédicaces « d'après un ordre », dont deux désignent explicitement Zeus Brontôn comme auteur de cet ordre, indique que le Zeus de Dorylée communiquait sa volonté à ses adorateurs d'une manière qui devait participer de la divination, et faisait donc du sanctuaire de Zeus Brontôn à Dorylée un sanctuaire oraculaire. Dans ce cadre, le dieu demandait manifestement des dédicaces pour lui-même, et très probablement pour d'autres dieux, qu'il s'agisse de dieux vénérés à Dorylée même ou dans les cités d'éventuels consultants étrangers, la cité restant un carrefour majeur au sein de l'Anatolie.

Il est intéressant de constater par ailleurs que trois de ces dédicaces « d'après un ordre » sont également faites dans le cadre d'un vœu (εὐχήν)[38]. La question de l'articulation de la mécanique du vœu avec celle de l'oracle sera évoquée plus loin dans cette thèse.

Dorylée de Phrygie possédait donc un sanctuaire de Zeus Brontôn, d'après le nombre certes petit mais significatif de ces inscriptions, qui y émettait des ordres pressant les

[34] Phrygie-Dorylée 3.

[35] Mirbeau (Gaëtan), « Dédidaces religieuses de Dorylée », *Revue des Études Byzantines*, 61 (1906), p. 356-360.

[36] Phrygie-Dorylée 1 & 3.

[37] Phrygie-Dorylée 3.

[38] Phrygie-Dorylée 1, 2 & 3. M. Ricl recense par ailleurs un nombre impressionnant de dédicaces liées à un vœu dans la cité : Ricl (Marijana), « Inscriptions votives inédites au musée d'Eski Şehir », *ŽA*, 44 (1994), p. 157-174.

adorateurs du dieu de lui adresser des dédicaces ou, très probablement, d'en adresser aussi à d'autres dieux, même s'il est impossible, en l'absence de données littéraires, épigraphiques ou archéologiques concordantes, d'en déduire davantage sur la méthode divinatoire ou le fonctionnement du sanctuaire.

7.1.3. Hiérapolis : Apollon Karéios et Apollon Lairbènos

La cité d'Hiérapolis de Phrygie portait un nom évocateur de l'importance de ses sanctuaires, mais qui permet aussi de la confondre avec d'autres cités homonymes, dont une seconde cité phrygienne située plus à l'est et appartenant à la Pentapolis phrygienne. Mais la cité qui intéresse cette recherche se situait dans la vallée du Lykos et correspondait au site moderne de Pamukkale, célèbre pour ses sources chaudes et ses bassins calcaires spectaculaires qui firent la prospérité de la cité antique (qui utilisait cette eau calcaire pour teindre la laine notamment) et du site touristique moderne. Hiérapolis aurait été fondée par les Séleucides, d'après Strabon[39] et comme le confirment les noms explicitement séleucides données aux tribus de la cité (tels que Séleukidos, Stratonikidos ou Antiochidos). L'histoire de la cité est inconnue, en dehors d'une exceptionnelle récurrence des tremblements de terre, et de son probable passage sous autorité attalide après 188, avant d'intégrer la province romaine en 129 avant notre ère. À l'époque impériale, la cité fut en grande partie détruite par un séisme particulièrement violent en 60 de notre ère, puis reconstruite avec l'aide de Néron. Au moins trois empereurs la visitèrent ensuite : Hadrien en 129, Caracalla en 215 et Valence en 370. La cité accueillit également une importante communauté juive, puis une communauté chrétienne, et devint une métropole au IV^e^ siècle de notre ère[40].

Le site de Hiérapolis a été fouillé par plusieurs équipes italiennes à partir de 1957 et a livré de nombreuses ruines et inscriptions d'époque romaine. Outre le théâtre construit à l'époque des Sévères, l'immense nécropole, les bains romains, un nymphée contemporain et plusieurs maisons, le site urbain n'a livré qu'un seul temple, alors qu'Étienne de Byzance expliquait le nom de la cité par le nombre et l'importance de ses temples[41]. Seul celui d'Apollon Caréios a été retrouvé et fouillé, intra-muros. Il mesurait 18 mètres par 14, se composait d'un pronaos et d'une cella, avec une façade hexastyle. Il a été construit avec des matériaux de réemploi qui permettent d'affirmer qu'il est sans doute postérieur au II^e^ siècle de

[39] Strabon, *Géographie*, XIII, 4, 14.

[40] Sur l'histoire de Hiérapolis, voir notamment Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 199-212 & Drew-Bear (Thomas), « Hierapolis », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Ritti (Tulia), *Storia e istituzioni di Hierapolis*, Istanbul, Ege Yayınları, 2017.

[41] Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s. v.* Ἱεράπολις.

notre ère. Parmi les pierres réemployées figurent notamment un oracle alphabétique et une stèle oraculaire qui seront commentés ci-après[42].

Mais la cité de Hiérapolis possédait également un second sanctuaire d'Apollon, qui intéressera également cette recherche, et qui se trouvait à l'extérieur de la ville, à 35 kilomètres au nord-est, sur le site moderne de Çalçakirlar. Apollon y portait l'épiclèse de Lairbènos et était adoré conjointement avec Léto, la Mère des dieux, l'Artémis d'Éphèse et un Zeus portant les épiclèses locales de Pozios et Troios. Le site a été découvert à la fin du XIX^e^ siècle par W. M. Ramsay, sur une colline dominant la vallée du Méandre[43]. Seules restaient alors la plateforme et les fondations d'un temple mesurant 27 mètres par douze. L'attribution du temple à la cité d'Hiérapolis repose sur la présence de nombreux Hiérapolitains parmi les dédicants à l'origine des inscriptions retrouvées alentour, mais aussi sur la présence, sur les monnaies de Hiérapolis, de têtes d'Apollon portant une couronne radiée et associée à l'épiclèse ΛΑΙΡΒΗΝΟΣ[44]. M. Ricl, qui a publié une partie du corpus épigraphique associé au sanctuaire, n'exclut pas néanmoins la co-administration de ce sanctuaire par Hiérapolis et les autres cités environnantes dont de nombreux citoyens adressèrent des dédicaces au dieu local, telles que Dionysiopolis et Motella.

Les deux sanctuaires constituant deux dossiers apparemment indépendants, ils seront traités ici séparément. Pour plus de clarté, les inscriptions figurant en annexe et relatives à Hiérapolis seront également séparées en deux groupes (Hiérapolis-Pamukkale et Hiérapolis Çalçakirlar), selon qu'elles éclairent un cas ou l'autre.

---

[42] Sur l'archéologie de la cité en général, voir Ritti (Tullia), *Hierapoli : scavi e ricerche. I, Fonti letterarie ed epigrafiche*, Rome, G. Bretschneider, 1985 ; Ritti (Tullia) (*et al.*), *Hierapoli : scavi e ricerche. II, Le sculture del teatro : i rilievi con i cicli di Apollo e Artemide*, Rome, G. Bretschneider, 1985 ; Bejor (Georgio), *Hierapoli : scavi e ricerche. III, Le statue*, Rome, G. Bretschneider, 1991 ; De Bernardi Ferrero (Daria), *Hierapoli : scavi e ricerche. IV, Saggi in onore di Paolo Verzone*, Rome, G. Bretschneider, 2002 ; D'Andria (Francesco) (éd.), *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000-2003*, Istanbul, Zero Prod., 2007 ; *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2004-2006*, Istanbul, Zero Prod., 2012 ; *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2007-2011*, Istanbul, Zero Prod., 2017. Sur les fouilles du temple en particulier, voir Carettoni (Gianfilippo), « Scavo del tempio di Apollo a Hierapolis (Rapporto preliminare) », *ASAtene*, 61-62 (1963-64), 411-433 ; D'Andria (Francesco), « Hierapolis in Phrygia : New studies of the sanctuary and the oracle of Apollo », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 47-55 ; Fiorentino (Girolamo) & Solinas (Francesco), « Micro-stratigraphical and archaeobotanical approaches to investigating ash deposits in the Apollo Sanctuary in Hierapolis », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 89-98 ; Semeraro (Grazia), « The sanctuary of Apollo in Hierapolis : a stratigraphical approach to a cult context », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 179-190.

[43] Ramsay (William. M.), *The cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Oxford, Clarendon Press, 1895, p. 130.

[44] Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 167-195.

Le sanctuaire d'Apollon Caréios, qui se situait dans la cité d'Hiérapolis et par lequel on commencera ici, a longtemps été presqu'unanimement reconnu comme oraculaire, et fait donc partie de toutes les listes recensant ce type de sanctuaires[45]. Cette affirmation repose essentiellement sur la documentation épigraphique. Précisons néanmoins d'emblée que ce sanctuaire souffre d'un paradoxe historiographique majeur. Il est en effet considéré comme oraculaire notamment parce que des réponses oraculaires lui ont été attribuées par certains, quand d'autres ont préféré relier ces mêmes oracles à l'Apollon de Claros. Régler cette question de l'attribution des oracles devient donc essentielle pour étudier ce cas.

Cette documentation épigraphique provient de trois pierres retrouvées sur le site du temple et qui avaient été remployées pour le construire. Les blocs en question ont été recoupés (privant de parties significatives du texte) pour s'adapter aux besoins des maçons[46].

La première des trois pierres comporte les vingt-quatre réponses d'un « oracle alphabétique », ces textes retrouvés en divers sites anatoliens et qui proposaient vraisemblablement à des consultants de poser une question de type oraculaire et de sélectionner parmi les vingt-quatre réponses (commençant toutes par une lettre de l'alphabet différente et classées en fonction de cette lettre) celle qui convenait à leur question, moyennant l'intervention d'un procédé cléromantique qui demeure inconnu. À ce titre, ce document n'intéresse pas directement cette étude, puisque les oracles alphabétiques se situent à la marge de son champ. On reviendra néanmoins à quelques-unes de ces réponses après avoir envisagé les deux autres documents.

La deuxième et la troisième pierre fournissent un ensemble de cinq textes, sous la forme d'une liste. Ils ont souvent été publiés, traduits et commentés ensemble, puisqu'il s'agit littéralement d'un recueil épigraphique de quatre oracles, quatre réponses oraculaires, introduites par un court texte précisant qu'un certain […]llianos fils de Th[…]éos ([. . .]λλιανὸς Θ[. . .]εου) a fait inscrire « pour lui-même » ([ὑπὲ]ρ ἑαυτοῦ [ἀνέγρ]αψε) les oracles ([τ]οὺς χρησμο[ὺς]), d'après un ordre du dieu archégète Apollon ([κ]ατ' ἐπιταγὴν θεοῦ

[45] Telle que celle de Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 180-183.

[46] Voir l'introduction de l'article de Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 351-370 sur ces détails archéologiques et contextuels.

[ἀ]ρχηγέτου Ἀπόλλ[ω]νος)[47]. On notera d'emblée que la formulation attribue un ordre au dieu Apollon, mais pas explicitement les oracles inscrits. La formule ὑπὲρ ἑαυτοῦ indique un contexte de dédicace privé, mais interroge sur l'identité du dédicant et ses motivations. Depuis l'*editio princeps* de ces oracles par G. Pugliese Carratelli[48] en 1964, un consensus s'est formé, chez les spécialistes d'Hiérapolis, autour de l'attribution d'une partie de ces oracles à un Apollon oraculaire local, qui serait donc désigné par es termes de « dieu archégète » mais qui serait l'Apollon du temple, Apollon Caréios. L'attention des modernes a également été happée par les particularités géologiques et architecturales du temple, et du site de Pamukkale, où certains ont voulu voir un terrain oraculaire idéal. Mais à l'inverse, nombre de ceux qui ont étudié Claros ont préféré relier ces oracles à l'Apollon de Colophon, et en dépouiller ainsi celui d'Hiérapolis[49]. On proposera donc de reprendre ici les pièces du dossier en y appliquant la grille de lecture que utilisée partout ailleurs.

Si l'on suit la liste des quatre oracles dans l'ordre proposé par le lapicide, le premier après la dédicace, qui est aussi le plus long, le mieux conservé et le plus clair, peut être aisément attribué à Apollon Clarien. Il y est en effet question d'une calamité, un λοιμός mortel (λοιμοῖο δυσαλθέος) contre lequel le dieu recommande libations, festins et hécatombes (λοιβαῖς εἰλαπίναις τε τεληέσσαις θ' ἑκατόμβαις), avec une multitude de détails rituels quant à la façon de procéder et les divinités auxquelles s'adresser[50]. Parmi eux figure notamment Apollon Caréios dont les destinataires de l'oracle devront toujours se souvenir (Καρείου τε μέδεσθε διαμπερὲς Ἀπόλλωνος), ce qui permet de présumer que le dieu s'adresse bien ici aux Hiérapolitains. Mais la liste des divinités se termine surtout par Apollon Clarios qui recevra des enclos sacrés à toutes les portes de la ville (πάσαις δ' ἀμφὶ πύλαις Κλαρίου τεμενίξατε Φοίβου). Le texte précise alors qu'après avoir effectué tous ces rites (et donc mis fin au λοιμός), les Hiérapolitains devront envoyer à Colophon (la cité de Claros) des jeunes gens (παῖδας παρθενικῇσιν ὁμοῦ Κολοφῶνα νέεσθαι) afin qu'ils y chantent [des hymnes] et y effectuent de nouvelles offrandes (μολποὺς σὺν λοιβῇσιν ἐφίεμαι ἠδ' ἑκατόμβαις προφρονέως). Le dieu passe ensuite à la première personne du singulier pour rappeler aux Hiérapolitains qu'il les a plusieurs fois sauvés (ἐπεὶ ἦ μάλα πολλάκις ὔμμε σαώσας) et qu'il n'a pas été remercié en conséquence (οὔτινος ἐκ δημοῖο λάχον μενοεικέος ᾗσαν). Même si le

[47] Phrygie-Hiérapolis-Pamukkale 1.

[48] Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », 1963-64, p. 351-370.

[49] Notamment le catalogue qui fait autorité pour Claros : Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54.

[50] Phrygie-Hiérapolis-Pamukkale 2.

dieu-auteur de l'oracle se désigne dans un premier temps à la troisième personne du singulier, c'est manifestement Apollon Clarien qui s'exprime ici, et les hymnes réclamés *in fine* par le dieu pour son sanctuaire colophonien permettent d'attribuer cet oracle à Claros. Ce texte n'apprend donc rien, dans un premier temps, sur un éventuel sanctuaire oraculaire local, mais il a l'avantage de permettre d'avancer une datation pour l'ensemble. De nombreux éditeurs du texte ont proposé de voir dans ce λοιμός la grande épidémie ramenée d'Asie par les troupes de Lucius Verus en 166 de notre ère et qui ne prit fin (en Asie Mineure) que vers 180[51]. Si l'oracle date de cette période, le recueil épigraphique est donc au minimum contemporain, mais plus probablement postérieur, cet oracle n'étant que le premier de la liste. Et le temple ne peut donc avoir été construit avant la fin du II^e^ siècle de notre ère.

Le deuxième oracle permet bien moins de commentaires et de certitudes, d'abord parce qu'il est bien plus court et bien plus fragmentaire. Le dieu s'y adresse cette fois à une personne seule (σε) à qui il ordonne de manger une pièce de viande sans doute sacrificielle ([κ]ωλῆς ἐμπάσσαιο) et qui, quand elle est inspirée par le souffle du dieu (θεοῦ ὀπί σε πνύοντος) parle elle-même divinement ([θε]ῖα λέγεις) et entend la mission sacrée (αὐτὸς δὲ κλύεις ἱερῶν ἐνοπάων)[52]. Le dieu recommande ensuite de respecter les lois des précurseurs ([αὐ]τὰρ θεσμὰ γεγειοτέρων), après quoi les lacunes sont trop nombreuses pour permettre de relier les éléments évoqués. On relèvera néanmoins la mention de femmes porteuses de torches (φαεινοφόρῳ[ν] τε γυναικῶν) qui pourraient être un élément de prescription rituelle. Dès les premières éditions de ce texte, les commentateurs proposèrent de voir dans la personne inspirée à laquelle s'adresse le dieu un prophète ou un devin. L'hypothèse a du sens mais rien ne permet de préciser les choses ici. Pris isolément ce texte serait impossible à attribuer à un sanctuaire oraculaire précis, et sa nature même pourrait rester ambigüe. C'est ici le contexte épigraphique qui permet d'y voir un nouvel oracle probablement apollinien.

Le troisième oracle pose les mêmes problèmes, avec un texte à la fois court, fragmentaire et obscur en l'absence de précisions quant au contexte et aux destinataires exacts. Il y est question de ceux qui sont nourris par Zeus et dont les conseils sont prudents (σκεθραὶ πάμπαν ἔασι διοτρεφέων [αἰζηῶν] βουλαί τε πραπίδες), et qui sont capables de réfléchir deux fois (ou « par avance ») (ἐπιμηθείης τ' ἀ[πέλαυσαν] κηδόμενοι σφετέρης)[53]. Le

[51] Voir notamment l'article consacré à ce texte en particulier par Oesterheld (Christian), « La parole salvatrice transformée en remède perpétuel : l'oracle qu'Apollon de Claros rendit à la ville de Hiérapolis en Phrygie », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 211-226.

[52] Phrygie-Hiérapolis-Pamukkale 3.

[53] Phrygie-Hiérapolis-Pamukkale 4.

texte évoque ensuite quelqu'un qui juge sous [l'inspiration de ?] la loi (θεσμῷ τ' ἐν βήμ[ατι κρίνων]), après quoi il devient incompréhensible. Aux dernières lignes, mieux conservées, il est question de ne pas manquer ce que le dieu dit (l'oracle ?) (ὧδε γὰρ οὐκ ἀφαμαρτήσεις ὧν τοι θε[ὸς αὐδᾷ]), de la crainte de ce dieu qui pourtant ne peut pas nuire (ἐκ δὲ θεουδείης κύρσεις, ἥ σ' οὔ τι [κακώσει]) et d'en tirer quelque chose de meilleur et de plus utile (ἀλλὰ συνωρότερον καὶ ἀοσσηρω[— — —]). Tous ces éléments permettent assurément de soupçonner un nouvel oracle, même si l'on n'avait pas les textes précédents. Mais une fois de plus l'attribution à un dieu oraculaire, et le contexte de consultation sont impossibles à déterminer.

Le quatrième et dernier oracle est, de tous, le plus fragmentaire et le plus inexploitable. Le seul élément remarquable est l'adresse du dieu à une cité qu'il qualifie de sacrée (Ἱερὴ πόλι) et qui est donc très probablement Hiérapolis[54].

Sur ces quatre textes, seul le premier peut-être assurément attribué à Apollon Clarien et replacé dans un contexte de consultation en lien avec une épidémie. Les trois autres sont manifestement des oracles, comme l'indique la dédicace et le contexte. Le premier et le dernier ont été rendus à la cité elle-même via ses théores, alors que le deuxième et le troisième seraient plutôt adressés à une ou des personnes privées : un devin/prophète dans le cas du deuxième, peut-être des magistrats dans le cas du troisième, comme le proposait M. L. West[55]. Il semble raisonnable de supposer que ces consultants privés étaient également liés à Hiérapolis où ils auront ramené la réponse qu'ils avaient obtenue, permettant à […]llianos fils de Th[…]éos de constituer ce recueil. L'attribution des trois autres textes conditionne l'intérêt de l'ensemble du document pour cette recherche. Si ces textes doivent tous être attribués à Apollon Clarien (ou à une quelconque autre divinité oraculaire étrangère à Hiérapolis), comme y invite cette logique du recueil d'oracles et l'attribution manifeste du premier au dieu de Colophon, alors il n'y a ici plus rien qui atteste une activité oraculaire locale. À l'inverse, s'il faut attribuer les trois oracles fragmentaires à un Apollon local, archégète et/ou Caréios, comme le proposait déjà G. Pugliese Carratelli en parlant des « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios », alors ce document atteste l'existence d'un sanctuaire oraculaire local. La plupart des commentateurs intéressés par Hiérapolis a opté pour ce second scénario et a voulu voir dans le temple d'Apollon hiérapolitain un sanctuaire oraculaire, tandis que les

[54] Phrygie-Hiérapolis-Pamukkale 5.
[55] West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.

spécialistes de Claros, suivant l'attribution du premier texte, ont souvent attribué les quatre oracles au même dieu. Les deux hypothèses ont de l'intérêt, mais aussi de nombreuses limites.

L'hypothèse « claro-clarienne », qui attribue l'ensemble des oracles à Claros, a pour elle la « logique de corpus », sur la base assurée du premier oracle : l'ensemble pourrait donc être un recueil d'oracles clariens répondant à une cinquième consultation effectuée par […]llianos fils de Th[…]éos lors de laquelle il aurait reçu l'ordre de compiler les oracles rendus par le dieu à Hiérapolis et à ses habitants. Mais elle a contre elle l'ordre initial, attribué à un Apollon archégète et non Clarios. La formulation montre que le terme n'est pas une épiclèse, même s'il peut l'être ailleurs, et il pourrait avoir été choisi pour englober des oracles de plusieurs Apollons provenant de plusieurs sanctuaires. Ajoutons que l'absence d'élément explicitement clarien dans les deuxième, troisième et quatrième oracles oblige à réserver le jugement sur cette hypothèse clarienne, qui demanderait une analyse philologique et littéraire approfondie. À l'inverse, l'hypothèse « claro-hiérapolitaine », qui attribue le premier oracle à Claros et les suivants à Apollon Caréios, contrebalance les défauts de l'hypothèse clarienne, à s'avoir l'absence d'attribution explicite à Apollon Clarios de l'ordre initial et du corpus, puis l'absence d'éléments clariens dans les trois derniers oracles. Mais elle a contre elle l'absence identique de référence explicite à Apollon Caréios en ouverture puis dans le corps des trois derniers oracles. Elle suppose surtout qu'il soit possible de prouver que l'Apollon de Hiérapolis était bien oraculaire, ce que ces seuls textes ne permettent manifestement pas de faire.

Avant de revenir à cette question de l'attribution des oracles, il faut aborder le reste de la documentation disponible, afin de déterminer s'il est possible ou non de prouver, sans ces textes oraculaires, qu'Apollon Caréios était un dieu oraculaire.

Commençons tout d'abord par boucler le dossier épigraphique en revenant à l'autre bloc réemployé et évoqué déjà : l'oracle alphabétique. Ces textes seront évoqués plus loin, et il n'est pas question ici de s'interroger ici sur leur signification en général, mais seulement d'évoquer quelques passages de celui d'Hiérapolis en particulier[56]. Comme tous les autres oracles alphabétiques, ce texte se compose de 24 réponses oraculaires commençant chacune par une lettre de l'alphabet différente et étant soit globalement positive soit globalement

[56] De même on se réfèrera, pour une bibliographie générale, à la partie de ce mémoire évoquant les oracles alphabétiques et à dés : p. 675-689.

négative et pouvant toutes constituer une réponse à une question binaire de type « Faut-il que… ? », « Dois-je… ? » ou « Puis-je… ? ». Comme tous les autres textes de ce type, l'oracle alphabétique d'Hiérapolis comporte des variantes locales dans ces réponses, avec ici deux réponses évoquant Apollon Caréios[57]. La première, correspondant à la lettre Σ, affirme que « le roi des Immortels nominatif [Zeus] te sauvera par les oracles du Careios » (σώσει σ' ἀθανάτων βασιλεὺς χρησμοῖσι Καρείο[υ]). La seconde, correspondant à la lettre Ω, affirme « qu'à ceux envers qui il est bienveillant, le dieu Caréios révèle la [bonne] fortune » (ᾧ θεὸς εἵλαος ἐστι, τύχην προσένειμε Κάρειος). Outre l'adaptabilité de ces textes aux réalités cultuelles locales, ces deux extraits – et surtout le premier – pourraient prouver que le dieu Caréios était un dieu oraculaire, puisque Zeus « sauvait par ses oracles » d'après ce texte. Mais prendre ce passage au pied de la lettre serait méconnaître les oracles alphabétiques et leur fonctionnement. À Tymbriada en Pisidie, un autre oracle alphabétique propose à la lettre Σ la réponse suivante : « Demande un oracle à Sarapis, dieu véridique » (σάραπιν αἰτοῦ χρησμόν, ἀψευδῆ θεόν)[58]. Le terme χρησμός est explicite, tout comme dans la réponse hiérapolitaine, alors même qu'aucun sanctuaire oraculaire de Sérapis n'est attesté à Tymbriada ni nulle part ailleurs en Anatolie ou dans le monde grec (en dehors de l'Égypte hellénistique). À Adada en Pisidie, un autre oracle à dés commence par une courte introduction qui invite le passant à s'arrêter pour éprouver la « puissance » des oracles (παροδείτα, ἴσδεν καὶ χρησμῶν ἀρετῆς ἀπόλαυσον) après avoir invoqué le seigneur Apollon et Hermès (δέσποτα Ἄπολλον καὶ Ἑρμεία) et leur avoir demandé de [le ?] guider (ἡγεῖσθαι)[59]. Ces oracles, c'est-à-dire les réponses qui suivent, seraient donc implicitement attribuées à ces deux dieux, alors qu'aucun sanctuaire oraculaire les concernant n'est attesté dans la cité.

Pour conclure sur ce point et revenir au cas d'Apollon Caréios, la réponse Σ de l'oracle à dés d'Hiérapolis ne prouve pas que le dieu produisait vraiment des oracles, et donc que son sanctuaire était oraculaire, en dehors du champ de cet « oracle » alphabétique d'un type bien particulier. Il n'y a donc rien, dans la documentation épigraphique, qui permette d'affirmer que le sanctuaire d'Apollon Caréios était oraculaire.

[57] Pour une édition complète et commentée du texte, voir notamment Ritti (Tullia), « Oraculi alfabetici a Hierapolis di Frigia », *MGR*, 14 (1989), p. 245-286.

[58] *SEG* 38, 1328. Traduction Brixhe (Claude) & Hodot (René), *L'Asie Mineure du Nord au Sud : inscriptions inédites*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1988.

[59] *Sterrett, WE* 311,437

La documentation littéraire, qui n'a pas été abordée jusque là, ne permet pas davantage de conclusions positives. De Strabon à Photius en passant par Pline l'Ancien, Apulée et Dion Cassius, Hiérapolis de Phrygie est abondamment évoquée, mais toujours en raison de son ploutonion[60], cette bouche infernale (ou faille volcanique) par laquelle s'échappaient des vapeurs toxiques dont les propriétés (réelles ou imaginaires) fascinaient les Anciens et qui a longtemps conduit les modernes, qui l'associaient au temple d'Apollon, à y voir une preuve de la nature oraculaire du lieu. Mais les fouilles récentes, par des équipes italiennes, ont permis de préciser l'identification et la nature de ce ploutonion, qui se trouve certes à côté du temple d'Apollon, mais qui s'inscrivait dans un complexe cultuel distinct[61] et qui pourrait avoir accueilli des rites mystériques ou incubatoires (à visée curative) d'après F. d'Andria[62]. Dans tous les cas, aucun des auteurs anciens ne mentionne une quelconque activité oraculaire dans ou à proximité du site et en lien avec lui. Sans la documentation épigraphique, dont on a vu qu'elle ne suffit pas à déclarer le sanctuaire oraculaire, puisque les oracles retrouvés sur pierre semblent pouvoir être attribués à Claros, rien ne conduirait ici à supposer que le temple d'Apollon Caréios était oraculaire.

Pour terminer et conclure sur le cas du sanctuaire d'Apollon Caréios à Hiérapolis, il faut d'abord constater que l'on ne dispose d'aucun élément attestant avec certitude une activité oraculaire du dieu, même si un temple d'Apollon est identifié par les archéologues. Il semble donc qu'il faille renoncer à attribuer à cet Apollon hiérapolitain un oracle. Dès lors, l'attribution des quatre oracles retrouvés inscrits sur les blocs du temple ne devrait plus se faire à l'Apollon local. Le premier semble pouvoir être fermement attribué à l'Apollon de Claros, mais faut-il en faire autant des trois autres ? L'absence de désignation du dieu clarien dans la, et son appellation comme dieu archégète en introduction, devrait inciter à la prudence. Écarter l'hypothèse claro-hiérapolitaine ne doit pas contraindre à opter pour l'hypothèse clarienne, et il reste ici envisageable que ces oracles proviennent de plusieurs

[60] Strabon, *Géographie*, XIII, 4, 14 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 95, 3 ; Apulée, *Du monde*, 327 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXVIII, 27 ; Damascius, *Vie d'Isidore*, 131-132, d'après Photius, *Bibliothèque*, 344b-345a.

[61] Voir sur les fouilles récente du site D'Andria (Francesco) (éd.), *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000-2003*, Istanbul, Zero Prod., 2007 ; *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2004-2006*, Istanbul, Zero Prod., 2012 ; *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2007-2011*, Istanbul, Zero Prod., 2017. Sur le ploutonion en particulier : Panarelli (Pio), *Il Ploutonion a Hierapolis di Frigia. Lo scavo e i materiali*, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2014.

[62] D'Andria (Francesco), « Des « mystères » à Hiérapolis de Phrygie ? », in Belayche (Nicole), Hoffmann (Philippe) & Massa (Franceso) (éds.), *Les "mystères" au IIe siècle de notre ère : un mysteric turn ? Colloque des 20-22 septembre 2018*, à paraître.

sanctuaires oraculaires apolliniens, même si l'on retire Apollon Caréios de la liste des auteurs potentiels.

Le dossier d'Apollon Caréios étant clos, il reste à revenir maintenant au second dossier hiérapolitain, celui d'Apollon Lairbènos.

La documentation littéraire ignore tout de ce dieu et de son sanctuaire, que l'on ne connaît que par les quelques fouilles archéologiques qui y ont été effectuées, et surtout par la masse de documents épigraphiques retrouvés sur le site mais aussi dans les cités proches, qui peuvent être reliés au sanctuaire. Au sein de ce corpus, vingt-quatre inscriptions intéressent plus particulièrement, et témoignent d'une activité oraculaire du dieu. La majorité de ces inscriptions appartient aux καταγραφαί du sanctuaire, un type de documents étudié notamment par M. Ricl, puis par T. Ritti, C. Şimşek et H. Yildiz[63]. Ces textes datent tous du II^e^ et III^e^ siècle de notre ère et ont été retrouvés sur des supports variables, allant de stèle dédiées à des éléments d'architecture du sanctuaire. Les supports ont parfois été réemployés au point d'accumuler des textes sur une même stèle, en exploitant les rares espaces encore libres[64]. Ces inscriptions reprennent des éléments des dédicaces, en donnant le nom de l'auteur et celui du dieu, ainsi que ceux de la ou les personne(s) qui sont voués au dieu et font l'objet de ce texte de nature quasi juridique. Autre particularité de ces textes, ils se terminent quasi tous par une formule stéréotypée indiquant que toute personne qui contesterait (εἴ τις ἐπενκαλέσει θήσει) l'acte encourrait une double amende de 2 500 deniers à verser au dieu (εἰς τὸν θεὸν προστείμου Χ βφ΄) et au trésor (κὲ εἰς τὸν φίσκον Χ βφ΄)[65], soit une somme monumentale. Le degré de standardisation de cette formule généralement finale, et du texte de ces *katagraphai* dans leur ensemble indique une participation active des prêtres du sanctuaire dans la rédaction de ces textes, qui devaient suivre un modèle bien précis et donc s'inscrire dans un rituel tout aussi précis, strictement défini et sans doute réputé immuable.

La question de savoir ce que signifiait concrètement le fait d'être ainsi « dédié » au dieu pour les personnes concernées est complexe. M. Ricl envisage deux hypothèses, entre

[63] Ricl, « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », 1995), p. 167-195 & Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche et καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 1-88.

[64] Voir le catalogue de Ritti, « Dediche et καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », 2000, p. 21-88.

[65] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 6, par exemple.

lesquelles elle ne choisit pas, et qui d'ailleurs ne s'excluent pas nécessairement[66]. Il pourrait s'agir, pour les auteurs de ces stèles, d'affranchir un esclave en transférant sa propriété à un dieu, qui n'en deviendrait pas le nouveau maître au sens servile du terme, mais qui garantirait ainsi son nouveau statut d'affranchi. Il pourrait également s'agir de donner véritablement la personne au dieu, donc à son sanctuaire, et d'en faire un « esclave sacré », ἱερός δοῦλος, qui travaillerait désormais pour le seul bénéfice du sanctuaire et de son dieu. Cette seconde interprétation pourrait être étayée par le fait que nombre des personnes « dédiées » au dieu sont décrites comme étant les enfants des dédicants (καταγράφω τὸν ἐμ[αυ]τοῦ υἱὸν Παπιαρ[ια]νὸν)[67], ce qui exclurait la possibilité d'un affranchissement d'esclave par consécration au dieu, à moins que les parents eux-mêmes soient esclaves. Un document évoque également le terme ἱερός en lien avec les personnes offertes au dieu[68]. Il pourrait s'agir d'un terme à comparer avec les ἱερόδουλοι, ces esclaves sacrés appartenant aux sanctuaires de la déesse Mâ, dans les cités de Comana du Pont et Comana de Cappadoce[69].

Mais les implications concrètes de ces dédicaces intéressent moins cette étude que la mention, dans les vingt-quatre inscriptions retenues ici, d'un ordre ou d'un rêve d'après lequel la « dédicace » a été faite. Sur l'ensemble des documents (dont quatre dédicaces d'objets inanimés), dix-huit utilisent la formule κατὰ ἐπιταγήν[70], et quinze parmi ces dix-huit attribuent explicitement l'ordre au dieu Apollon Lairbènos (κατὰ τὴν τοῦ θ[ε]οῦ ἐπιταγήν)[71]. Six autres documents utilisent la formule κατὰ ὄναρ ou κατὰ ὄνιρον[72], l'un d'entre eux qualifiant ce rêve de « divin » (κατὰ θεῖον ὄνιρον)[73]. Un dernier texte est trop mal conservé pour que le terme suivant l'adverbe κατά soit lisible[74]. Le tableau ci-dessous liste l'ensemble de ces vingt-quatre inscriptions, avec la formule employée, l'identité de la personne ou de l'objet dédiée (et son éventuel lien avec le dédicant), la dénomination du dieu, et d'éventuelles remarques ponctuelles[75].

---

[66] Ricl, « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », 1995, p. 167-170.

[67] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 7, par exemple.

[68] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 18.

[69] Voir les parties de ce mémoire consacrées aux deux Comana : p. 515-519 (Pont) et p. 569-573.

[70] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 2, 3, 4, 5, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25.

[71] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 3, mais aussi 2, 4, 5, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22. Précisons que l'une des cinq dédicaces (Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 25) évoque un ordre donné par une déesse ([κ]ατ[ὰ ἐπιταγὴ?]ν τῆς θεᾶς). T. Ritti (*et al.*) envisagent, sans doute à raison, que cette inscription, retrouvée à quelque distance du sanctuaire, soit à rattacher à un autre sanctuaire. Mais on ne dispose malheureusement d'aucun élément convergent : Ritti (et al.) « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », 2000, p. 13, n° D20.

[72] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 1, 6, 7, 8, 10, 14.

[73] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 6.

[74] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 21.

[75] Le terme « enfant » utilisé ici pour traduire le mot θρεπτός, ne présume pas d'un lien biologique entre lui et les dédicants. Sur la traduction complexe de ce terme et des termes associés, voir Ricl (Marijana), « Legal

N°	Kata	Dédie/assigne…	À…	Remarques
1	ὄνιρον	Frère du dédicant, avec son accord	à Hélios Apollon Lairbenos	« avec son accord »
2	ἐπιταγήν	Nourrice (du dédicant) et son fils	à Hélios Apollon Lairbénos	
3	ἐπιταγήν	Nourrice (de la dédicante)	à Hélios Apollon Lairbénos	« avec l'accord » du fils de la dédicante
4	ἐπιταγήν	Nourrice (du dédicant)	à Hélios Apollon Lairbénos	
5	[ἐπιταγήν]	Enfant des dédicants	à Apollon Lermènos	Double assignation (mais première incomplète)
6	θεῖον ὄνιρον	Enfants de la dédicante	à Apollon Lermènos	
7	ὄνιρον	Fils du dédicant	à Hélios Apollon Lermènos	
8	ὄν[αρ]	Enfant des dédicants ?	à Hélios Apollon Lairbénos	dédicant qualifié de ἱερός
9	[ἐπιταγήν]	Enfant des dédicants	à Hélios Apollon Lairbénos	
10	ὄνειρον	Fille des dédicants	A Hélios Apollon	
11	[ἐπιταγήν]	Amia (?)	?	fragmentaire
12	ἐπιταγήν	Enfants des dédicants	à Hélios Apollon Laemènos	
13	ἐπιταγήν	Épicharis et Agelaïda (?)	à Hélios Apollon Lairmènos	
14	ὄνειρον	Enfant des dédicants	à Hélios Apollon Lairménos	enfant assigné qualifié de ἱερός
15	[ἐ]πιταγήν	Enfant du dédicant	à Apollon Lairménos	
16	ἐπιταγήν	Enfant du dédicant	à Hélios Apollon Lairmènos	
17	ἐπιταγήν	Enfant de la dédicante	à Hélios Apollon Lairmènos	
18	ἐπιταγήν	Enfants des dédicants	Hélios Apollon Lairmènos ;	« assignés comme ἱεροί »
19	ἐ[πιταγὴν]	Fillette de cinq ans	à Hélios Apo[llon Lairmènos]	
20	ἐπιταγήν	Enfants des dédicants	à Apollon Lairmènos	
21	?	?	A ?	fragmentaire
22	ἐπι[ταγήν]	Une statue	à [Apollon]	« au plus épiphane des

and Social Status of *threptoi* and Related Categories in Narrative and Documentary Sources », in Cotton (Hannah M.), Hoyland (Robert G.), Price (Jonathan J.) & Wasserstein (David J.) (éds.), *From Hellenism to Islam : cultural and linguistic change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 93-114.

			Lairbénos	dieux « (το]ῦ ἐπιφανεστάτου [θεοῦ) »
23	ἐπ[ι]ταγήν	Stèle	Apollon Lairbénos	« dieu épiphane » (θε̣ὸ̣[ν] ἐπιφανῆ)
25	[ἐπιταγή]ν	?	à la déesse	

Deux autres éléments méritent d'être relevés ici. Tout d'abord le dieu est qualifié par une inscription d'épiphane (θεὸν ἐπιφανῆ)[76] et par une autre de « dieu le plus épiphane » (το]ῦ ἐπιφανεστάτου [θεοῦ])[77]. Remarquons que ces inscriptions ne sont pas des *katagraphai* mais des dédicaces ou offrandes de statue. Par ailleurs la dénomination du dieu fluctue d'une inscription à l'autre, avec la présence du nom Hélios avant celui d'Apollon dans quinze inscriptions sur les vingt-quatre et l'orthographe de l'épiclèse est très changeante (Lairbènos, Lairmènos, ou Lermènos). M. Ricl expliquait cette incertitude par l'origine pré-grecque du nom, dont la transcription en grec est par conséquent approximative et fluctuante[78]. Lairbènos pourrait avoir été un dieu anatolien, assimilé tardivement à Apollon, peut être en raison de cette dimension solaire dont témoignent les monnaies de Hiérapolis qui représentent la tête du dieu portant une couronne solaire[79].

Mais l'essentiel est ici l'accumulation d'éléments convergeant vers la nature oraculaire de ce sanctuaire. Le nombre des dédicaces « d'après un ordre » laisse d'abord entendre que le dieu adressait ses ordres à ses adorateurs, les conduisant à ces *katagraphai*. Les inscriptions faites « d'après un rêve » indiquent que ces ordres pouvaient être véhiculés par des songes, ce que pourrait confirmer la qualification du dieu « d'épiphane ». Malheureusement ces textes ne renseignent pas davantage sur les circonstances et les modalités de réception de ces ordres-rêves. Le fait qu'ils aboutissent en majorité (vingt sur vingt-quatre) à ces *katagraphai* rend ce cas encore plus intriguant, mais n'éclaire pas le sujet. Le dernier élément qui puisse être tiré de ce corpus épigraphique tient au rayonnement du sanctuaire. Parmi les dédicants, certains se signalent comme hiérapolitains (Ἱεραπολίτης)[80], d'autres comme Motélèniens (Μοτεληνός)[81] ou Dionysopolitains (Διονυσοπολείτης)[82]. Les cités de Motella et Dionysopolis, situées au

[76] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 23.
[77] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 22.
[78] Ricl, « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », 1995, p. 167-170.
[79] Ricl, *Ibid*, 1995, p. 167-170.
[80] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 5, 6, 9.
[81] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 4, 8, 12, 19, 20.
[82] Phrygie-Hiérapolis-Çalçakirlar 24.

Nord de Hiérapolis mais proches du sanctuaire, semblent donc avoir fourni nombre de ses consultants.

L'archéologie n'a pas identifié de bâtiments susceptibles d'accueillir des consultants-dormeurs, comme nous en connaissons pour nombre de sanctuaires d'Asclépios par exemple. Mais cette absence de preuve ne signifie pas qu'il faut renoncer à la piste incubatoire face à tant d'éléments convergents.

Que retenir de tout ceci, sinon le paradoxe du cas de Hiérapolis ? Pour un premier sanctuaire bien documenté par l'épigraphie, celui de Pamukkale, on ne relève finalement aucun élément qui permette de conclure à la dimension oraculaire du dieu Apollon Caréios. À l'inverse, pour un sanctuaire ignoré de la documentation littéraire, et que l'on ne connaît que par l'épigraphie, celui de Çalçakirlar, on trouve suffisamment d'éléments et de convergences pour conclure qu'Apollon Lairbènos adressait des ordres, parfois en songe, à ses adorateurs, même si rien ne vient éclairer les circonstances de ces songes et de leurs conséquences.

7.1.4. Laodicée du Lycos : Apollon Clarien et un oracle d'Apollon Pythios

Laodicée du Lycos fut, comme son nom l'indique, fondée à l'époque hellénistique, par Antiochos II, qui la nomma d'après sa sœur et épouse, conformément à un oracle d'Apollon[83]. La fondation intervint donc entre 261 avant notre ère (le début du règne d'Antiochos II) et 253 (date de son divorce) et s'appuya sur une petite cité préexistante et qui se serait successivement appelée Diospolis puis Rhoas. Situé au sud de la Phrygie, entre les rivières Asopos et Capros et le fleuve Lycos dans lequel elles se jettent[84], le territoire de Laodicée était à la fois très fertile et soumis aux risques sismiques[85]. En 188 avant notre ère, la paix d'Apamée fit basculer la cité dans le royaume de Pergame, où elle demeura jusqu'à son intégration à la province d'Asie en 129 avant notre ère. Lors des guerres mithridatiques, la cité resta fidèle à Rome malgré le siège que lui infligea Mithridate. En 50 avant notre ère, Cicéron, alors gouverneur de Cilicie, séjourna à Laodicée qui avait alors le statut de *conventus*. La résistance des Laodicéens contre Labienus leur valut d'être récompensés par Antoine qui distribua largement la citoyenneté romaine[86].

Le site de Laodicée a été identifié à proximité du village d'Eskihissar, sur une large colline où ont été dégagés divers bâtiments publics tels que deux théâtres, un odéon, un stade, un gymnase, un nymphée, un aqueduc et des fortifications, mais aucun bâtiment cultuel. Le nom originel de la cité primitive, Diospolis, indique la présence d'un culte ancien de Zeus, confirmé par l'épigraphie sous le nom de Zeus Laodicéen ou Zeus Aséis. Les cultes de Mên, de Rome et des empereurs et d'Apollon Pythios sont également attestés par l'épigraphie et la numismatique, de même qu'une certaine proximité avec Apollon Clarien sur laquelle on reviendra.

[83] Étienne de Byzance, *Ethniques*, s. v. Λαοδίκεια. Concernant la discussion sur l'attribution de cet oracle « d'Apollon » à Delphes plutôt qu'à Didymes ou à un autre oracle, voir Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 295-301.

[84] Strabon, *Géographie*, XII, 8, 13.

[85] Tacite, *Annales*, XIV, 27, 1.

[86] Sur l'histoire de la cité : Olshausen (Eckart), « Laodikeia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 ; Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971, p. 213-221 & Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 289-311.

Face au silence de la documentation littéraire sur les cultes de Laodicée, une inscription publiée et commentée notamment par L. Robert intéresse cette recherche[87]. Le texte est inscrit sur une plaque de marbre qui devait appartenir à un monument[88]. Un chrisme a été tardivement ajouté à la peinture noire par-dessus la gravure. Le texte original se résume à la formule « de la prophétie » (προφητείας) de Lucius Antonius Zénon Aurelianus (Λ(ουκίου) · Ἀντωνίου Ζήνωνος ·Αὐρηλιανοῦ). L'emploi du génitif laisse entendre que la prophétie est utilisée comme élément de datation, et donc d'une charge de prophète. Celle-ci laisse entendre l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Laodicée, même si rien n'est précisé quant au dieu auquel cette charge se rattachait.

Une deuxième inscription, repérée là encore par L. Robert, jette un éclairage différent sur ce cas précis et sera prise en exemple d'un corpus plus large. Il s'agit de l'un des mémoriaux de délégation retrouvés à Claros et justement laissé par les Laodicéens (Λαοδικέων πρὸς τῷ Λύκῳ). Le mémorial en question mentionne un certain Lucius Antonius Zénon (Λούκιος Ἀντώνιος Ζήνων), qualifié de prophète d'Apollon Pythien (ὁ προφήτης τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος)[89]. L'homonymie est remarquable mais ne permet pas d'être tout à fait certain qu'il s'agit de la même personne[90]. Quoiqu'il en soit, l'existence d'une charge de prophète à Laodicée est confirmée et attribuée à Apollon Pythios par ce mémorial, mais aussi par quarante-trois des quarante-quatre autres mémoriaux laissés par Laodicée à Claros[91]. Laodicée fut donc l'une des cités les plus assidues auprès d'Apollon clarien, ses mémoriaux couvrant d'ailleurs l'ensemble de la période de production des mémoriaux de délégation en général. Ces prophètes laodicéens sont donc attestés sur près de deux siècles et attribués à un Apollon Pythios, sauf par un mémorial qui évoque plutôt le prophète d'Apollon Pythien et Clarien, et sur lequel on reviendra[92]. La présence d'un culte d'Apollon Pythien à Laodicée ne doit pas surprendre. Le culte de l'Apollon de Delphes était répandu dans tout le monde grec sous cette épiclèse, et notamment dans les cités dont la fondation était liée à l'oracle delphique, voire à Claros même[93]. C'était justement le cas de Laodicée, comme évoqué plus

[87] Robert, « Prophètes à Laodicée » 1969, p. 289-311.

[88] Phrygie-Laodicée 1.

[89] Phrygie-Laodicée 2. Voir Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 312-314, n° 63.

[90] Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 152.

[91] Sur ces mémoriaux laodicéens et ce qu'ils montrent de la cité, voir Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 152-157. L'ensemble du corpus ne sera pas repris en annexe par conséquent.

[92] Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, n° 289.

[93] Şahin (Nuran) & Debord (P.), « Découvertes récentes et installation du culte d'Apollon Pythien à Claros », dans J.-M. Luce (éd.), *Delphes, sa cité, sa région, ses relations internationales. Actes de la table ronde*

tôt[94]. Les monnaies de Laodicée attestent par ailleurs l'existence de *Pythia*[95], confirmée par une inscription. Ces monnaies de Laodicée présentent également un trépied ou le visage d'un dieu accompagné d'une lyre et dont l'identification ne pose dès lors plus de problème[96].

Il existait dont à Laodicée des prophètes d'Apollon Pythios, dont la charge devait être annuelle, d'après les changements de noms à chaque mémorial. Constatant que Lucius Antonius Zénon était évoqué dans le mémorial clarien avec les chanteurs d'hymnes (οἱ ὑμνήσαντες) et était accompagné de son père (Οὐ(λπίου) Ἀν(τωνίου) Ἀλκίμου τοῦ πατρὸς τοῦ προφήτου)[97], L. Robert en déduisait déjà qu'il s'agissait d'un enfant, comme le confirme l'ensemble des quarante-quatre mémoriaux publiés par J.-L. Ferrary[98]. Mais L. Robert pousse ensuite l'analyse dans une direction où l'on ne saurait le suivre. Constatant la « fidélité » de Laodicée à l'oracle clarien et le jeune âge du prophète qui trouvait donc sa place parmi les chanteurs d'hymnes envoyés à Claros, il en déduit l'absence de sanctuaire oraculaire à Laodicée même, ou du moins sa disparition, et concluait que la charge de prophète d'Apollon Pythien n'avait pour seul objet, à l'époque des mémorieuax, que de permettre la consultation de l'oracle clarien. Cette conclusion semble curieuse pour plusieurs raisons. Tout d'abord, si la charge de prophète se résumait à la consultation d'Apollon Clarien, il semble illogique que le prophète en question soit attribué à Apollon Pythien et non à Apollon Clarien. L. Robert élude ce problème en pensant reconnaître l'épiclèse Κλαρίος dans le vingt-cinquième et dernier (par ordre chronologique) mémorial de délégation alors disponible, particulièrement fragmentaire et où le mot prophète doit être restitué ([προφῆτ]αι τοῦ Πυθίου κ[αὶ Κλα(?)]ρίου Ἀπόλλωνος)[99]. Même si l'on accepte les restitutions proposées par L. Robert, le texte mentionne un prophète qui serait à la fois celui d'Apollon Pythien (l'épiclèse est clairement lisible) et celui d'Apollon Clarien (en restituant). Cet ajout dans un document unique (sur un corpus de quarante-quatre mémoriaux mentionnant ce prophète) ne doit pas être surévalué. Par ailleurs, le fait qu'une cité consulte un sanctuaire oraculaire donné, même régulièrement,

---

organisée les 24 et 25 septembre 2010 à l'université de Toulouse 2-Le Mirail par le laboratoire PLH-CRATA et l'EfA, *Pallas. Revue d'études antiques,* 87, Toulouse, 2011, p. 169-204.

[94] Étienne de Byzance, s. v. Λαοδίκεια, avec discussion de Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 295 et suivantes.

[95] Ramsay (William Mitchell), *The Cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Oxford, Clarendon press, 1895, p. 53 et suivantes, commenté par Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée », 1969, p. 290 et suivantes.

[96] Ramsay (William Mitchell), *The Cities and bishoprics of Phrygia, 1895,* p. 53 et suivantes.

[97] Phrygie-Laodicée 2.

[98] Robert, « Prophètes à Laodicée », 1969, p. 304 ; Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, p. 152-157

[99] Phrygie-Laodicée 3.

ne prouve pas qu'il n'existait pas de sanctuaire oraculaire plus proche et plus facile d'accès[100], voire qu'il n'existait pas de sanctuaire oraculaire dans cette même cité[101]. Il semble nécessaire, sur ce point précis, de distinguer les besoins de la cité et de son gouvernement de ceux des Laodicéens ordinaires en matière de gestion des risques et donc de recours aux oracles. Consulter un oracle local était bien plus simple et sans doute suffisant dans la majorité des cas individuels et privés et justifiait l'existence et la survie économique d'un sanctuaire oraculaire local, mais ne conférait peut-être pas assez de prestige à une cité désireuse d'entretenir des liens avec le puissant sanctuaire de Claros et de faire profiter ses propres décisions de la légitimation par l'autorité détenue par l'Apollon Clarien. Par ailleurs la notion de fidélité absolue d'une cité à *un* sanctuaire oraculaire pose problème en contexte polythéiste, et paraît incompatible avec ce que l'on sait notamment d'Athènes, qui consulta certes beaucoup Delphes, mais aussi Dodone, Oropos, Siwah, etc. Enfin, accepter l'interprétation de L. Robert reviendrait à voir en Laodicée un cas unique : celui d'une cité qui se serait dotée d'une charge de prophète « *in partibus* » (pour employer un terme de l'organisation ecclésiale romaine) puisque sans sanctuaire ni oracle propre et qui n'interviendrait que lors de la consultation d'un oracle externe. Ni la documentation épigraphique, ni la documentation littéraire, qui pourtant décrit nombre de consultations d'oracles par des cités, n'atteste une telle situation.

À l'inverse de L. Robert, sur ce point du moins, on conclura plutôt à l'existence à Laodicée d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon Pythios, dont Lucius Antonius Zénon Aurelianus fut le prophète annuel, parmi d'autres prophètes dont une quarantaine est attestée par les mémoriaux de Claros. En plus de se joindre aux délégations envoyées à Claros, ces prophètes devaient, comme l'indique le nom de leur charge, assumer les rites divinatoires permettant de consulter Apollon à Laodicée, quand bien même leur cité a manifestement éprouvé à quarante-cinq reprises au moins le besoin de consulter un Apollon plus lointain mais autrement plus prestigieux et renommé. Il n'y a dès lors rien de surprenant à retrouver dans ces délégations envoyées auprès d'Apollon Clarien celui qui, chaque jour ou presque, établissait déjà une communication rituelle avec le dieu et était donc tout indiqué pour mener à bien la délicate mission qu'était la consultation de Claros au nom de la cité. Par ailleurs la prophétie d'Apollon Pythios à Laodicée *et* la consultation d'Apollon Clarios constituaient

[100] Comme l'illustre le cas de Magnésie du Méandre évoqué plus tôt : bien que proche de Claros et Didymes, la cité semble avoir à plusieurs reprises consulté Delphes suite à l'épiphanie d'Artémis et à la création des concours qui en découlèrent.

[101] On reviendra plus loin sur la liste des cités qui, bien que consultantes de Claros, possédaient un sanctuaire oraculaire (et vice-versa). Laodicée ne fait clairement pas exception.

deux occasions pour les familles aristocratiques laodicéennes de s'illustrer, et il n'est donc pas non plus surprenant de retrouver les mêmes familles et/ou les mêmes individus dans ces deux circonstances.

Dès lors, que peut-on conjecturer sur cet oracle d'Apollon Pythios à Laodicée ? Il est probable que la fondation du sanctuaire fut liée à la (pseudo ?) origine delphique de la décision de fondation, ce qui signifierait *a minima* une ancienneté revendiquée. Mais rien ne prouve que le sanctuaire ait été d'emblée oraculaire. L'épiclèse pythique invite à imaginer des rites divinatoires analogues à ceux de Delphes, à commencer peut-être par l'enthousiasme, même s'il n'est pas question de Pythie mais de jeunes garçons (ce qui n'empêche pas la pratique de l'enthousiasme comme à Claros par exemple). Mais l'hypothèse est bien trop peu étayée.

Avant de conclure sur le cas de Laodicée, mentionnons une inscription très fragmentaire provenant également de la cité et dans laquelle de nombreux modernes ont vu un oracle en vers d'Apollon Clarien[102]. Rien dans le texte ne permet une attribution sûre à un sanctuaire précis, et même l'épiclèse Phoibos ([Φοίβου Ἀπόλλω]νος) est restituée. La présence d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon à Laodicée même pourrait offrir une alternative à l'attribution de cet oracle à Claros. Mais en l'absence d'informations précises sur l'oracle laodicéen, sur son fonctionnement, sa clientèle et ses traditions, attribuer cet oracle à Apollon laodicéen serait aussi imprudent que l'attribuer à Apollon Clarien[103].

Laodicée du Lykos s'était donc dotée d'une charge annuelle de prophète d'Apollon Pythios en lien avec un sanctuaire et un culte du dieu delphique dont témoignent notamment ses monnaies et qui s'expliquent sans doute en partie par sa fondation (pseudo-historique ?). Aussi redevable que soit l'analyse de ce cas au travail initial de L. Robert, il semble plus prudent d'en déduire plutôt l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Apollon Pythios à Laodicée même que de postuler un lien de cette charge avec l'Apollon de Claros, quand bien même le lien entre Laodicée et Claros est manifeste.

[102] Phrygie-Laodicée 4.

[103] Tout comme l'est d'ailleurs l'interprétation de ce texte comme étant un oracle au seul motif qu'il est en vers et que son sens général paraît obscur (mais n'est-ce pas le cas de tous les textes aussi fragmentaires ?).

7.2. Sanctuaires oraculaires attestés

7.2.1. Akmonia : Athanatos Épityncanos prophète de « tous les immortels » ?

Trois inscriptions d'Akmonia éveillent le soupçon quant à la présence d'activités mantiques dans la cité, mais peuvent difficilement être reliées ou autoriser des conclusions solides. L'histoire de la cité, très mal connue d'ailleurs, ne sera donc pas évoquée.

La première inscription a fait l'objet de diverses publications et interprétations, tant elle étonne par la singularité du personnage qui y est décrit. Il s'agit d'un texte très complexe qui se présente, pour l'essentiel, comme l'épitaphe d'un archiprêtre (ἀρχιερέα) nommé Athanatos Épityncanos (Ἀθάνατος Ἐπιτύνχανος), mais qui, s'adressant au lecteur à la première personne sur les faces A et B, se dit honoré d'abord par Hécate (τιμηθὶς ὑπὸ Ἑκάτης πρώτης), en second par Manès Daos, le courrier solaire de Zeus (δεύτερον ὑπὸ Μάνου Δάου [ἡ]λιοδρόμου Διός), et en troisième lieu par Phoibos archégète et chrèsmodote (τρίτον Φοίβου ἀρχηγέτο[υ] χρησμοδότου)[104]. Le dernier terme, qui signifie étymologiquement que le dieu en question « donnait des oracles », renvoie à un Apollon oraculaire, mais ne suffit pas à postuler l'existence d'un oracle apollinien *local*. Le terme « archégète », associé à Apollon, rappelle également une inscription d'Hiérapolis dont il a été question. Mais le mot est trop commun pour qu'il soit possible d'établir un lien de ce seul fait. Aux lignes suivantes, le même personnage affirme qu'il a véritablement reçu le don de « rendre la vérité en oracles (ἀληθῶς δῶ[ρ]ον ἔλαβ[ο]ν χρησ[μ]οδοτῖ[ν] ἀλη[θεί]ας), puis de rentre à tous des oracles dans les limites [de sa cité] (ἐν ὅροις [χρ]ησμοδοτῖν [π]ᾶσιν). Cette première partie de l'inscription s'achève par une précision sur les dons oraculaires du personnage, qui affirme les tenir « de

[104] Phrygie-Akmonia 1:
A. Moi, Athanatos Epityncanos, fils de Pios, honoré par Hécate, d'abord, en second lieu par Manès Daos, courrier solaire de Zeus, en troisième lieu par Phoibos, dieu archégète et qui rend des oracles. J'ai vraiment reçu le don de prophétiser des vérités dans ma patrie, et, dans les limites [de la cité] d'établir des lois, comme de rendre des oracles à tous dans les limites [de la cité]. Je tiens ce don de tous les immortels. À Athanatos, Pios, premier grand-prêtre, père d'une belle lignée, et à ma mère, Tatia III, qui mit au monde de beaux enfants, et d'abord Athanatos Epityncanos, grand-prêtre, sauveur de la patrie, nomothète.
B. L'an 398 et observant les commandements des immortels, c'est moi qui dis tout cela, Athanatos Epityncanos, initié par la grande prêtresse publique au beau nom, Ispatalè, que les dieux immortels ont honorée, dans les limites [de la cité] et au-delà. En effet, elle a racheté beaucoup [d'hommes] de pénibles tourments. Au grand prêtre Epityncanos, honoré par les dieux immortels : l'ont consacré [enseveli] Diogas et Epityncanos avec sa femme Tation et leurs enfants Onesimos et Alexandros et Asklas et Epityncanos.
C. Les deux frères, Athanatos Diogas et Athanatos Epityncanos, premiers grands-prêtres, sauveurs de la patrie, nomothètes.

tous les immortels » (τοῦτο ἔχω δῶ[ρ]ον ἐξ ἀθανάτων πάντων). Le personnage d'Athanatos est curieux tant par la diversité de ses attributions que par ses prétentions affichées, puisqu'il se déclare ensuite archiprêtre, sauveur de la patrie et nomothète (ἀρχιερέα, σωτῆρα π[α]τρίδος, νομοθέ[τη]ς), comme ses enfants après lui (face C). Faut-il voir dans son lien avec (un ?) Apollon Chrèsmodote et dans ses prétentions de « rendre des oracles » une fonction de prophète local ? Le terme manque clairement, ce qui serait d'autant plus étonnant (dans l'hypothèse d'un oracle apollinien dont il aurait été le prophète), qu'Athanatos accumule des titres renvoyant aux diverses fonctions qu'il a pu assumer dans sa cité, et n'aurait probablement pas manqué de se parer d'un tel titre s'il avait existé. Par ailleurs un prophète dépend d'un sanctuaire et donc d'une divinité précise, alors qu'Athanatos affirme tenir cette capacité prophétique de tous les dieux. L'expression ἐν ὅροις, traduite par « dans les limites [de la cité] » fragilise encore l'hypothèse d'un sanctuaire, puisqu'aucun oracle connu ne restreignait sa clientèle à sa cité et à sa population locale. Cette inscription soulève surtout de multiples questions quant à une éventuelle résurgence du paganisme phrygien dont elle témoignerait sous le règne de Maximin II[105]. Elle s'inscrit dans un contexte culturel tardif et spécifique et semble témoigner d'une évolution du phénomène divinatoire, ou du moins d'une évolution du sens donné à ces termes qui semblent ici déconnectés des réalités institutionnelles et cultuelles que cette recherche s'efforce d'identifier : les sanctuaires oraculaires. Ce texte sera donc laissé de côté malgré sa richesse, ou justement parce que sa richesse le place dans d'autres champs d'études.

Les deux autres inscriptions remarquables ici ne suffisent guère pour transformer ces soupçons en certitude. La première est une dédicace lacunaire faite (avec restitution ligne 1) par le peuple et l'assemblée des Akmonéens (ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος] ὁ Ἀκμονέων) conformément à un ordre (ἐξ ἐπιταγ[ῆς])[106]. Il est possible que l'ordre en question ait été un oracle, mais rien ne permet de préciser l'origine de cet oracle, ni le destinataire de la dédicace, qui pouvait être indiqué dans la ou les ligne(s) suivante(s) disparues. La seconde et dernière inscription est une dédicace d'autel, effectuée par un individu seul, l'économe Onésimos

[105] Voir la bibliographie associée à cette inscription en annexe, ainsi que Belayche (Nicole), « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daia. De l'historiographie à l'histoire », in Cecconi (Giovanni Alberto) & Gabrielli (Chantal) (éds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza,* Florence, Munera, 2011, p. 235-259 & « *Adite aras publicas adque delubra (CTh* 9.16.2). Les cultes civiques dans l'empire hellénophone tardif », dans Inglebert (Hervé) & Destephen (Sylvain) (éds.), *Des dieux civiques aux saints locaux dans le monde romain tardo-antique (IV^e^-VII^e^ siècles)* », Paris, Picard, 2016, p. 25-38.

[106] Phrygie-Akmonia 2.

(Ὀνήσιμος […] οἰκονόμος), sans doute esclave, d'après une ordonnance (κατὰ συνταγήν)[107]. Tout au plus ces deux inscriptions pourraient-elles témoigner d'une activité oraculaire en lien avec le peuple et un résident d'Akmonia, sans pour autant certifier que cet ordre et cette ordonnance auraient bien été émis par un oracle local. Même en présence d'un archiprêtre revendiquant la capacité de rendre des oracles, conclure à l'existence d'un oracle à Akmonia même semble imprudent.

Le cas d'Akmonia pose davantage de questions qu'il n'apporte de certitudes. Aucun des éléments listés ici ne permet de passer du soupçon à l'affirmation. L'absence de divinité oraculaire identifiable, de titre explicitement prophétique (dans le cas d'Athanatos) ou de destinataire des dédicaces « d'après un ordre / une ordonnance » conduisent à en rester à l'hypothèse.

[107] Phrygie-Akmonia 3.

7.2.2. Kotiaéion-Métropolis-Nakoléia : trois cités, trois documents, un oracle ?

Les cités phrygiennes de Kotiaéion, Métropolis et Nakoléia étaient suffisamment proches, leurs territoires suffisamment étendus et difficiles à délimiter aujourd'hui, et leur documentation épigraphique suffisamment pauvre pour cette étude, pour être évoquées ensemble. Kotiaeion se situait à soixante kilomètres à l'ouest des deux autres cités, séparées l'une de l'autre par trente kilomètres, avec Nakoléia au nord et Métropolis au sud. Les trois cités formaient donc un triangle dont la pointe la plus occidentale, constituée par Kotiaéion, se trouvait à seulement quarante kilomètres au nord-est d'Aizanoi, où l'on a identifié plus tôt un sanctuaire oraculaire d'Apollon.

Kotiaéion semble avoir été occupée dès le III^e^ millénaire avant notre ère, mais son histoire est presque intégralement inconnue. Elle passa vraisemblablement sous le contrôle d'Antigone après la mort d'Alexandre, puis sous contrôle attalide jusqu'à la formation de la province d'Asie. Elle devint au IV^e^ siècle le siège d'un évêché.

Le village de Peşemit correspond au site de l'antique Kotiaéion, mais aucun bâtiment cultuel n'y a été identifié.

La cité de Métropolis de Phrygie possédait de nombreux homonymes situés tant en Grèce continentale qu'en Anatolie, et même en Phrygie, où existait une autre cité du même nom, bien plus au sud. La Métropolis qui intéresse cette recherche est malheureusement la plus mal connue d'entre toutes. Son nom semble s'expliquer par l'importance du culte de la Mère des dieux dans la région, l'origine de ce culte se trouvant d'ailleurs à quatre-vingt kilomètres plus à l'est, à Pessinonte. Un sanctuaire de la Mère est attesté par l'épigraphie à quelques kilomètres à l'est de Métropolis, et lui appartenait probablement[108].

Le site de Métropolis correspond à l'actuel village de Yazili Kaya, où aucun bâtiment cultuel de cette époque n'a été dégagé et identifié.

Nakoléia, dernière des trois cités, et sans doute la plus importante, n'est pas attestée néanmoins avant l'époque d'Auguste, quand elle est mentionnée pour la première fois par Strabon[109]. Les seuls événements historiques connus et en lien avec la cité sont la défaite de

[108] Sur le sujet, et sur l'épigraphie et les cultes de la région en général, voir Haspels (Caroline), *The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments*, Princeton, Princeton University press, 1971.

[109] Strabon, *Géographie*, XII, 8, 12.

l'usurpateur Procope contre l'empereur Valens en 366 de notre ère, sur le territoire de la cité, puis une rébellion des Ostrogoths qui débuta à Nakoléia en 399 de notre ère. Au III^e^ siècle de notre ère, la cité semble avoir connu une certaine expansion territoriale, puisqu'elle incluait Orcistos[110], située à une soixantaine de kilomètres au sud-est, en direction de Pessinonte, bien au-delà de la distance qui séparait la cité de Métropolis notamment.

Nakoléia et son site correspondent aujourd'hui au site de Seyit Gazi, où n'ont été retrouvés que des tombes et des éléments de mur. Zeus semble avoir néanmoins dominé le panthéon local d'après les nombreuses inscriptions cultuelles le mentionnant avec diverses épiclèses[111].

Trois inscriptions, provenant chacune d'une des trois cités, pourraient témoigner d'activités oraculaires dans la région.

La première et la plus significative est une épitaphe provenant de Métropolis. L'épigramme en vers est rédigée par l'enfant du couple enterré là et dédicant du mémorial (une colonne avec un aigle : κείονά τ'ἀητόν τε μνήμης χάριν οἷσιν ἔτευξα). Il y explique que ses parents « vivent » là et rendent des oracles aux [vivants] bien chanceux, depuis l'adyton (κρήγυα φθενγόμεν[ε] χρησμηγόρου ἐξ ἀδύτοιο, ἐνθάδ' ἐμοὶ νήουσι γονεῖς ὑψώροφον ἔνδον)[112]. La notion d'oracles rendus par ces deux défunts transparaît dans l'emploi du terme χρησμηγόρου qui, bien plus littéraire qu'épigraphique[113], désigne l'action de rendre, d'énoncer des χρησμοί. Faut-il alors qualifier cette épitaphe et ce cas de « Totenorakel », comme le proposent les éditeurs des *Steinepigrammen*[114]. La question de la nécromancie, de la réalité et surtout de l'intensité de sa pratique dans le monde grec, fait débat, comme évoqué plus tôt. Cette inscription est aussi à rapprocher de l'épitaphe de la prêtresse Ammias de Thyatire (en Lydie), qui proposait aux passants de leur révéler la vérité par une vision de nuit

[110] *MAMA* 5, 1937, XXV-XXXII, 92-141, 153-163, 170f.; 7, 1956, 69-75.

[111] Sur l'histoire et l'archéologie de Nakoléia, voir Olshausen (Eckart) & Wörrle (Michael), « Nakoleia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[112] Phrygie-Métropolis 1.

[113] C'est la seule occurrence de ce terme dans une inscription. Mais la versification du texte explique sans doute le choix de ce vocabulaire très littéraire, comme le soupçonne de la même manière G. Renberg à propos de la mise en place du culte d'Antinous par l'empereur Hadrien : Renberg (Gil H.), « Hadrian and the Oracles of Antinous (SHA Hadr. 14.7); with an appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's Villa and Rome's Monte Pincio Obelisk », *MAAR*, 55 (2010), p. 159-198.

[114] Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 3: Der "Ferne Osten" und das Landensinnere bis zum Tauros*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 343, n° 16/41/08.

ou de jour[115]. Il avait alors été conclu à l'impossibilité de considérer la tombe d'Ammias comme étant un sanctuaire oraculaire, tout d'abord parce qu'il ne s'agissait pas d'un sanctuaire à l'image des grands sanctuaires oraculaires fondés sur la tombe d'un mort héroïque. Il semble donc devoir en être de même pour les deux défunts de Métropolis, même si on aimerait néanmoins savoir ce que signifie cette « activité oraculaire » du couple défunt entrainant l'emploi du terme χρησμηγόρου. Dans tous les cas, il n'est pas question de consulter ces défunts, comme Ammias le proposait à Thyatire. La dédicace semble davantage sanctionner des apparitions passées que fixer les modalités d'apparitions/consultations futures. Il est donc plus abusif encore de parler d'oracle pour le cas de Métropolis que ce ne l'était pour celui de Thyatire.

Les deux autres inscriptions sont des dédicaces « d'après un ordre ». La première, provenant de Kotiaéion, fut ainsi adressée κα[τ]ὰ ἐπιταγήν par un couple et leur fils (Ἀσκληπιάδο[υ] σὺν Λαλᾳ τῇ συνβίῳ καὶ Ἀσκληπιάδῃ τῷ υἱῷ), à une Artémis sans doute locale (Ἀρτέμιτι)[116]. La seconde, retrouvée à Nakoléia, est un fragment attestant seulement un ordre de Zeus Brontôn ([κατὰ] [Δι]ὸς Βρο̣ντῶντος ἐπι[ταγήν])[117].

Malgré la proximité géographique et chronologique de ces inscriptions (qui datent toutes des II^e^ ou III^e^ siècles de notre ère), il semble impossible de les relier entre elles ou à un autre sanctuaire oraculaire identifiable à proximité de ces trois cités, comme celui d'Aizanoi. L'Artémis de Kotiaéion n'est pas spécifiée par une épiclèse, et l'épiclèse Brontôn n'a rien de spécifiquement local[118]. Aucune de ces inscriptions, pas même l'épitaphe du couple de Métropolis, ne permet de conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire local dans l'une de ces trois cités.

[115] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Thyatire de Lydie : p. 292-295.
[116] Phrygie-Kotiaéion 1.
[117] Phrygie-Nakoléia 1.
[118] Voir Haspels (Caroline), *The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments,* Princeton, Princeton University press, 1971, p. 346-358.

7.2.3. Sébastè : un oracle d'Hécate ?

Sébastè de Phrygie fut fondée sous le règne d'Auguste par le synécisme des cités préexistantes de Dioscopètéis et Phlèméis, et peut-être d'autres. Les raisons de cette fondation sont inconnues, même si le nom de la cité indique une probable initiative impériale. L'histoire de la cité est ensuite inconnue.

Le site de Sébastè a été identifié à l'est de la vallée du Sindros, près de Selçikler. La présence de murs datant de l'époque hellénistique laisse supposer qu'une cité préexistait là et bénéficia du synécisme. Hormis une portion de route partant de la cité, aucun bâtiment n'a été identifié[119].

Deux inscriptions provenant de Selçikler permettent de soupçonner une activité oraculaire.

Le premier et le plus explicite des deux documents est la dédicace d'un autel de marbre, de datation inconnue, présenté comme la propriété d'Hécate (Ἑκάτης)[120]. Le texte précise que l'autel est offert par le « village », ou quartier (ou dème) (Ἡ κώμη), d'après un oracle (κατὰ χρησμόν). L'identité du village / quartier en question est impossible à déterminer, peut-être l'une des anciennes communautés préexistantes à la cité et préservant une forme d'autonomie en matière religieuse au moins. Quoiqu'il en soit, le texte comme la représentation de la déesse suivent un oracle, ce qui atteste donc une consultation que l'on ne peut malheureusement pas attribuer à un sanctuaire ou une divinité précis, Hécate n'étant désignée que comme la divinité honorée.

Le second document est également une dédicace, publiée par W. Ramsay, lequel ne disposait d'aucune information sur son support ni sa datation précise[121]. Le texte est très lacunaire et seul le début de l'inscription a été conservé. Le dédicant, Aurelius Imâs ([Αὐ]ρ. Ἰμᾶς), qui donc vécut probablement aurait fait quelque chose « d'après un ordre de la déesse » ([κατ' ἐπιτ]αγὴν [τῆς θεᾶ]ς), si l'on accepte les restitutions proposées par W. Ramsay, qui précisait déjà qu'elles étaient *uncertain*. Il est tenté d'établir un lien entre l'oracle rendu au village et cette déesse qui adresse un ordre à Aurelius Imâs. Une divinité oraculaire féminine

[119] Sur l'histoire de Sébastè, voir Olshausen (Eckart), « Sebaste », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[120] Phrygie-Sébastè 1.
[121] Phrygie-Sébastè 2.

est suffisamment rare (voire exceptionnelle) pour attirer l'attention, et Hécate ferait une bonne candidate. Eusèbe de Césarée cite notamment un oracle attribué à Hécate et dans lequel la déesse réclame une statue d'elle-même[122]. Athanatos Épitynchanos, évoqué précédemment à propos d'Akmonia, était justement « honoré par Hécate ». Mais rien de permet de consolider cette hypothèse qui repose sur trop d'incertitudes.

Sébastè possédait peut-être un sanctuaire oraculaire consacré à une divinité féminine, voire à Hécate elle-même, mais la piste d'un oracle rendu au « village » et venant de l'extérieur n'est pas à exclure. Rien ne permet donc de conclure fermement ici.

[122] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, V, 12.

7.2.4. Synnada : un oracle (d'Apollon) ?

Un seul document épigraphique attire l'attention vers Synnada, dont l'histoire n'a dont pas à être détaillée ici. Il s'agit d'une dédicace adressée par un couple de citoyens d'après 212 pour leur fils Aurelius Antiochos (Μ. Αὐρήλ. Ἀλέξανδρος καὶ Φλ. Πῶλα ὑπὲρ Αὐρηλ. Ἀντιόχου ὑοῦ), à Apollon (Ἀπόλλωνι), et d'après un oracle (κατὰ χρησμόν)[123]. Comme dans tant d'autres cas évoqués dans cette recherche, la mention κατὰ χρησμόν témoigne d'une consultation et donc d'un sanctuaire oraculaire, sans renseigner sur le sanctuaire en question. Le dieu auteur de l'oracle n'est pas indiqué. Le fait qu'Apollon soit destinataire de la dédicace en fait un candidat privilégié indépendamment de sa place prééminente parmi les dieux oraculaires. Mais en l'absence d'élément convergent, ou de sanctuaire apollinien local[124], il est ici impossible de conclure.

La cité de Synnada pourrait donc avoir accueilli un hypothétique sanctuaire oraculaire d'Apollon. Mais rien ne permet d'assurer qu'un autre oracle ne fut pas consulté ailleurs et donna lieu à cette dédicace à Synnada.

[123] Phrygie-Synnada 1.
[124] Précisons que la pierre a été retrouvée réemployée dans un mur, donc hors contexte.

8. Bithynie-Pont

La Bithynie et le Pont ne doivent leur association qu'à la logique de gouvernement provincial romain. Séparées physiquement par la Paphlagonie, qui fait l'objet de la sous-partie suivante, les deux régions ne furent rassemblées que tardivement.

La Bithynie s'étendait au nord-ouest de l'Anatolie, entre le Bosphore à l'ouest et le fleuve Parthénios à l'est (où commençait la Paphlagonie), et depuis la côte pontique au nord jusqu'au fleuve Sangarios au sud[1]. Les Bithyniens étaient des populations d'origine thrace implantées au tournant des II^e^ et I^er^ millénaires avant notre ère, et qui bénéficièrent de la fertilité de la région, riche en forêts et en vallons accueillant une agriculture productive et variée. Le Pont, bien que se trouvant également sur la côte sud de la mer Noire, se trouvait plus à l'est, au-delà de la Paphlagonie dont il était séparé par le fleuve Halys[2]. Ce territoire consistait en un long arc côtier d'une centaine de kilomètres d'épaisseur, pris entre le Pont-Euxin et le massif des Alpes pontiques au sud. Région montagneuse et humide, le Pont bénéficiait d'un climat particulièrement tempéré et doux pour la région.

Après l'arrivée des Thraces en Bithynie, la région aurait été une première fois unifiée d'après Xénophon[3], avant d'être conquise par la Lydie sous le règne de Crésus. Incluse ensuite dans la satrapie de Phrygie, elle retrouva son indépendance bien avant la chute des Perses. Vers 430 avant notre ère, un certain Doidalsès se hissa au rang de roi de Bithynie et parvint à détacher la région du royaume achéménide. Son successeur, Bas, repoussa les Macédoniens, mais son fils Zipoétès dut accepter une alliance avec Antigone en 302-301. Malgré les tentatives de Lysimaque, le royaume maintint son indépendance et se dota même d'une nouvelle capitale en 264 avant notre ère : Nicomédie. En 202, le royaume reçut de Philippe V de Macédoine la cité de Kios, en remerciement pour son soutien contre Pergame. Le roi Prusias I^er^ de Bithynie rebaptisa alors la cité d'après son nom. Malgré d'excellentes premières relations avec Rome, le royaume de Bithynie se rapprocha de celui du Pont quand Nicomède III et Mithridate VI se partagèrent la Paphlagonie en 108-107 avant notre ère. Après plusieurs ingérences renouvelées dans les affaires bithyniennes, le Sénat profita de la mort de Nicomède IV en 74 avant notre ère pour s'emparer du royaume et le réduire en

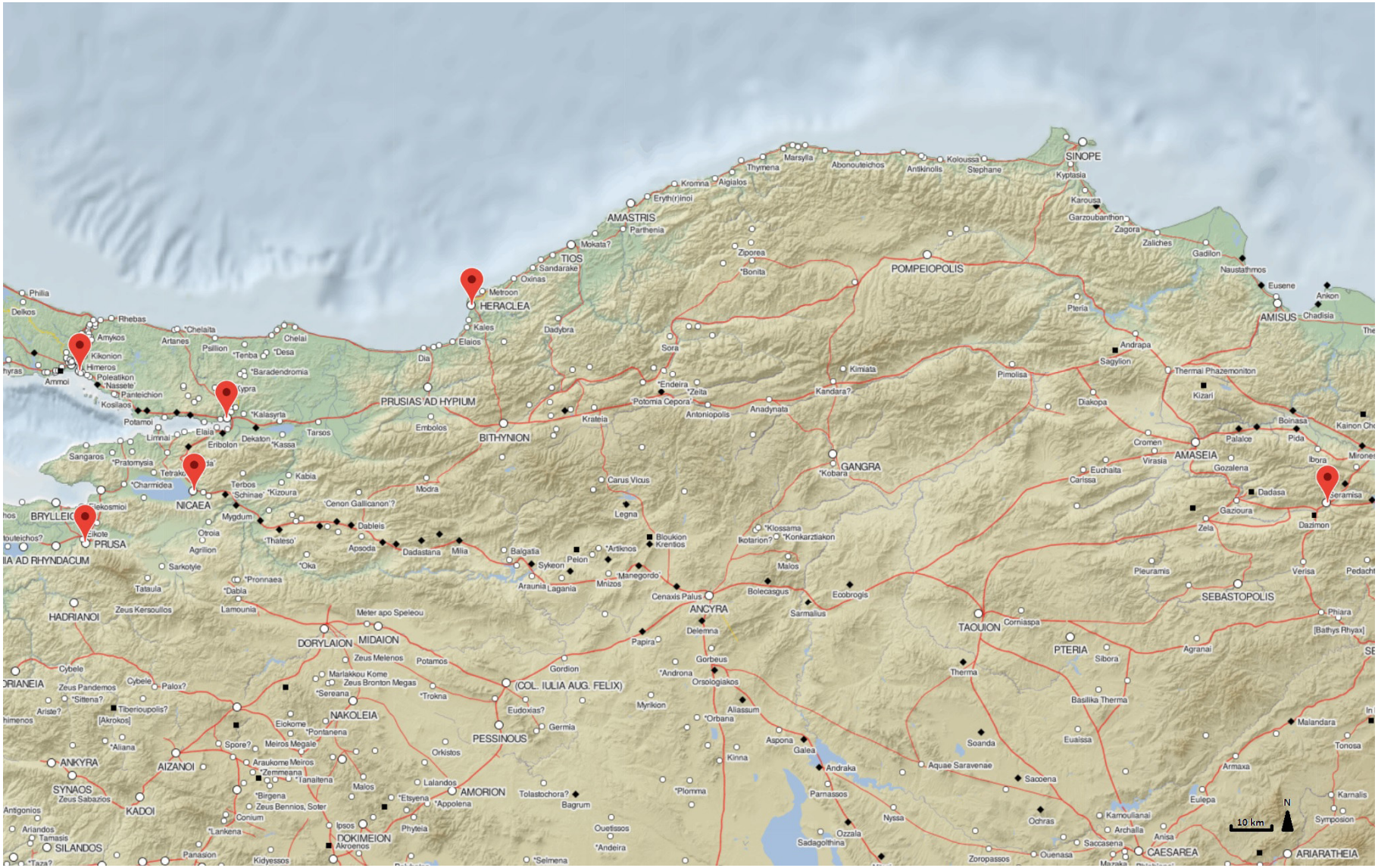
[1] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 2-7.
[2] Strabon, *Géographie*, XII, 1, 4.
[3] Xénophon, Anabase, VI, 2.

province. L'histoire du Pont avant la domination romaine est assez obscure, du moins avant 301 avant notre ère. La colonisation grecque commença dès l'époque archaïque et fut essentiellement menée par les Ioniens qui se mêlèrent à des populations réputées autochtones et décrites pour la première fois par Xénophon[4]. En 301, la région fut unifiée par un certain Mithridate qui prit le titre de roi en 281 et fonda une dynastie pérenne. L'alliance séleucide permit le développement du petit royaume qui se heurta finalement à l'autorité grandissante de Rome dans la région. Mithridate VI mena trois fameuses guerres contre Rome racontées notamment par Appien. Après le suicide du roi en 63, l'essentiel du royaume intégra la province bithynienne fraîchement créée et qui devint ainsi la province de Bithynie-Pont. Un petit royaume du Pont subsista et survécut malgré de multiples luttes dynastiques, jusqu'à ce que Néron y mette un terme en 64 de notre ère, en intégrant les restes du royaume à la province de Galatie. Gouvernée notamment par Pline le Jeune au début du II^{e} siècle de notre ère, la Province de Bithynie-Pont disparut avec la réforme de Dioclétien, qui la subdivisa en une Bithynie et une Paphlagonie recréée[5].

[4] Xénophon, *Anabase*, IV, 7-9.

[5] Sur l'histoire de la Bithynie, voir Strobel (Karl), « Bithynia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005. Sur l'histoire du Pont, voir Olshausen (Eckart), « Pontus », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 8 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Bithynie-Pont



8.1. Sanctuaires oraculaires attestés

8.1.1. Chalcédoine : un oracle d'Apollon Chrèstèrios, ses prophètes et sa prophétesse

Chalcédoine se situait sur la rive orientale (donc anatolienne) du détroit du Bosphore, en face de Byzance[6]. Sa fondation remonte au début du VII^e^ siècle avant notre ère, quand son site fut colonisé par des Grecs venus de Mégare[7]. La cité participa à la révolte d'Ionie puis rejoignit la ligue de Délos qu'elle tenta de quitter en 412-411, avant d'être assiégée et reprise par Athènes en 409, puis par Sparte en 405[8], et de retomber sous domination perse en 387-386. En 357 la cité passa sous occupation byzantine et un traité de sympolitie fut conclu entre les deux cités. Après la mort d'Alexandre, la cité entra dans la sphère d'influence d'Antigone. En 281, la cité participait à une alliance dirigée contre les Séleucides et rassemblant notamment Byzance, Héraclée du Pont et les rois Mithridate I^er^ du Pont et Nicomède I^er^ de Bithynie. En 213 Chalcédoine concluait une alliance avec les Étoliens, avant d'être prise par Philippe V de Macédoine en 202 avant notre ère. Libérée par Rome en 196, la cité passa ensuite sous le contrôle du royaume de Bithynie, avant d'intégrer la province d'Asie lors de sa formation en 133. Elle fut assiégée par Mithridate VI en 73 avant notre ère[9], puis brièvement prise par le roi des Odryses Rhémétalcès I^er^ à l'époque d'Auguste. L'histoire de Chalcédoine à l'époque impériale fut plus calme, du moins jusqu'en 258 quand elle fut pillée par les Goths, puis assiégée en 365 par Valens pour avoir soutenu l'usurpateur Procope.

Le site de Kadiköy, correspondant à l'antique Chalcédoine, se trouve en face de la Byzance antique, c'est-à-dire dans l'actuelle banlieue d'Istanbul. Seuls quelques restes tardo-antiques et médiévaux ont été retrouvés, et l'occupation du site empêche toute fouille d'ampleur. Aucun sanctuaire n'a pu être identifié, mais tant la numismatique que les inscriptions indiquent la prédominance du culte d'Apollon[10].

[6] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 32.
[7] Hérodote, *Histoires*, V, 26.
[8] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, IV, 25, 2.
[9] Plutarque, *Vie de Lucullus*, VIII, 2 ; IX, 1.
[10] Sur l'histoire et l'archéologie de Chalcédoine, voir Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Kalchedon*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980 ; Strobel (Karl), « Chalcedon », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

La documentation littéraire atteste l'existence d'un sanctuaire oraculaire, comme l'indique au détour d'une description de la cité le géographe Denys de Byzance, auteur au II^e^ siècle de notre ère d'une Ἀνάπλους Βοσπόρου, ou traité *De Bospori navigatione* en latin :

> Πολλὰ δ΄ἐν αὐτὴ θαυμάσια κατά τ΄ἀρχαιότητα τῆς κτίσεως καὶ πράξεις καὶ τύχας καὶ τὰς ἐπ΄ἀμφότερα μεταβολάς, μάλιστά γε μὴν τέμενος καὶ χρστήριον Απόλλωνος, οὐδενὸς τῶν ἄκρων αποδεέστερον.
>
> [Il y a] beaucoup de choses dignes d'admiration par l'ancienneté de leur fondation, par leur état et les changements des deux faces du destin, et [il y a] notamment le sanctuaire et l'oracle d'Apollon, qui n'a rien à envier aux plus importants [des oracles].[11]

Chalcédoine abritait donc un oracle d'Apollon (χρηστήριον Απόλλωνος) présenté comme faisant partie de choses admirables (θαυμάσια) du fait de leur ancienneté (κατά τ΄ἀρχαιότητα). Cet oracle n'aurait par ailleurs rien à envier aux plus importants (οὐδενὸς τῶν ἄκρων αποδεέστερον), mais le géographe ne livre pas davantage de détails utiles. Une scholie à Denis de Byzance évoque également « l'oracle et le sanctuaire d'Apollon à Chalcédoine (Περὶ τοῦ ἐν Χαλκηδόνι χρσστηρίου καὶ τεμένους Ἀπόλλωνος)[12], sans plus.

Aucun autre auteur ancien n'évoque un sanctuaire oraculaire à Chalcédoine, mais deux traitent, dans des contextes différents, du sanctuaire ou de la cité en lien avec des activités oraculaires.

Le premier par ordre chronologique est Lucien de Samosate, dont le traité *Alexandre ou le faux prophète* sera commenté en lien avec l'oracle d'Abonotique, mais qui évoque également un passage par Chalcédoine de cet Alexandre et de son complice Coccônas, en prélude à la fondation du sanctuaire de Glycôn :

> Οὐκ ὀλίγης δὲ τῆς περὶ τοῦτο στάσεως αὐτοῖς γενομένης τέλος ἐνίκησεν ὁ Ἀλέξανδρος, καὶ ἀφικόμενοι εἰς τὴν Χαλκηδόνα—χρήσιμον γάρ τι ὅμως ἡ πόλις αὐτοῖς ἔχειν ἔδοξε—ἐν τῷ Ἀπόλλωνος ἱερῷ, ὅπερ ἀρχαιότατόν ἐστι τοῖς Χαλκηδονίοις, κατορύττουσι δέλτους χαλκᾶς, λεγούσας ὡς αὐτίκα μάλα ὁ Ἀσκληπιὸς σὺν τῷ πατρὶ Ἀπόλλωνι μέτεισιν εἰς τὸν Πόντον καὶ καθέξει τὸ τοῦ Ἀβώνου τεῖχος. αὗται αἱ δέλτοι ἐξεπίτηδες εὑρεθεῖσαι διαφοιτῆσαι ῥᾳδίως τὸν λόγον τοῦτον εἰς πᾶσαν τὴν Βιθυνίαν καὶ τὸν Πόντον ἐποίησαν, καὶ πολὺ πρὸ τῶν ἄλλων εἰς τὸ τοῦ Ἀβώνου τεῖχος· κἀκεῖνοι γὰρ καὶ νεὼν αὐτίκα ἐψηφίσαντο ἐγεῖραι καὶ τοὺς θεμελίους ἤδη ἔσκαπτον. κἀνταῦθα ὁ μὲν Κοκκωνᾶς ἐν

[11] Denys de Byzance, *De Bospori navigatione*, 111, p. 35 (édition de Güngerich (Rudolf), *Dionysii Byzantii Anaplus Bospori. Una cum scholiis X saeculi*, Berlin, Weidmann, 1927).

[12] *Scholie à Denys de Byzance*, *Description du Bosphore*, 79 (ad 35, 3), p. 39 (édition de Güngerich).

> Χαλκηδόνι καταλείπεται, διττούς τινας καὶ ἀμφιβόλους καὶ λοξοὺς χρησμοὺς συγγράφων, καὶ μετ΄ ὀλίγον ἐτελεύτησε τὸν βίον, ὑπὸ ἐχίδνης, οἶμαι, δηχθείς.
>
> La dispute fut assez âpre sur ce sujet. Enfin l'avis d'Alexandre prévalut. Arrivés à Chalcédoine – car ils jurèrent qu'il y avait pourtant quelque chose à tirer de cette ville -, ils vont au sanctuaire d'Apollon (c'est le plus antique qu'il y ait à Chalcédoine), et ils y enfouissent des tablettes de bronze : elles disaient qu'à bref délais Asclépios et son père Apollon allaient partir pour le pont et s'installer à Abonotique. Par ces tablettes, découvertes à point nommé, la nouvelle se répandit aisément dans toute la Bithynie et dans le Pont, et bien avant tout autre pays atteignit Abonotique. Et nos gens de voter en hâte l'édification d'un temple ; déjà on creusait les fondations. – Là, nous laissons Coccônas ; il reste à Chalcédoine, où il rédige des oracles ambigus, équivoques, louches… Il mourut peu de temps après, sans doute d'une piqûre de vipère.[13]

Les tablettes de bronze (δέλτους χαλκᾶς) censées annoncer la venue prochaine d'Asclépios à Abonotique et fabriquées par Alexandre et son complice rappellent notamment la tablette de bronze rejetée par la fontaine de Xanthos en Lycie, évoquée plus tôt[14]. Si le texte figurant sur ces tablettes constitue un oracle (certes un faux d'après Lucien), il n'indique pas nécessairement la dimension oraculaire du lieu de découverte, ou pour le moins ne renseigne pas sur l'activité oraculaire du sanctuaire. Lucien précise néanmoins que le sanctuaire est « le plus ancien de Chalcédoine » (ὅπερ ἀρχαιότατόν ἐστι τοῖς Χαλκηδονίοις), ce qui laisse entendre que sa fondation pourrait remonter à celle de la cité. Il n'y aurait là rien de vraiment surprenant puisque Apollon semble être la divinité principale de Chalcédoine, comme le montrent notamment les monnaies de la cité où la tête d'Apollon apparaît dès le IV^{e} siècle avant notre ère, parmi les premiers monneyages retrouvés[15]. Néanmoins l'existence même du sanctuaire ne signifie pas qu'il fut également un oracle dès l'origine, et Lucien n'en dit rien ici.

Un fragment d'Hésychios de Milet évoque par ailleurs une étymologie de Chalcédoine qui n'est probablement pas sans lien avec son sanctuaire oraculaire :

> Χαλκηδὼν δὲ ὠνόμασται τὸ χωρίον, ὡς μέν τινές φασιν, ἀπὸ τοῦ Χαλκηδόνος ποταμοῦ, ὡς δὲ ἕτεροι, ἀπὸ τοῦ παιδὸς Κάλχαντος τοῦ μάντεως ὕστερον τοῦ Τρωικοῦ πολέμου γενομένου, ὡς δὲ ἄλλοι, ἀπὸ Χαλκίδος πόλεως τῆς Εὐβοίας ἀποίκων ἐκεῖ πεμφθέντων·

[13] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 10. Traduction Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.
[14] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Xanthos de Lycie : p. 417-423.
[15] Notamment Waddington (William Henry), Babelon (Ernest), Reinach (Theodore), *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I, 2, Paris, 1908, n° 6 ; Stancomb (William), *Sylloge Nummorum Graecorum, Volume XI : The William Stancomb Collection of Coins of the Black Sea Region*, Oxford, 2000, pl. I, n° 10-13 & Price (Mark), S*ylloge Nummorum Graecorum. The British Museum*, *Volume IX, Part 1: The Black Sea*, London, 1993, pl. IV, n° 86-92.

> Certains disent que le lieu fut appelé Chalcédoine d'après le fleuve Chalcédon, d'autres d'après le fils de Chalcas, le devin qui s'y rendit après la guerre de Troie, et d'autres encore d'après Chalcis la cité d'Eubée qui y envoya des colons.[16]

Le rôle de fondateur attribué par l'une de ces étymologies au fils du devin Chalcas est sans doute une reconstruction mythologique tardive reposant sur l'homophonie des deux noms. Outre cette ressemblance, la présence d'un sanctuaire oraculaire explique sans doute ce choix d'une figure de devin.

Il faut ensuite se tourner vers la documentation épigraphique pour obtenir d'abord une confirmation de l'existence de ce sanctuaire oraculaire, puis en apprendre davantage[17].

Le premier document remarquable est un double décret de Phocée ([Φωκαέων]) et de Ténédos (Τενεδίων) recopié et conservé à Chalcédoine et par lequel ces deux cités reconnaissent dans les mêmes termes le caractère sacré et asyle de la cité (ἱερὰν καὶ ἄσυλον)[18]. Le décret phocéen explique notamment cette reconnaissance par l'envoi des ambassadeurs chalcédoniens Anticratès et Dèmylos (καὶ πρεσβευτὰς ἀποστείΛαντες Ἀντικράτη καὶ Δημύλο[ν]) venus montrer les oracles rendus à ce sujet par Apollon

[16] Hésychios de Milet, *Fragments*, *F. Gr. Hist*. 390 f 21.

[17] Ne sera en revanche pas retenue ici l'attribution à Chalcédoine d'un oracle mentionné par Zosime (*Histoire nouvelle* II, 37) et rendu à la cité de Byzance ou de Chalcédoine, puisque rien dans le texte ne permet de relier cet oracle à un dieu ni à un sanctuaire précis, ni même de penser qu'il est historique et n'a pas été inventé *a posteriori*. Sur ce sujet, voir Robu (Adrian), « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC*, 75 (2007), p. 143, note 29.

[18] Bithynie-Chalcédoine 1 : « [Décret des Phocéens]

[Il a plu au sénat et au peuple. Attendu que les Chalcédoniens sont de longue date des amis bienveillants] de notre cité, [qu'ils nous ont envoyé un décret ainsi que les ambassadeurs] Anticratès et Démylos […] [pour nous montrer] les oracles rendus à leur sujet par Apollon Chrèstèrios, démontrant que la cité des Chalcédoniens lui appartient et qu'elle est [pour tous les hommes] sacrée et inviolable, qu'ils nous demandent d'accroître [les honneurs du dieu] autant que nous le pouvons et de reconnaître la cité de Calcédoine comme [sacrée] et inviolable, conformément aux oracles du dieu. Considérant que les ambassadeurs se sont présentés devant le conseil et l'assemblée et ont parlé selon le texte du décret. À la bonne fortune, pour le salut du peuple des Phocéens et des [Calcédoniens], il a plu au conseil et au peuple de répondre aux Chalcédoniens que le peuple des Phocéens, en raison de sa piété ancestrale envers le dieu et en raison de la bienveillance du dieu, de son amitié et de [son conseil] envers les Chalcédoniens accepte d'accroître les honneurs du dieu et de reconnaître la cité comme [sacrée] et inviolable, selon les oracles du dieu. Les trésoriers donneront aux ambassadeurs les offrandes prévues par la loi.

Décret des Ténédiens.

[Il a plu] au conseil et au peuple, [cette] décision du conseil. Attendu que les Chalcédoniens sont des [amis], des voisins et des alliés de longue date de [la cité] des Ténédiens, qu'ils ont envoyé un décret et l'ambassadeur Démylos pour nous montrer qu'Apollon a rendu chez eux des oracles démontrant que la cité des Chalcédoniens lui appartient et qu'elle est pour tous les hommes sacrée et inviolable, qu'ils nous demandent d'accroître les honneurs du dieu et [de reconnaître] la cité des Chalcédoniens comme sacrée] et inviolable, conformément aux oracles [du dieu]. Considérant que leur ambassadeur s'est présenté devant [le conseil] et le peuple et [a parlé selon le texte du décret] sans [rien occulter] du zèle et de l'honneur, [à la bonne fortune], il a plu au conseil et au peuple de répondre aux Chalcédoniens que le peuple des Ténédiens, en raison de sa piété ancestrale envers […] ».

Chrèstèrios ([ἐμφανίζοντες περὶ χρησ]μῶν αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Χρησ[τ]ηρ[ίου δεδομένων]). La formule « d'après les oracles du dieu » (κατὰ τὰς τοῦ θεοῦ μαντείας) vient ensuite répéter à deux reprises ce lien entre les oracles et la reconnaissance de l'asylie de la cité. Le décret ténédien évoque également l'ambassadeur Dèmylos (πρέσβεα Δήμ[υλον]) venu également présenter les oracles rendus par Apollon ([ἐμφανίζ]οντες, διότι ὁ Ἀπόλλων πὰρ αὔτοις ἐξενηνόχει χρήσμο[ις]), puis reprend une formule analogue à la précédente : « d'après les oracles du dieu » (κὰτ [τοὶς τῶ] [θέω χρήσ]μοις).

Ce document confirme d'abord la dimension oraculaire du sanctuaire à la fin du III^e^ ou au début du II^e^ siècle avant notre ère. Il indique ensuite l'épiclèse explicite du dieu, Chrèstérios, soit littéralement Apollon « oraculaire », portée également par Apollon à Aegae d'Éolide, où le sanctuaire du dieu est également un oracle[19]. Les rôles des oracles du dieu et des ambassadeurs montrant ces oracles aux Phocéens et aux Ténédiens laissent entendre que le dieu a explicitement recommandé ou ordonné la reconnaissance de ce statut pour son sanctuaire et sa cité. La chose ne serait pas surprenante, et on a vu avec l'exemple de Magnésie du Méandre comment une cité pouvait exploiter politiquement un sanctuaire, son rayonnement et ses oracles pour se faire reconnaître un statut de ce type[20].

Une seconde inscription est reliée à ce double décret dont elle est contemporaine et pourrait s'inscrire dans la même démarche de validation / reconnaissance de l'asylie du sanctuaire[21], mais cette fois à une autre échelle. Il s'agit en effet d'une autre reconnaissance d'asylie mais retrouvée cette fois à Delphes et par laquelle la cité phocidienne reconnaissait également l'asylie et l'inviolabilité (ἄσυλον καὶ φύκτιμον) du sanctuaire apollinien de Chalcédoine (τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος το[ῦ] Πυθαίου τὸ ἐν τᾶι Καλχαδονίαι) « d'après l'oracle du dieu » (κατὰ τὰν τοῦ θεοῦ μαντείαν)[22]. Même si le processus diplomatique aboutissant à ces trois décrets était sans doute le même, la reconnaissance par Delphes avait sans doute une portée plus grande que celles de Ténédos et Phocée. En faisant reconnaître son

[19] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Aegae d'Éolide : p. 216-222.

[20] Voir voir Chaniotis (Angelos), « Empfängerformular und Urkundenfälschung : Bemerkungen zum Urkundendossier von Magnesia am Mäander », in Khoury (Raif Georges), *Urkunden und Urkundenformulare im Klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg, Winter, 1999, p. 51-69 & Sumi (Geoffrey S.), « Civic self-representation in the Hellenistic world : the festival of Artemis Leukophryene in Magnesia-on-the-Maeander », in Bell (Sinclair) & Davies (Glenys) (éd.), *Games and festivals in classical antiquity : proceedings of the conference held in Edinburgh 10-12 July 2000*, Oxford, Archaeopress, 2004, p. 79-92.

[21] Voir sur cette question Rigsby (Kent. J.), *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 164-168.

[22] Bithynie-Chalcédoine 2.

sanctuaire oraculaire apollinien par Delphes, c'est-à-dire par le plus prestigieux de tous les sanctuaires oraculaires apolliniens, Chalcédoine s'assurait un rayonnement bien plus grand en se rattachant à la réputation panhellénique de Delphes. Ce décret confirme donc l'importance du sanctuaire évoquée par Denys et sous-entendue également par Lucien. Relevons au passage l'épiclèse attribuée au dieu dans ce décret : Πυθαίος. Ce qualificatif de « Pythien » qui résonne tout particulièrement dans un décret delphique, a conduit K. J. Rigsby à considérer que le dieu portait également cette épiclèse à Chalcédoine, voire y possédait deux sanctuaires, l'un en tant qu'Apollon Chrèstèrios, l'autre en tant qu'Apollon Pythaios. Il faudra revenir sur cette hypothèse qui semble peu convaincante.

Une autre inscription retrouvée loin de Chalcédoine, dans le Pont nord, éclaire également l'activité de son sanctuaire oraculaire. Il s'agit d'un décret civique ([Ἔδοξε τῆι β]ουλῆ[ι καὶ τῶι δήμωι]) de la cité pontique d'Istros évoquant l'envoi de trois hommes à Chalcédoine, au nom du peuple d'Istros ([ἀποσ]ταλῆναι ὑπὸ τοῦ [δήμου εἰς] Καλχηδόνα ἄνδρ[ας τρεῖς]), afin d'obtenir du dieu de la cité un oracle à propos de Sarapis ([ο]ἷ χρησμὸν λήψον[ται παρὰ το]ῦ θεοῦ τῆι πόλει ὑ[πὲρ τοῦ Σα]ράπιος)[23]. La stèle est fragmentaire et le texte manque pour connaître l'issue de cette consultation oraculaire, mais ses éditeurs successifs s'accordent pour considérer qu'il s'agit de faire valider par le dieu l'introduction du culte de Sarapis à Istros, en plein II^e^ siècle avant notre ère[24]. Le dieu de la cité n'est pas explicitement nommé par le texte, mais il s'agit très certainement de l'Apollon oraculaire dont les oracles furent montrés un siècle plus tôt aux Phocéens et aux Ténédiens. Malheureusement cette absence de désignation ne permet pas de trancher entre les épiclèses Chrèstèrios et Pythaios attestées par les précédentes inscriptions. Les raisons du choix de Chalcédoine fait par Istros pour valider son projet ont suscité l'intérêt des commentateurs de l'inscription. Comme le constatait L. Robert, il n'est pas nécessaire de voir là un parti pris de Chalcédoine et de son oracle en faveur des Lagides et donc du dieu gréco-égyptien, mais simplement d'en déduire un certain rayonnement de Chalcédoine et de son sanctuaire dans la région du Pont notamment[25]. Cette conclusion est d'ailleurs tout à fait complémentaire de celle tirée de la

[23] Bithynie-Chalcédoine 3.

[24] Notamment Pippidi (Dionis M.), « Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure », *StudClas*, 6 (1964), p. 108-118, n° 3 ; Tacheva (Margarita), *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century BC -4th Century AD)*, Leiden, Brill, 1983, p. 15-16, n° 22 & Vidman (Ladislav), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969, n° 709 ; Bricault (Laurent), *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard, 2005, 618/1101.

[25] Robert (Louis), *Bulletin épigraphique,* 1966, n° 271 p. 398.

reconnaissance de l'asylie du sanctuaire par les cités proches de Ténédos et Phocée d'une part, et de Delphes d'autre part, quelques décennies avant la consultation par Istros.

D'autres inscriptions renseignent ensuite sur le personnel oraculaire de Chalcédoine. La première est un décret honorifique pour un certain Aulus Octavius (Αὖλος Ὀκτάιος) qui fut, entre autres charges, quatre fois roi (βασιλεύσας τετράκις), deux fois prêtre de César Auguste (ἱερατεύσας τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος δίς) et prophète (προφη[τεύσας — — —), sans que l'état de la pierre permette de savoir la récurrence de la charge[26]. L'existence d'un prophète est donc attestée à Chalcédoine pour l'époque augustéenne, et il semble logique de le relier au sanctuaire oraculaire d'Apollon. La charge pourrait être annuelle, sur le modèle des autres exercées par Aulus Octavius. Parmi les autres offices assumés figuraient des charges d'agonothète pour trois concours différents : les *Pythia*, les *Actioi* et les [concours] des enfants ([ἀγωνοθετήσας(?) Πυθιά]δ[ο]ς ἕξ, Ἀκτίων δίς, παίδων δίς). La restitution des *Pythia* ([Πυθιά]δ[ο]ς) proposée par les éditeurs de l'inscription n'est pas sans lien avec l'attribution à l'Apollon de Chalcédoine de l'épiclèse Pythaios par la seule inscription delphique, mais aussi avec l'existence de *Pythia* et d'un culte d'Apollon Pythios à Mégare, métropole de Chalcédoine[27]. Il ne reste néanmoins que deux lettres lisibles sur la pierre, ce qui oblige à rester prudent et empêche de verser cette inscription dans les attestations assurées de l'épiclèse Pythaios (ou Pythios comme à Mégare).

Une autre inscription corrobore l'existence d'un prophète chalcédonien, avec une liste de magistrats locaux[28]. Le troisième d'entre eux, après le roi (βασιλεύς) et le hiéromnamon (ἱερομνάμων), est le prophète Athanaiôn fils d'Apollophanès (προφήτας Ἀθαναίων Ἀπολλοφάνε(ιους))[29]. Cette position dans la liste indique l'importance civique de cette charge. Mais l'inscription ne fait que confirmer ce que nous constations déjà, sans apporter davantage d'éléments.

[26] Bithynie-Chalcédoine 4.

[27] Sur cette question, voir Robu (Adrian), « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC*, 75 (2007), p. 137-155.

[28] Bithynie-Chalcédoine 5.

[29] Sur ces magistratures de Chalcédoine, leurs définitions et leurs origines mégariennes, voir Sherk (Robert K.), « The Eponymous Officals of Greek Cities III: The Register: Thrace, Black Sea Area, Asia Minor », *ZPE*, 88 (1991), p. 225-260 & Cordano (Federica), « Magistrature megaresi dalla Grecia al Mar Nero », *Rationes Rerum*, 1 (2013), p. 39-54.

Une dernière inscription introduit dans un cadre privé. Il s'agit d'une épitaphe inscrite dans une *tabula ansata*[30]. Elle fut rédigée pour une certaine Orbanilla (Ὀρβανίλλα) qui vécut vingt-sept ans (ζήσασα ἔτη ζκ΄) et dont la mère fit inscrire cette épitaphe de son vivant (μήτηρ Τυραννίς. ζῇ). Orbanilla est qualifiée de « fille adoptive ou esclave née et nourrie dans la maison de la prophétesse Appha (θρεπτὴ Ἄπφης προφήτιδος) ». C'est bien sûr l'attestation d'une prophétesse (προφῆτις) à Chalcédoine qu'il faut relevr ici. R. Merkelbach, éditeur de l'inscription dans la collection des *Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien*, proposait de ne voir dans cette prophétesse que « l'épouse du prophète » (*Gattin des Propheten*)[31], et non la titulaire d'une charge sacerdotale qu'elle aurait elle-même exercée. L'hypothèse est surprenante et pareille désignation n'a pas d'autre équivalent connu. À l'inverse, le même terme sert notamment à désigner la Pythie de Delphes[32], qui doit bien ce titre à sa propre charge sacerdotale, et non à celle d'un éventuel mari. Une autre prophétesse anatolienne est d'ailleurs attestée dans les cités lydiennes du Moyen-Hermos, en des contextes épigraphiques certes flous mais qui semblaient évoquer une charge féminine[33]. Il semble donc pertinent de conclure plutôt en l'existence, à Chalcédoine, une charge de prophétesse associée au culte oraculaire d'Apollon. L'absence de datation précise pour cette dernière inscription empêche de déterminer si la prophétesse Appha a été ou non contemporaine de ses collègues masculins, et donc si les deux charges furent simultanées ou successives. Les deux scénarios sont en réalité possibles, comme le montrent le cas de Didymes où les prophètes (hommes) branchides semblent remplacés, après la refondation de l'oracle, par des femmes[34], et le cas de Delphes, où il existait à la fois un prophète (d'après la littérature du moins) et une prophétesse, même si elle portait plutôt le titre spécifique de Pythie[35].

Conclure à propos du sanctuaire de Chalcédoine suppose de laisser en suspens deux questions. La première est celle de l'ancienneté du sanctuaire que Denys de Byzance et Lucien décrivent comme le plus antique de la cité. L'activité oraculaire n'est attestée par les inscriptions que du III^e^ siècle avant notre ère jusqu'à l'époque augustéenne (des décrets de Ténédos et Phocée à la charge de prophète d'Aulus Octavius). Il est probable que le

[30] Bithynie-Chalcédoine 6.
[31] Merkelbach, *Die Inschriften von Kalchedon*, 1980, p. 56, n° 61.
[32] Euripide, *Ion*, 42 & 321, ou Platon, *Phèdre*, 244A.
[33] Voir la partie de ce mémoire consacrée au Moyen-Hermos : p. 278-286.
[34] Fontenrose (Joseph), « The Prophet and Other Ministrants of Apollo », in *Id*, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 46-62.
[35] Du moins si l'on en croit la documentation littéraire, seule à attester ces prophètes : voir le propos liminaire sur les prophètes dans la première partie de ce mémoire : p. 65-74.

sanctuaire était plus ancien, mais il est impossible de savoir si son activité oraculaire l'était également. La seconde question est celle de l'épiclèse du dieu soulevée par le décret delphique, et mise en avant notamment par K. J. Rigsby qui souscrit à l'hypothèse d'une double épiclèse (Chrèstèrios et Pythaios) et envisage l'existence de deux sanctuaires d'Apollon, dont un seul serait oraculaire[36]. Si l'on laisse de côté les *Pythia* dont Aulus Octavius fut agonothète, mais dont la restitution est trop hypothétique, l'utilisation de l'épiclèse delphique en lien avec l'Apollon de Chalcédoine n'est attestée qu'à Delphes par le décret d'asylie, qui évite ainsi d'employer le terme Chrèstèrios. En l'absence de toute trace archéologique d'un sanctuaire à Chalcédoine la conclusion la plus simple semble devoir être privilégiée : il existait à Chalcédoine un sanctuaire oraculaire d'Apollon, desservi par des prophètes et prophétesses, et que les documents les plus proches désignent par l'épiclèse Chrèstèrios, c'est donc celle-ci qu'il semble falloir retenir, en attendant une éventuelle confirmation ou infirmation future.

[36] Rigsby (Kent. J.), *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 164-170 ; repris par Robu (Adrian), « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC*, 75 (2007), p. 137-155.

8.1.2. Comana : un oracle et des théophorètes de Mâ-Enyo

Comana du Pont est, comme son homonyme de Cappadoce, essentiellement connue des historiens pour son grand sanctuaire de Mâ-Enyo, et surtout pour son prêtre si puissant que la cité est parfois qualifié de temple-État ou *temple state*[37]. L'histoire de la cité n'est pas précisément connue pour autant, et l'essentiel des connaissances sur Comana repose sur un long passage de Strabon, originaire d'Amasie, l'ancienne capitale du royaume du Pont et voisine de Comana. Il précise que la cité était devenue un carrefour commercial majeur grâce aux échanges avec l'Arménie (Τὰ μὲν οὖν Κόμανα εὐανδρεῖ καὶ ἔστιν ἐμπόριον τοῖς ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας ἀξιόλογον)[38].

L'archéologie a permis de localiser d'abord le site de Comana près du village de Kılıklı (longtemps appelé Gömenek), sur la rivière Iris que mentionne Strabon[39], puis d'identifier quelques vestiges tels que des tombes et un pont-barrage d'époque romaine mentionné par Dion Cassius[40]. Des monnaies ont également été retrouvées et publiées et représentent la déesse de Comana, son bétyle et son temple tétrastyle qui, lui, n'a pas été retrouvé par les fouilleurs[41]. Beaucoup reste à faire en la matière, et le site archéologique s'annonce prometteur[42] .

Strabon fournit donc l'essentiel des informations disponibles à propos de Comana et son sanctuaire:

> Ὑπὲρ δὲ τῆς Φαναροίας ἐστὶ τὰ Κόμανα τὰ ἐν τῷ Πόντῳ, ὁμώνυμα τοῖς ἐν τῇ μεγάλῃ Καππαδοκίᾳ καὶ τῇ αὐτῇ θεῷ καθιερωμένα, ἀφιδρυθέντα ἐκεῖθεν, σχεδὸν δέ τι καὶ τῇ ἀγωγῇ παραπλησίᾳ κεχρημένα τῶν τε ἱερουργιῶν καὶ τῶν θεοφοριῶν καὶ τῆς περὶ τοὺς ἱερέας τιμῆς, καὶ μάλιστα ἐπὶ τῶν πρὸ τοῦ βασιλέων, ἡνίκα δὶς τοῦ ἔτους κατὰ τὰς ἐξόδους λεγομένας τῆς θεοῦ διάδημα φορῶν ἐτύγχανεν ὁ ἱερεύς, καὶ ἦν δεύτερος κατὰ τιμὴν μετὰ τὸν βασιλέα.

[37] Sur la cité, voir notamment Olshausen (Eckart), « Comana », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005. Sur les principautés sacerdotales anatoliennes: Sullivan (Richard D.), « Priesthoods of the eastern dynastic aristocracy », in Dörner (Friedrich Karl), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Volume 2*, Leyden, Brill, 1978, p. 914-939 ; Boffo (Laura), *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Florence, Nuova Italia, 1985 & Bernadet (Laeticia), « Les signes divins au service du pouvoir sacerdotal : « dynasties » de prêtres en Anatolie hellénistique et romaine », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 293-318.

[38] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 36

[39] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 15.

[40] Dion Cassius, *Histoire romaine*, XXXVI, 10, 3.

[41] Amandry (Michel) & Rémy (Bernard), *Comana du Pont sous l'Empire romain. Etude historique et corpus monétaire*, Milan, Ennere, 1999.

[42] Polacco (Luigi), « Comana Pontica : rapporto esplorativo », *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti*, 150 (1991-1992), p. 1-7.

> Au-dessus du district de Phanarée est la ville de Comana. Cette ville, qu'on appelle habituellement Comana Pontique, pour la distinguer de la ville du même nom en Grande Cappadoce, est consacrée à la même déesse que celle-ci et est bâtie sur le même modèle. Ajoutons que les rites y sont à peu de choses près identiques, tant en ce qui concerne les sacrifices et les théophories, qu'en ce qui a trait aux honneurs à rendre aux grands prêtres. Mais la ressemblance était surtout frappante sous les anciens rois du Pont, quand deux fois par an, aux Sorties ou Processions de la déesse, le grand prêtre figurait la tête ceinte du diadème et était honoré comme le second personnage de l'Etat après le roi.[43]

Le géographe associe donc la Comana pontique à la Comana cappadocienne (ὁμώνυμα τοῖς ἐν τῇ μεγάλῃ Καππαδοκίᾳ) et précise que toutes deux sont consacrées à la même déesse (καὶ τῇ αὐτῇ θεῷ καθιερωμένα) et sont bâties sur le même modèle (ἀφιδρυθέντα ἐκεῖθεν). Précisons dès maintenant que la déesse des deux Comana, que Strabon ne nomme pas ici, est Mâ-Enyo, une divinité guerrière et lunaire dont il est davantage question dans la partie de cette thèse consacrée à la Comana de Cappadoce. Strabon précise ensuite que dans les deux Comana les rites sont à peu près identiques tant en matière de sacrifices et de théophories (σχεδὸν δέ τι καὶ τῇ ἀγωγῇ παραπλησίᾳ κεχρημένα τῶν τε ἱερουργιῶν καὶ τῶν θεοφοριῶν) qu'en matière d'honneurs rendus au prêtre (καὶ τῆς περὶ τοὺς ἱερέας τιμῆς). Le terme « théophories » (θεοφοριαῖ), transcris ici sans être traduit, semble difficile à définir au premier abord, mais se comprend mieux une fois mis en relation avec les « théophorètes » (θεοφορήτοι) que mentionne Strabon dans sa description de la Comana de Cappadoce[44]. Nous renvoyons donc à l'analyse de ce terme dans le cadre de la partie consacrée à la Comana cappadocienne[45] et nous contentons de reprendre ici la conclusion : le terme désigne une divination de type « enthousiaste » et qui devait être pratiquée, à Comana de Cappadoce et sans doute également à Comana du Pont, par des membres du personnel du sanctuaire, sous la supervision du prêtre. Ni les propos de Strabon à propos de la cité pontique ni leur comparaison avec sa description de la cité cappadocienne, ne permettent d'éclairer davantage le déroulement et la nature de cette divination.

La suite du propos du géographe sur Comana pontique porte notamment sur la succession des prêtres et leurs prérogatives. Il évoque d'abord un certain Dorylaos, qui reçut d'Eupator (Mithridate VI du Pont) les plus grands honneurs, dont celui de la prêtrise de Comana (καὶ διότι ἐκεῖνος τῶν ἄλλων τιμῶν παρὰ τοῦ Εὐπάτορος τῶν μεγίστων τυχὼν καὶ δὴ καὶ τῆς ἐν Κομάνοις ἱερωσύνης), avant de tomber en disgrâce alors qu'il tentait de soulever le

[43] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 32. Traduction modifiée d'après Lasserre (François), Paris, Belles Lettres, 1981.

[44] Strabon, *Géographie*, XII, 2, 3

[45] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Comana de Cappadoce : p. 569-573.

royaume en faveur de Rome (ἐφωράθη τὴν βασιλείαν ἀφιστὰς Ῥωμαίοις)[46]. Vint ensuite un certain Archélaos, qui reçut la prêtrise des mains de Pompée (παραλαβὼν δὲ Πομπήιος τὴν ἐξουσίαν Ἀρχέλαον ἐπέστησεν ἱερέα), vainqueur de Mithridate VI. Le général romain étendit également le domaine du temple de deux schènes, (cent-vingt stades, soit vingt-trois kilomètres environ, καὶ προσώρισεν αὐτῷ χώραν δίσχοινον κύκλῳ τοῦτο δ' ἔστιν ἑξήκοντα στάδιοι πρὸς τῇ ἱερᾷ) et ordonna aux habitants de ce domaine de n'obéir qu'à lui (προστάξας τοῖς ἐνοικοῦσι πειθαρχεῖν αὐτῷ), c'est-à-dire au prêtre Archélaos. Strabon précise alors qu'Archélaos cumulait ainsi une fonction d'*hégémon*, sans doute au sens politique du terme, avec son autorité de prêtre sur les hiérodules qui habitaient la cité (τούτων μὲν οὖν ἡγεμὼν ἦν καὶ τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἱεροδούλων κύριος πλὴν τοῦ πιπράσκειν). Ces ἱεροδούλοι ou esclaves sacrés, ne sont pas rares en Anatolie et appartenaient à un dieu et/ou à son sanctuaire[47]. Le géographe précise ensuite leur nombre, qui se trouve être le même qu'à Comana de Cappadoce (ce qui le rend donc suspect) : six mille (ἦσαν δὲ οὐκ ἐλάττους οὐδ' ἐνταῦθα τῶν ἑξακισχιλίων). Le reste du paragraphe décrit un Archélaos se prétendant fils de Mithridate VI et se mêlant de grande politique, tentant en vain de participer à l'expédition de Gabinius contre les Parthes, puis épousant la fille ainée de Ptolémée XII, Bérénice IV, régnant ainsi sur l'Égypte avant d'être tué au combat par le même Gabinius[48]. Strabon élabore ensuite sur la lignée en évoquant d'abord le fils et successeur d'Archélaos, dont il ne précise pas le nom, et qui fut renversé par Lycomède, pour qui le domaine du sanctuaire fut encore étendu, atteignant cette fois quatre schènes (ᾧ καὶ τετράσχοινος ἄλλη προσετέθη), soit quarante-six kilomètres. Mais Lycomède fut à son tour renversé et remplacé par Dyteutos, fils d'Adiatorix (qui assume encore cette charge quand Strabon écrit) qui ne doit cette faveur de César Auguste qu'à sa propre vertu (ὃς δοκεῖ ταύτης τυγχάνειν τῆς τιμῆς παρὰ Καίσαρος τοῦ Σεβαστοῦ δι' ἀρετήν) et qui la reçut à titre héréditaire (καὶ ἐπιμελείας ἀξίους ὑπέλαβε δοὺς αὐτοῖς ταύτην τὴν τιμήν)[49].

Tout ceci n'apprend rien sur le rôle du prêtre dans le culte de la déesse et dans les rites oraculaires, et corrobore ce que l'on sait du statut de tels grands prêtres dans ces principautés sacerdotales anatoliennes. Mais Strabon décrit un prêtre davantage préoccupé de politique que d'action religieuse, qui commande à des milliers de hiérodules, exerce une autorité politique sur les habitants libres de Comana et semble plus inquiet de son avenir politique que du culte

[46] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 33

[47] Voir notamment les donations d'esclaves à Apollon Lairbénos, évoquées dans la partie de ce mémoire traitant d'Hiérapolis de Phrygie (p. 474-487). De manière générale voir Debord (Pierre), *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden, Brill, 2015, p. 76-100.

[48] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 34

[49] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 35

de la déesse dont il a la charge. Le soin que portèrent successivement Mithridate VI, Pompée, puis Octave-Auguste au sanctuaire confirme par ailleurs son importance politique et sans doute économique à l'échelle locale et anatolienne. Tout ceci concourt à disqualifier ce prêtre comme agent de la divination pratiquée à Comana du Pont. Comme le laisse supposer la comparaison avec la Comana Cappadocienne, l'enthousiasme qui semble se pratiquer dans les deux cités incomberait plutôt à un corps spécialisé (et dédié), ces théophorètes placés sous l'autorité à la fois religieuse et politique du prêtre et qui devaient assurer la continuité des rites même en son absence.

Le dernier paragraphe que Strabon consacre à la Comana Pontique apporte quelques précisions supplémentaires quant au culte de la déesse :

> συνέρχονται δὲ κατὰ τὰς ἐξόδους τῆς θεοῦ πανταχόθεν ἔκ τε τῶν πόλεων καὶ τῆς χώρας ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξὶν ἐπὶ τὴν ἑορτήν· καὶ ἄλλοι δὲ κατ' εὐχὴν ἀεί τινες ἐπιδημοῦσι θυσίας ἐπιτελοῦντες τῇ θεῷ.
>
> À l'époque des sorties ou processions de la déesse, on y voit affluer de toute part, tant des villes que des campagnes, une foule d'hommes et de femmes avides d'assister à cette fête religieuse ; de plus, en toute saison, la ville est visitée par des étrangers ayant fait voeu de venir sacrifier sur l'autel de la déesse.[50]

Mâ-Enyo était donc honorée par une fête religieuse (τὴν ἑορτήν) au cours de laquelle avaient lieu des « sorties de la déesse » (τὰς ἐξόδους τῆς θεοῦ). Le terme, traduit dans la CUF par « procession », doit effectivement désigner des processions rituelles pendant laquelle la déesse était sortie e son temple, promenée et peut-être montrée aux hommes et aux femmes (ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξὶν) qui affluaient de la cité ou de la campagne (ἔκ τε τῶν πόλεων καὶ τῆς χώρας). C'était probablement le bétyle représenté sur les monnaies de Comana pontique qui était alors montré[51]. Faut-il en déduire que les rites oraculaires avaient lieu lors de cette fête, comme à Héliopolis de Syrie où la statue du dieu rendait des oracles quand elle était sortie du temple[52] ? Rien dans le texte de Strabon ne permet de l'affirmer, et le texte attribué à Lucien décrivant ces sorties héliopolitaines n'évoque pas de théophories en lien avec ces rites (mais parle d'oracles : μαντεία).

[50] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 36 Traduction modifiée d'après Lasserre (François), Paris, Belles Lettres, 1981.

[51] Amandry (Michel) & Rémy (Bernard), *Comana du Pont sous l'Empire romain. Etude historique et corpus monétaire*, Milan, Ennere, 1999, p. 34-39.

[52] Lucien, *Sur la déesse syrienne*, 36-37.

Le sanctuaire de Comana du Pont, d'après ce que Strabon permet de conjecturer, accueillait des rites divinatoires et, par comparaison avec la Comana de Cappadoce, aurait été doté d'un corps spécialisé en ce sens et qui permet de le qualifier de sanctuaire oraculaire. Selon ce même parallèle, cette divination évoque une forme d'enthousiasme par des « théophorètes », qui aurait étymologie « porté la déesse ». Strabon se montre étrangement avare de vocabulaire oraculaire ou même divinatoire, peut-être parce qu'elle apparaît secondaire aux yeux du géographe plus intéressé par l'emprise de la grande politique sur la vie du sanctuaire que sur son fonctionnement propre.

8.1.3. Nicée : un oracle de Zeus (Brontôn ?)

Nicée porta d'abord le nom d'Antigonéia quand elle fut fondée par Antigone le Borgne. Elle reçut son nom final vers 301, quand Lysimaque s'en empara et la rebaptisa d'après la victoire qu'il venait de remporter[53]. En 282-281 avant notre ère, le roi Zipoétès I[er] de Bithynie fit entrer la cité dans son royaume, qu'elle ne quitta plus jusqu'en 74 avant notre ère, quand le dernier roi bithynien, Nicomède IV, transmit par testament son royaume à Rome. Nicée semble devenir alors la capitale de la province romaine, même si ce rôle lui fut disputé par Nicomédie[54]. Dès 29 avant notre ère, Nicée devint le centre régional du culte impérial avec la construction d'un sanctuaire du divin Jules et de la déesse Rome[55]. Sous Hadrien, la cité fut reconstruite après un tremblement de terre et reçut les titres de « néocore » et « métropole » alors qu'elle était déjà appelée « première cité de Bithynie ». En 193, Nicée prit le parti de l'usurpateur Pescennius Niger contre Septime Sévère qui la punit avant de la restaurer dans ses statuts. En 258, la cité souffrit de l'invasion des Goths, mais sa muraille fut ensuite reconstruite. La prospérité de Nicée reposait sur son rôle de carrefour entre la côte ouest anatolienne et Ankyra puis les frontières orientales de l'Empire. Cette position et la prospérité de Nicée expliquent sans doute également son choix comme siège du premier concile œcuménique en 325.

Le site de Nicée si situait sur la rive est d'un immense lac relié à la mer de Marmara et qui porte aujourd'hui le même nom que la ville moderne : Iznik. La région est particulièrement sujette aux tremblements de terre et l'occupation continue du site a contribué à la destruction des principaux restes architecturaux. La muraille et le plan hippodamique de Nicée ont pu être identifiés, ainsi que les restes d'un théâtre, d'un aqueduc et d'une basilique, datant tous de l'époque impériale voire byzantine, mais aucun temple n'a été fouillé ni même identifié. La moisson épigraphique fut en revanche exceptionnelle[56].

C'est justement la documentation épigraphique qui atteste seule l'existence d'un sanctuaire oraculaire à Nicée. Mais cette attestation repose sur une situation paradoxale.

[53] Strabon, *Géographie*, XII, 4, 7; Étienne de Byzance, *Éthniques*, *s.v.* Νίκαια
[54] Strabon, *Géographie*, XII, 4, 7.
[55] Suétone, *Vie d'Auguste*, LII, ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, CI, 20, 6.
[56] Sur l'histoire et l'archéologie de Nicée, voir Sahin (Sencer), *Katalog der Antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*. 4 volumes, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1979-87 ; Merkelbach (Reinhold), *Nikaia in der römischen Kaiserzeit*, Düsseldorf, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1987 ; Strobel (Karl), « Nikaia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Vingt-sept dédicaces « d'après un ordre » (ou équivalent) attestent par leur nombre l'activité mantique d'un des dieux de la cité. Nicée est donc la cité où le plus grand nombre de ce type d'inscriptions a été retrouvé dans toute l'Anatolie, après le cas particulier des douze dieux lyciens[57]. Le tableau ci-après recense les vingt-sept inscriptions, reproduites en annexe, et qui ne seront pas commentées en détail ici, tant leur formulaire est répétitif. Pour chacune, le tableau relève la formule « d'après […] » employée, ainsi que le dieu émetteur de l'ordre (ou autre), même s'il est rarement spécifié, et surtout le dieu auquel la dédicace est adressée. C'est ce critère qui est d'ailleurs utilisé pour classer ces inscriptions, par ordre alphabétique des divinités destinataires.

N°	**Dédicace « d'après … »**	**de…**	**à…**	**Remarques**
1	κατὰ ἐπιταγήν		Artémis d'or	« Pour eux-mêmes et tous les leurs »
2	κατὰ ἐπιταγήν		Asclépios	
3	κατὰ ἐπιταγήν		Asclépios	
4	κατὰ ἐπιταγήν		Asclépios	
5	κατὰ κέλευσιν	Du dieu	Zeus Agathios	
6	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Agathios	
7	κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου		Zeus Archagathos panupertatos	
8	κατὰ ἐπιταγήν	Nikè	Zeus Arétarchos	
9	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn Carpodotè	« Pour lui-même »
10	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn	
11	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn	« Pour lui-même et pour les siens »
12	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn	« Pour lui-même et pour les siens »
13	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn	Eukhèn
14	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn	
15	κατὰ κέλευσιν	Le dieu Phoibos	Zeus Brontôn	

[57] Mais dans ce cas les inscriptions ne proviennent pas d'un seul site comme à Nicée. Voir la partie de ce mémoire consacrée aux douze dieux lyciens : p. 424-438.

16	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn d'Apellinarios	
17	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn de Meilèsios	Un Prêtre et un dédicant
18	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn des boeufs	
19	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Brontôn et Diomède	
20	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Épouranios	
21	κατὰ καίλευσιν	Le dieu	Zeus Pantocrator	Une *syngeneia*, association
22	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Papôos	Des *syngeneis*
23	κατὰ ἐπιταγήν		Zeus Pithè[?]	Un père (X fils de Dioclès) et ses 2 fils
24	κατὰ ἐπιταγήν	Zeus Brontôn		
25	κατὰ ἐπιταγήν		[…]	un village pour les récoltes
26	κατὰ ἐπιταγήν		[…]	
27	κατὰ ἐπιταγήν		[…]	Pour la bonne venue (*sôtêria*) des récoltes

Le premier élément remarquable est la constance de la formule « κατὰ ἐπιταγήν » (ou κατ'ἐπιταγήν) dans 23 inscriptions sur 27. Parmi les quatre restantes, trois utilisent la formule κατὰ κέλευσιν (ou κατὰ καίλευσιν)[58] et une, sur laquelle on reviendra plus loin, évoque une « décision en rêve » (κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου)[59]. L'autre élément commun est l'identification de Zeus comme divinité destinataire de la dédicace dans au moins 19 des 27 inscriptions[60]. Hormis quatre inscriptions dont le destinataire n'est pas spécifié (dont trois

[58] Bithynie-Pont-Nicée 5, 15 & 21

[59] Bithynie-Pont-Nicée 7.

[60] L'une des quatre inscriptions « sans destinataire » découlant d'un ordre de Zeus Brontôn, le même dieu en est sans doute également le destinataire : Bithynie-Pont-Nicée 23.

parce que la pierre est fragmentaire), une seule est adressée à une « Artémis d'or » (Ἀρτ[έ]μιτι χρυσέ[α])[61] et trois à Asclépios (Ἀσκληπιῷ)[62].

Ces éléments posent la question de l'attribution de l'ensemble de ce corpus épigraphique à un seul sanctuaire, qu'on pourrait penser de Zeus, ou à plusieurs, dont un d'Asclépios en plus. Malheureusement, aucun sanctuaire n'a été identifié sur le site de Nicée et ces inscriptions proviennent de pierres errantes retrouvées pour la plupart dans des situations de réemploi postérieur. L'utilisation quasi unanime de la formule « d'après un ordre » (κατὰ ἐπιταγήν) plaide plutôt en faveur d'un sanctuaire unique, de même que la surreprésentation de Zeus parmi les destinataires, ou la nature des pierres portant ces inscriptions. 24 des 27 inscriptions proviennent en effet de petits autels[63]. À l'inverse les éléments en faveur d'une hypothèse à plusieurs sanctuaires sont d'abord la présence de trois dédicaces à Asclépios et d'une dédicace à Artémis, et ensuite la diversité des épiclèses attribuées à Zeus en tant que destinataire. Les trois dédicaces à Asclépios s'ajoutent en réalité à quatre autres inscriptions nicéennes adressées à Asclépios, mais sans formule « κατὰ … »[64]. Cet ensemble de sept inscriptions pourrait permettre de conclure à l'existence d'un culte du dieu guérisseur à Nicée, dans le cadre duquel le dieu aurait proposé à ses fidèles de recevoir en songe les moyens de leur guérison, selon le modèle rituel propre à la plupart des sanctuaires asclépiéiens. Il est par contre impossible d'émettre la même hypothèse pour la dédicace adressée à Artémis, puisque les volumes des *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* relatifs à Nicée ne recensent aucune autre mention de la déesse à Nicée qui permettrait de postuler également l'existence d'un culte et d'un sanctuaire distinct de ceux de Zeus[65]. On postulera surtout l'existence d'un sanctuaire de Zeus où le dieu adressait des ἐπιταγαί à ses fidèles. La présence de huit épiclèses différentes (voir le tableau) ne doit pas en revanche faire envisager l'existence d'autant de sanctuaires distincts.

La présence à Nicée de dix-neuf dédicaces « d'après un ordre » à un Zeus local et surtout la désignation de ce même Zeus comme auteur de l'ordre dans quatre des dix-huit

[61] Bithynie-Pont-Nicée 1.
[62] Bithynie-Pont-Nicée 2, 3 & 4.
[63] Les trois seules exceptions étant les inscriptions Bithynie-Pont-Nicée 1, 19 & 25.
[64] *IK Iznik* 703, 1044, 1307 & 1326
[65] Sahin (Sencer), *Katalog der Antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia). 4 volumes*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1979-1987.

dédicaces en question[66] permet de déduire que ce dieu était oraculaire, selon le même raisonnement appliqué notamment à Hadrianoi de Mysie et en Lycie à propos des douze dieux locaux. Le nombre des épiclèses qui lui sont attribuées est remarquable. L'épiclèse βροντῶν (le « tonnant ») domine numériquement avec onze occurrences[67]. Les autres ne sont attestées qu' à une ou deux reprises, et désignent notamment le dieu comme « bienfaisant » (Ἀγαθίος)[68], « supra-céleste » (Ἐπουράνος)[69] ou « tout puissant » (Παντοκράτωρ)[70], les deux dernières épiclèses n'étant pas fréquentes en épigraphie religieuse et témoignant du développement d'*acclamatory epithets* étudiées par A. Chaniotis[71]. Il est probable que l'épiclèse propre au sanctuaire soit donc βροντῶν, attestée à Nicée même par vingt autres inscriptions[72], ainsi qu'en de nombreux autres lieux d'Anatolie.

La méthode utilisée pour consulter le dieu est impossible à déterminer à l'aide de la seule mention κατὰ ἐπιταγήν, dont on a vu déjà qu'elle pouvait designer plusieurs méthodes divinatoires. Seule l'inscription de Marcus Cassius Publianus Nicadas utilise une formule plus explicite en évoquant une « décision en rêve » (κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου)[73]. L'hypothèse d'un sanctuaire incubatoire est séduisante mais fragile en l'absence de confirmation par d'autres inscriptions. Il est impossible d'exclure tout à fait que ce dédicant ait rêvé dans son lit, hors de toute consultation, et ait souhaité immortaliser l'événement par une dédicace, d'où sa rhétorique différente, alors que les autres consultants auraient eu recours à une autre méthode de consultation, entraînant l'emploi quasi-traditionnel de la formule κατὰ ἐπιταγήν.

Avant de conclure, quelques éléments supplémentaires peuvent être relevés. Une même formule est employée au mot près dans trois inscriptions, dont celle dédiée à Artémis, et pourrait plaider en faveur de l'attribution de cette dédicace au même sanctuaire[74]. Il s'agit d'une formule assez banale par laquelle le dédicant précise qu'il effectue la dédicace « pour lui-même et pour les siens » (ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἰδίων). L'une des dédicaces, dont le destinataire est rendu illisible par la cassure de la pierre, a été adressée par un village (κώμη)

[66] Bithynie-Pont-Nicée 5, 7, 21 & 24.
[67] Bithynie-Pont-Nicée 9 à 19.
[68] Bithynie-Pont-Nicée 5 & 6.
[69] Bithynie-Pont-Nicée 20.
[70] Bithynie-Pont-Nicée 21.
[71] Chaniotis (Angelos), « Acclamations as a Form of Religious Communication », in Cancik (Hubert), Rüpke (Jörg), Fabricius (Franca), Püschel (Diana) (éds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 199-218.
[72] *IK Iznik* 1081-1083, 1085-1093, 1095, 1100-1105 & 1504.
[73] Bithynie-Pont-Nicée 7.
[74] Bithynie-Pont-Nicée 1, 11 & 12.

et pour assurer de bonnes récoltes (ὑπὲρ τῶν καρπῶν)[75]. Il est probable que ce village appartenait à Nicée et était venu chercher ainsi la protection du dieu de la cité[76]. Une seconde dédicace fut effectuée « pour le salut des récoltes » (ὑπὲρ σωτηρίας καρπῷ[ν]), mais ni le dédicant ni le destinataire ne sont mentionnés dans ce qu'il reste du texte[77]. Deux dédicaces attribuent l'ordre qui les a motivées d'une part au dieu Phoibos (κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ Φο[ί]βου)[78], d'autre part à Nikè (κατὰ ἐπιτα[γὴν] Νίκης)[79]. Le surnom Phoibos est habituellement associé à Apollon, qu'il n'est pas surprenant de croiser en contexte oraculaire, mais dont l'attestation est ici aussi isolée que celle de la déesse de la victoire. Ni l'un ni l'autre ne sont en effet mentionnés par d'autres inscriptions de Nicée, ce qui rend difficile une explication de leur présence dans ce corpus épigraphique. Enfin l'une des dédicaces à Zeus Brontôn fut effectuée par le prêtre Pasicratès et un certain Anikètos (ἱερέος Πασικ[ρ]άτης καὶ Ἀνίκητος)[80]. Ces éléments suggèrent l'activité d'un sanctuaire en général, et plus particulièrement d'un sanctuaire oraculaire dont le dieu est aussi consulté par les prêtres ou par des entités administratives comme un village sur des questions collectives comme les futures récoltes. Malheureusement aucun élément de précision supplémentaire ne vient affiner la description du sanctuaire lui-même.

Le paradoxe propre à la documentation épigraphique, dont la standardisation facilite le repérage mais restreint l'intérêt en termes d'informations, culmine avec le cas de Nicée. Ici le nombre des dédicaces « d'après un ordre » désigne manifestement le Zeus Brontôn local comme divinité oraculaire, mais le peu d'informations fournies par les dédicaces qui lui sont adressées empêche de poser d'autres certitudes sur le fonctionnement du sanctuaire et sa méthode divinatoire.

[75] Bithynie-Pont-Nicée 25.

[76] Deux autres dédicaces « sans ordre » ont également été adressées par un village : *IK Iznik* 1083 & 1086.

[77] Bithynie-Pont-Nicée 27.

[78] Bithynie-Pont-Nicée 15.

[79] Bithynie-Pont-Nicée 8.

[80] Bithynie-Pont-Nicée 17 ; une autre dédicace « sans ordre » est également adressée à Zeus Brontôn par un prêtre : *IK Iznik* 1091.

8.1.4. Un oracle d'Arès non localisé

Un dernier sanctuaire oraculaire semble attesté dans la région, même si sa localisation est impossible à préciser. Nous passerons donc ici directement à la documentation, en l'occurrence à un passage des *Histoires* d'Hérodote.

Alors qu'il inventorie et décrit les différents peuples qui se joignirent à l'armée de Xerxès lors de la Seconde Guerre médique, l'historien en vient aux Bithyniens :

> Θρήικες δὲ ἐπὶ μὲν τῇσι κεφαλῇσι ἀλωπεκέας ἔχοντες ἐστρατεύοντο, περὶ δὲ τὸ σῶμα κιθῶνας, ἐπὶ δὲ ζειρὰς περιβεβλημένοι ποικίλας, περὶ δὲ τοὺς πόδας τε καὶ τὰς κνήμας πέδιλα νεβρῶν, πρὸς δὲ ἀκόντιά τε καὶ πέλτας καὶ ἐγχειρίδια μικρά. οὗτοι δὲ διαβάντες μὲν ἐς τὴν Ἀσίην ἐκλήθησαν Βιθυνοί, τὸ δὲ πρότερον ἐκαλέοντο, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, Στρυμόνιοι, οἰκέοντες ἐπὶ Στρυμόνι· ἐξαναστῆναι δὲ φασὶ ἐξ ἠθέων ὑπὸ Τευκρῶν τε καὶ Μυσῶν. Θρηίκων δὲ τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ ἦρχε Βασσάκης ὁ Ἀρταβάνου. - - - ἀσπίδας δὲ ὠμοβοΐνας εἶχον σμικράς, καὶ προβόλους δύο λυκιοεργέας ἕκαστος εἶχε, ἐπὶ δὲ τῇσι κεφαλῇσι κράνεα χάλκεα· πρὸς δὲ τοῖσι κράνεσι ὦτά τε καὶ κέρεα προσῆν βοὸς χάλκεα, ἐπῆσαν δὲ καὶ λόφοι· τὰς δὲ κνήμας ῥάκεσι φοινικέοισι κατειλίχατο. ἐν τούτοισι τοῖσι ἀνδράσι Ἄρεος ἐστὶ χρηστήριον.
>
> Les Thraces [d'Asie] avaient sur la tête des peaux de renard, et pour habillement des tuniques, et par-dessus une robe de diverses couleurs, très ample avec des brodequins de peaux de jeunes chevreuils. Ils avaient outre cela des javelots, des boucliers légers et de petits poignards. Ces peuples passèrent en Asie, où ils prirent le nom de Bithyniens. Ils s'appelaient auparavant Strymoniens, comme ils en conviennent eux-mêmes, dans le temps qu'ils habitaient sur les bords du Strymon, d'où les chassèrent, suivant eux, les Teucriens et les Mysiens. Bassacès, fils d'Artabane, commandait les Thraces asiatiques. Ils portaient de petits boucliers de peaux de boeuf crues, chacun deux épieux à la lycienne, des casques d'airain, et, outre ces casques, des oreilles et des cornes de boeufs en airain avec des aigrettes. Des bandes d'étoffe rouge enveloppaient leurs jambes. Il y a chez ces peuples un oracle d'Arès.[81]

Ces « Thraces d'Asie » (Θρηίκων δὲ τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ) disposaient donc chez eux d'un oracle d'Arès (ἐν τούτοισι τοῖσι ἀνδράσι Ἄρεος ἐστὶ χρηστήριον) dont Hérodote ne dit rien de plus. Comme précisé par l'historien aux lignes précédentes, ces « Thraces » sont en réalité les Bithyniens (Βιθυνοί) qui étaient réputés descendre de populations thraces ayant traversé le Bosphore (οὗτοι δὲ διαβάντες μὲν ἐς τὴν Ἀσίην ἐκλήθησαν Βιθυνοί). Leur description est donc logiquement intercalée entre celle des Lydiens (Λυδοὶ) et celle des Cabaliens-Méoniens (Καβηλέες δὲ οἱ Μηίονες), deux autres populations anatoliennes. Le caractère allusif de cette

[81] Hérodote, *Histoires*, VII, 75-76. Traduction Barguet (Andrée), Paris, Belles Lettres, 1964.

digression d'Hérodote sur un oracle bithynien d'Arès s'explique par le contexte. L'auteur n'est pas ici dans une phase de description « ethnographique » des peuples qu'il énumère, mais dans un catalogue militaire qui se concentre sur les armes et les équipements, inspiré du modèle du *catalogue des vaisseaux* homérique. La mention de l'oracle d'Arès, dieu de la guerre, ne sert ici qu'à souligner la puissance guerrière des Bithyniens, adorateurs d'Arès et récipiendaires de ses oracles, voire à les renvoyer à leurs origines thraces. Les Thraces étaient en effet réputés vénérer particulièrement le dieu de la guerre, en lui offrant notamment des victimes humaines. Pour autant la formule d'Hérodote, bien qu'allusive, est parfaitement claire. Le terme χρηστήριον désigne un sanctuaire oraculaire précis. Hérodote emploie d'ailleurs à deux reprises la même formule : dans un passage déjà commenté sur le sanctuaire oraculaire d'Apollon à Patara de Lycie[82], et dans un autre où il raconte la destruction d'Abaé (Ἄβας) de Phocide par l'armée de Xerxès, qui pilla notamment son riche temple d'Apollon (ἔνθα ἦν ἱρὸν Ἀπόλλωνος πλούσιον) où il existait de son temps encore un oracle (καὶ τότε καὶ νῦν ἔστι χρηστήριον αὐτόθι)[83]. Dans ces deux cas la formule sert bien à désigner un sanctuaire précis et attaché à une cité.

Au V^e^ siècle avant notre ère, Hérodote atteste donc l'existence d'un sanctuaire oraculaire d'Arès en Bithynie. Il s'agit du seul oracle attaché à ce dieu dans l'ensemble de l'Anatolie. Malheureusement l'historien n'apporte aucun élément de précision quant à sa localisation exacte et aucune découverte archéologique ou épigraphique ne permet de relier ce passage à un site connu.

[82] Hérodote, *Histoires*, I, 182 ; voir la partie de ce mémoire consacrée à Patara de Lycie : p. 369-390.
[83] Hérodote, *Histoires*, VIII, 33.

8.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

8.2.1. Héraclée : un oracle des morts ?

Héraclée du Pont fut une colonie de Mégare fondée au milieu du VI^e^ siècle avant notre ère, sur la rive sud du Pont-Euxin, dans un site idéal pour accueillir un port[84]. Son histoire est mal connue avant l'année 367, quand un élève de Platon nommé Cléarchos en devint le tyran, abolissant le précédent régime oligarchique. Ses successeurs, désignés par le titre de rois à partir de 306-305, étendirent leur royaume aux environs de la cité, jusqu'à ce que Lysimaque mette un terme à l'aventure héracléenne en annexant la cité et ses conquêtes en 284 avant notre ère. Héraclée retrouva néanmoins son indépendance trois ans plus tard, avec la mort du conquérant en 281. Des relations fluctuantes avec les rois de Bithynie permirent à Héraclée de maintenir une certaine autonomie, et d'engager sa propre diplomatie avec Rome dès le début du II^e^ siècle avant notre ère. La cité soutint néanmoins Mithridate VI qui l'annexa finalement en 72 et fut, de ce fait, assiégée puis détruite entre 72 et 70 par les armées romaines. Ce qui restait de la cité intégra ensuite la province du Pont et devint colonie romaine en 46/45 avant notre ère. Après avoir été un temps confiée par Antoine au prince galate Adiatorix[85], Héraclée réintégra l'empire en rejoignant la province du Pont-Bithynie en 30 avant notre ère. L'histoire de la cité semble ensuite se confondre avec celle de la province et aucun événement marquant n'y est attesté.

Le site moderne d'Ereğli correspond à l'ancienne Héraclée du Pont et bénéficie toujours de l'emplacement idéal du port antique. La zone a donc été occupée en continu depuis l'Antiquité et aucun bâtiment ancien n'a été dégagé ou identifié à ce jour sur le site même. Ce n'est d'ailleurs pas un temple que la documentation ancienne invite à retrouver ici[86].

L'essentiel des informations quant à d'éventuelles activités oraculaires à Héraclée du Pont vient de la documentation littéraire. De l'époque classique jusqu'à la fin de l'Antiquité,

[84] Xénophon, *Anabase*, VII, 2, 1; Éphore, *Fragments*, 44a; Arrien, *Périple du Pont-Euxin*, XVIII.
[85] Strabon, Géographie, XII, 3, 6.
[86] Sur l'histoire d'Héraclée, voir Bittner (Angela), *Gesellschaft und Wirtschaft in Herakleia Pontike: eine Polis zwischen Tyrannis und Selbstverwaltung*, Bonn, R. Habelt, 1998 ; Burstein (Stanley Mayer), *Outpost of hellenism: the emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley, University of California Press, 1976 ; Jonnes (Lloyd), *The inscriptions of Heraclea Pontica*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1994 & Strobel (Karl) « Heraclea », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

il est régulièrement fait mention d'un type de divination très particulier pratiqué notamment dans la cité : la nécromancie.

Le premier auteur qui décrit des activités que oraculaires est Plutarque, même si plusieurs auteurs antérieurs, abordés ensuite, évoquent des éléments analogues. Dans sa *Vie de Cimon*, Plutarque mentionne également celle du régent de Sparte Pausanias (qui mourut en 469 avant notre ère) et raconte comment il blessa mortellement par erreur une jeune aristocrate de Byzance :

> ἐκ δὲ τῆς πληγῆς ἀποθανοῦσαν αὐτὴν οὐκ ἐᾶν τὸν Παυσανίαν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ νύκτωρ εἴδωλον αὐτῷ φοιτῶσαν εἰς τὸν ὕπνον ὀργῇ λέγειν τόδε τὸ ἡρῷον· στεῖχε δίκης ἄσσον· μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις. ἐφ᾽ ᾧ καὶ μάλιστα χαλεπῶς ἐνεγκόντες οἱ σύμμαχοι μετὰ τοῦ Κίμωνος ἐξεπολιόρκησαν αὐτόν. ὁ δ᾽ ἐκπεσὼν τοῦ Βυζαντίου καὶ τῷ φάσματι ταραττόμενος, ὡς λέγεται, κατέφυγε πρὸς τὸ νεκυομαντεῖον εἰς Ἡράκλειαν, καὶ τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος τῆς Κλεονίκης παρῃτεῖτο τὴν ὀργήν. ἡ δ᾽ εἰς ὄψιν ἐλθοῦσα ταχέως ἔφη παύσεσθαι τῶν κακῶν αὐτὸν ἐν Σπάρτῃ γενόμενον, αἰνιττομένη, ὡς ἔοικε, τὴν μέλλουσαν αὐτῷ τελευτήν. ταῦτα μὲν οὖν ὑπὸ πολλῶν ἱστόρηται.
>
> Elle mourut de cette blessure ; et depuis elle ne laissa plus goûter à Pausanias un seul instant de repos ; son image venait toutes les nuits se présenter à lui pendant son sommeil, et lui répétait d'un ton de colère ce vers héroïque : "Va, cours au châtiment que les forfaits méritent". Les alliés, dans l'indignation que leur causa cette action atroce, se joignirent à Cimon, et assiégèrent Pausanias dans Byzance ; mais il trouva le moyen de s'échapper ; et, toujours troublé par cette image, il se réfugia dans le temple d'Héraclée, où l'on évoque les âmes des morts. Là, après avoir appelé celle de Cléonice, il la conjura d'apaiser enfin sa colère. Elle lui apparut, et lui dit que, dès qu'il serait arrivé à Sparte, il verrait la fin de ses maux. Elle lui désignait, par ces mots énigmatiques, la mort qui l'y attendait. Tel est le récit de la plupart des historiens.[87]

L'anecdote est manifestement construite, et joue notamment sur le nom du personnage, Pausanias, dont l'étymologie renvoie à « la fin des maux », évocation de la mort bien sûr mais aussi de la consultation oraculaire[88]. Elle n'en est pas moins intéressante pour ce qu'elle dit du site d'Héraclée. Hanté par le fantôme de Cléonice qui lui apparaissait toutes les nuits (ἀλλὰ νύκτωρ εἴδωλον αὐτῷ φοιτῶσαν), Pausanias se rendit en effet à Héraclée du Pont, proche de Byzance, et plus précisément dans le « nékyomantéion » d'Héraclée (πρὸς τὸ νεκυομαντεῖον εἰς Ἡράκλειαν), c'est-à-dire étymologiquement un « oracle des morts ». Là, Pausanias appelle l'âme de Cléonice (καὶ τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος τῆς Κλεονίκης). Le terme ἀνακαλέω (« appeler ») employé par Plutarque n'appartient pas particulièrement au registre des oracles

[87] Plutarque, *Vie de Cimon*, VI, 5-6. Traduction Ozanam (Anne-Marie), Paris, Belles Lettres, 2002.

[88] Voir sur cette question et sur l'histoire du régent Pausanias Ellinger (Pierre), « La tragique histoire du régent Pausanias de Sparte », in *La Fin des maux. D'un Pausanias à l'autre*, Paris, Belles Lettres, 2005, p. 36-125.

ou de la divination ; c'est un terme courant, de même que l'expression par laquelle Plutarque exprime ensuite l'apparition instantanée de l'âme qui se « rend aussitôt (ταχέως) visible (εἰς ὄψιν) ». Les paroles prononcées alors par la défunte n'emploient elles non plus aucun terme oraculaire, mais le ton, lui, l'est clairement, puisque l'âme annonce au consultant quel sera le remède à son mal (ἔφη παύσεσθαι τῶν κακῶν αὐτὸν), en l'occurrence son retour à Sparte (ἐν Σπάρτῃ γενόμενον). Le schéma oraculaire classique de la question adressée à une entité supra-humaine (une âme défunte ici) à propos d'un problème que le consultant ne sait pas régler seul, puis de la réponse prescriptive émanant de cette entité, est ensuite redoublé par le cliché de la réponse oraculaire ambigüe, puisque ce qui prend fin au retour de Pausanias à Sparte n'est pas tant le harcèlement du fantôme que la vie du régent (αὐτῷ τελευτήν) qui mourra emmuré vivant dans le temple d'Athéna Chalkioikos[89]. Malgré l'absence de vocabulaire spécifique, le schéma narratif que dresse ici Plutarque est bien celui d'une consultation oraculaire, comme le confirme d'ailleurs le terme *nékyomantéion*.

Le même auteur évoque de façon plus ramassée la même anecdote dans son traité *Sur les délais de la justice divine* :

> Παυσανίας δὲ Κλεονίκην ἐν Βυζαντίῳ παρθένον ἐλευθέραν ὕβρει μεταπεμψάμενος ὡς ἔξων διὰ νυκτός, εἶτα προσιοῦσαν ἔκ τινος ταραχῆς καὶ ὑποψίας ἀνελὼν ἑώρα πολλάκις ἐν τοῖς ὕπνοις λέγουσαν αὐτῷ ’Βαῖνε δίκης ἆσσον· μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις.‘ οὐ παυομένου δὲ τοῦ φάσματος, ὡς ἔοικε, πλεύσας ἐπὶ τὸ ψυχοπομπεῖον εἰς Ἡράκλειαν ἱλασμοῖς τισι καὶ χοαῖς ἀνεκαλεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς κόρης· ἐλθοῦσα δ΄ εἰς ὄψιν εἶπεν ὅτι παύσεται τῶν κακῶν, ὅταν ἐν Λακεδαίμονι γένηται· γενόμενος δ΄ εὐθὺς ἐτελεύτησεν.
>
> Pausanias, qui, à Byzance, avait mandé de force Cléonice, une jeune fille libre, pour la prendre durant la nuit, puis, comme elle s'avançait, bouleversée par quelque soupçon, l'avait tuée, la vit maintes fois dans ses rêves qui lui disait : « Approche toi de la justice : la violence est un fléau terrible pour les hommes ». Et comme l'apparition, semble-t-il, ne cessait point, il fit voile vers le lieu des évocations des âmes à Héraclée, et, par des rites propitiatoires et des libations, s'efforça d'évoquer l'âme de la jeune fille ; elle lui apparut enfin, pour lui dire qu'il serait délivré de ses maux lorsqu'il serait arrivé à Lacédémone ; à peine arrivé, il mourut.[90]

Le schéma narratif général est identique, et la solution que Pausanias applique à son problème est la même : il se rend à Héraclée (πλεύσας […] εἰς Ἡράκλειαν) et y « appelle » l'âme de la jeune fille (ἀνεκαλεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς κόρης), Plutarque reprenant le terme ἀνακαλέω. Une différence notable réside dans la désignation d'Héraclée, cette fois comme « lieu d'évocation

[89] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XI, 45, 6

[90] Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 10. Traduction modifiée d'après Frazier (Françoise), Paris, 2010.

des âmes » (ἐπὶ τὸ ψυχοπομπεῖον), si tant est que le terme πομπεῖον puisse transcrire l'idée d'évocation. Le double témoignage de Plutarque est donc cohérent et fait d'Héraclée, au moins dans l'imaginaire grec, une cité où s'établissaient des formes de communications avec les défunts. Il ne s'agit pas ici d'un nouveau sanctuaire oraculaire de type héroïque où le héros défunt est réputé apparaître en songe à ceux qui viennent dormir dans son sanctuaire et surtout de sa tombe, mais d'un lieu où n'importe quel mort peut manifestement être évoqué, même s'il n'est ni enterré là ni lié au lieu, comme le montre l'exemple de Cléonice. On aimerait bien sûr savoir pourquoi Héraclée semble s'être adonnée plus que toutes les autres cités à ce type de divination apparemment rare dans le monde grec, mais la question ne semble pas s'imposer à l'esprit des auteurs anciens. L'autre question porte aussi sur la forme de ce « *nékyomantéion* », dont on aimerait savoir s'il s'agit d'un sanctuaire avec un temple, comme la plupart des oracles connus, ou d'autre chose. Plutarque ne permet pas d'y répondre.

Pausanias le Périégète, de peu postérieur à Plutarque, rapporte la même anecdote concernant la vie de son homonyme, avec une différence certes mais qui n'en dit pas plus sur Héraclée :

> ἤκουσα δὲ ἀνδρὸς Βυζαντίου Παυσανίαν φωραθῆναί τε ἐφ' οἷς ἐβουλεύετο καὶ μόνον τῶν ἱκετευσάντων τὴν Χαλκίοικον ἀμαρτεῖν ἀδείας κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, φόνου δὲ ἄγος ἐκνίψασθαι μὴ δυνηθέντα. (8) ὡς γὰρ δὴ διέτριβε περὶ Ἑλλήσποντον ναυσὶ τῶν τε ἄλλων Ἑλλήνων καὶ αὐτῶν Λακεδαιμονίων, παρθένου Βυζαντίας ἐπεθύμησε· καὶ αὐτίκα νυκτὸς ἀρχομένης τὴν Κλεονίκην - τοῦτο γὰρ ὄνομα ἦν τῇ κόρῃ - κομίζουσιν οἷς ἐπετέτακτο. ἐν τούτῳ δὲ ὑπνωμένον τὸν Παυσανίαν ἐπήγειρεν ὁ ψόφος· ἰοῦσα γὰρ παρ' αὐτὸν τὸν καιόμενον λύχνον κατέβαλεν ἄκουσα. ἅτε δὲ ὁ Παυσανίας συνειδὼς αὑτῷ προδιδόντι τὴν Ἑλλάδα καὶ δι' αὐτὸ ἐχόμενος ταραχῆ τε ἀεὶ καὶ δείματι, ἐξέστη καὶ τότε καὶ τὴν παῖδα τῷ ἀκινάκῃ παίει. (9) τοῦτο τὸ ἄγος οὐκ ἐξεγένετο ἀποφυγεῖν Παυσανίᾳ, καθάρσια παντοῖα καὶ ἱκεσίας δεξαμένῳ Διὸς Φυξίου καὶ δὴ ἐς Φιγαλίαν ἐλθόντι τὴν Ἀρκάδων παρὰ τοὺς ψυχαγωγούς· δίκην δὲ ἦν εἰκὸς ἦν Κλεονίκῃ τε ἀπέδωκε καὶ τῷ θεῷ.
>
> J'ai su d'un homme de Byzance que Pausanias se voyant atteint et convaincu de trahison, avait été le seul qui se fût refugié à l'autel d'Athéna Chalcioikos, et qui n'y eût pas trouvé sa sûreté ; la raison qu'il en apportait, c'est que Pausanias ayant quelque temps devant commis un meurtre, il n'avait jamais pu s'en faire purifier. En effet, ce prince, dans le temps qu'il commandait l'armée navale des Lacédémoniens et de leurs alliés sur l'Hellespont, devint amoureux d'une jeune Byzantine ; ceux qui avaient ordre de l'introduire dans sa chambre, y étant entrés sur le commencement de la nuit, le trouvèrent déjà endormi. Cléonice, c'était le nom de la jeune personne, en approchant de son lit renversa par mégarde une lampe qui était allumée ; à ce bruit Pausanias se réveille en sursaut, et comme il était en des agitations continuelles, à cause du dessein qu'il avait formé de trahir sa patrie, se croyant découvert, il se lève, prend son cimeterre, en frappe sa maîtresse, et la jette morte à ses pieds; c'est-là ce meurtre dont il ne put jamais être purifié, quelques supplications, quelque expédient qu'il pût employer; en vain s'adressa-t-il à Zeus Phyxius, en vain alla-t-il à Phigalée en Arcadie, pour implorer le secours de ces

> gens qui savent évoquer les âmes des morts, tout cela lui fut inutile ; c'est pourquoi il paya enfin au dieu et à Cléonice la peine de son crime.[91]

L'histoire de Cléonice, son meurtre accidentel par Pausanias et l'issue de l'affaire pour le régent de Sparte sont rigoureusement identiques, mais la tentative de résolution est différente, puisqu'elle ne se joue par à Héraclée mais à Phigalia d'Arcadie (ἐς Φιγαλίαν ἐλθόντι τὴν Ἀρκάδων), où Pausanias a recours à des « psychagogues » (παρὰ τοὺς ψυχαγωγούς), terme qui sera traduit par des « évocateurs d'âme ». Cette version apporte néanmoins un élément concernant Héraclée : le lien fait par Plutarque entre la cité anatolienne et l'histoire du régent de Sparte relève peut-être moins d'une vérité historique que d'une réputation d'Héraclée en matière de « nécromancie ». Une réputation à laquelle Pausanias le Périégète fut moins sensible, préférant relier cette anecdote à une autre cité dotée d'une réputation analogue : Phigalia[92]. Mais ce constat n'en dit pas davantage sur la forme et le fonctionnement de ce que Plutarque appelait le nékyomantéion d'Héraclée.

Si l'on cherche, dans la documentation littéraire, d'autres éléments liés à Héraclée et susceptibles d'éclairer les pratiques nécromantiques réputées propres à la cité, le premier auteur qui apporte sur ce sujet un éclairage différent est Xénophon. Au cours d'une description géographique des contrées traversées par les Dix Mille, il évoque ainsi la cité :

> τοῦτον δὲ παραπλεύσαντες ἀφίκοντο εἰς Ἡράκλειαν πόλιν Ἑλληνίδα Μεγαρέων ἄποικον, οὖσαν δ᾽ ἐν τῇ Μαριανδυνῶν χώρᾳ. Καὶ ὡρμίσαντο παρὰ τῇ Ἀχερουσιάδι χερρονήσῳ, ἔνθα λέγεται ὁ Ἡρακλῆς ἐπὶ τὸν Κέρβερον κύνα καταβῆναι ᾗ νῦν τὰ σημεῖα δεικνύασι τῆς καταβάσεως τὸ βάθος πλέον ἢ ἐπὶ δύο στάδια.
>
> Cette embouchure passée, on arrive à Héraclée, ville grecque, colonie de Mégare, située dans le pays des Mariandynes. On mouille près de la presqu'île Achérusiade. C'est là, dit-on, qu'Hercule descendit aux enfers pour enchaîner Cerbère : on montre encore à présent, comme monument de sa descente, un gouffre qui a plus de deux stades de profondeur.[93]

Héraclée se trouverait donc proche du lieu où Héraclès descendit aux Enfers (ὁ Ἡρακλῆς καταβῆναι) pour en rapporter le chien Cerbère (ἐπὶ τὸν Κέρβερον κύνα), lieu où est encore visible un « signe » de cette catabase (ᾗ νῦν τὰ σημεῖα δεικνύασι τῆς καταβάσεως) : un gouffre de plus de deux stades (τὸ βάθος πλέον ἢ ἐπὶ δύο στάδια). Xénophon fournit donc ce

[91] Pausanias, *Périégèse*, III, 17, 7-9. Traduction modifiée d'après Gedoyn (Nicolas), Paris, 1796.

[92] Sur cette cité, voir Jost (Madeleine), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Vrin, 1985, p. 89-90 & Pirenne-Delforge (Vinciane), *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 2008, p. 105-108

[93] Xénophon, *Anabase*, VI, 2, 1-2. Traduction modifiée d'après Chambry (Pierre), Paris, Belles Lettres, 1967.

qui pourrait être l'explication mythique voire étiologique des pratiques nécromantiques à Héraclée : une proximité particulière avec le monde infernal matérialisée par un gouffre sans doute naturel, dont la profondeur estimée (environ quatre-cents mètres) est sans doute hyperbolique. Le nom du lieu-dit est d'ailleurs explicite : la presqu'île Achérusiade (τῇ Ἀχερουσιάδι χερρονήσῳ), nom qui renvoie au fleuve infernal Achéron que les âmes défuntes traversaient sur la barque de Charon et qui constituait donc à la fois la séparation et le point de contact entre le domaine des vivants et celui des morts[94]. Le terme de presqu'île renforce l'idée d'un élément naturel et d'un relief torturé.

Près de deux siècles après Xénophon, Apollonios de Rhodes fournit un témoignage convergent dans ses *Argonautiques* :

> ἠῶθεν δ' ἀνέμοιο διὰ κνέφας εὐνηθέντος
> ἀσπασίως ἄκρης Ἀχερουσίδος ὅρμον ἵκοντο.
> ἡ μέν τε κρημνοῖσιν ἀνίσχεται ἠλιβάτοισιν,
> εἰς ἅλα δερκομένη Βιθυνίδα: τῇ δ' ὑπὸ πέτραι
> λισσάδες ἐρρίζωνται ἀλίβροχοι: ἀμφὶ δὲ τῇσιν
> κῦμα κυλινδόμενον μεγάλα βρέμει: αὐτὰρ ὕπερθεν
> ἀμφιλαφεῖς πλατάνιστοι ἐπ' ἀκροτάτῃ πεφύασιν.
> ἐκ δ' αὐτῆς εἴσω κατακέκλιται ἤπειρόνδε
> κοίλη ὕπαιθα νάπη, ἵνα τε σπέος ἔστ' Ἀίδαο
> ὕλῃ καὶ πέτρῃσιν ἐπηρεφές, ἔνθεν ἀυτμὴ
> πηγυλίς, ὀκρυόεντος ἀναπνείουσα μυχοῖο
> συνεχές, ἀργινόεσσαν ἀεὶ περιτέτροφε πάχνην,
> ἥ τε μεσημβριόωντος ἰαίνεται ἠελίοιο.
> σιγὴ δ' οὔποτε τήνγε κατὰ βλοσυρὴν ἔχει ἄκρην,
> ἀλλ' ἄμυδις πόντοιό θ' ὑπὸ στένει ἠχήεντος,
> φύλλων τε πνοιῇσι τινασσομένων μυχίῃσιν.
> ἔνθα δὲ καὶ προχοαὶ ποταμοῦ Ἀχέροντος ἔασιν,
> ὅς τε διὲξ ἄκρης ἀνερεύγεται εἰς ἅλα βάλλων
> ἠφῆν: κοίλη δὲ φάραγξ κατάγει μιν ἄνωθεν.
> τὸν μὲν ἐν ὀψιγόνοισι Σοωναύτην ὀνόμηναν
> Νισαῖοι Μεγαρῆες.
>
> Au matin, le vent étant tombé pendant la nuit, ils arrivèrent avec joie au port du cap de l'Achéron. Ce cap se dresse avec des falaises à pic et regarde vers la mer de Bithynie ; à son pied sont enracinés des rochers nus, baignés par la mer, autour desquels le flot roule avec un terrible fracas ; en haut, de larges platanes poussent sur sa cime la plus élevée. Du cap descend vers l'intérieur, en direction de la plaine, un vallon creux, situé en contrebas ; là se trouve la caverne d'Hadès couverte de bois et de rochers : il en sort un souffle glacial qui, s'exhalant continuellement de ces profondeurs effrayantes, ne cesse de déposer aux alentours des cristaux de givre éclatants de blancheur, que seul le soleil de midi parvient à amollir. Le silence jamais ne règne sur ce cap terrible : on y entend à la fois gémir la mer retentissante et les feuilles qu'agitent les vents sortis de la caverne. Là aussi le cours du fleuve Achéron, qui gronde en traversant le promontoire pour aller se jeter dans la Mer Orientale ; il dévale du sommet par un ravin profond. Dans les jeunes

[94] Apollodore, *Bibliothèque* I, 5, 3 ; Homère, *Odyssée* X, 513 ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, IV, 152 & Ovide, *Métamorphoses* V, 539

> générations, il fut nommé Soônautès (Salut des Marins) par les Mégariens de Nisaia au moment où ils allaient s'établir dans le pays des Mariandynes, car, pris dans une mauvaise tempête, il les avait sauvés avec leurs vaisseaux.[95]

Le lieu « achérousien » est cette fois désigné par la hauteur de son relief (ἄκρης Ἀχερουσίδος) et c'est son avancée dans la mer de Bithynie (εἰς ἅλα δερκομένη Βιθυνίδα) qui justifie ici la traduction par le terme « promontoire », terme qui rappelle bien la presqu'île de Xénophon, si l'on laisse de côté la différence d'échelle. Apollonios confirme qu'il évoque bien la région d'Héraclée quand il mentionne les Mégariens (Μεγαρῆες), fondateurs de la cité. La description du lieu, plus précise que toutes les autres, évoque un lieu naturel, au sommet couvert de platanes (πλατάνιστοι), à la base battue par les vagues (ἐκ δ' αὐτῆς εἴσω κατακέκλιται ἤπειρόνδε κοίλη ὕπαιθα νάπη) et au milieu duquel se trouve l'antre ou la grotte d'Hadès (ἵνα τε σπέος ἔστ' Ἀίδαο) couverte de rochers et d'arbres (ὕλῃ καὶ πέτρῃσιν). Outre l'aspect inhabituel du lieu, avec ses vapeurs glacées notamment (ἔνθεν ἀυτμὴ πηγυλίς), on relèvera l'absence totale de tout élément bâti ou simplement d'origine humaine, tel qu'un temple ou même un autel. Même si Apollonios n'évoque pas le nékyomantéion d'Héraclée, ni la catabase d'Héraclès, il livre ici une description du lieu naturel qui semble justifier le lien entre le site et les Enfers.

Diodore de Sicile confirme quelques éléments des précédentes descriptions en évoquant, près d'Héraclée, colonie de Mégare (εἰς Ἡράκλειαν, Μεγαρέων ἄποικον), la presqu'île Achérousias (τὴν Ἀχερουσίαν χερρόνησον) d'où l'on dit qu'Héraclès tira Cerbère hors des Enfers (ὅπου φασὶν Ἡρακλέα τὸν ἐξ ᾅδου Κέρβερον ἀναγαγεῖν)[96].

Au même siècle, Ovide évoque l'aconit, une plante toxique avec laquelle Médée tenta d'empoisonner Thésée et dont il attribue l'origine à une grotte particulière :

> huius in exitium miscet Medea, quod olim
> attulerat secum Scythicis aconiton ab oris.
> illud Echidnaeae memorant e dentibus ortum
> esse canis: specus est tenebroso caecus hiatu,
> est uia decliuis, per quam Tirynthius heros
> restantem contraque diem radiosque micantes
> obliquantem oculos nexis adamante catenis
> Cerberon abstraxit, rabida qui concitus ira
> inpleuit pariter ternis latratibus auras
> et sparsit uirides spumis albentibus agros;
> has concresse putant nactasque alimenta feracis

[95] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 727-747. Traduction Delage (Émile), Paris, Belles Lettres, 1976.

[96] Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, XIV, 31, 3.

fecundique soli uires cepisse nocendi;
quae quia nascuntur dura uiuacia caute,
agrestes aconita uocant.

Pour le [Thésée] perdre, Médée compose un mélange où elle fait entrer l'aconit qu'elle avait jadis apporté avec elle des bords de la Scythie. Ce poison a pris naissance, dit-on, entre les dents du chien d'Echidna. Il est une caverne dont d'épaisses ténèbres obscurcissent l'entrée et une route en pente par où le héros de Tirynthe, malgré la résistance de Cerbère, qui, en rencontrant les rayons éclatant du jour, détournait ses regards, le traina dehors avec une chaîne aux anneaux d'acier ; excité par une colère furieuse, le monstre fit retentir les airs de ses triples aboiements à la fois et répandit sur la verdure des champs des gouttes d'écume toute blanche ; elles épaissirent, croit-on, et, trouvant un aliment dans le sol riche et fécond, y développèrent leur vertu funeste ; de là des plantes vigoureuses qui, parce qu'elles poussaient sur des durs rochers, ont reçu des paysans le nom d'aconit.[97]

Cette grotte (*specus*), dont l'entrée est rendue aveugle par les ténèbres (*est tenebroso caecus hiatu*), fut le lieu d'où Hercule (*per quam Tirynthius heros*), tira Cerbère (*Cerberon abstraxit*). Le poète semble donc bien évoquer le territoire d'Héraclée, déjà relié par d'autres à cet épisode mythique, mais sans le nommer et à nouveau sans mentionner quoi que ce soit qui contredise la vision d'un lieu tout à fait naturel, où la plante née de cet événement put prospérer.

Un siècle plus tard, le géographe latin Pomponius Mela mentionne dans sa *Description de la terre* la cité d'Héraclée (*Heraclea vociatur*), près de laquelle se trouve une « caverne Acherusia » (*Juxta specus est Acherusia*) qui conduit aux Enfers (*Ad Manes (ut aiunt) pervius*) et par où l'on dit que Cerbère fut extrait (*atque inde extractum Cerberum existimant*)[98].

Contemporain du géographe, Pline l'Ancien mentionne également la cité d'Héraclée (*oppidumque Heraclea*), son port nommé « Acone » (*portus Acone*) et qui rappelle la plante évoquée par Ovide, et la « caverne Acherusia » (*specus Acherusia*) dont il ne dit rien de plus[99].

Quintus de Smyrne évoque à son tour Héraclée, au tournant des III^e^-IV^e^ siècles de notre ère et prête diverses qualités bucoliques à son environnement, avant de mentionner le « terrible fossé d'Hadès » (ἐπ΄ Ἀιδονῆος ὑπερθύμοιο βέρεθρον)[100].

[97] Ovide, *Métamorphoses*, VII, 406-419. Traduction Lafaye (Georges), Paris, Belles Lettres, 1965.
[98] Pomponius Mella, *Description de la terre*, I, 103.
[99] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VI, 1, 3.
[100] Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, VI, 469-491.

Enfin Ammien Marcellin clôt cet inventaire de la documentation littéraire en mentionnant, près d'Héraclée, la caverne Acherusia (*ultra haec loca Acherusium specus est*), le port Acone (*et portus Acone*) et divers fleuves dont l'Achéron (*fluuii diuersi, Acheron*)[101].

Mentionnons également ici l'*Etymologicum Magnum* qui définit le terme Ἀχερουσιάς comme un « port proche d'Héraclée du Pont (Λίμνη ἐστὶ πλησίον Ἡρακλείας Πόντου·)[102]. Dans une de ses scholies à l'*Alexandra* de Lycophron, Tzètzès évoque le fleuve Achéron qui se trouve à Héraclée, près de Sinope (ὁ Ἀχέρων ποταμός ἐστιν Ἡρακλείας τῆς περὶ Σινώπην)[103]. Mais aucun des deux n'apporte de nouveaux éléments.

L'ensemble de ces témoignages géographiques se caractérise par une belle constance, sans doute en partie parce que leurs auteurs se recopient l'un l'autre ou puisent à des sources communes. Tous décrivent un lieu naturel, dominé par un relief torturé, des arbres, un fleuve homonyme du fleuve infernal[104] et quelques éléments inhabituels et donc remarquables comme des vapeurs ou le bruit (particulièrement fort) des vagues. Au milieu de ce décor se trouvait donc un gouffre, ou une grotte réputée ouvrir sur les Enfers et qui aurait permis la descente puis la remontée du héros Héraclès. L'épisode n'est manifestement pas étranger au nom de la cité, et l'est sans doute moins encore aux pratiques nécromantiques locales mentionnées, *in fine*, par le seul Plutarque, puisqu'aucun autre auteur ne fait explicitement le lien. L'autre remarquable absent de ces descriptions est le sanctuaire, temple ou autel, que l'on peut attendre en lisant le terme « nékyomantéion ». Plutarque lui-même n'évoque rien de tel ni aucun élément que l'on considère comme caractéristique du sanctuaire oraculaire : un bâti, un aménagement quelconque et un personnel dédié. Sans le témoignage de Plutarque, Héraclée ne nous serait apparue que comme une cité associée à un épisode de la geste d'Héraclès, en raison d'une particularité géologique locale qui contribua au choix du nom de la cité.

Comme évoqué plus tôt, l'archéologie n'a mis au jour aucun sanctuaire à Héraclée, mais les archéologues se sont intéressés à ce cas apparemment si particulier et dont ils ont

[101] Ammien Marcellin, *Histoire*, XXII, 8, 16-17.
[102] *Etymologicum magnum*, s. v. Ἀχερουσιάς.
[103] Jean Tzètzès, *Scholies à Lycophron*, 695.
[104] Et d'un autre fleuve bien réel qui coule en Épire.

cherché à retrouver les traces. W. Hoepfner découvrit ainsi dans les années 1960 une grotte dont la forme et l'environnement pourraient correspondre notamment à la description de Quintus de Smyrne[105]. Il s'agit bien d'une grotte naturelle à laquelle on accédait par un tunnel tortueux et étroit dans lequel des marches avaient été taillées. La partie principale de la grotte, une chambre quasi rectangulaire de 45 mètres par 20, était occupée pour l'essentiel par un bassin naturel d'un mètre de profondeur. Deux colonnes en pierre furent bâties pour soutenir le plafond et des niches furent creusées dans trois des parois. Un second tunnel encore plus étroit permettait d'atteindre une seconde chambre, beaucoup plus petite et où furent retrouvés des ossements humains non datés. Si ce site naturel fut incontestablement aménagé à la marge (deux colonnes, des niches creusées mais aujourd'hui vides), il est impossible de se faire une idée précise des rites qui ont pu y avoir lieu, d'autant que la grotte fut manifestement habitée à l'époque byzantine, ce qui pose la question de la date de ces aménagements. D. Ogden, auteur d'une monographie sur la nécromancie grecque et romaine, accepte et confirme l'identification de cette grotte comme étant la grotte achérusienne mentionnée par la documentation littéraire, et la compare avec les rares autres sites gréco-romains associés à la nécromancie : le lac Averne près de Cumes en Campanie, le fleuve Achéron (encore un homonyme) en Thesprotie et le cap Ténare au Sud du Péloponnèse[106]. Dans les quatre cas, les sites semblent être tout aussi naturels (une grotte au cap Ténare, le lac Averne lui-même en Campanie, et un lac formé par le fleuve Achéron en Thesprotie) et seul le lac Averne se voit attribuer par les auteurs anciens un personnel cultuel dédié et qui pourrait rappeler celui d'un sanctuaire.

Si l'on s'en tient aux deux exemples grecs, il faut donc conclure que le nékyomantéion d'Héraclée n'était rien de plus que ce que décrivent les auteurs anciens et ce qu'a découvert W. Hoepfner : un site naturel exceptionnel et impressionnant où l'on pensait être en contact plus étroit avec le monde infernal et où l'on venait vraisemblablement pratiquer des rites nécromantiques. L'aménagement architectural est resté marginal et rien ne permet de penser qu'un cadre institutionnel ait été mis en place pour encadrer ces pratiques quand la documentation littéraire n'en dit rien et quand aucun document épigraphique n'a été retrouvé dans ou autour de la grotte. Parler de sanctuaire (au sens où on l'entends ici, en tant

[105] Hoepfner (Wolfram), *Forschungen an der nordküste Kleinasiens: Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris. Herakleia Pontike – Eregli. Volume 2*, Vienne, Hermann Böhlaus Nachf, 1966, p. 21-30 & Hoepfner (Wolfram), « Topographische Forschungen », in Asheri (David), Hoepfner (Wolfram) & Erichsen (Adolphine) *Forschungen an der nordküste Kleinasiens: Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris. Herakleia Pontike – Eregli. Volume 2*, Vienne, Hermann Böhlaus Nachf, 1966, p. 37-46.

[106] Ogden (Daniel), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 1-92.

qu'institution dotée d'un personnel dédié) semble donc abusif, et considérer que, comme l'indiquait Plutarque, il existait à Héraclée un « oracle des morts », au même titre qu'il existait à Delphes un oracle d'Apollon, paraît donc pour le moins excessif.

Le cas d'Héraclée du Pont et de son « nékyomantéion » soulève plus généralement la question de la nécromancie, la divination « par les morts », et celle de l'importance de cette pratique dans la réalité religieuse grecque. D. Ogden s'oppose sur ce point à S. I. Johnston, selon qui ces pratiques sont largement surévaluées par la documentation littéraire et par les Modernes, notamment par analogie avec les pratiques mésopotamiennes[107]. Cette question dépasse le cadre de cette étude, mais force est de constater qu'Héraclée est le seul cas d'oracle (hypothétique en l'occurence) associé aux morts en général dans l'ensemble de l'espace anatolien.

Avant de conclure, il faut mentionner le seul document épigraphique remarquable à Héraclée : la dédicace d'une statuette représentant le héros Héraclès, qualifié d'Alexikakos (Ἡρακλέα ἀλεξίκακον) « d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγήν) »[108]. Le nom du dédicant était probablement écrit à la troisième ligne, aujourd'hui illisible, et la date et le contexte de découverte du document sont inconnus. Rien ne permet de relier cette dédicace au nékyomantéion ou à la nécromancie, ni à un quelconque sanctuaire précis . Trouver une dédicace à Héraclès dans une ville nommée Héraclée n'est pas pour surprendre, tout comme l'épiclèse, assez classique, qui fait du héros une divinité protectrice, qui éloigne le mal, mais n'apprend rien sur l'origine de l'ordre reçu par le dédicant. Pour conclure sur ce cas original, il convient de revenir sur l'incertitude quant à l'importance des rites divinatoires qui avaient lieu à Héraclée du Pont. Si la réputation nécromantique et infernale de la cité ne fait aucun doute, et si le lien entre les descriptions littéraires et la grotte identifiée par W. Hoepfner semble crédible, ces éléments ne permettent pas de conclure à l'existence d'une activité de nature oraculaire telle que définie et rencontrée dans les sanctuaires oraculaires en général.

[107] Johnston (Sarah Isles), *Restless dead: encounters between the living and the dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California press, 1999.

[108] Bithynie-Pont-Héraclée du Pont 1.

8.2.2. Nicomédie : un oracle par les rêves ?

Seule une inscription très lacunaire invite à évoquer le cas de Nicomédie, sans qu'il soit nécessaire de s'arrêter à l'histoire de la cité : une dédicace faite sur une base de statue par un certain Thrasymèdès ([Θρ]ασυμήδης), d'après un rêve (κατ' ὄναρ)[109]. Rien d'autre n'est lisible sur la pierre, et cette inscription, malheureusement isolée, ne peut pas être considérée comme le témoin de pratiques incubatoires (et oraculaires).

Il est donc impossible de conclure en l'état de la documentation épigraphique et archéologique. Il faut néanmoins mentionner également une réponse oraculaire sur pierre provenant également de Nicomédie et traditionnellement attribué à Claros. Cette question sera reprise plus loin, en lien avec les autres réponses oraculaires à l'attribution problématique, mais sans rapport avec cette dédicace d'après un rêve[110].

[109] Bithynie-Pont-Nicomédie 1.
[110] Voir la partie de ce mémoire consacrée aux « oracles errants » et à leur attribution : p. 659-674.

8.2.3. Pruse : une statue venue de Phrygie pour un oracle de Zeus ?

La cité de Pruse se situait sur le flanc nord du massif de l'Olympe (mysien) à une dizaine de kilomètres de la côte, dans l'ouest de la Bithynie[111]. Elle ne doit pas être confondue avec sa voisine Prusias, située, elle, sur la côte, et connue également sous le nom de Kios. Elle aurait été fondée dès le VI^e^ siècle avant notre ère par un certain Prusias dont Strabon affirme qu'il résista à l'expansion du royaume de Crésus. Mais Pline l'Ancien propose une fondation par Hannibal Barca, exilé après sa défaite contre Rome, dans les années 180 avant notre ère[112], alors qu'Arrien attribue la fondation au roi Prusias I^er^ de Bithynie[113] (qui régna entre 230 et 182 avant notre ère). La dernière hypothèse semble la plus plausible, le règne de Prusias I^er^ étant marqué par une expansion du royaume vers l'Est. L'histoire de la cité est ensuite inconnue. Elle intégra la province de Bithynie créée en 74 avant notre ère. Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, fit reconstruire les bains de la cité sous le règne de Trajan[114]. Dion Chrysostome, qui appartenait à une famille aristocratique de Pruse, tenta d'obtenir un statut de cité libre pour sa ville natale, et parvint au moins à lui faire accorder le statut de *conventus*[115]. La cité fut sans doute touchée par l'invasion gothique en 258 de notre ère[116], mais devint le siège d'un évêché en 325.

Le site de Pruse, adossé aux montagnes et tourné vers le Pont-Euxin au Nord, en faisait un verrou stratégique contrôlant le passage entre Mysie et Bithynie. La plaine côtière qui s'étendait devant la cité était fertile et ponctuée de sources chaudes qui semblent avoir été aménagées dès l'Antiquité. Pour toutes ces raisons, le site ne fut jamais abandonné et devint une cité majeure de la région aux époques byzantine puis ottomane, Pruse devenant finalement la moderne Bursa. Le site archéologique est donc aujourd'hui recouvert par la ville moderne et aucun bâtiment cultuel n'a pu être dégagé et fouillé. La cité a néanmoins livré des inscriptions, dont certaines sont particulièrement intéressantes[117].

[111] Strabon, *Géographie*, XII, 4, 3.
[112] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 148.
[113] Arrien, *Fragments*, XXIX = *FGrH* 156 F 29
[114] Pline le Jeune, *Lettres*, X ; XVII ; XXIII ; LXX.
[115] Dion Chrysostome, *Discours*, XL ; XLIV ; XLVII.
[116] Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 35, 2.
[117] Sur l'histoire de Pruse, voir Strobel (Karl), « Prusa », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Trois inscriptions de Pruse pourraient en effet trahir l'activité oraculaire de l'un de ses sanctuaires. Il s'agit de trois dédicaces adressées par des particuliers « d'après un ordre ».

La première est la plus originale, puisqu'il s'agit de l'érection (ἔθηκεν) d'une statue de Zeus au même dieu (Τὸν Δία τῷ Διὶ) offerte par un certain Néicostratos fils de Rufus (Νεικόστρατος Ῥούφου δῶρον ἔθηκεν) après que son fils bien-aimé la lui a fait parvenir de Dokiméion (παιδὸς φιλίου κομίσαντος Δοκιμῆθεν). Une deuxième phrase précise que l'offrande a été faite par Néicostratos fils de Rufus et par Asclépiodotos fils d'Alexandros (Νεικόστρατος Ῥούφου καὶ Ἀσκληπιόδοτος Ἀλεξάνδρου), dont on ne sait rien, d'après un ordre (κατ' ἐπιταγήν)[118]. Th. Corsten, éditeur de l'inscription dans les *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, remarquait que la cité de Dokiméion était réputée pour ses carrières de marbre, ce qui pourrait expliquer que la statue provienne de cette cité de Phrygie[119]. L'élément qui nous intéresse ici est l'ordre (ἐπιταγή) reçu par Nicostratos (et Asclépiodotos ?) et qui pourrait avoir été un oracle. Dans ce cas, l'origine lointaine de la statue pourrait s'expliquer aussi par une exigence du dieu et/ou une volonté du dédicant qui pourrait avoir un lien personnel avec la cité phrygienne (d'autant que son fils semble s'y trouver). À défaut de pouvoir déterminer ce qui a motivé Néicostratos, ni quels sont ses liens avec Dokiméion d'une part, ou avec cet Asclépiodotos d'autre part, il faut ici retenir la dédicace à Zeus d'après un ordre.

La deuxième dédicace est nettement moins circonstanciée. Il s'agit encore d'une base, datant également du II^e^ siècle de notre ère, et adressée « au dieu » (τῷ θεῷ), d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγήν), par une certaine Appha (Ἄπφα)[120]. Le dieu en question pourrait être à nouveau Zeus, mais rien ne permet d'être catégorique.

La troisième et dernière dédicace, incomplète, est adressée cette fois à Zeus Brontôn (Διὶ Βροντῶντι), par un certain Marcus appelé aussi Épicratos (Μάρκου κ' Ἐπικ[ρ]άτου), d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγήν), avant que l'état de la pierre rende la suite de l'inscription

[118] Bithynie-Pont-Pruse 1.

[119] Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Prusa ad Olympum. Teil 2*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1993, p. 61. L'hypothèse est intéressante, mais préciser la provenance de la matière première utilisée pour fabriquer une offrande est plutôt original et on voit mal l'intérêt de cette information dans ce contexte religieux, s'il s'agit juste d'une question d'origine du matériau. Par ailleurs Dokiméion se trouvait à plus de deux-cents kilomètres au sud-est de Pruse, et à l'intérieur des terres, au-delà du massif de l'Olympe. Il aurait sans doute été bien plus simple et moins couteux (?) pour Néicostratos de faire venir du marbre par la mer (dont Pruse n'était éloignée que d'une dizaine de kilomètres), depuis n'importe quelle autre carrière proche d'une côte et exportant son marbre vers l'Anatolie. On pensera par exemple à l'île de Proconnesos située au large de la Bithynie à l'ouest de Pruse. Pour une carte des principales carrières de marbre antique, voir Schneider (Helmuth), « Marble », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

[120] Bithynie-Pont-Pruse 2.

illisible. On retrouve donc Zeus, portant l'épiclèse Brontôn (le « tonnant ») très commune en Anatolie, et qui pourrait correspondre à un culte local[121].

Relier ces trois dédicaces d'après un ordre est tentant dans la mesure où deux d'entre-elles sont adressées à Zeus, et la troisième à « un dieu » qui pourrait bien être le même. Ces trois dédicaces pourraient dont être liées à un sanctuaire oraculaire de Zeus. Mais ces trois documents sont trop peu nombreux, trop avares de précisions et surtout ne sont corrélés par aucun autre type de marqueur oraculaire. On optera donc pour la prudence en considérant le cas de Pruse comme devant rester hypothétique.

[121] Une autre dédicace, sans ordre, fut adressée au même Zeus à Pruse : *IK Prusa ad Olympum* 1014.

8.2.4. Documents d'origine indéterminée

La Bithynie-Pont présente sept de ces documents que l'on considère comme d'origine indéterminée, mais qui pourraient avoir un lien avec un ou plusieurs sanctuaires oraculaires éventuels. Elle est ainsi la région la plus riche en documents de ce type, dont la provenance géographique est aujourd'hui inconnue ou bien ne correspond à aucun site antique identifié. Cette dernière situation peut s'expliquer par l'absence à ce jour d'identification archéologique du site en question, par le déplacement de la pierre loin de son site d'installation initiale, ou bien, et souvent, par le caractère rural du site, qui pourrait correspondre à l'un de ces petits villages disséminés dans la *chora* d'une cité, suffisamment loin de son centre urbain pour qu'il soit aujourd'hui impossible de l'y relier avec certitude[122].

Ces documents auraient pu être par conséquent mis de côté, mais ils semblent intéressants à signaler dans la mesure où ils pourraient, à mesure que la documentation épigraphique s'enrichit, constituer les premiers éléments d'un futur corpus plus étoffé et plus explicite à propos de tel ou tel sanctuaire oraculaire aujourd'hui impossible à identifier. Ils illustrent aussi à petite échelle cette vie religieuse rurale où l'on retrouve quelques marqueurs qui pourraient être considérés comme oraculaires s'ils étaient contextualisés et plus nombreux. Enfin certains d'entre eux peuvent peut-être être reliés à des sanctuaires mieux connus, même si la prudence reste de mise.

Dans cet ensemble de sept inscriptions, trois se distinguent par leur proximité avec la cité de Nicomédie, où l'on soupçonnait plus tôt l'existence d'un sanctuaire oraculaire incubatoire.

La première, dont le lieu de découverte est inconnu, mais qui est conservée aujourd'hui au musée de Nicomédie-Izmit et qui proviendrait des environs[123], est une statuette représentant une déesse. Elle fut dédiée à la déesse Angistis (θεᾷ Ἀγγίστει) par Papès et Lucius (Πάπης καὶ Λούκιος), deux frères fils de Perdicas (οἱ Περδίκου) et qui affirment avoir

[122] Voir l'article de M. Ricl sur la vie religieuse dans ces petites communautés rurales anatoliennes : Ricl (Marijana), « Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », *EA*, 35 (2003), p. 77-101.

[123] Voir Sahin (Sencer) & Schwertheim (Elmar), « Neue Inschriften aus Nikomedeia und Umgebung » 24 (1977), *ZPE*, p. 259.

réalisé la dédicace d'après un ordre et en remerciement ([κ]ατ'ἐπιταγὴν εὐχαριστήριον)[124]. Le nom de la déesse, qui est une version locale de la Mère[125], peut être confirmé grâce à une seconde dédicace qui lui fut adressée dans les environs de Nicomédie également[126].

La deuxième inscription associée à Nicomédie provient du site moderne d'Himmetli, à une vingtaine de kilomètres au Nord de la cité. Il s'agit à nouveau d'une statuette féminine accompagnée de lions et adressée à la Mère des dieux (Μητρ[ὶ] θεῶν). La dédicante, en plus d'indiquer son nom (Εἶα Δαμᾶ) précise qu'elle a effectué la dédicace d'après un ordre (κατ' ἐπιταγήν)[127]. Les similitudes entre ces deux premiers documents sont frappantes, mais deux cas ne suffisent pas pour conclure.

La dernière inscription rapproche encore plus de Nicomédie. Elle provint du village d'Akpinar, à une petite dizaine de kilomètres à l'ouest de la cité. Un certain Stratôn fils de Moukazos (Στράτων Μουκάζου) l'adressa à Zeus Hypsistos (Διὶ Ὑψίστῳ), d'après un rêve (κατὰ ὄναρ)[128]. Cette inscription fait écho à la dédicace κατ' ὄναρ provenant de Nicomédie et qui permettait d'envisager l'existence d'un sanctuaire oraculaire incubatoire dans la cité.

Même avec quatre documents au lieu d'un, le dossier de Nicomédie n'est toujours pas assez significatif et surtout pas assez cohérent et précis pour permettre une conclusion. Les deux dédicaces de statuettes adressées à la Mère et à la déesse Angistis, la Mère, pourraient s'inscrire dans un même culte, et les deux dédicaces d'après un rêve pourraient provenir d'un éventuel sanctuaire incubatoire. Mais il est impossible de poser des certitudes ici, ou d'envisager davantage de liens entre ces documents.

Une autre dédicace d'après un rêve apparaît dans cet ensemble de documents d'origine inconnue. Elle serait à relier davantage à Nicée où les dédicaces d'après un ordre abondent. Le village moderne d'Hocaköy se trouve en effet à une quarantaine de kilomètres au dud de Nicée, qui semble néanmoins en être la cité la plus proche. Un certain Rufus fils de Mucianus (Ῥοῦφος Μουκιανοῦ) y érigea un autel (ἀναιθόμην τὸν βωμὸν θεᾷ Μανετηνῇ) pour lui-même, d'après un rêve (ὑπὲρ αἰαυτοῦ κατ' ὄναρ), en l'an dix-huit [du règne] d'Antonin César (αἴτους ηι΄ Ἀντωνίνου Καίσαρος), c'est-à-dire en 155-156 de notre ère, sous le règne

[124] Bithynie-Pont-Indéterminé 1.
[125] Borgeaud (Philippe), *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.
[126] *TAM* IV,1 63
[127] Bithynie-Pont-Indéterminé 2.
[128] Bithynie-Pont-Indéterminé 3.

d'Antonin le Pieux[129]. Même si cette dédicace fait écho à celle effectuée à Nicée « d'après une décision en rêve » (κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου), on ne peut que supposer un lien avec le sanctuaire oraculaire de Nicée, sans le démontrer.

Une cinquième inscription amène presque à mi-chemin entre Nicée et Nicomédie. Le village de Deli Mahmudlar se situe en effet à cinquante kilomètres à l'est de Nicée et à soixante kilomètres au sud de Nicomédie. Il s'agit cette fois de la dédicace d'une asssociation « familiale » (ἡ συνγένεια) adressée par huit dédicants au dieu Préiétos (θεῷ Πρειέτῳ) pour leur bétail (ὑπὲρ τῶν ζῴων), en remerciement et d'après un ordre (εὐχαριστήριν κατ' ἐπιταγήν)[130]. Le nom du dieu est attesté par d'autres inscriptions bithyniennes qui le désignent donc comme une divinité locale[131]. La base semble avoir servi à plusieurs dédicaces, puisque ses autres faces comportent une adresse à la Mère (<ε>ὐχαριστοῦμεν τῇ [Μητρί]), du moins si l'on accepte cette restitution, et une troisième dédicace, à une divinité dont le nom est illisible. On ne peut guère tirer d'informations de ce document.

L'inscription suivante conduit aux confins orientaux de la Bithynie, dans le village moderne de Beyyayla, loin de toute cité bithynienne majeure, et à cinquante kilomètres au Nord de Dorylée, cité phrygienne évoquée plus tôt. Au III^e^ siècle de notre ère, un certain Celer fils de Diogénès (Κέλερ Διογένου) y dédia un autel à Zeus Iarazaios (Διεὶ Ιαραζαίῳ) d'après un ordre (κατὰ ἐπιταγήν)[132]. L'épiclèse du dieu pourrait être une variante locale de Zeus Larasios (Λαρασίος) dont le culte est surtout attesté à Tralles en Carie[133], mais conclure quoi que ce soit quant à ce culte si loin de tout centre urbain et avec un seul document est impossible.

La dernière inscription éloigne davantage encore, cette fois vers le Sud, entre Bithynie et Phrygie. Le village d'Ishakcilar se trouve en effet à 90 km au sud de Nicée et à 65 km à l'ouest de Dorylée. Séius fils de Zardoèlos (Σεῖος Ζαρδοήλου) y adressa une dédicace à Zeus

[129] Bithynie-Pont-Indéterminé 4.
[130] Bithynie-Pont-Indéterminé 5.
[131] Notamment *TAM* IV, 1 19, 35, 75, 76, 77.
[132] Bithynie-Pont-Indéterminé 6.
[133] *I. Tralles* 25, 28, 51, 81 & 82.

Sabazios (Δὶ Σαβαζίῳ) d'après « un ordre reçu en rêve » (κατ' ὀνίρου ἐπιταγὴν ἐπόισε), en l'an 2 du règne de Trajan (ἔτους δευτέρου Νέρουα Τραειανοῦ Κέσαρος), soit en 98-99 de notre ère, alors qu'il habitait « dans la tribu des Pétrozétoi » (οἰκῶν ἐν φυλῇ Πετροζέτοις)[134]. Le culte de Sabazios est attesté par ailleurs en Bithynie, même associé à Zeus[135], mais on ne peut relier cette dédicace à aucun sanctuaire, oraculaire ou non.

Cet ensemble de sept inscriptions d'origine indéterminée ne fait guère avancer le dossier des sanctuaires oraculaires anatoliens, mais il illustre la similitude du lexique dédicatoire dans les documentations épigraphiques urbaines comme rurales.

[134] Bithynie-Pont-Indéterminé 7.
[135] Respectivement *TAM* IV,1 79 ; *IK Calchedon* 103 & *TAM* IV,1 59.

9. Paphlagonie

La Paphlagonie (Παφλαγονία) se situait au nord de l'Anatolie, à l'est de la Bithynie dont elle était séparée par les fleuves Billaéus et Parthénios. Au sud elle touchait la Phrygie et la Galatie dont elle était séparée par plusieurs chaînes de montagnes parallèles à la côte et de plus en plus arides en s'en éloignant vers le Sud. Le relief accidenté de la Paphlagonie était couvert de forêts et ponctué de vallées fertiles où l'agriculture prospère encore aujourd'hui.

Avant l'arrivée des Grecs, la région semble démontrer une certaine cohérence culturelle voire politique et était notamment désignée dans les documents hittites sous le nom de *Pala*. Les Paphlagoniens auraient développé un langage propre dont il ne reste aujourd'hui que quelques toponymes. De leur architecture, seules subsistent quelques tombes spécifiques. La littérature ancienne est très avare de précisions sur la région et son histoire[1], et se contente souvent de clichés négatifs sur le caractère rural voire barbare de la région et des Paphlagoniens décrits comme stupides, superstitieux et malpropres[2].

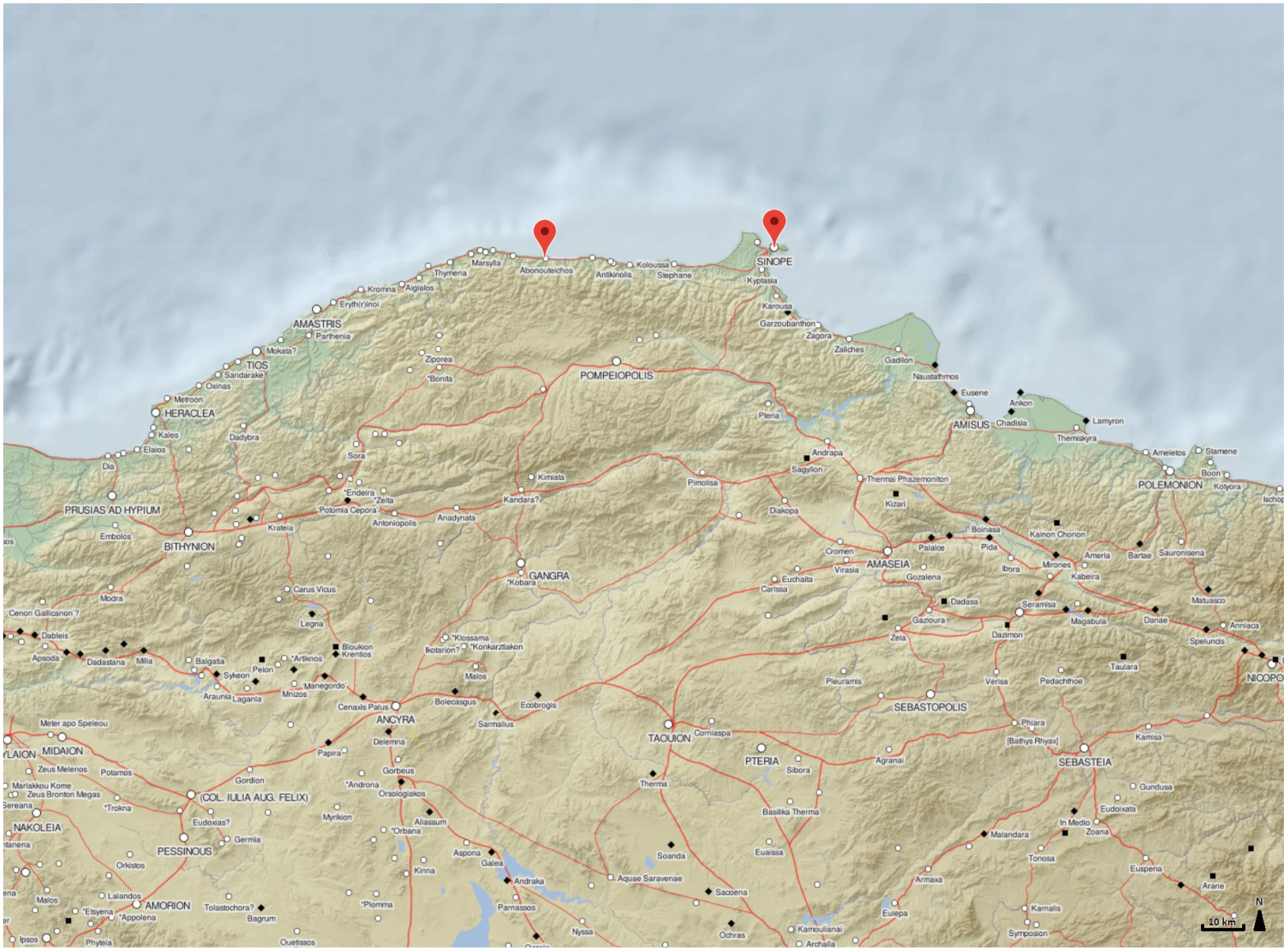
L'histoire de la Paphlagonie est celle d'une succession de dominations externes. Au deuxième millénaire avant notre ère, l'empire hittite contrôlait déjà la région. Au VI^e^ siècle la Paphlagonie subit l'invasion cimmérienne avant de passer sous le contrôle du roi Crésus de Lydie, auquel succédèrent les satrapes perses. La fondation de cités grecques sur la côte (des colonies de Milet pour la plupart) commence alors à helléniser la région et à la mettre en contact avec l'Anatolie occidentale. Après la mort d'Alexandre, la région passe à plusieurs reprises d'un souverain hellénistique à un autre. Dès le III^e^ siècle, les rois du Pont étendent leur contrôle dans la région et conquièrent progressivement les cités côtières. Les guerres mithridatiques forcent Rome à s'intéresser à la Paphlagonie et finalement à la placer sous tutelle directe à partir de la campagne de Pompée. La provincialisation ne fut vraiment menée à bien que sous Auguste, qui créa une province paphlagonienne rassemblant l'intérieur des terres seulement et dont la capitale fut placée à Ancyre. Les cités côtières rejoignirent elles la province de Bithynie et du Pont qui encadre la Paphlagonie intérieure et la coupe de la mer (mais Abonotique et Sinope, culturellement paphlagoniennes, seront bien traitées dans cette partie). Tant l'épigraphie que la numismatique montre alors le haut degré d'hellénisation de la

[1] La description la plus détaillée est celle de Strabon, *Géographie*, XII, 3, 1-9.
[2] Dont Aristophane se moque notamment dans les *Cavaliers*, à travers son personnage du Paphlagonien.

région. La Paphlagonie prospéra ensuite sous domination romaine malgré l'invasion des Goths au III^e^ siècle[3].

[3] Sur l'histoire de la Paphlagonie, voir Belke (Klaus) (éd.), *Paphlagonien und Honōrias : mit 131 Abbildungen auf Tafeln, einer Abbildung im Text und einer Karte*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996 ; Marek (Christian), *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, E. Wasmuth, 1993 & Marek (Christian), « Paphlagonia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 9 : Sanctuaires oraculaires (attestés) de Paphlagonie



9.1. Sanctuaires oraculaires attestés

9.1.1. Abonotique : un oracle de Glycôn, d'après Lucien de Samosate

Abonotique était une petite cité côtière de Paphlagonie située à l'est d'un promontoire élevé appelé le Carambis[4]. Son port mal situé et sujet à l'ensablement pose la question du choix du site, et l'histoire de la cité reste vraiment obscure. Elle passa de la province du Pont à celle de Galatie sous Marc-Aurèle, à l'époque où Lucien de Samosate écrivit un traité qui apporte quelques informations indirectes sur la cité : *Alexandre ou le faux prophète*. Le satiriste y décrit une cité frustre et isolée, partiellement hellénisée seulement, et affirme que le nom de la cité devint finalement Ionopolis, ce que confirment la numismatique et la toponymie moderne.

Le site d'Abonotique correspond en effet à la moderne Inebolu, où seules quelques inscriptions et des restes de fortifications ont été retrouvés au milieu de la ville moderne[5].

Le cas d'Abonotique et de son sanctuaire oraculaire est aussi passionnant qu'il est frustrant, et impose de poser quelques jalons avant de nous pencher sur la seule documentation disponible. Le cas est passionnant parce que connu par la description qu'en propose Lucien de Samosate dans son Αλέχανδρος ἢ ψευδομαντίς[6], qui constitue la plus longue description littéraire consacrée à un sanctuaire oraculaire (avec environ 7 000 mots dans le texte original[7]). Mais il est aussi frustrant parce que ce témoignage est si manifestement polémique qu'il est presque impossible de prendre au sérieux ce que décrit Lucien[8]. Sans entrer dans le détail de son œuvre et de sa pensée religieuse, il faut préciser

[4] Ptolémée, *Géographie*, V, 4, 2.

[5] Sur l'histoire et l'archéologie d'Abonotique, voir Marek (Christian), « Abonoteicos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), Brill's New Pauly, Leiden, Brill, 2005.

[6] Souvent traduit par « Alexandre ou le faux prophète », alors qu'il s'agit littéralement d'un « faux devin » (même si l'Alexandre en question fait davantage office de prophète puisqu'il s'attache à un sanctuaire unique).

[7] Contre « seulement » 5 100 mots pour la description de Delphes par Pausanias (*Périégèse*, X, 5, 5-13 & X, 9-16) par exemple.

[8] Notamment Weinreich (Otto), « Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des zweiten Jahrhunderts nach Christus », *Neue Jahrbücher für das klassischen Altertum*, 47 (1921), p. 129-151 ; Cumont (Franz), « Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au II^e^ siècle de n. è.), *Mémoires couronnés par l'Académie royale de Belgique*, 40 (1887) & « Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme », *RHR*, 87 (1922), p. 202-210 ; Weinreich (Otto), « Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des zweiten Jahrhunderts nach Christus », *Neue Jahrbücher für das klassischen Altertum*, 47 (1921), p. 129-151 ; Faye (Eugène), « Alexandre d'Abonotique a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion ? », *RHPhR*, 5 (1925), p. 201-207 ; Caster (Marcel), *Etudes sur Alexandre ou le Faux*

d'abord que Lucien se passionne pour les oracles et la divination en général, autant qu'il n'y croit pas. Plusieurs passages de ses œuvres ont déjà été utilisés, dans lesquels il s'emploie presque systématiquement à tourner en ridicule les croyances de ses contemporains en la providence divine en général et en la divination en particulier[9]. L'*Alexandre* ne fait pas exception et constitue même le point d'orgue de la charge que mène Lucien contre les oracles et la divination, dans une perspective proche de celle des Épicuriens[10], et avec tout le talent littéraire et narratif qui est le sien.

Pour résumer en quelques mots le contenu de ce qu'il faut bien appeler un pamphlet, Lucien raconte, voire décrit puisqu'il prétend avoir assisté lui-même à certaines scènes, la vie d'un certain Alexandre qui, après une jeunesse consacrée à l'escroquerie et à la manipulation des masses ignorantes, réalisa un coup de maître extraordinaire en montant de toutes pièces un « faux » sanctuaire oraculaire (mais il n'en existait sans doute pas de « vrais » pour Lucien) consacré à un « faux » dieu (d'après Lucien du moins) appelé Glycôn et personnifié par un serpent bien réel, dont il se fit le prêtre et prophète, et qui lui permit de berner toute l'élite pamphylienne puis anatolienne, voire romaine. Tout au long de ce récit, Lucien distille de précieux détails sur la création puis le fonctionnement du sanctuaire oraculaire. Il s'agit précisément des informations que l'on cherche habituellement (le procédé divinatoire, les questions posées, les réponses obtenues, etc.), voire d'informations habituellement

prophète de Lucien, Paris, Belles Lettres, 1938 ; Miron (Auguste V. B.), « *Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neos Asklepios Glykon* », in Wolfgang Leschhorn, Auguste V. B. Miron & Andrei Miron (éd.), *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag*, Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1996, p. 153-188 ; Victor (Ulrich), *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, Leiden, Brill, 1997 ; Chaniotis (Angelos), « Old wine in a new skin. Tradition and innovation in the cult foundation of Alexander of Abonouteichos », in Dabrowa (Edward) (éd.), *Tradition and innovation in the Ancient world*, Electrum 6, Krakau, Jagiellonian University Press, 2002, p. 67-85 ; Elm (Dorothee), « Alexander oder der Lügenprophet – ein religiöser Spezialist und ein Text zwischen Tradition und Innovation. Ein Beispiel für die Darstellung, Legitimierung und Plausibilisierung von Religion im lokalen und reichsweiten Kontext », in H. Cancik und J. Rüpke unter Mitarbeit von F. Fabricius (Hgg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte: Ein Forschungsprogramm stellt sich vor (Schwerpunktprogramm 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft)*, Erfurt, 2002, p. 34-46 ; Sfameni Gasparro (Giulia), « Alessandro di Abonuticho, lo « pseudoprofeta » ovvero ome sostruirsi un' identita religiosa. I : Il profeto, 'eroe' e 'uomo divino' », *Studi e materiali do storia delle religioni*, 62 (1996), p. 565-569 ; Steger (Florian). « Der Neue Asklepios Glykon », *MHJ*, 40 (2005), p. 3-18.

[9] Sur Lucien de Samosate en général, voir, dans une bibliographie pléthorique, Caster (Marcel), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Belles Lettres, 1937 ; Peretti (Aurelio), *Luciano. Un intellettuale greco contro Roma*, Florence, Nuova Italia, 1946 ; Bompaire (Jacques), *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, De Boccard, 1958 ; Robert (Louis), « Lucien en son temps », in Robert (Louis), *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographies*, Paris, De Boccard, 1980, p. 393-436 ; Hall (Jennifer), *Lucian's satire*, New York, Arno Press, 1981 ; Jones (Christopher. P.), *Culture and Society in Lucian*, London, Harvard University Press, 1986 ; Mestre (Francesca) & Gomez (Pilar) (éds.), *Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen*, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010 ; Berdozzo (Fabio), *Götter, Mythen, Philosophen : Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011.

[10] Même s'il ne rallie jamais leur école, hostile qu'il est au principe même des écoles philosophiques.

inaccessibles, telles que le prix de la consultation. Mais tout ou presque sert à dresser le portrait le plus noir possible du prophète, de son oracle et des naïfs qui y croient, et par conséquent tout y devient suspect, à des degrés divers.

Les nombreux commentateurs de l'*Alexandre* de Lucien ont oscillé entre deux thèses extrêmes et qu'il semble falloir abandonner d'emblée. La première est celle de l'historicité pleine et entière du culte décrit par ce texte. Elle est intenable pour qui connaît un minimum l'œuvre de Lucien, qui s'amuse ouvertement à inventer, travestir et déformer, et qui se trahit d'ailleurs lui-même dans l'*Alexandre*. Dans un passage où il prétend décrire les petites manipulations nocturnes du prophète enfermé seul dans son temple, à l'abri de tous les regards – donc de celui de Lucien aussi[11] –, le satiriste montre qu'il ne rechigne pas à inventer des scènes soi-disant réelles, sans doute pour étayer sa thèse de la malhonnêteté d'Alexandre. La seconde, à l'inverse, postule le caractère totalement fictif non seulement de la description de Lucien, mais aussi du personnage d'Alexandre, du sanctuaire oraculaire d'Abonotique et du dieu Glycôn[12]. Même si le sanctuaire n'a pas été localisé et si aucun autre document littéraire ne mentionne un sanctuaire de Glycôn à Abonotique, cette thèse doit également être abandonnée. Elle semble d'une part peu probable parce que Lucien prétend dénoncer un cas qu'il caricature certes, mais qu'il entend aussi ériger en exemple. Les autres sanctuaires évoqués dans son œuvre sont par ailleurs bien réels, du moins quand il ne dit pas explicitement qu'il invente, comme dans l'*Histoire véritable*. Par ailleurs, et c'est sans doute là l'élément le plus décisif, plusieurs traces matérielles du dieu Glycôn ont été retrouvées. Des monnaies de la cité représentent ainsi un curieux serpent à tête canine et chevelue, qui correspond tout à fait à la description qu'en propose Lucien. Une statue de marbre représentant la même créature a été exhumée à Tomis, sur la rive ouest du Pont-Euxin (l'actuelle Constanta en Roumanie), et diverses autres découvertes archéologiques et épigraphiques semblent pouvoir être reliées à cette divinité[13]. Mais par-delà ce refus des deux

[11] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXI-XXII.

[12] Voir notamment Bendlin (Andreas), « On the uses and disadvantages of divination : oracles and their literary representations in the time of the Second Sophistic », in North (J. A.) & Price (S. R. F.) (éd.), *The religious history of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 175-250.

[13] Pour un recensement des monnaies d'Abonotique et de leurs publications, et à propos de cette statue, voir Robert (Louis), « Alexandre d'Abônouteichos et le serpent Glycon », in Louis Robert, *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographies*, Paris, De Boccard, p. 393-421. Et sur d'autres traces matérielles de Glycôn : Jones (Christopher P.), « Le serpent Glycon d'Abonouteichos à Athènes », 1981, p. 513-530 & « A follower of the god Glykon ? », *EA*, 30 (1998), p. 107-109 ; Ameling, « Ein Altar für Alexander von Abonuteichos », 1985, p. 34-36 & Robert, « Le serpent Glycon d'Abonouteichos à Athènes et Artémis d'Éphèse à Rome », 1981, p. 513-535. Il faut aujourd'hui y ajouter une inscription d'Érythrée (*IK Erythrai II* 223), identifiée déjà par Engelmann (Helmut) et Merkelbach (Reinhold) (*Die Inschriften von*

thèses extrêmes, il semble impossible de se positionner plus précisément quant à l'historicité de la description. En l'absence d'autres témoignages, il est impossible de séparer le bon grain de l'ivraie et de déterminer ce qui, dans l'*Alexandre*, relève de la vérité historique et ce qui relève de la pure invention ou de la caricature de Lucien.

Il ne s'agit pas néanmoins de mettre de côté le cas d'Abonotique. À défaut de pouvoir en tirer des informations historiques fiables sur le sanctuaire d'Abonotique, le texte de Lucien constitue une mine de comparaisons et de parallèles utiles. Quelques éléments du pamphlet seulement seront repris ici : ceux relatifs au sanctuaire oraculaire et qui correspondent aux informations que l'on cherche habituellement, pour proposer quelques réflexions générales sur ce texte et son utilité historique pour étudier les sanctuaires oraculaires dans leur ensemble, sinon celui d'Abonotique[14].

Si l'on cherche chez Lucien les informations que l'on s'efforce de collecter à propos des petits sanctuaires oraculaires anatoliens, l'attribution de l'oracle d'Abonotique ne pose guère de problème, puisque le satiriste l'indique dès la « naissance du dieu » :

> Κατ´ ὀλίγον οὖν καὶ ἡ Βιθυνία καὶ ἡ Γαλατία καὶ ἡ Θράκη συνέρρει, ἑκάστου τῶν ἀπαγγελλόντων κατὰ τὸ εἰκὸς λέγοντος ὡς καὶ γεννώμενον ἴδοι τὸν θεὸν καὶ ὕστερον ἅψαιτο μετ´ ὀλίγον παμμεγέθους αὐτοῦ γεγενημένου καὶ τὸ πρόσωπον ἀνθρώπῳ ἐοικότος. γραφαί τε ἐπὶ τούτῳ καὶ εἰκόνες καὶ ξόανα, τὰ μὲν ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ ἐξ ἀργύρου εἰκασμένα, καὶ ὄνομά γε τῷ θεῷ ἐπιτεθέν· Γλύκων γὰρ ἐκαλεῖτο ἔκ τινος ἐμμέτρου καὶ θείου προστάγματος. ἀνεφώνησε γὰρ ὁ Ἀλέξανδρος Εἰμὶ Γλύκων, τρίτον αἷμα Διός, φάος ἀνθρώποισιν.
>
> Peu à peu la Bithynie, la Galatie, la Thrace confluèrent à Abonotique. Car chacun, propageant la nouvelle, racontait – comme tu t'en doutes – qu'il avait vu naître le dieu et que plus tard il l'avait touché, car il était très vite devenu énorme et avait presque pris face humaine. Là-dessus dessins, portraits, statuettes hiératiques en bronze ou en argent ; on donne même au dieu un nom : Glycôn. On l'appelait ainsi sur l'ordre d'un oracle en vers, car Alexandre avait déclamé :
>
> « *Je suis Glycôn,*

Erythrai und Klazomenai. Teil II, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1973, p. 377, n° 223) et qui mentionne un « nouvel Asclépios » (νέῳ Ἀσκληπιῷ) qualifié de démon philanthrope (Δαίμονι φιλανθρώπῳ) et épiphane (ἐπιφανεῖ). Tous ces termes pourraient désigner le Glycôn d'Abonotique, qui se présente lui-même comme un « nouvel Asclépios » dans l'un de ses oracles (Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XCIII). Il pourrait néanmoins s'agir aussi de l'empereur Hadrien qui visita Érythrées en 123/4.

[14] Pour une lecture analytique de l'ensemble du pamphlet, voir notamment Caster, *Etudes sur Alexandre ou le Faux prophète de Lucien*, 1938 & Victor, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, 1997.

Troisième sang de Zeus et lumière des hommes. »[15]

Le dieu Glycôn n'est autre que le serpent domestique avec lequel Alexandre se promène partout et rendra des oracles après l'avoir tiré d'un œuf qu'il a feint de découvrir en état d'enthousiasme[16]. Même si Lucien ironise à l'envi sur cette hypostase du dieu, qu'il décrit comme une marionnette ridicule, l'animal sacré est manifestement confondu avec le dieu oraculaire qui est tantôt appelé Glycôn, tantôt qualifié d'Asclépios ou plutôt de « nouvel Asclépios » (Ἀσκληπιὸς νέος)[17]. Malgré la confusion entretenue par Lucien, qui renforce la confusion des mensonges d'Alexandre et la naïveté de ceux qui y croient, le dieu d'Abonotique ne se confond pas avec celui d'Épidaure mais serait plutôt son fils, comme en témoignent l'oracle cité qualifiant le dieu de « troisième sang de Zeus » (c'est-à-dire arrière-petit-fils de Zeus, puisque fils d'Asclépios et donc petit-fils d'Apollon), et les « mystères » du dieu rapportés par le même Lucien, où l'on « jouait » d'abord la naissance d'Apollon, puis celle d'Asclépios, et enfin celle de Glycôn, selon cette même logique dynastique[18]. L'attribution du sanctuaire et l'identité du dieu ne sont donc pas douteuses, même sans autre témoignage textuel ancien.

Déterminer la méthode oraculaire du sanctuaire s'avère en revanche plus complexe, tant Lucien brouille les pistes. Dans un premier paragraphe remarquable, il prétend expliquer comment se déroulaient les consultations :

> Καὶ ἐπειδὴ καιρὸς ἦν, οὗπερ ἕνεκα τὰ πάντα ἐμεμηχάνητο, καὶ χρᾶν τοῖς δεομένοις καὶ θεσπίζειν, παρ´ Ἀμφιλόχου τοῦ ἐν Κιλικίᾳ τὸ ἐνδόσιμον λαβών—καὶ γὰρ ἐκεῖνος, μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτὴν τοῦ Ἀμφιάρεω καὶ τὸν ἐν Θήβαις ἀφανισμὸν αὐτοῦ ἐκπεσὼν τῆς οἰκείας εἰς τὴν Κιλικίαν ἀφικόμενος, οὐ πονήρως ἀπήλλαξεν, προθεσπίζων καὶ αὐτὸς τοῖς Κίλιξι τὰ μέλλοντα καὶ δύ´ ὀβολοὺς ἐφ´ ἑκάστῳ χρησμῷ λαμβάνων— ἐκεῖθεν οὖν τὸ ἐνδόσιμον λαβὼν ὁ Ἀλέξανδρος προλέγει πᾶσι τοῖς ἀφικομένοις ὡς μαντεύσεται ὁ θεός, ῥητήν τινα ἡμέραν προειπών. ἐκέλευσεν δὲ ἕκαστον, οὗ δέοιτο ἂν καὶ ὃ μάλιστα μαθεῖν ἐθέλοι, εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα καταρράψαι τε καὶ κατασημήνασθαι κηρῷ ἢ πηλῷ ἢ ἄλλῳ τοιούτῳ. αὐτὸς δὲ λαβὼν τὰ βιβλία καὶ εἰς τὸ ἄδυτον κατελθὼν—ἤδη γὰρ ὁ νεὼς ἐγήγερτο καὶ ἡ σκηνὴ παρεσκεύαστο—καλέσειν ἔμελλε κατὰ τάξιν τοὺς δεδωκότας ὑπὸ κήρυκι καὶ θεολόγῳ, καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἕκαστα τὸ μὲν βιβλίον ἀποδώσειν

[15] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XVIII. Traduction Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.

[16] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XIII-XIV.

[17] Respectivement aux paragraphes XVIII, XXXVIII, XL, XLIII, LV, LVIII & XIV, XV, XXVI, XLIII, XLVIII.

[18] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXXVIII.

σεσημασμένον ὡς εἶχε, τὴν δὲ πρὸς αὐτὸ ἀπόκρισιν ὑπογεγραμμένην, πρὸς ἔπος ἀμειβομένου τοῦ θεοῦ περὶ ὅτου τις ἔροιτο.

Le moment venu d'exécuter ce pourquoi toute la machination était montée, je veux dire de rendre des oracles aux consultants et de vaticiner, il prend le ton sur Amphilochos de Cilicie. Cet homme, après la mort de son père Amphiaraos, sa fameuse disparition à Thèbes, fut chassé de son pays et arriva en Cilicie où il ne se tira pas mal d'affaire en prédisant lui aussi l'avenir aux indigènes, pour deux oboles l'oracle. Alexandre, disais-je, prend le ton sur lui, et annonce à tous ses visiteurs que le dieu rendra des oracles tel jour. Chaque consultant devrait écrire sur une feuille de papier ce qu'il désirait, le renseignement qu'il tenait particulièrement à recevoir, ficeler la feuille roulée, puis la cacheter, avec de la cire, de l'argile blanche ou quelque substance analogue. Alexandre prendrait lui-même les feuilles, descendrait dans le sanctuaire secret – car le temple était déjà debout et la mise en scène toute prête ; il appellerait à tour de rôle, par l'office d'un héraut ou d'un prêtre, ceux qui auraient remis des demandes, et, instruit de chaque cas par la parole divine, il remettrait au possesseur son papier scellé comme auparavant, mais avec la réponse écrite sous le nom du consultant. Le dieu répondrait mot pour mot à chaque demande.[19]

La comparaison avec Amphilochos et son oracle de Mallos de Cilicie qui sera étudié plus loin s'explique par l'utilisation de ces rouleaux inscrits, fermés et cachetés à la cire ou à l'argile (εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα καταρράψαι τε καὶ κατασημήνασθαι κηρῷ ἢ πηλῷ ἢ ἄλλῳ τοιούτῳ). Amphilochos est en effet connu notamment pour une anecdote rapportée par Plutarque et selon laquelle un gouverneur romain – épicurien comme de juste et convaincu que l'oracle n'était qu'une supercherie – lui adressa une question inscrite sur une tablette scellée (κατεσφραγισμένην δέλτον) mais à laquelle Amphilochos parvint à répondre sans difficulté, emportant ainsi la « conversion » du gouverneur à son culte[20]. La description que dresse Lucien du procédé consultatoire rappelle aussi Dodone par l'écriture des questions sur des lamelles de plomb, même si on ignore tout de leur fonction exacte. Mais ce passage pose des problèmes de cohérence à plusieurs niveaux. Le parallèle avec Amphilochos et son oracle est partiel dans la mesure où ce sanctuaire est décrit par la documentation littéraire comme étant incubatoire. Le consultant y recevait donc une réponse en rêve, sans passer par un intermédiaire quelconque auprès duquel il aurait fallu déposer une question puis retirer une réponse. Comme évoqué plus loin à propos de Mallos, l'anecdote plutarchéenne, que Lucien semble connaître, peut-être pour l'avoir lue, illustre moins le fonctionnement habituel du sanctuaire cilicien que l'outrecuidance du gouverneur qui recourt à ce procédé pour piéger le dieu.

[19] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XIX. Traduction Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.

[20] Plutarque, *La disparition des oracles*, 44-45, voir la partie de ce mémoire consacrée à Mallos de Cilicie : p. 594-611.

Un tel procédé n'aurait guère de sens pour un sanctuaire oraculaire, qui par définition postule l'existence et la bienveillance du dieu, et donc n'a pas besoin de la démontrer à chaque consultation en verrouillant le procédé consultatoire de manière à ce que personne d'autre que le dieu n'accède à la question. La suite du texte de Lucien explique l'intérêt de ces rouleaux scellés, non pour le fonctionnement de l'oracle mais pour la démonstration du satiriste : Lucien décrit un Alexandre barricadé dans le temple, descellant avec des aiguilles les rouleaux cachetés pour en lire les questions avant de les recacheter habilement, et berner ainsi la masse des Paphlagoniens crédules[21]. Cet élément de la description paraît donc bien trop polémique, et bien trop peu cohérente pour être crédible. Enfin, et c'est sans doute là l'essentiel dans la perspective de cette recherche, ce recours à des rouleaux ne constitue pas une méthode divinatoire. Les rouleaux d'Abonotique, comme les tablettes de Dodone, ne sont que des média utilisés pour transmettre la question (et la réponse à Abonotique). Cette question centrale de la méthode divinatoire est en fait escamotée par Lucien, qui expédie le problème en deux formules lapidaires : « de rendre des oracles aux consultants et de vaticiner » (καὶ χρᾶν τοῖς δεομένοις καὶ θεσπίζειν) et « instruit de chaque cas par la parole divine » (καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἕκαστα). Seul le terme θεσπίζειν appartient véritablement au champ lexical de la divination. Il évoque le thespiode, celui qui chante les oracles (à Claros notamment). Le terme ἀκούων laisse supposer qu'Alexandre aurait « entendu » les réponses du dieu. Tout ceci laisserait penser à une forme d'enthousiasme, si Lucien n'était pas volontairement aussi allusif et obscur sur ce point qui ne l'intéresse pas, puisqu'il ne croit pas à la sincérité et à la réalité de la méthode divinatoire.

La question se complique encore quand, plus loin dans son pamphlet, Lucien décrit Alexandre contraint de recourir à un autre processus pour traiter davantage de questions :

> Ἤδη δὲ πολλῶν ἐπὶ πολλοῖς ἐπεισρεόντων καὶ τῆς πόλεως αὐτῶν θλιβομένης ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἐπὶ τὸ χρηστήριον ἀφικνουμένων καὶ τὰ ἐπιτήδεια διαρκῆ μὴ ἐχούσης, ἐπινοεῖ τοὺς νυκτερινοὺς καλουμένους χρησμούς. λαμβάνων γὰρ τὰ βιβλία ἐπεκοιμᾶτο, ὡς ἔφασκεν, αὐτοῖς καὶ ὡς ὄναρ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἀπεκρίνετο
>
> Cependant les foules affluaient sans répit. La ville, écrasée sous la multitude des consultants, commençait à manquer de vivres. Alors Alexandre invente les oracles dits « nocturnes ». Il prenait les feuilles de papier, se couchait dessus – du moins il le disait – et le dieu était censé lui dicter ses réponses en rêve.[22]

[21] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XX.

[22] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XLIX. Traduction modifiée d'après Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.

Cette description rappelle les sanctuaires incubatoires et la divination par les rêves, avec un terme caractéristique comme ὄναρ. Notons que le terme ἀκούων revient, cette fois pour désigner les réponses soi-disant envoyées par le dieu à son prophète dans le cadre de ces rêves. L'incubation « pour autrui » n'est pas surprenante en soi, et le sanctuaire oraculaire de Nysa-Acharacha en Carie permettait aux consultants de dormir eux-mêmes, ou de se faire remplacer par des prêtres qui pouvaient obtenir pour eux un oracle-rêve d'Hadès et Perséphone[23]. Mais les raisons de ce changement de méthode sont surprenantes et finalement ridicules : Alexandre détourne cette méthode, qu'il contrefait également, pour pouvoir « traiter » plus de demandes en rendant aussi des oracles alors qu'il dort. Cette seconde méthode semble donc n'être, comme la première, que le prétexte à une attaque en règle de l'oracle d'Abonotique et/ou des oracles incubatoires en général. Elle n'est donc pas davantage crédible.

Un troisième et dernier passage vient complexifier encore la question mais aussi confirmer la démarche de l'auteur.

> ἐθελήσας δὲ καὶ μειζόνως ἐκπλῆξαι τὸ πλῆθος, ὑπέσχετο καὶ λαλοῦντα παρέξειν τὸν θεόν, αὐτὸν ἄνευ ὑποφήτου χρησμῳδοῦντα. εἶτα οὐ χαλεπῶς γεράνων ἀρτηρίας συνάψας καὶ διὰ τῆς κεφαλῆς ἐκείνης τῆς μεμηχανημένης πρὸς ὁμοιότητα διείρας, ἄλλου τινὸς ἔξωθεν ἐμβοῶντος, ἀπεκρίνετο πρὸς τὰς ἐρωτήσεις, τῆς φωνῆς διὰ τοῦ ὀθονίνου ἐκείνου Ἀσκληπιοῦ προπιπτούσης. Ἐκαλοῦντο δὲ οἱ χρησμοὶ οὗτοι αὐτόφωνοι, καὶ οὐ πᾶσιν ἐδίδοντο οὐδὲ ἀνέδην, ἀλλὰ τοῖς εὐπαρύφοις καὶ πλουσίοις καὶ μεγαλοδώροις.
>
> Mais il voulut frapper un coup plus grand encore sur son public. Il se fit fort de leur présenter le dieu parlant, et rendant lui-même ses oracles, sans interprète ! Alors, ce fut bien simple : il mit bout à bout des trachées-artères de grue et les inséra dans cette tête truquées à l'air si vivant. Un compère, à l'extérieur, prononçait avec force dans le tube les réponses aux questions, et sa voix, à travers cet Asclépios de toile, débouchait en face du consultant. Ces oracles étaient dits « autophones ». On ne les donnait pas à tout le monde, ni sans cérémonie : ils étaient pour la clientèle porte-prétexte, opulente et généreuse.[24]

Caractériser pareil procédé divinatoire d'après les catégories habituelles est assez difficile. Ce n'est d'ailleurs pas tant un procédé divinatoire qu'une nouvelle manipulation que décrit Lucien. L'idée selon laquelle le consultant entendrait directement et lui-même (αὐτόφωνοι) le dieu (et son oracle) évoque davantage l'épiphanie qu'une méthode oraculaire. Cette description n'est pas improbable historiquement parlant, et Fr. Poulsen avait déjà étudié ce type de « truquages »

[23] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Nysa-Acharacha : p. 312-316.

[24] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXVI. Traduction Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.

permettant de faire parler, bouger ou même pleurer des statues, notamment dans les temples de l'Égypte hellénistique[25]. Il relève des techniques rituelles « audio-visuelles » comme les a appelées R. Turcan et qui sont connues pour le culte de Mithra par exemple[26]. Il est probable que Lucien ait eu connaissance de pareilles manipulations destinées à renforcer les effets sensoriels des cérémonies. Néanmoins ce type de procédé ne traduit pas une manipulation cynique des fidèles par quelques prêtres conscients de l'inexistence du dieu et recourant à ces procédés pour berner les foules comme le sous-entend Lucien. Il devait plutôt s'agir, pour des prêtres convaincus de l'existence de leur dieu, de rendre plus manifeste sa présence et d'exalter sa puissance.

Mais cette dernière description rejoint les deux précédentes sur un point : Lucien ne décrit pas un sanctuaire oraculaire, il alimente une polémique, en utilisant des éléments évoquant tantôt l'enthousiasme, l'incubation ou l'épiphanie. On ne peut donc rien tirer de ces textes quant à la méthode divinatoire employée par l'oracle de Glycôn, même si aucun de ces éléments ne manque de parallèles, qu'il s'agisse des rouleaux scellés, de l'incubation « pour autrui » ou des statues parlantes. Il faut donc poursuivre l'analyse du cas d'Abonotique avec ce constat en tête.

L'identification des agents oraculaires constitue un autre élément important de l'étude des sanctuaires oraculaires. La question paraît bien plus simple ici, puisque Lucien ne cesse de qualifier Alexandre de « prophète » (προφήτης)[27]. Le terme μάντις (devin), affublé en l'occurrence du préfixe « ψευδο- », est totalement absent du texte lui-même, et n'est donc présent que dans le titre donné à l'époque byzantine au traité. Lucien se montre donc cohérent sur ce point et utilise un terme tout à fait banal et approprié, donc vraisemblable, en contexte oraculaire.

Mais Alexandre n'était apparemment pas le seul agent cultuel dédié à la divination à Abonotique. Alors qu'il évoque les bénéfices générés par le temple, il en mentionne le personnel :

[25] Poulsen (Frederik), « Talking, weeping and bleeding sculptures. A chapter of the history of religious fraud », *AArch*, 16 (1945), p. 178-195.
[26] Turcan (Robert), *Mithra et le Mithriacisme*, Paris, Belles Lettres, 1993, p. 67.
[27] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XI, XXII, XXIV, XXVIII, XL, XLIII, LIII, LV, LX.

> ἀλλὰ πολλοὺς ἤδη περὶ αὑτὸν ἔχων συνεργοὺς καὶ ὑπηρέτας καὶ πευθῆνας καὶ χρησμοποιοὺς καὶ χρησμοφύλακας καὶ ὑπογραφέας καὶ ἐπισφραγιστὰς καὶ ἐξηγητάς, ἅπασιν ἔνεμεν ἑκάστῳ τὸ κατ΄ ἀξίαν.
>
> Il avait déjà autour de lui une multitude d'auxiliaires : domestiques, informateurs, rédacteurs d'oracles, archivistes, scribes, scelleurs, interprètes, tous payés selon leur importance.[28]

Les termes les plus intéressants ici sont ceux de « rédacteurs d'oracles » (χρησμοποιούς), « archivistes » (χρησμοφύλακας) et « interprètes » ou « exégètes » (ἐξηγητάς), que leur étymologie ou leur contexte habituel d'utilisation renvoie à la divination et aux oracles. Les autres termes, ou plutôt les fonctions qu'ils désignent, comme « informateurs », s'expliquent par tout ce que Lucien présente comme des manipulations d'Alexandre. Ils sont impossibles à corroborer par ailleurs. Comme expliqué en première partie de ce mémoire, le terme « exégète » n'était pas attaché à une charge sacerdotale, mais les exégètes étaient d'éventuels experts en interprétations d'oracles, signes et prodiges, détachés de tout sanctuaire. Les termes de χρησμοφύλαξ et χρησμοποιός sont deux *hapakes*, inconnus de la documentation épigraphique recensée dans la base de données du *Packard Humanities Institute*, et de la documentation littéraire recensée par le *Thesaurus Linguae*. Tout porte donc à constater que Lucien invente ou qu'il est du moins impossible de confirmer ses dires. Cette réflexion sur les charges oraculaires aboutit donc rapidement à une nouvelle impasse.

Une autre information, rarement conservée par la documentation ancienne, est fournie par Lucien à propos d'Abonotique : le coût d'une consultation. Le prix de chaque consultation aurait été d'une drachme et deux oboles (Ἐτέτακτο δὲ ὁ μισθὸς ἐφ΄ ἑκάστῳ χρησμῷ δραχμὴ καὶ δύ΄ ὀβολώ)[29], soit huit oboles. L'information paraît une nouvelle fois vraisemblable, comparée aux neuf oboles demandées par Amphilochos à Oropos, ou aux trois oboles versées à Asclépios à Pergame. La somme paraît même modeste comparée aux dix drachmes (soit soixante oboles) réclamées par Trophonios à Lébadée[30]. Lucien fournit un parallèle supplémentaire en précisant qu'Amphilochos, avec qui Glycôn était déjà comparé à propos des rouleaux scellés, ne demandait que deux oboles (καὶ δύ΄ ὀβολοὺς ἐφ΄ ἑκάστῳ χρησμῷ

[28] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXIII. Traduction Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.

[29] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXIII.

[30] Sur ces questions tarifaires, voir Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003, p. 38-61 ; Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 149.

λαμβάνων)[31]. Mais une fois de plus, il y a loin du vraisemblable au vrai. Lucien présente d'ailleurs cette somme d'une drachme et deux oboles comme importante, et s'indigne ensuite des revenus du sanctuaire. Il est par ailleurs surprenant que l'Alexandre de Lucien réclame précisément une drachme de plus que son modèle Amphilochos : n'est-ce pas une nouvelle façon pour Lucien de dénoncer sa prétention et ses mensonges ? À L'inverse, comme le montrera l'étude du sanctuaire de Mallos en Cilicie, le prix de deux oboles paraît étonnamment faible et n'est attesté que par Lucien[32]. Il est donc à son tour suspect de n'être qu'une façon, pour le satiriste, de mépriser le service rendu par le sanctuaire en en faisant un lieu lui inventant un prix très faible.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce texte et cette description pour qui voudrait donner un commentaire complet du pamphlet de Lucien. Mais ce n'est pas le propos de cette recherche, et ces éléments qui viennent d'être relevés suffisent à illustrer l'impasse face à laquelle se trouve l'historien qui cherche à extraire de la matière historique d'un tel texte. D'autres éléments de la description paraissent tout à fait vraisemblables, tels que les « cultes mystériques » mis en place par Alexandre (du moins si l'on en croit Lucien et le vocabulaire qu'il emploie à ce sujet)[33], et qui pourraient rappeler ceux mis en place autour d'Apollon Clarien[34]. Mais comment être certain que Lucien ne s'inspire pas à nouveau d'autres sanctuaires auxquels il emprunte des éléments qu'il vient ensuite greffer sur Abonotique pour mieux les dénoncer, comme il semble le faire sur la question des méthodes oraculaires ? Le constat qui s'impose en conclusion est celui de l'inutilité de ce texte si on veut présenter l'historicité d'un sanctuaire oraculaire à Abonotique. En revanche, ce texte est très utile pour se faire une idée des sanctuaires oraculaires en général, car il exprime un savoir partagé au II^e^ siècle sur ces lieux sans doute divers, d'où les diverses anecdotes du texte sur les méthodes

[31] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XIX.

[32] Qui le confirme dans *L'Assemblée des dieux*, 12.

[33] Lucien, Alexandre ou le faux prophète, XXXVIII-XXXIX.

[34] Varhelyi (Zsuzsanna), « Magic, religion and syncretism at the oracle of Claros », in Sulochana R. Asirvatham, Corinne Ondine Pache & John Watrous, Between magic and religion : interdisciplinary studies in ancient Mediterranean religion and society, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001 ; Graf (Fritz), « Lesser mysteries: not less mysterious », in Michal Cosmopoulos (éd.), *Greek mysteries : the Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routlege, 2003, p. 241-262 ; Leclerc (Yann), « La notion d'espace souterrain dans les temples oraculaires d'Apollon », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 117-128 ; Moretti (Jean-Charles), Bresch (Nicolas), Bonora (Isabel), Laroche (Didier) & Ris (Olivier), « Le temple d'Apollon et le fonctionnement de l'oracle », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 33-50 ; Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 122-131.

par exemple. Lucien a manifestement habillé un squelette historique avec des éléments empruntés à d'autres sanctuaires oraculaires qu'il connaît et qu'il utilise à dessein. Son pamphlet constitue donc pour l'historien une sorte de kaléidoscope narratif où se mêlent des fragments de descriptions de sanctuaires oraculaires, cousus ensemble, avec tant de talent littéraire qu'il est devenu impossible de distinguer le vrai du vraisemblable. Comparer un sanctuaire oraculaire donné avec ce que Lucien dit des sanctuaires oraculaires en général à travers cette description peut donc avoir du sens, mais considérer que Lucien dresse ici le portrait historique d'Abonotique n'en a quasiment pas.

Que retenir alors sur l'oracle de Glycôn, face à cette construction littéraire qui ne laisse plus différencier le squelette historique de la construction littéraire ? Il faut renoncer à tout ce qui, dans la construction narrative et argumentative de Lucien, lui permet d'alimenter son pamphlet et devient par conséquent suspect. Pareille renonciation implique de ne retenir ici que deux choses, qui paraissent trop centrales pour pouvoir avoir été biaisées par l'auteur : il y eut à Abonotique un oracle de Glycôn, servi par un ou des prophètes. Cette conclusion minime est d'autant plus frustrante que c'est la plus longue description littéraire d'un sanctuaire oraculaire. Mais ce catalogue des oracles anatoliens s'efforce d'établir des *realia.*

9.1.2. Sinope : un oracle (incubatoire ?) d'Autolycos

Sinope était la cité la plus septentrionale de l'Anatolie. Installée sur la côte sud de la mer Noire, au centre de la Paphlagonie historique[35], elle fut fondée sur un cap qui lui assura un excellent accès à la mer malgré ses récifs abrupts et devint un port prospère. Sa fondation semble remonter au VII^e^ siècle avant notre ère et est attribuée à des Thessaliens auxquels se seraient joints des Milésiens, après une première destruction du site par les Cimmériens[36]. Aux époques classique et hellénistique, Sinope devint le pivot du commerce maritime dans la région du Pont-Euxin. Elle fonda à son tour plusieurs colonies-comptoirs, comme Cotyora, Kérasos et Trébizonde, plus à l'est sur la côte pontique et qui renforcèrent son rôle de plaque tournante commerciale dans la région. La cité fut néanmoins brièvement prise par les Perses au IV^e^ siècle. En 183 avant notre ère, le roi Pharnace I^er^ du Pont s'en empara à son tour et en fit sa capitale[37]. Sinope ne retrouva sa liberté qu'à la fin des Guerres mithridatiques, et c'est ironiquement à Sinope que Pompée fit enterrer Mithridate VI en 63 avant notre ère, en même temps qu'il faisait entrer la cité dans la province romaine du Pont[38]. César y établit une colonie de droit romain en 46/45 avant notre ère, avec ses prêtrises habituelles dont l'augurat[39]. La prospérité commerciale de la cité ne semble pas avoir été affectée par ses vicissitudes politiques, et se poursuivit ensuite à l'époque impériale et même au-delà.[40]

Le site de Sinope accueille aujourd'hui une ville moderne du nom de Sinop, qui recouvre l'essentiel de l'ancienne cité et qui a limité les fouilles entreprises dans les années 1950. Outre le port implanté sur la presqu'île de Boz Tepe et les remparts qui protégeaient la ville, les archéologues ont identifié une agora avec péristyles et un gymnase, mais aucun temple. La vie religieuse de la cité est néanmoins assez bien connue grâce à une belle moisson d'inscriptions[41].

[35] Même si elle appartenait administrativement à la province de Bithynie-Pont.
[36] Hérodote, *Histoires*, IV,12 ; Strabon, *Géographie*, XII, 3, 11 ; Xénophon, *Anabase*, VI,1,15.
[37] Polybe, *Histoire*, XXIII, 9, 2 ; Strabon, *Géographie*, XII, 3, 11.
[38] Appien, *La guerre de Mithridate*, CXIII.
[39] *IK Sinope* 102.
[40] Sur l'histoire de la cité, voir Ehrhardt (Norbert), *Milet und seine Kolonien*, Frankfurt am Main- New York, P. Lang, 1983, p. 55-58 ; Marek (Christian), « Sinope », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Robinson (David M.), *Ancient Sinope : an historical account, with a Prosographia Sinopensis and an appendix of inscriptions*, Baltimore, John Hopkins press, 1906.
[41] Pour un bilan de l'apport épigraphique à notre connaissance de la vie religieuse à Sinope : French (David H.), « Sinopean Notes 4. Cults and divinities: the epigraphic evidence », *EA*, 23 (1994), p. 99-108.

Paradoxalement la présence d'un sanctuaire oraculaire à Sinope n'est attestée que par la documentation littéraire, et même par un seul auteur. Dans le développement qu'il consacre à la cité, Strabon évoque brièvement son histoire et en vient à sa prise par Lucullus, à l'issue des Guerres mithridatiques :

> καὶ τὸν μὲν ἄλλον κόσμον τῆς πόλεως διεφύλαξεν ὁ Λεύκολλος, τὴν δὲ τοῦ Βιλλάρου σφαῖραν ἦρε καὶ τὸν Αὐτόλυκον, Σθένιδος ἔργον, ὃν ἐκεῖνοι οἰκιστὴν ἐνόμιζον καὶ ἐτίμων ὡς θεόν· ἦν δὲ καὶ μαντεῖον αὐτοῦ· δοκεῖ δὲ τῶν Ἰάσονι συμπλευσάντων εἶναι καὶ κατασχεῖν τοῦτον τὸν τόπον.
>
> Lucullus laissa intacts les monuments qui ornaient la ville, mais il enleva le globe céleste de Billaros et la statue d'Autolycos, œuvre de Sthénis. Autolycos était considéré par les habitants comme le fondateur de la cité et ils l'honoraient à l'égal d'un dieu ; il avait un sanctuaire oraculaire. On croit qu'il fut l'un des compagnons de Jason dans ses navigations et qu'il prit alors possession de ce lieu.[42]

Le « globe céleste de Billaros » (τοῦ Βιλλάρου σφαῖραν) et « l'Autolycos de Sthénis » (καὶ τὸν Αὐτόλυκον, Σθένιδος ἔργον) sont deux statues, et Sthénis est un sculpteur sur bronze du IV^e^ siècle avant notre ère, notamment actif à Athènes et à Olympie[43]. Mais l'anecdote est surtout l'occasion pour Strabon d'introduire un oracle (μαντεῖον) d'Autolycos, dont il ne dit malheureusement rien, puisqu'il enchaîne aussitôt sur l'histoire mythique du fondateur de la cité. Autolycos était réputé avoir enseigné la lutte à Héraclès, l'avoir accompagné dans son expédition contre les Amazones, pour finalement rejoindre celle de Jason en Colchide, après avoir fondé Sinope[44]. On aimerait être assuré de ce qu'entend Strabon quand il évoque le fait d'honorer Autolycos « à l'égal d'un dieu » (καὶ ἐτίμων ὡς θεόν), sans doute des sacrifices et des prières adressés au héros, et généralement requis dans le cadre de rituels oraculaires.

L'épisode du vol de la statue est corroboré par Plutarque dans sa *Vie de Lucullus*, où il raconte à son tour la prise de la cité, et livre davantage de détails :

> παρῆλθεν αὖθις εἰς Πόντον, καὶ τοὺς στρατιώτας ἀναλαβὼν ἐπολιόρκει Σινώπην, μᾶλλον δὲ τοὺς κατέχοντας αὐτὴν βασιλικοὺς Κίλικας, οἳ πολλοὺς μὲν ἀνελόντες τῶν Σινωπέων, τὴν δὲ πόλιν ἐμπρήσαντες, διὰ νυκτὸς ἔφυγον. αἰσθόμενος δ΄ ὁ Λεύκολλος καὶ παρελθὼν εἰς τὴν πόλιν, ὀκτακισχιλίους αὐτῶν τοὺς ἐγκαταληφθέντας ἀπέκτεινε, τοῖς δ΄ ἄλλοις

[42] Strabon, *Géographie*, XII, 3, 11. Traduction Lasserre (François), Paris, Belles Lettres, 1981.

[43] Neudecker (Richard), « Sthennis », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 ; en revanche on ne sait rien de Billaros et de son globe céleste, qui ne sont mentionnés que par Strabon.

[44] Apollodore, *Bibliothèque*, II, 63 ; Hygin, *Fables*, XIV, 30, Plutarque, *Vie de Lucullus*, XXIII, 2-4 ; voir Graf (Fritz), « Autolycus », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

> ἀπέδωκε τὰ οἰκεῖα, καὶ τῆς πόλεως ἐπεμελήθη μάλιστα διὰ τὴν τοιαύτην ὄψιν. ἐδόκει τινὰ κατὰ τοὺς ὕπνους εἰπεῖν παραστάντα· ‘πρόελθε Λεύκολλε μικρόν· ἥκει γὰρ Αὐτόλυκος ἐντυχεῖν σοι βουλόμενος.’ ἐξαναστὰς δὲ τὴν μὲν ὄψιν οὐκ εἶχε συμβαλεῖν εἰς ὅ τι φέροι, τὴν δὲ πόλιν εἶλε κατ΄ ἐκείνην τὴν ἡμέραν, καὶ τοὺς ἐκπλέοντας τῶν Κιλίκων διώκων, ὁρᾷ παρὰ τὸν αἰγιαλὸν ἀνδριάντα κείμενον, ὃν ἐκκομίζοντες οἱ Κίλικες οὐκ ἔφθησαν ἐμβαλέσθαι· τὸ δ΄ ἔργον ἦν Σθένιδος τῶν καλῶν. φράζει δ΄ οὖν τις ὡς Αὐτολύκου τοῦ κτίσαντος τὴν Σινώπην ὁ ἀνδριὰς εἴη. […] ταῦτ΄ ἀκούων ὁ Λεύκολλος ἀνεμιμνήσκετο τῆς Σύλλα παραινέσεως· παρήνει δὲ διὰ τῶν ὑπομνημάτων ἐκεῖνος μηδὲν οὕτως ἀξιόπιστον ἡγεῖσθαι καὶ βέβαιον, ὡς ὅ τι ἂν ἀποσημανθῇ διὰ τῶν ἐνυπνίων.
>
> Lucullus se rendit à nouveau dans le Pont, emmena ses troupes et assiégea Sinope, ou plutôt les Ciliciens qui occupaient cette ville au nom du roi. Ceux-ci, après avoir tué un grand nombre de Sinopiens, mirent le feu à la cité et s'enfuirent pendant la nuit. Voyant cela, Lucullus entra dans la ville, fit périr huit mille Ciliciens qui y étaient restés, rendit leurs biens aux habitants et prit soin de leur cité, surtout à cause d'un songe qu'il avait eu. Il lui avait semblé voir pendant son sommeil un homme qui s'approcha de lui et lui dit : « Avance un peu, Lucullus, car Autolycos est venu pour te rencontrer ». À son lever, il se trouva incapable de comprendre ce que cette vision signifiait. Or il prit la ville ce jour-là et, comme il poursuivait ceux des Ciliciens qui essayaient de s'enfuir par mer, il aperçut sur le rivage une statue couchée, que les Ciliciens avaient voulu emporter, mais qu'ils n'avaient pas eu le temps d'embarquer. C'était un chef-d'œuvre de Sthenis, et on lui apprit que cette statue représentait Autolycos, le fondateur de Sinope. […] En entendant ce récit, Lucullus se souvint du conseil de Sylla l'exhortant, dans ses *Mémoires*, à considérer comme sûres et dignes de foi par-dessus toutes les indications données par les songes.[45]

Après avoir libéré la cité des troupes du roi (Mithridate), Lucullus vit donc lui apparaître dans son sommeil (κατὰ τοὺς ὕπνους) un inconnu (τινά), qui semblait être Autolycos lui-même, venu lui donner son conseil (ἥκει γὰρ Αὐτόλυκος ἐντυχεῖν σοι βουλόμενος). Le conseil n'est pas explicitement formulé, et, selon le schéma narratif habituel d'explication du rêve par un événement qui le suit de peu, Lucullus comprend le lendemain qui lui est apparu en découvrant ce « chef d'œuvre de Sthénis » (τὸ δ΄ ἔργον ἦν Σθένιδος τῶν καλῶν), la statue d'Autolycos fondateur de Sinope (Αὐτολύκου τοῦ κτίσαντος τὴν Σινώπην ὁ ἀνδριὰς εἴη). La citation finale des mémoires de Sylla renforce l'ambiance onirique voire incubatoire de l'anecdote, en évoquant ce qui est « annoncé en songe » (διὰ τῶν ἐνυπνίων). Le terme ἐνύπνιον désigne à la foi le rêve et son éventuel contenu divinatoire dans les contextes d'incubation, ou de rêves réputés d'origine divine. Ce que Plutarque décrit ici n'est pas une incubation, puisque Lucullus n'effectue aucun rite et ne dort pas dans ou à proximité d'un sanctuaire ; c'est un rêve spontané. Mais le fait qu'Autolycos « s'exprime » sous la forme d'un songe peut servir d'indice sur la façon dont son sanctuaire oraculaire fonctionnait. De

[45] Plutarque, *Vie de Lucullus*, XXIII, 2-6. Traduction Flacelière (Robert) & Chambry (Émile), Paris, Belles Lettres, 1972.

fait la majorité des sanctuaires oraculaires consacrés à un héros mortel fonctionnent ainsi, notamment l'oracle de Mallos en Cilicie. Dans une telle configuration, il est probable que le sanctuaire était également réputé être la tombe du héros.

La documentation épigraphique sur Sinope n'est pas d'un grand secours, puisqu'aucune trace d'un culte d'Autolycos n'a été retrouvée dans les inscriptions, ni aucun sanctuaire ou aucune tombe du héros. D. H. French recense seize divinités différentes attestées à Sinope, mais ne compte pas le héros dans cette liste[46]. Une stèle funéraire comportant une épitaphe en hexamètres mentionne un hypophète, reprenant donc ce terme archaïsant synonyme de prophète, mais il s'agit d'une formule laudative qualifiant le mort « d'hypophète de sagesse » (σοφίης ὑποφήτην), avant d'enchaîner des allusions mythologiques assez obscures et d'autant plus difficiles à comprendre que l'inscription est fragmentaire[47]. Mais il est clair que le terme ne renvoie à aucune réalité institutionnelle et que la formulation est poétique et esthétique.

L'oracle de Sinope est donc aussi peu attesté qu'il est peu décrit. Le seul élément de certitude, apporté par Strabon, seul témoin, est son attribution à Autolycos. La pratique de l'incubation, sur le modèle des oracles héroïques, est certes probable bien qu'hypothétique. Enfin, comme dans d'autres cas de sanctuaires oraculaires attestés par un seul auteur, se pose le problème de la datation de l'information à laquelle l'auteur a eu accès. Le culte semble en place à l'époque de Lucullus, mais remonte-t-il au IV^e^ siècle, quand Sthénis réalisa la statue, et qu'en est-il advenu après le I^er^ siècle ?

9.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

Aucun sanctuaire oraculaire hypothétique ne reste à étudier en Paphlagonie.

[46] French, « Sinopean Notes 4 », 1994, p. 99-108.
[47] Paphlagonie-Sinope 1.

10. Cappadoce

La Cappadoce se situait, d'après Strabon, entre le Taurus au Sud et la côte pontique au Nord. Voisine de la Pamphylie, de la Galatie et de la Lycaonie à l'Ouest, elle était bordée au Sud par la Cilicie et à l'Est par la Commagène et l'Arménie mineure[1]. La géographie et la géologie de la région sont dominés par un volcanisme ancien qui a formé de hauts plateaux érodés. L'enclavement de la région acheva d'en faire une zone semi-aride, avec un climat continental davantage favorable à l'élevage qu'à l'agriculture. La cohérence de la région tient moins à sa géographie qu'à son histoire et à sa culture. Les Cappadociens, que les Grecs de la côte Ouest qualifiaient de « Syriens » ou de « Leucosyriens », se différenciaient notamment par leur langue apparentée au louvite.

L'histoire de la Cappadoce commence, pour le peu que nous en disent les auteurs anciens, sous la tutelle des rois phrygiens, aux VIII^e^ et VII^e^ siècles avant notre ère, même si les cultures et les langues de Phrygie remontent à l'époque hittite. Le VI^e^ siècle vit l'incorporation de la Cappadoce au royaume perse, sous le règne de Cyrus. La satrapie nouvellement créée reçut alors le nom de Katpatuka, d'où vient probablement le nom ultérieur de la région[2]. La Cappadoce échappa à la conquête d'Alexandre, et son dernier satrape perse, Ariarathe, ne fut renversé qu'en 322, par Perdiccas. La région passa ensuite sous le contrôle des Antigonides, tout en restant dans la sphère d'influence des Séleucides (notamment pour la moitié sud). En 301, le neveu d'Ariarathe profita des conflits entre les royaumes hellénistiques pour reconstituer un État cappadocien indépendant dont il devint le roi sous le nom d'Ariarathe II. Son petit-fils, Ariarathe III, fut pleinement reconnu par les Séleucides en épousant une fille d'Antiochos III. En 188, la Cappadoce s'allia opportunément à Pergame et à Rome contre les Séleucides, préservant ainsi son indépendance. Après la disparition du royaume attalide en 129, les souverains de Cappadoce se rapprochèrent du royaume voisin du Pont. En 101, Mithridate VI installa son propre fils sur le trône cappadocien, sous le nom d'Ariarathe IX, que Rome tenta en vain de faire renverser en faisant élire contre lui le roi Ariobarzane. En 66 avant notre ère, Pompée installa fermement Ariobarzane en même temps qu'il liquidait le royaume du Pont à l'issue de la troisième guerre mithridatique. Devenu un royaume client de Rome, la Cappadoce conserva son autonomie tout au long des guerres

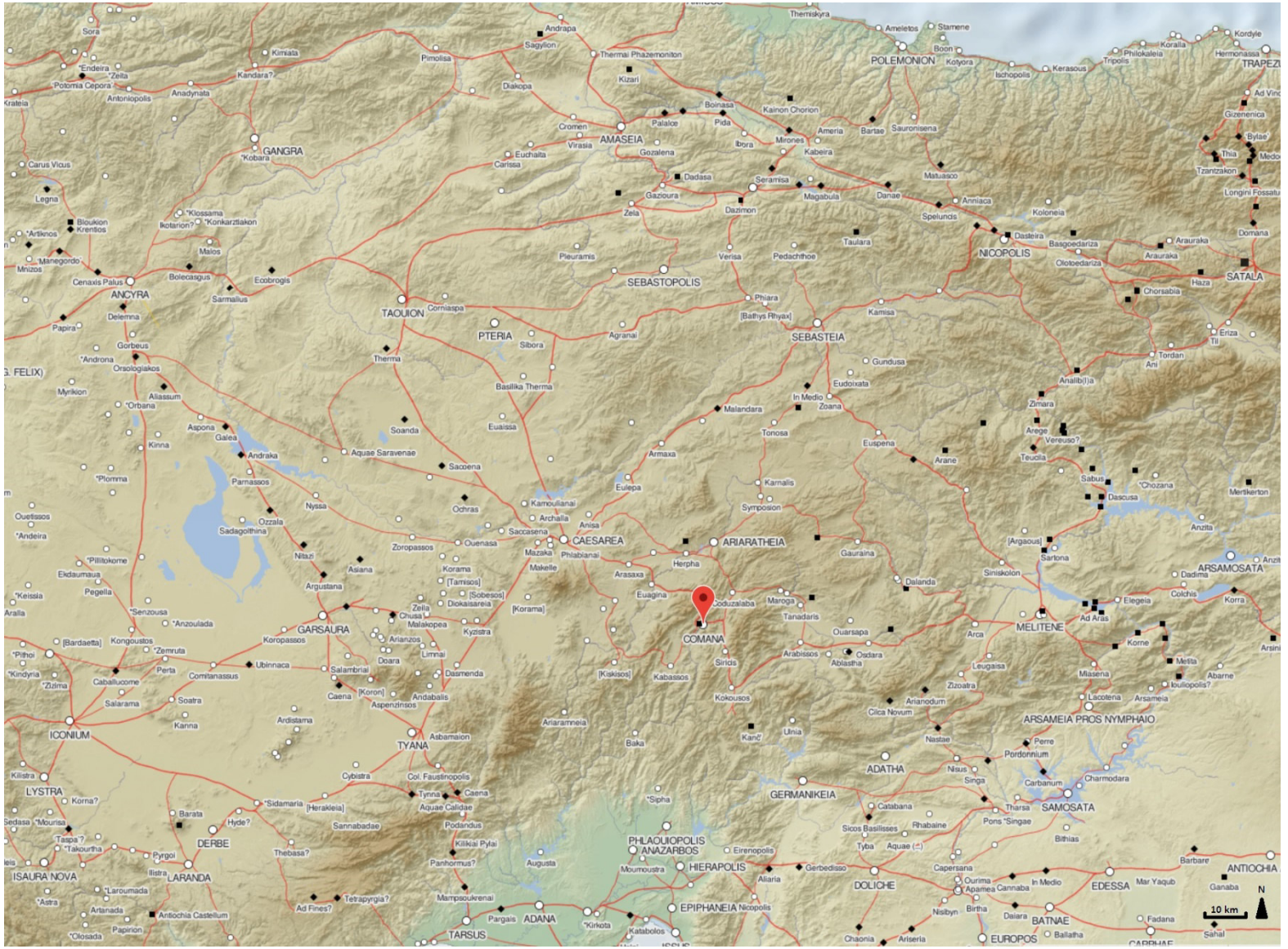
[1] Strabon, *Géographie*, XII, 1.
[2] Hérodote, *Histoires*, III, 90.

civiles, jusqu'en 17 de notre ère, à la mort du roi Archélaus que Tibère avait convoqué à Rome. Le royaume devint alors la province procuratorienne de Cappadoce[3]. Tantôt fusionnée tantôt séparée des provinces voisines d'Arménie et de Galatie, la Cappadoce devint un avant-poste romain dans la guerre séculaire contre les Parthes[4].

[3] Tacite, *Annales*, XII, 49 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, LVII, 17, 7

[4] Sur l'histoire de la Cappadoce, voir Strobel (Karl), « Cappadocia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 6 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Cappadoce



10.1. Sanctuaires oraculaires attestés

10.1.1. Comana : l'oracle et les théophorètes de Mâ-Enyo

Comana constitue un cas aussi intéressant que méconnu. Située en Cappadoce, contrairement à son homonyme Comana du Pont évoquée précédemment, elle partagea l'histoire de cette région reculée et relativement isolée de l'Anatolie. Mais son histoire propre n'est guère connue que par la description que livre Strabon de la cité et de son sanctuaire. Le géographe, qui dit avoir visité les lieux (κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐπιδημίαν[5]), situe Comana dans la vallée du Saros. Sylla aurait visité la cité[6] et Caracalla lui aurait accordé le statut de colonie[7]. Comana était, comme son homonyme pontique, une de ces principautés sacerdotales propres à l'espace central anatolien et placées sous l'autorité d'un prêtre attaché au sanctuaire principal de la cité, dont les pouvoirs étaient à la fois religieux et politiques et qui s'inscrivait dans une lignée sacerdotale apparentée à la lignée royale (cappadocienne en l'occurrence)[8].

L'identification du site pose encore question[9]. Le village moderne de Şar, communément reconnu comme correspondant à l'ancienne Comana, a été fouillé dès la fin du XIX[e] siècle[10] et a livré de nombreux documents épigraphiques et numismatiques, mais aucun ne mentionne le nom de Comana. La cité est parfois appelée Hiérapolis dans ces documents, ce qui pourrait renvoyer à l'importance de son sanctuaire principal à l'échelle de la Cappadoce et de l'Anatolie. En matière religieuse, les fouilleurs n'ont pu étudier à ce stade

[5] Strabon, *Géographie*, XII, 2, 3.
[6] Plutarque, *Vie de Sylla*, XXVII.
[7] Sur l'histoire de Comana, voir Trémouille (Marie-Claude), « Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse », in Loretz (Oswald), Ribichini (Sergio), Watson (Wilfred G.E.) (et al.), *Ritual, religion and reason : studies in the ancient world in honour of Paolo Xella*, Münster, Ugarit-Verlag, 2013, p. 407-416.
[8] Voir Sullivan (Richard D.), « Priesthoods of the eastern dynastic aristocracy », in Dörner (Friedrich Karl), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Volume 2*, Leyden, Brill, 1978, p. 914-939 ; Boffo (Laura), *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Florence, Nuova Italia, 1985 & Bernadet (Laeticia), « Les signes divins au service du pouvoir sacerdotal : « dynasties » de prêtres en Anatolie hellénistique et romaine », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 293-318.
[9] Sur ce débat, voir Trémouille, « Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse », 2013, p. 407-416.
[10] Chantre (Ernest), *Mission en Cappadoce*, Paris, Leroux, 1898.

qu'un petit temple d'époque romaine baptisé Ala Kapi et dont il ne reste qu'une terrasse et le fronton Est[11].

L'essentiel des informations disponibles sur Comana concerne en effet son sanctuaire de Mâ-Enyo, dont Strabon dit ceci :

> Ἐν δὲ τῷ Ἀντιταύρῳ τούτῳ βαθεῖς καὶ στενοί εἰσιν αὐλῶνες, ἐν οἷς ἵδρυται τὰ Κόμανα καὶ τὸ τῆς Ἐνυοῦς ἱερὸν ἣν ἐκεῖνοι Μᾶ ὀνομάζουσι· πόλις δ' ἐστὶν ἀξιόλογος, πλεῖστον μέντοι τὸ τῶν θεοφορήτων πλῆθος καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ. Κατάονες δέ εἰσιν οἱ ἐνοικοῦντες, ἄλλως μὲν ὑπὸ τῷ βασιλεῖ τεταγμένοι, τοῦ δὲ ἱερέως ὑπακούοντες τὸ πλέον· ὁ δὲ τοῦ θ' ἱεροῦ κύριός ἐστι καὶ τῶν ἱεροδούλων, οἳ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐπιδημίαν πλείους ἦσαν τῶν ἑξακισχιλίων, ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξί. Πρόσκειται δὲ τῷ ἱερῷ καὶ χώρα πολλή, καρποῦται δ' ὁ ἱερεὺς τὴν πρόσοδον, καὶ ἔστιν οὗτος δεύτερος κατὰ τιμὴν [ἐν] τῇ Καππαδοκίᾳ μετὰ τὸν βασιλέα· ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ αὐτοῦ γένους ἦσαν οἱ ἱερεῖς τοῖς βασιλεῦσι. Τὰ δὲ ἱερὰ ταῦτα δοκεῖ Ὀρέστης μετὰ τῆς ἀδελφῆς Ἰφιγενείας κομίσαι δεῦρο ἀπὸ τῆς Ταυρικῆς Σκυθίας, τὰ τῆς Ταυροπόλου Ἀρτέμιδος, ἐνταῦθα δὲ καὶ τὴν πένθιμον κόμην ἀποθέσθαι, ἀφ' ἧς καὶ τοὔνομα τῇ πόλει. Διὰ μὲν οὖν τῆς πόλεως ταύτης ὁ Σάρος ῥεῖ ποταμός, καὶ διὰ τῶν συναγκειῶν τοῦ Ταύρου διεκπεραιοῦται πρὸς τὰ τῶν Κιλίκων πεδία καὶ τὸ ὑποκείμενον πέλαγος.
>
> Dans le de massif de l'Anti-Taurus se trouvent des vallées étroites et profondes. C'est là que sont situés Comana et le sanctuaire d'Enyo connu là-bas sous le nom de [sanctuaire de] Mâ. Comana est une ville considérable, mais sa population se compose en majeure partie des théophorètes et du personnel servile du temple. Ses habitants proprement dits sont Cataoniens. En principe sujets du roi, ils dépendent en réalité surtout du prêtre. Celui-ci est le maître du sanctuaire et des esclaves sacrés, qui étaient plus de six mille à l'époque où je fis le voyage de Comana, hommes et femmes. Du sanctuaire s'élève un territoire très étendu dont les revenus vont au prêtre. Aussi celui-ci tient-il en Cappadoce le deuxième rang après le roi. En général, d'ailleurs, les prêtres étaient de la même famille que les rois. Il semble que les rites de ce culte, qui sont ceux d'Artémis Tauropole, aient été apportés de Scythie Taurique et établis en ce lieu par Oreste accompagné de sa sœur Iphigénie. C'est là aussi qu'il aurait fait le don de sa chevelure, qu'il avait laissée croître en signe de deuil, d'où le nom de la cité. La ville est traversée par le cours du Saros, qui franchit ensuite les gorges du Taurus pour atteindre les plaines de Cilicie et la mer qui les borde.[12]

L'origine et la nature du culte de la déesse de Comana de Cappadoce et du Pont, comme évoqué précédemment, pose de nombreuses questions, que résume M. C. Trémouille dans l'article qu'elle consacre à ce sujet[13]. Cette déesse Mâ (assimilée à Bellone à Rome), que son association à Enyo désigne comme une divinité guerrière, mais qui est peu attestée et très mal connue par ailleurs, a longtemps été qualifiée de survivance hittite[14]. D'autant que

[11] Harper (Richard P.) & Bayburtluoğlu (Inci), « Preliminary Report of Excavation at Şar, Comana Cappadociae », *AS*, 18 (1968), p. 149-158.

[12] Strabon, *Géographie*, XII, 2, 3. Traduction Lasserre (François), Paris, Belles Lettres, 1981.

[13] Trémouille, « Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse », 2013, p. 407-416.

[14] Notamment Proeva (Nade), « La déesse cappadocienne Ma et son culte en Macédoine d'après une plaque en bronze du Pretor, au Musée de Resen », *Ziva Antika*, 13 (1983), p. 165-183.

Comana pourrait correspondre à la cité hittite de Kummanni, où dominait justement une déesse guerrière. La concordance géographique est néanmoins peu probable, comme le démontre M. C. Trémouille, qui considère même que le passage où Strabon parle de Mâ et Enyo est corrompu, et que le nom Mâ pourrait désigner non pas la déesse mais son sanctuaire. La Enyo de Comana serait donc bien moins hittite qu'elle n'y paraît. Ces questions seront laissées aux spécialistes des religions hittites et anatoliennes pour recentrer ce propos sur l'organisation pour le moins particulière de ce sanctuaire de « Mâ-Enyo ». Comme à Comana du Pont, son prêtre règne sur les habitants de la cité (τοῦ δὲ ἱερέως ὑπακούοντες τὸ πλέον) en lieu et place du roi de Cappadoce (ἄλλως μὲν ὑπὸ τῷ βασιλεῖ τεταγμένοι). Et son autorité s'étend notamment sur des hiérodules (θ' ἱεροῦ κύριός ἐστι καὶ τῶν ἱεροδούλων) dont le nombre dépassait six mille, hommes et femmes confondus (πλείους ἦσαν τῶν ἑξακισχιλίων, ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξί). Ces esclaves sacrés (ἱεροδούλοι) appartenant à la divinité et/ou à son sanctuaire ne sont pas rares en Anatolie[15]. Plus rares sont en revanche ces théophorètes (τῶν θεοφορήτων) évoqués par Strabon, sans précision de nombre ou de définition. Le géographe n'utilise ce terme nulle part ailleurs, ce qui laisse penser à une particularité locale, sans parallèle dans la documentation épigraphique. L'étymologie du mot, dans laquelle on retrouve les termes θεός (le dieu) et φέρω (porter, contenir) évoque une forme de possession divine qui rappelle (étymologiquement) l'enthousiasme. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'utilisent d'autres auteurs anciens. Alors qu'il évoque les soldats qui combattent pour leur propre patrie, Denys d'Halicarnasse affirme que leur nature leur confère un certain courage face aux dangers (ἡ φύσις αὐτὴ θάρσος τέ τι πρὸς τοὺς κινδύνους παρίστησι) ainsi qu'un souffle « d'enthousiasme » (καὶ πνεῦμα ἐνθουσιῶδες), comme s'ils étaient « théophorètes » (ὥσπερ τοῖς θεοφορήτοις παρέχει)[16]. Plutarque évoque pour sa part la rencontre de Sylla avec un esclave qui, étant alors « théophorète », assure s'adresser à lui de la part d'Enyo et lui annonce la victoire (οἰκέτην Ποντίου θεοφόρητον ἐντυχεῖν αὐτῷ λέγοντα παρὰ τῆς Ἐνυοῦς κράτος πολέμου καὶ νίκην ἀπαγγέλλειν). L'esclave annonce également que Sylla doit se hâter pour éviter que le Capitole ne brûle (εἰ δὲ μὴ σπεύσειεν, ἐμπεπρήσεσθαι τὸ Καπιτώλιον), ce qui arrive le jour même, comme il l'avait prédit (ὃ καὶ συμβῆναι τῆς ἡμέραςἐκείνης ἧς ὁ ἄνθρωπος προηγόρευσεν)[17]. Le terme προαγορεύω renvoie bien à une prédiction et placeituer l'anecdote dans le champ du prodige, de la divination et de l'enthousiasme. Dion

[15] Voir notamment les donations d'esclaves à Apollon Lairbénos, évoquées dans ce mémoire (p. 474-487).

[16] Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, XIV, 9, 3 ; voir également la Nymphe Thémis théophorète, évoquée en I, 31 et que les Romains, d'après Denys, nomment Carmenta et les Grecs Thespiôdos, terme qui renvoie aux oracles et notamment à Claros.

[17] Plutarque, *Vie de Sylla*, XXVII, 6.

Chrysostome qualifie par ailleurs Cassandre de θεοφόρητος, et le *Lexique* de Photius définit le Κύβηβος, l'adorateur de Cybèle, comme un « fidèle de la mère des dieux, théophorète » (ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος)[18]. L'essentiel des occurrences de ce terme dans le *Thesaurus Linguae Graecae* renvoie néanmoins à des auteurs chrétiens voire byzantins, chez qui il prend également le sens de la possession divine. Quoiqu'il en soit, ces théophorètes auxquels commandait le prêtre de Comana semblent (étymologiquement et par comparaison) sujet à une forme d'enthousiasme dont il est raisonnable de penser qu'elle servait à des fins divinatoires.

Strabon confirme d'ailleurs l'existence de rites en lien avec ces théophorètes à Comana de Cappadoce, dans les paragraphes qu'il consacre à Comana du Pont et qui ont été commentés plus tôt[19]. Les deux sanctuaires auraient en commun leurs ἱερουργίαι, leurs rites sacrés, et leurs θεοφοριαῖ qui pourraient avoir donc le sens « d'oracles inspirés ». Strabon n'en dit malheureusement pas plus sur ces points communs ni sur ces théophories qu'il doit pourtant bien connaître si l'on pense qu'il est originaire d'Amasya, l'ancienne capitale du royaume du Pont et voisine de Comana du Pont (en plus d'avoir par ailleurs visité Comana de Cappadoce). Le fait que les théophorètes soient évoqués avec les hiérodules et placés eux aussi sous l'autorité du prêtre indique qu'il ne s'agit pas des consultants de la déesse qui recevraient directement son inspiration, à l'image de l'esclave de Plutarque ou des soldats patriotes de Denys d'Halicarnasse. Il s'agirait plutôt d'un corps rattaché au sanctuaire et vraisemblablement chargé de pratiquer cette divination inspirée. La description doit néanmoins s'arrêter là, en l'absence de précision. Le terme est masculin, ce qui pourrait indiquer qu'il s'agissait exclusivement d'hommes, d'autant qu'à l'inverse Strabon précise que les hiérodules pouvaient être des hommes ou des femmes. Mais un masculin englobant à la fois des hommes et des femmes n'est pas à exclure. La fonction de prêtre, d'après Strabon, ne semble pas inclure de participation directe à cette divination, mais le géographe en dit fort peu sur le personnage.

Les fouilles de Comana de Cappadoce, ou du moins du site de Şar n'ont livré à ce jour aucun vestige permettant d'en apprendre davantage sur les rites divinatoires locaux, ni même de corroborer l'existence de ces théophorètes. L'absence de détails, dans la description de

[18] Respectivement Dion Chrysostome, *Discours*, LXI, 18 & Photius, *Lexique*, *s. v.* Κύβηβος = Charon, *Fragments*, 1258 : 003.

[19] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Comana du Pont : p. 515-519.

Strabon, quant au déroulement des rites en question, fragilise toute mise en relation avec les données archéologiques. Le petit temple d'Ala Kapi, par sa taille modeste et sa datation tardive n'était probablement pas le temple de Mâ-Enyo qu'évoque Strabon, et que l'importance de son prêtre laisse imaginer bien plus imposant.

Comana de Cappadoce, telle que la décrit Strabon, constituait une entité politico-religieuse particulière au sein de royaume de Cappadoce, et se distinguait par son sanctuaire de Mâ-Enyo où des théophorètes devaient pratiquer une divination de type « enthousiaste » sous la direction d'un prêtre aussi puissant que prestigieux. En l'absence de précisions supplémentaires et surtout de documents convergents, la description des rites oraculaires doit en rester là. Il est remarquable que les termes μαντεῖον ou χρηστήριον soient totalement absents de la description de Strabon, qui ne juge pas nécessaire de qualifier ainsi le sanctuaire où une certaine divination semble pourtant pratiquée.

10.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

10.2.1. Documents d'origine indéterminée

Le corpus des documents cappadociens d'origine indéterminée se résume à une base de statue retrouvée dans les fondations du Kayseri Kalesi, une forteresse bâtie probablement au III^e^ siècle de notre ère, au centre d'une ville qui porte aujourd'hui son nom mais qui semble s'être surtout développée à partir de l'époque byzantine. Il s'agit donc d'une pierre déplacée, même si son site originel ne devait pas être éloigné du site de réemploi.

La dédicace inscrite dessus adresse la statue à une nymphe (Νύμφῃ) de la part d'une certaine Dorothéa Flavia Ammion (Δωροθέᾳ Φλαουία Ἄμμιον), qui aurait fait cette dédicace d'après un rêve (κατ΄ὄναρ)[20].

Sans aucun contexte ni aucun document convergent, il est impossible de déduire quoi que ce soit quant à ce document, ni de le relier au seul sanctuaire oraculaire cappadocien qui a pu être identifié.

[20] Cappadoce-Indéterminé 1.

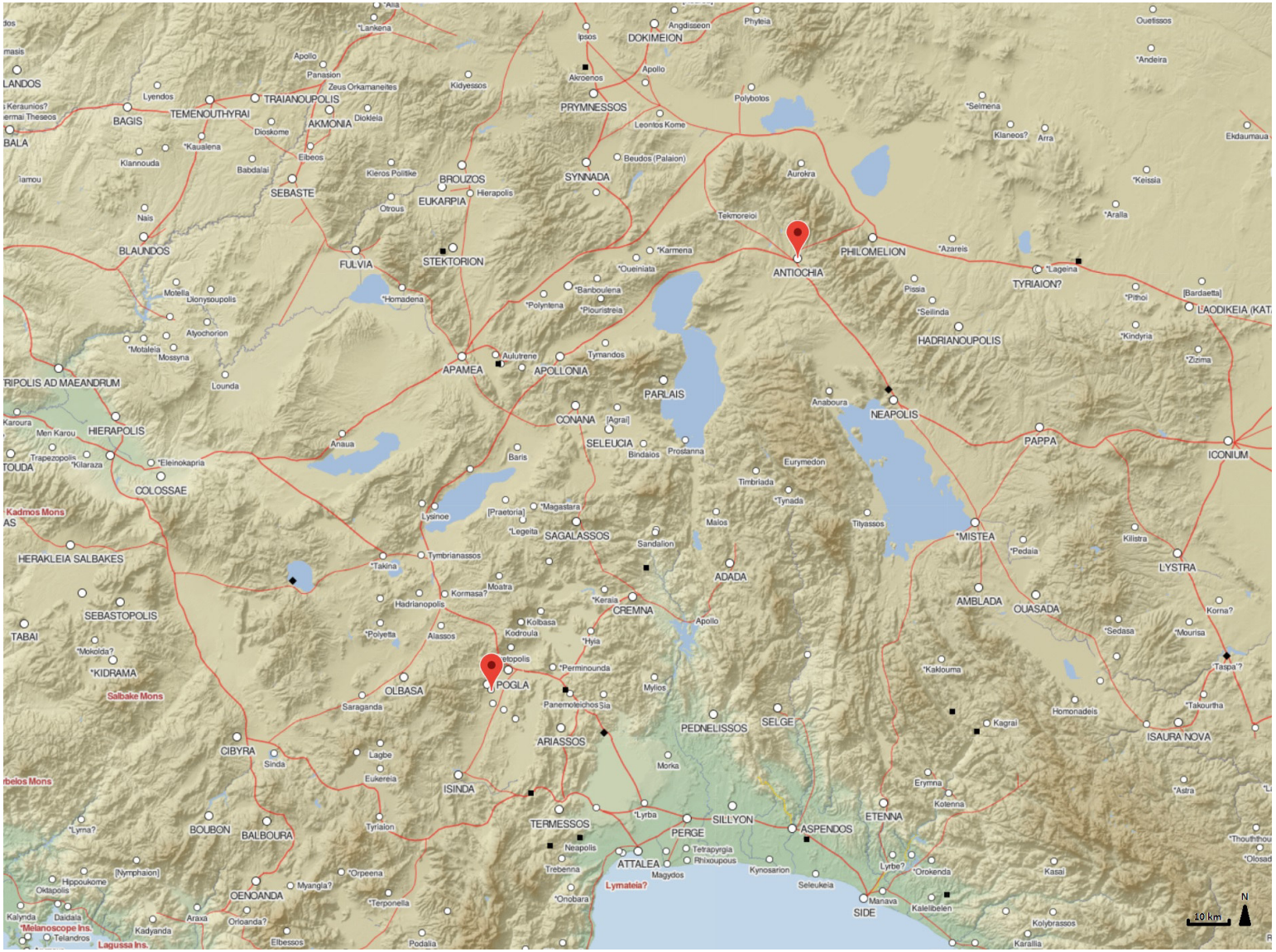
11. Pisidie

La Pisidie se situait au sud-ouest de l'Anatolie, à l'intérieur des terres. Au Nord, la chaine du Sultan Dağları la séparait de la Phrygie, tandis qu'au Sud elle s'étendait jusqu'aux contreforts des collines lyciennes et pamphyliennes. À l'est, elle s'arrêtait à Tibériopolis où commençait la Lycaonie, et à l'ouest à Apamée et Termessos, limites de la Carie[1]. Les paysages pisidiens étaient dominés par les montagnes de la chaîne du Taurus qui se déclinaient dans la région en hauts plateaux et en bassins, entrecoupés de lacs et rivières étroites et encaissées. La région était particulièrement fertile et produisait non seulement des céréales, de la viande mais aussi du bois[2].

Les premières traces d'occupation humaine remontent au néolithique. L'origine des Pisidiens est sans doute à chercher du côté de la civilisation louvite, mais il en reste très peu de traces aux époques historiques. La Pisidie compta, d'après Hérodote, parmi les premières satrapies perses dans la région[3]. Restée hors des guerres médiques, elle ne fut libérée de la tutelle perse qu'avec les campagnes d'Alexandre, pour tomber aux mains des Séleucides, puis des Attalides après 188 avant notre ère[4]. La fondation à l'époque hellénistique de cités grecques, comme Antioche, accéléra une hellénisation qui semble débuter néanmoins à l'époque classique voire archaïque. La région resta hors de la nouvelle province d'Asie en 129, bien que sous l'influence de Rome. En 39 avant notre ère, elle fut confiée au roi des Galates Amyntas, qui prit également le titre de roi de Pisidie[5]. En 25 avant notre ère, à la mort du roi, la Pisidie intégra la nouvelle province de Galatie[6]. De nombreuses cités préexistantes reçurent alors le statut de colonies romaines, telles que Antioche, Comana, Cremna, Olbasa ou Parlaïs. Sous les Flaviens, la Pisidie fut détachée de la Galatie pour intégrer la nouvelle province de Lycie-Pamphylie. Au III^{e} siècle la Pisidie devint une province à part entière, avec Antioche pour capitale. Les derniers siècles de l'Antiquité furent marqués par des invasions menées par les Ostrogoths puis les Isauriens[7].

[1] Strabon, *Géographie*, XII, 7, 1-3.
[2] Strabon, *Géographie*, XII, 7,3
[3] Hérodote, *Histoires*, III, 90.
[4] Polybe, *Histoire*, XXXI, 1, 2-5.
[5] Appien, *Guerres civiles*, V, 75.
[6] Strabon, *Géographie*, XII, 5, 1.
[7] Sur l'histoire de la Pisidie, voir Brandt (Hartwin), « Pisidia », in in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 11 : Sanctuaires oraculaires (hypothétiques) de Pisidie



11.1. Sanctuaires oraculaires attestés

Aucun sanctuaire oraculaire ne peut être attesté en Pisidie.

11.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

11.2.1. Andeda : une « décision » prise par un oracle ?

Un seul document épigraphique conduit à évoquer Andeda, sans permettre des conclusions fermes, et sans nécessiter que l'histoire de la cité soit évoquée. Il s'agit d'une dédicace « d'après une décision » (κατὰ χρηματισμόν) adressée au dieu Hypsistos (θεῷ Ὑψίστῳ) par un certain Quintus Numérius, prêtre de Mèn Ouranios (Κοῖντος Νουμέριος ἱερεὺς Μηνὸς Ο[ὐ]ρανίου)[8]. L'onomastique du dédicant indique qu'il était sans doute citoyen romain, mais la datation de l'inscription est inconnue. La « décision » qui motive la dédicace pourrait être un oracle, mais en l'absence de tout contexte et de connaissances quant au culte (et à l'identité) du dieu Hypsistos ou de Mèn à Andeda, il est impossible d'être affirmatif avec un seul document[9].

Andeda fournit donc un document rare, puisque la formule κατὰ χρηματισμόν est la moins courante de toutes les formules équivalentes, mais son isolement interdit toute conclusion.

[8] Pisidie-Andeda 1.

[9] Le dieu Mèn est par ailleurs le grand dieu de cette région d'Anatolie, et est notamment vénéré à Antioche. Voir Lane (Eugene), *Corpus monumentorum religionis dei menis. 4 volumes*, Leiden, Brill, 1971-1978.

11.2.2. Antioche : un oracle de Mèn ?

Seules deux dédicaces provenant d'Antioche pourraient attesterune activité oraculaire, sans permettre pour autant d'être affirmatif, et sans requérir davantage de précisions quant à l'histoire de la cité.

La première, dont le nom du dédicant n'est plus lisible, est une dédicace votive (εὐχήν) adressée d'après un ordre ([κατ'] ἐπιταγήν), peut-être « pour sa femme et ses enfants » (ὑ[πὲρ γυναικὸς καὶ τέκνων]), aux Nymphes (Νύμφαις)[10]. La base de données u *Packard Humanities Institute* ne recense aucune autre inscription évoquant les Nymphes à Antioche.

La seconde dédicace fut adressée par un dédicant qui n'a pas donné son nom à Mèn (Μηνὶ) sans épiclèse, en remerciement (εὐχαριστήριον) d'après un rêve ([κα]τὰ ὄναρ)[11]. Le dieu destinataire est sans doute le Mèn Askaénos du sanctuaire extra-urbain, même si le contexte de découverte de l'inscription ne permet pas de la relier catégoriquement au sanctuaire de Karakuyu[12]. La simple mention du rêve ne permet pas d'extrapoler une pratique incubatoire.

Antioche de Pisidie n'a donc à ce jour livré aucun élément permettant de déduire l'existence de pratiques oraculaires certaines. Le sanctuaire de Mèn Askaènos, dont l'importance attire l'attention, a fourni un très riche corpus épigraphique édité par E. Lane mais dont aucune autre inscription n'oriente vers un élément caractéristique du sanctuaire oraculaire[13].

[10] Pisidie-Antioche 1.
[11] Pisidie-Antioche 2.
[12] Belayche (Nicole), « Un dieu romain et ses dévots au sanctuaire d'Antioche en Pisidie », *CCGG*, 19 (2008), p. 201-218 & « Luna / Μὴν Ασκαῆνος, un dieu romain à Antioche (Pisidie) », in Hekster (Olivier), Schmidt-Hofner (Sebastian) and Witschel (Christian) (éds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden, Brill, 2009, p. 327-348.
[13] Lane (Eugene), *Corpus monumentorum religionis dei menis*, 1971-1978.

12.Pamphylie

La Pamphylie se situait au Sud-Est de l'Anatolie et consistait en une vaste plaine alluviale côtière prise entre la Lycie à l'Ouest, la Cilicie à l'Est et la Pisidie au Nord. Les frontières exactes de cette région fluctuèrent et, malgré une probable cohérence linguistique et culturelle avant l'arrivée des Grecs, les traces de la langue pamphylienne sont aujourd'hui trop ténues pour se faire une idée précise de son emprise territoriale ancienne[1]. Les cités d'Attaléia à l'Ouest et de de Sidé à l'Est ainsi que le piémont du Taurus au Nord devaient néanmoins correspondre aux frontières approximatives de la Pamphylie. La plaine pamphylienne était irriguée par trois principaux fleuves, le Cestros, l'Eurymédon et le Mélas, s'écoulant du massif du Taurus au Nord vers la mer et qui assurèrent sa fertilité[2].

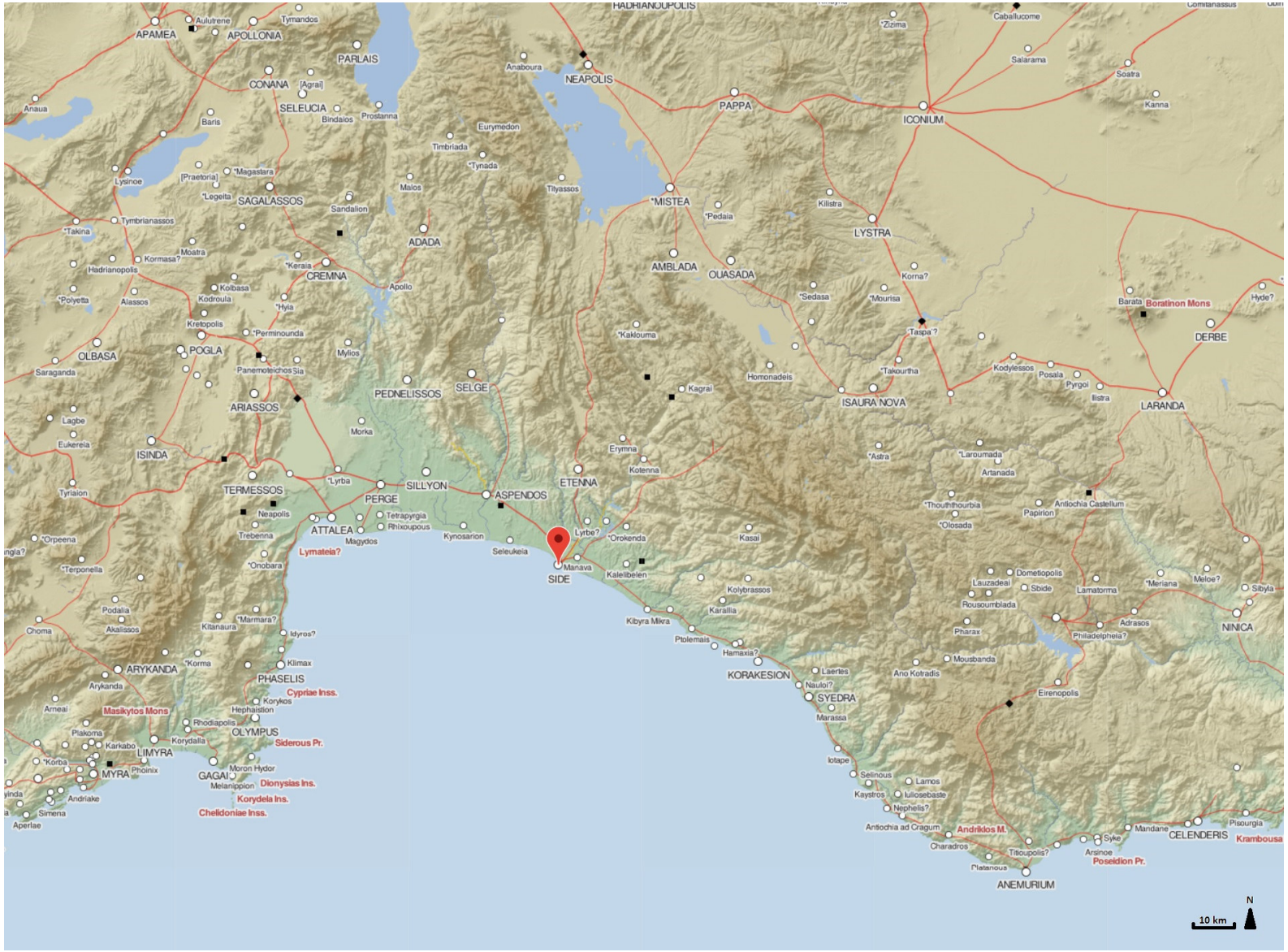
L'occupation humaine de la Pamphylie remonte au IV^e^ millénaire avant notre ère et la documentation hittite mentionne une région portant un nom similaire, même si les Grecs proposèrent ensuite des reconstructions étymologiques diverses, en faisant notamment appel à une sœur éponyme du devin Mopsos[3]. Dès le XIII^e^ siècle, la région appartient à l'empire hittite. Des colons rhodiens s'y implantèrent vers le VII^e^ siècle. La région passa sous domination lydienne[4] puis perse[5], avant que plusieurs de ses cités ne rejoignent la ligue de Délos au milieu du V^e^ siècle avant notre ère. La Pamphylie repassa ensuite sous domination perse[6], jusqu'au passage d'Alexandre en 334 avant notre ère. Elle fut ensuite disputée entre les Lagides, les Séleucides puis les Attalides, les derniers marquant la région par la fondation de la cité d'Attaléia au milieu du II^e^ siècle avant notre ère, en pleine période de prospérité économique. La présence romaine en Pamphylie commença avec la fin du II^e^ siècle avant notre ère, dans le cadre notamment de la lutte contre la piraterie dans la Cilicie voisine. En 102, la Pamphylie fut intégrée à la nouvelle province romaine de Cilicie. Elle fut ensuite brièvement rattachée à la province d'Asie (entre 43 et 31 avant notre ère)[7], puis à celle de Galatie[8], avant de former la province de Lycie-Pamphylie sous Vespasien. L'Empire fut, pour la Pamphylie, et notamment pour les cités d'Aspendos, Sidé et Pergé, une période de grande

[1] Brixhe (Claude), *Le dialecte grec de Pamphylie : documents et grammaire*, Maisonneuve, 1976.
[2] Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 9 ; Pline, *Histoire naturelle*, V, 96.
[3] Étienne de Byzance, *Éthniques*, s.v. Παμφυλία.
[4] Hérodote, *Histoires*, I, 28.
[5] Hérodote, *Histoires*, III, 90 ; VII, 91.
[6] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, VIII, ,81 ; 87-89.
[7] Cicéron, *Epistulae ad familiares*, XII, 15, 5.
[8] Strabon, *Géographie*, XII, 5, 3 ; XII, 7.

prospérité, dont témoignent un urbanisme florissant et un évergétisme redoublé, du moins jusqu'au IV[e] siècle, qui fut marqué par des tremblements de terre et des invasions isauriennes[9].

[9] Sur l'histoire de la Pamphylie en général, voir Martini (Wolfram) « Pamphylia », in in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 12 : Sanctuaires oraculaires (attestés) de Pamphylie



12.1. Sanctuaires oraculaires attestés

12.1.1. Sidé : un nouvel oracle d'Arès

Sidé de Pamphylie fut un port prospère de la côte pamphylienne, favorisé par son site littoral et son arrière-pays fertile[10]. La tradition antique attribuait sa fondation à Kymè d'Éolide[11], mais le nom de la cité, manifestement d'origine louvite, atteste son origine pré-grecque. Au VI^e^ siècle avant notre ère, Sidé passa successivement sous domination lydienne puis perse[12], jusqu'au passage d'Alexandre en 334-333. Après quelques décennies sous l'autorité d'Antigone, la cité tomba aux mains des Ptolémées en 301. Devenue séleucide en 218, elle fut libérée en 189 par Rome dont elle devint l'alliée en 169[13]. Sa prospérité semble culminer à l'époque, avec notamment la reconstruction de l'ensemble de ses murs, pourvus d'un réseau de tours de défense. La cité semble néanmoins servir de base à des pirates au début des opérations romaines de lutte contre la piraterie, entre la fin du II^e^ siècle et le milieu du I^er^ siècle avant notre ère[14]. En 78, Sidé quitte la province d'Asie pour être rattachée à la province de Cilicie, et sert justement de base navale contre la piraterie cilicienne. En 42 avant notre ère, elle est confiée au royaume galate de Déiotaros, dont Auguste fit la province de Galatie en 25[15]. L'époque impériale correspondit à une nouvelle phase de prospérité pour Sidé, dont les rues se couvrirent de bâtiments à colonnades sous Claude, puis d'un monument à Vespasien, d'une série de nouveaux bâtiments publics au milieu du II^e^ siècle de notre ère et d'un aqueduc, un temple du culte impérial et un temple de Mèn reconstruit au début du III^e^ siècle de notre ère.

Le site moderne de Sidé, correspondant à l'actuelle Selimiye, fut fouillé pour la première fois à partir de 1880, puis de façon systématique entre 1947 et 1966. Outre le temple de Mèn déjà mentionné et situé à l'ouest de la cité, des temples d'Athéna et Apollon ont

[10] Pline l'Ancien, Histoire naturelle, V, 96; Ptolémée, *Almageste*, V, 5, 2.
[11] Arrien, *Anabase*, I, 26, 4; Strabon, *Géographie*, XIV, 4, 2.
[12] Hérodote, *Histoires*, I, 28.
[13] Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXV, 8, 6.
[14] Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 2.
[15] Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLIX, 32, 3 ; LIII, 26, 3.

également été identifiés au sud du port, celui d'Athéna étant asyle[16]. Malheureusement aucun temple d'Arès n'a été identifié[17].

C'est en effet le dieu de la guerre qui a peut-être eu, si on accepte une restitution, une activité oraculaire à Sidé ou en lien avec Sidé, comme en témoignent d'abord deux inscriptions provenant de deux bases de statue retrouvées au nord-est du site et dont la datation précise et le bâtiment d'origine sont malheureusement inconnus.

La première inscription, dont le nom du dédicant n'est qu'en partie lisible (Καικωνι[- - - - - - - - - -]αγος) aurait été adressée d'après le vœu d'une tierce personne (κατ[ὰ εὐχὴν - - - - - -] . α Ουωξου) ayant reçu un oracle ([χρηματισθεὶ]ς restitué) du plus épiphane ([ἐπιφανεστ]άτου, restitué sur *atos* du fait de ce qui précède) du dieu : Arès (Ἄρεως). La suite du texte, très lacunaire, indiquerait que le dédicant a offert au dieu, à ses frais, une statue, une « image » du dieu et la base (de colonne) : τ[ὸ ἄγαλμα ἐκ] τῶν ἰδίων καὶ [τὸ εἰκόνιο]ν σὺν τῇ βάσι ἀνε[θηκεν] τῷ θεῷ[18]. La restitution de χρηματισθείς s'appuie sur la seconde inscription, bien lisible pour le terme. Il ne s'agit pas d'une formule courante pour désigner un oracle, mais son sens a été interrogé en première partie de cette thèse, et se trouve confirmé ici par le contexte. Voir le dieu Arès rendre des oracles est en revanche plus rare, même si un sanctuaire oraculaire d'Arès en Bithynie a déjà été évoqué[19], et si le même dieu intervient également en contexte oraculaire en lien avec Syedra et Iconion[20]. Le qualificatif ἐπιφανεστάτος est très restitué et très surprenant, Arès n'étant pas un dieu réputé pour ses apparitions. La base de données du *Packard Humanities Institute* ne recense aucune autre attestation, et on peut se demander si la restitution n'a pas été appelée par χρηματισθεὶς. Sur ce texte, l'importance des restitutions rend l'interprétation de cette inscription assez hasardeuse.

La seconde inscription, que l'on évoquera avant de revenir à la première, en reprend plusieurs éléments. Le dieu Arès (Θεῷ Ἄρει) reçoit une (probable) statue de bronze (ὁ

[16] Mansel (Arif Müfid), *Die Ruinen von Side*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 77-96.

[17] Sur l'histoire et l'archéologie de Sidé, voir Martini (Wolfram), « Side », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Nollé (Johannes), *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse. 2 volumes*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1993-2001.

[18] Pamphylie-Sidé 1.

[19] Voir la partie de ce mémoire consacrée à cet oracle bithynien non-localisé : p. 526-527.

[20] Voir la partie de ce mémoire consacrée aux « oracles errants » : p. 659-674.

χάλκ[εος ἄγαλ]μα) de la part d'un certain Memnon fils de Trébèmès (Μέμνων Τρεβη[μεως]), qui a reçu un oracle du dieu (χρηματισθεὶς ὑ[πὸ τοῦ θεοῦ]), et qui effectue la dédicace pour son père, Trébèmès fils de Nesba ([ὑπὲρ] Τρεβημεως Νεσβα). Trébèmès a ainsi accompli son vœu alors que le dieu était favorable (ἵ[λεως γε]νομένου θεοῦ ἀπ[έδωκεν εὐχήν])[21]. Un schéma commun se dégage des deux dédicaces avec opération votive et oracle du dieu, deux opérations rituelles qui étaient sans doute liées.

M. P. Gonzales, dans un article consacré aux cultes et oracles d'Arès en Asie Mineure, proposait d'expliquer l'étrangeté de cet Arès oraculaire par le contexte non grec illustré notamment par les noms des dédicants[22], quoique Memnon constitue une exception. L. Robert avait déjà relevé vingt-neuf sites sud-anatoliens où le dieu guerrier était vénéré. Il y voyait la preuve d'une désignation, par le nom du dieu grec, d'une ou de plusieurs divinités pré-grecques dont la dimension guerrière avait permis une *interpretatio Graeca*, mais dont la complexité et la diversité étaient sans doute bien plus grandes que celle du dieu hellénique[23]. Son hypothèse pourrait expliquer que le dieu rende des oracles et qu'il soit qualifié de « très épiphane », deux choses originales pour l'Arès grec. Mais cela ne dit rien sur un éventuel sanctuaire oraculaire caché derrière ces deux dédicaces. M. P. Gonzales, s'étonnant du nombre de sanctuaires oraculaires dans la région, proposait de relier ces deux dédicaces à la cité de Telmessos de Lycie, célèbre pour ses devins. On a vu plus tôt que la documentation ne permettait pas de conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire dans la Telmessos lycienne. Par ailleurs rien n'atteste un quelconque lien entre les devins de Telmessos et Arès ou quelque divinité guerrière anatolienne qui pourrait lui être assimilée[24]. Cette hypothèse semble donc peu fondée / devoir être abandonnée[25] en l'absence d'élément permettant de relier ces deux dédicaces à un sanctuaire de Sidé.

La nature dédicatoire des deux inscriptions, le fait qu'elle proviennent toutes deux de bases de statues, la ressemblance des situations dédicatoires et la formule χρηματισθεὶς ὑπὸ θεοῦ suffisamment rare pour être relevée, laissent supposer que ces deux inscriptions

[21] Pamphylie-Sidé 2.

[22] Gonzales (Matthew Paul), « The Oracle and Cult of Ares in Asia Minor », *GBRS*, 45 (2005), p. 261-283.

[23] Notamment Robert (Louis), « Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès », in Louis Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie (vol. 2)*, Genève, Droz, 1966, p. 91-100.

[24] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Telmessos de Lycie : p. 439-445.

[25] Tout comme celle d'un lien avec une tablette retrouvée à Oenoanda et consacrée à Arès, mais que rien ne relie à une quelconque activité oraculaire, ou à la cité de Sidé. Voir à nouveau Gonzales, « The Oracle and Cult of Ares in Asia Minor », 2005, p. 261-283.

proviennent d'un même lieu et étaient liées à un même sanctuaire. Il pourrait s'agir d'un sanctuaire d'Arès situé à Sidé, où le dieu rendait des oracles, mais dont aucune trace n'a été préservée. Dans tous les cas, il est plus que probable que ce sanctuaire où ont été faites les dédicaces était aussi le sanctuaire où le vœu a été formulé et où l'oracle a été reçu. Il est donc tentant de conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire consacré à Arès à Sidé même, et non à l'extérieur de la cité comme le proposait M. P. Gonzales. On ignore malheureusement tout de l'emplacement du sanctuaire, de sa forme, de son personnel cultuel et de sa méthode divinatoire. L'hypothèse de pratiques oniromantiques, qui seraient évoquées de manière hyperbolique par le qualificatif de « très épiphane » attribuée à Arès, peut être formulée, mais demeure très fragile. En revanche, il semble peu probable que ces deux dédicaces fassent suite à des rêves spontanés reçus par les dédicants dans leur lit et hors de tout cadre rituel : la formule χρηματισθεὶς ὑπὸ θεοῦ s'y prête peu, et l'évocation du vœu en amont de la dédicace semble indiquer un processus rituel dont la dédicace constitue l'aboutissement.

Une troisième inscription de Sidé doit également être mentionnée ici, pour des raisons différentes et non moins délicates. Il s'agit d'un texte en trois parties provenant d'une base monumentale – un petit podium – destinée à accueillir un petit autel portatif en or, qui fut érigée sous le règne de Gordien III dans le cadre de la célébration des Pythia de Sidé[26]. La première partie du texte adresse cette dédicace au dieu ancestral et fondateur Apollon ([Θε]ῷ πατρίῳ κτί[στ]ῃ Ἀπόλλωνι) et à un empereur que les noms de Marc Aurèle ([καὶ τῷ Σεβαστῷ Μᾶρκος Αὐρή]λιος) ne suffisent pas à identifier avec certitude[27]. Viennent ensuite les noms des deux dédicants : le premier est pour l'essentiel illisible ([. Ια]νος Σέλευκος) tandis que le second, jeune fils du premier, s'appelle Marcus Aurelius Séleucianus quatrième du nom (καὶ Μᾶρκος Αὐρήλιος Σέλευκος τετράκι νέος ὁ υἱος). Tous deux sont bouleutes de Sidé (βουλευταί) et manifestement de riches évergètes locaux[28]. L'essentiel pour cette étude réside dans les deux paragraphes qui suivent, que J.-Y. Strasser propose d'identifier comme deux réponses oraculaires[29]. Aucun élément précis du texte ne permet d'assoir cette interprétation, mais le ton global du texte, son aspect sentencieux, l'adresse à la deuxième personne du singulier, les conseils implicites inclus dans ces deux textes et la mention des dieux et de ce

[26] Ces informations contextuelles proviennent d'une autre inscription figurant sur une autre face du podium. Voir Strasser (Jean-Yves), « Inscriptions agonistiques de Sidé », *EA*, 35 (2003), p. 63-76.

[27] Il pourrait s'agir de Marc-Aurèle, mais aussi de Commode, Caracalla, Héliogabale, ou Sévère-Alexandre qui partagent ces trois noms.

[28] Pamphylie-Sidé 3.

[29] Strasser, « Inscriptions agonistiques de Sidé », 2003, p. 63-76.

qui leur plaît par le second (ἀλλὰ θεοῖσιν εὐαδέν) laisseraient en effet penser à des oracles. Pour autant, les deux sentences / phrases sont suffisamment vagues pour qu'il soit difficile voire impossible de se faire une idée précise des questions auxquelles elles répondent et des circonstances dans lesquelles elles ont été obtenues. J. Strasser s'est également intéressé aux deux nombres qui précèdent ces deux oracles. Il propose habilement d'y voir des jeux de pséphies, selon lesquels un mot est remplacé par la somme de la valeur numérique des lettres qui le composent[30]. « En attribuant aux lettres une valeur égale à leur rang dans l'alphabet et en faisant la somme des valeurs ainsi obtenues pour chacun des éléments du nom [du second dédicant], le prénom « vaut » 73, le gentilice 98, le nom « patronymique » 125, le cognomen 102 et νέος 51. Or, il n'échappera à personne que 125 + 98 + 51 font 274, soit le chiffre qui figure précisément au-dessus de l'oracle [numéro 2], que nous attribuons au fils. »[31]. Le nom du père étant mutilé, il est impossible de vérifier que le même calcul lui attribue le premier oracle, mais l'hypothèse semble crédible. Ces deux oracles seraient donc deux réponses obtenues par les deux dédicants, dans le cadre de consultations dont ils ne disent malheureusement rien[32]. Il semble néanmoins évident qu'il ne s'agit pas de consultations civiques dont ils avaient reçu la mission, mais de consultations « personnelles », privées. Le dieu semble s'adresser à une personne seule et lui parler d'elle-même dans les deux cas.

Il s'agit donc deux riches citoyens de Sidé, bouleutes, qui, en même temps qu'ils honorent Apollon dieu ancestral et fondateur, rappellent comment il les a eux-mêmes honorés en leurs rendant des oracles pour le moins flatteurs. Faut-il en conclure que ces deux oracles ont été rendus par Apollon Patrios ? Il y a bien un sanctuaire d'Apollon attesté à Sidé, mais le lien entre ces deux textes et ce sanctuaire est des plus ténus. J.-Y. Strasser propose d'attribuer ces oracles à Delphes ou Claros, selon le réflexe habituel d'attribution aux sanctuaires apolliniens les plus connus. Mais rien ne permet de dépasser ici l'hypothèse, et les sanctuaires oraculaires apolliniens ne manquent pas en Anatolie par ailleurs. L'hypothèse d'un lien avec l'oracle alphabétique de Sidé[33] n'est guère convaincante, puisque ces deux sentences n'y figurent pas, ni dans aucun des autres oracles alphabétiques, qui sont pourtant stéréotypés. Elles semblent par ailleurs bien trop adaptées aux deux riches et distingués mécènes que devaient être ces deux hommes pour provenir d'une liste de réponses applicables aux

[30] La valeur numérique de chaque lettre correspondant à son rang dans l'alphabet ici.
[31] Strasser, « Inscriptions agonistiques de Sidé », 2003, p. 71-72.
[32] Un problème subsiste néanmoins : les deux nombres n'ont manifestement pas été gravés avec les trois paragraphes mais rajoutés a posteriori sur la pierre.
[33] *IK Sidé* 23.

questions et aux vies de tout un chacun[34]. Il faut donc laisser en suspens la question de l'attribution de ces oracles. La question de l'historicité de ces oracles mérite en revanche d'être reposée. Ce cas constitue un très bel exemple d'autopromotion dans un contexte civique, et la réécriture voire l'écriture de réponses oraculaires pourrait faire partie des méthodes employées pour se distinguer parmi ses concitoyens. L'hypothèse paraît au moins aussi crédible que celle d'un dieu louant en ces termes deux riches habitants de Sidé dont les oracles-éloges rappellent curieusement ceux rendus par d'autres oracles à propos de grands philosophes antiques[35]. En tout cas, il n'y a manifestement aucun lien entre ces deux oracles et les deux dédicaces adressées à Arès.

Sidé de Pamphylie fournit donc deux pistes distinctes et qui ne semblent pas se rejoindre : d'une part celle d'un oracle d'Arès, très vraisemblablement local, et qui rendit deux oracles à des consultants aux noms indigènes, d'autre part un oracle peut-être apollinien qui rendit deux oracles-éloges à l'historicité douteuse à deux riches habitants de la cité. Dans le premier cas, la présence de deux dédicaces adressées au même dieu et lui attribuant deux oracles permet de conclure raisonnablement à l'existence d'un oracle d'Arès au sein de la cité. Mais de l'autre, l'absence de référence à une consultation et à un sanctuaire ne permet ni d'attribuer certainement ces deux oracles à Apollon, ni de postuler l'existence d'un deuxième sanctuaire oraculaire à Sidé.

12.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

Aucun sanctuaire oraculaire hypothétique ne reste à étudier en Pamphylie.

[34] Comme cela semble être le principe des oracles alphabétiques et à dés. Voir la partie de ce mémoire consacré à ces « oracles » : p. 675-689.

[35] Et dont la véracité est tout aussi douteuse : voir le cas de l'oracle rendu à propos de Plotin dans la *Vie de Plotin* : Brisson (Luc), « L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin », *Kernos*, 3, 1990, p. 77-88 ; Igal (Jesus), « El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino », *Emerita*, 52 (1984), p. 83-115.

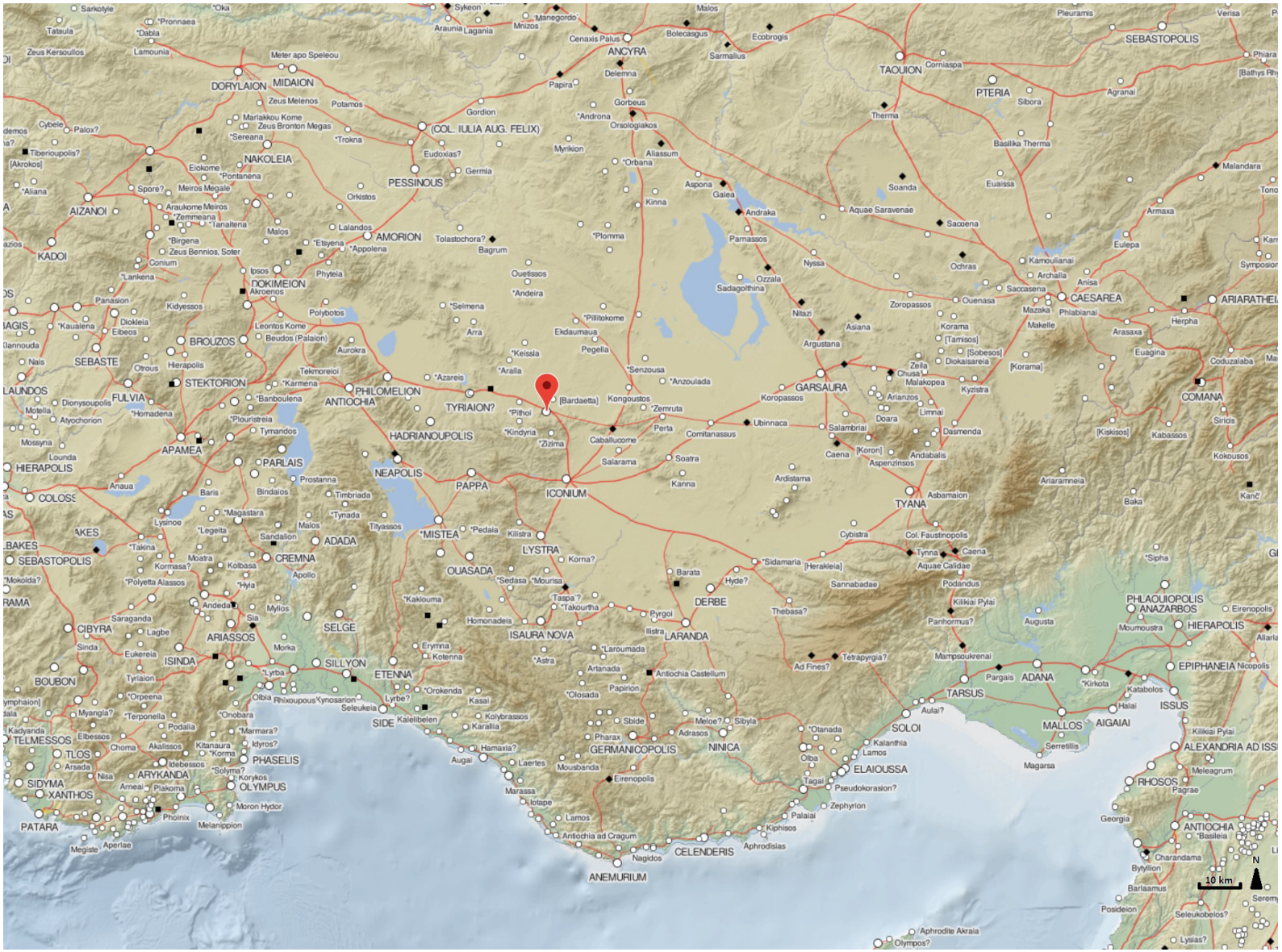
13.Lycaonie

La Lycaonie s'étendait au centre de l'Anatolie, entre la chaîne du Taurus la séparant de la Cappadoce à l'est et de la Cilicie au sud, et le lac Tatta Limne (aujourd'hui lac Tuz), au nord duquel commençait la Galatie. La géologie de la région est dominée par des plateaux steppiques adaptés à l'élevage et au pastoralisme[1]. Bien que peu peuplée, la Lycaonie possédait quelques cités dynamisées par l'économie pastorale et par leur rôle de carrefour au centre de l'Anatolie, comme Iconion ou Laodicée la Brûlée. Culturellement, la région était partagée entre les Lycaoniens parlant une langue apparentée au louvite, des populations phrygiennes vivant au Nord et à l'Ouest, et des populations isauriennes au Sud.

Aux derniers siècles du II^e^ millénaire avant notre ère, la Lycaonie appartenait à l'empire hittite et parlait une langue parente. Vraisemblablement passée sous le contrôle du royaume phrygien au VII^e^ siècle avant notre ère, elle apparaît ensuite aux mains des Perses dans les premières mentions par les auteurs grecs classiques[2]. Libérée de cette tutelle par Alexandre, la Lycaonie tomba aux mains des Séleucides jusqu'à la paix d'Apamée. Elle fut alors confiée par Rome au royaume attalide, mais ne fut pas intégrée à la province d'Asie en 129 avant notre ère. Rome la confia au roi de Cappadoce Ariarathe V. Donnée au royaume de Galatie en 37 avant notre ère, elle intégra la province de Galatie lors de sa création sous Auguste, en 25 avant notre ère. Antonin le Pieux rattacha le sud de la Lycaonie à la Cilicie et à l'Isaurie dans les années 140, sans que l'on ait plus de précisions quant à l'histoire de la région. Le dynamisme architectural de la Lycaonie impériale témoigne néanmoins d'une prospérité redoublée aux premiers siècles de notre ère.[3]

[1] Strabon, *Géographie*, XII, 6, 1.
[2] Xénophon, *Cyropédie*, VI, 2, 10; Xénophon, *Anabase*, I, 2, 19 ; VII, 8, 25.
[3] Sur l'histoire de la Lycaonie, voir Belke (Klaus), « Lycaonia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 13 : Sanctuaires oraculaires (hypothétiques) de Lycaonie



13.1. Sanctuaires oraculaires attestés

Aucun sanctuaire oraculaire ne peut être attesté en Lycaonie.

13.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

13.2.1. Laodicée la Brûlée : un oracle du dieu saint et juste ?

Un seul document conduit à s'intéresser ici à Laodicée la Brûlée, livre malheureusement peu d'informations, et dispense de s'arrêter sur l'histoire de la cité.

Il s'agit d'une dédicace adressée au dieu saint et juste (Οσίῳ [καὶ Δικαίῳ θε]ῷ), par deux dédicants, Épagathos et Méiros, (Ἐπάγαθος καὶ Μεῖρος), « d'après un commandement [reçu] en rêve »[4]. La figure du dieu (ou des dieux) saint et juste a déjà été évoquée, notamment à propos des sanctuaires oraculaires du moyen Hermos[5]. Même si les termes employés laissent penser à un oracle de type incubatoire, il est impossible d'exclure la piste d'un rêve spontané, survenu à l'un ou l'autre des deux dédicants (ou aux deux ?), et aboutissant à cette dédicace.

En l'absence d'autre information, ce cas ne permet pas de conclure à l'existence d'un sanctuaire oraculaire dans la cité.

[4] Lycaonie-Laodicée 1.

[5] Voir la partie de ce mémoire consacrée au Moyen Hermos (p. 278-285), et les articles de M. Ricl : Ricl (Marijuana), « *Hosios kai Dikaios*. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), p. 1-70 ; « *Hosios kai Dikaios*. Seconde partie : Analyse », *EA*, 19 (1992), p. 71-103 &, « *Hosios kai Dikaios*. Nouveaux monuments », *EA*, 20 (1993), p. 95-100.

14. Cilicie

La Cilicie s'étendait à l'est des côtes méridionales de l'Anatolie, depuis le fleuve Mélas qui la séparait à l'ouest de la Pamphylie, jusqu'aux monts de l'Amanus à l'est, au-delà desquels commençaient la Syrie et la Commagène[1]. Au nord, la Cilicie était enclavée par le massif du Taurus qui contribua à ses particularismes en dressant une barrière difficilement franchissable entre Cilicie et Lycaonie. Les paysages ciliciens étaient dominés, à l'ouest, par le piémont du Taurus, dans ce que les Anciens appelaient la Cilicie Trachée (Κιλικία τραχεῖα). À l'est, les plaines côtières alluviales, plus accueillantes et plus fertiles, constituaient la Cilicie Pédicule (Κιλικία πεδιάς).

L'histoire de la Cilicie remonte à l'époque hittite. La région est alors déjà attestée sous le nom de Kizzuwatna, même si le terme désigne la partie montagneuse, et exclurait donc les côtes et les plaines côtières. La Cilicie semble alors fragmentée en multiples entités politiques difficiles à définir, et Homère ne mentionne pas une région cilicienne mais des tribus ciliciennes[2]. L'implantation des premières colonies grecques intervint entre le VIII^e^ et le VII^e^ siècle avant notre ère, alors que l'effondrement de l'empire assyrien permettait l'émergence d'un royaume cilicien unifié par la dynastie des Syennesis gouvernant depuis Tarse[3]. Devenus les vassaux du grand roi au VI^e^ siècle, les rois de Cilicie furent renversés par le passage d'Alexandre et surtout par l'intégration de la Cilicie dans le royaume séleucide. L'hellénisation de la région s'accéléra alors avec la fondation ou refondation de plusieurs cités, notamment par Antiochos IV – telles que Séleucie du Calycadnos, Antioche du Cydnos, ancienne Tarse, ou Séleucie du Pyrame, ancienne Mopsueste. Le déclin progressif de l'influence séleucide tout au long de l'époque hellénistique bénéficia aux Lagides, puis au développement d'une piraterie endémique qui, basée en Cilicie, menaçait toute la Méditerranée orientale. Rome s'en inquiéta, jusqu'à transformer la région en province en 102 avant notre ère. Il fallut néanmoins les campagnes de P. Servilius Vatia (futur Isauricus) dans les années 70, puis celle de Lucullus et surtout de Pompée dans les années 60 avant notre ère pour venir à bout de la piraterie[4]. Après un bref passage de Cicéron, gouverneur de Cilicie en

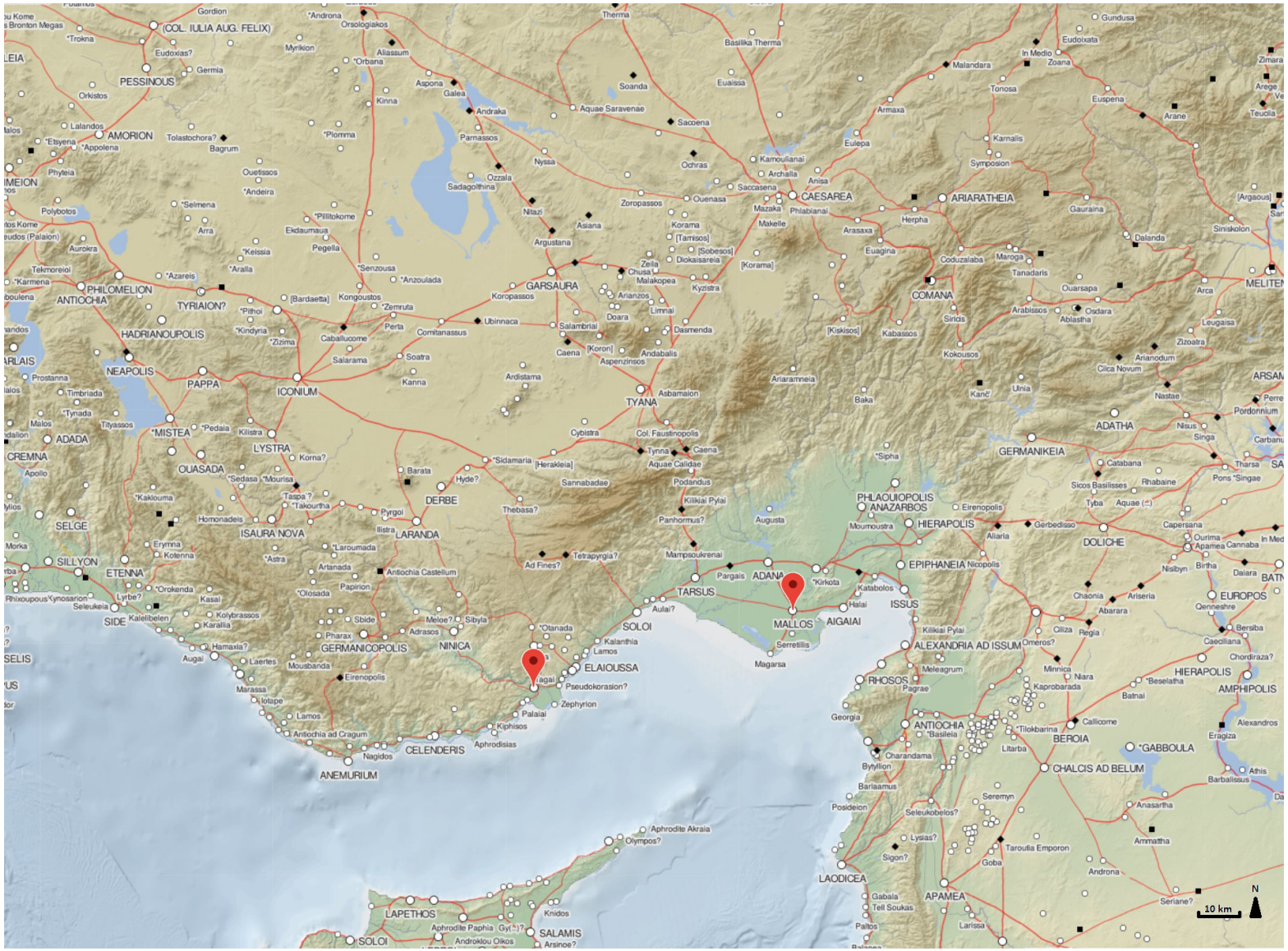
[1] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 1 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 91-93.
[2] Homère, *Iliade*, VI, 397.
[3] Xénophon, *Anabase*, I, 2, 23.
[4] Plutarque, *Vie de Lucullus*, XXVI & XXIX ; Plutarque, *Vie de Pompée*, XXVIII ; Appien, *Guerres de Mithridates*, XCVI.

51/50, la province disparut en 43 quand la Cilicie Trachée fut cédée au roi Amyntas de Galatie, puis à Archélaos de Cappadoce, tandis que la Cilicie Pédicule redevenait un royaume-client confié à Tarcondimotos I[er][5]. Après un nouveau partage effectué par Caligula en faveur du roi Antiochos IV de Commagène, la Cilicie redevint une province unifiée sous Vespasien, avec pour capitale une Tarse refondée par l'empereur[6].

[5] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LI, 2, 2.

[6] Sur l'histoire et l'archéologie de la Cilicie, voir Mutafian (Claude), *La Cilicie au carrefour des empires*, Paris, Belles lettres, 1988 & Täuber (Hans), « Cilicia », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.

Carte 14 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Cilicie



14.1. Sanctuaires oraculaires attestés

14.1.1. Mallos : l'oracle d'Amphilochos (et de Mopsos ?)

Mallos passait pour l'une des plus anciennes cités de Cilicie[7] et était sans doute antérieure à l'arrivée des Grecs dans la région. Strabon attribuait sa fondation à Amphilochos et Mopsos, deux figures mythiques qui seront évoquées plus en détail et qui passaient pour des devins fils d'Apollon ayant pris part à la guerre de Troie[8]. L'histoire de la cité est néanmoins inconnue avant la campagne d'Alexandre qui y fit halte après avoir traversé le Pyrame[9], et qui en profita pour sacrifier au devin-fondateur Amphilochos[10]. Passée avec le reste de la Cilicie sous domination séleucide, Mallos fut sans doute rebaptisée Antioche du Pyrame au II^{e} siècle avant notre ère, et semble avoir eu quelque importance régionale, même les informations manquent à ce sujet. En 67-66 avant notre ère, Pompée installa dans la cité des pirates repentis dans le cadre de sa campagne contre la piraterie cilicienne. Sous Sévère Alexandre, la cité reçut le statut de colonie romaine et demeura un port majeur pendant les derniers siècles de l'Antiquité.

L'archéologie de Mallos est aussi obscure que son histoire, puisque le site n'est pas encore identifié avec certitude. La cité antique semble correspondre au village moderne de Kızıltahta, sur la rive ouest du Pyrame, où des inscriptions, les ruines d'un bâtiment d'époque impérial et des éléments d'un pont romain ont été identifiés, mais où aucune campagne de fouilles n'a été menée[11].

C'est donc par la documentation littéraire qu'est attesté un sanctuaire oraculaire à Mallos de Cilicie. Alors que les deux figures mythiques qui y sont associées sont attestées dès l'époque classique, il faut pourtant attendre Pausanias pour lire la première attestation d'un tel sanctuaire à Mallos :

> τῷ δὲ Ἀμφιλόχῳ καὶ παρ᾽ Ἀθηναίοις ἐστὶν ἐν τῇ πόλει βωμὸς καὶ Κιλικίας ἐν Μαλλῷ μαντεῖον ἀψευδέστατον τῶν ἐπ᾽ ἐμοῦ.

[7] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 22 ; Ptolémée, *Almageste*, V, 8, 4; VIII, 17, 44.
[8] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 16.
[9] Arrien, *Anabase*, II, 5.
[10] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 17.
[11] Sur l'histoire et l'archéologie de Mallos, voir Sayar (Mustafa H.), « Mallos », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Ercan (Pelin). « Zur Geschichte und Lokalisierung von Magarsos und Mallos, *HASB*, 20 (2007), p. 103-106.

> Les Athéniens ont aussi érigé dans leur ville un autel à Amphilochos, et il a à Mallos en Cilicie, un oracle, le plus véridique de ceux qui existent jusqu'à mon époque.[12]

Cette digression intervient au milieu de la description du sanctuaire d'Oropos en Attique, consacré au héros-devin-guérisseur Amphiaraos[13], dont Amphilochos de Mallos est justement le fils, comme le précise Pausanias quelques lignes plus tôt (Ἀμφιαράου καὶ τῶν παίδων Ἀμφιλόχου). Amphilochos possédait donc à Mallos un μαντεῖον, que le Périégète qualifie de « plus véridique de [son] époque » (ἀψευδέστατον τῶν ἐπ᾽ ἐμοῦ). La formule est élogieuse, sans qu'on puisse décider s'il s'agit d'une prétention du sanctuaire lui-même ou d'un jugement de valeur de Pausanias. L'essentiel est ici la première attestation de ce sanctuaire oraculaire, associé à Amphiaraos. Il est dès lors possible de remonter plus loin dans le temps pour trouver d'autres attestations de ce sanctuaire, même s'il n'était pas alors explicitement associé à la cité.

Le premier auteur ancien évoquant un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos est Philon d'Alexandrie dans les premières décennies de notre ère. Dans son *Ambassade à Caius*, l'empereur Caligula, il se lance dans un pamphlet contre Macron, le préfet du prétoire tombé en disgrâce, en soulignant le ridicule voire l'impiété de ses prétentions :

> ἤρχετο γὰρ ἐξομοιοῦν τὸ πρῶτον τοῖς λεγομένοις ἡμιθέοις ἑαυτόν, Διονύσῳ καὶ Ἡρακλεῖ καὶ Διοσκούροις, Τροφώνιον καὶ Ἀμφιάραον καὶ Ἀμφίλοχον καὶ τοὺς ὁμοίους χρηστηρίοις αὐτοῖς καὶ ὀργίοις χλεύην τιθέμενος κατὰ σύγκρισιν τῆς ἰδίας δυνάμεως.
>
> D'abord il prétendit se rendre semblable à ceux que l'on appelle des demi-dieux : Dionysos, Héraclès, les Dioscures, Trophonios, Amphiaraos, Amphilochos et les autres ; il se moqua de leurs sanctuaires oraculaires et de leurs fêtes, en les comparant à la valeur de sa propre puissance.[14]

Amphilochos est ici cité en compagnie d'autres personnages mythiques oraculaires tels que son père Amphiaraos ou Trophonios de Lébadée[15]. Même si Héraclès, ou *a fortiori* Dionysos et les Dioscures, ne sont pas particulièrement réputés pour leurs oracles, la suite de la phrase est claire : Amphilochos possédait comme les autres membres de la liste un sanctuaire oraculaire (χρηστηρίον). Même si Philon n'associe pas explicitement ce sanctuaire à Mallos et

[12] Pausanias, *Périégèse*, I, 34, 3. Traduction modifiée d'après Pouilloux (Jean), Paris, Belles Lettres, 2002.

[13] Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007.

[14] Philon d'Alexandrie, *Ambassade à Caius*, 78

[15] Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003.

à la Cilicie, nous verrons que la figure d'Amphilochos est suffisamment liée à la cité pour que tout doute soit écarté. Le sanctuaire oraculaire est donc attesté au moins au I^er^ siècle de notre ère, un siècle avant la digression de Pausanias. Avant de reprendre le cours chronologique des attestations littéraires du sanctuaire, il faut dire quelques mots de l'identité mythique d'Amphilochos, dont la geste est bien plus célèbre et bien plus attestée que son sanctuaire cilicien.

Amphilochos est attesté dès Homère, comme fils d'Amphiaraos (τοῦ [Ἀμφιάραου] δ' υἱεῖς ἐγένοντ' Ἀλκμαίων Ἀμφίλοχός τε)[16], et par conséquent membre de la lignée mantique des Mélampodides (ἀτὰρ γενεήν γε Μελάμποδος ἔκγονος ἦεν)[17] associée à l'Acarnanie[18]. Son mythe s'enrichit ensuite considérablement, pour ce qui apparaît, depuis Mallos, comme un héros local. Seuls les grands traits de la mythologie associée au personnage seront résumés ici, de façon à contextualiser culturellement le sanctuaire cilicien. La *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore constitue le jalon majeur dans la définition de cette geste héroïque (ou du moins ce qu'il en reste), puisque l'auteur y raconte la participation d'Amphilochos à l'expédition argienne contre Thèbes[19], ses prétentions à épouser Hélène[20], sa participation à la Guerre de Troie[21], suivie d'une longue errance en Anatolie[22] et conclue par un duel à mort avec Mopsos[23] – une autre figure mythique associée à Mallos. Certains de ces (principaux) éléments de la geste d'Amphilochos sont attestés bien avant, tels que ses errances asiatiques chez Hérodote[24], ou son duel fatal avec Mopsos chez Strabon[25] et sans doute évoqué trois siècles plus tôt dans l'*Alexandra* de Lycophron[26]. D'autres éléments sont également omis par le Pseudo-Apollodore, comme que le rôle d'Amphilochos (et Mopsos) dans la fondation de Mallos, au retour de Troie, ainsi que le rapporte Strabon (Τὸν γὰρ Μόψον φασὶ καὶ τὸν Ἀμφίλοχον ἐκ Τροίας ἐλθόντας κτίσαι Μαλλόν)[27]. Ces éléments dessinent les contours d'une figure héroïque complexe, agrégeant de nombreux mythes disparates et s'arrimant ainsi aux

[16] Homère, *Odyssée*, XV, 248.
[17] Homère, *Odyssée*, XV, 225.
[18] Flower (Michael Attyah), *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 38-42.
[19] Apollodore, *Bibliothèque*, III, 7, 2.
[20] Apollodore, *Bibliothèque*, III, 10, 8.
[21] Apollodore, *Bibliothèque*, Epitomé, VI, 2.
[22] Apollodore, *Bibliothèque*, Epitomé, VI, 2 & 19.
[23] Apollodore, *Bibliothèque*, Epitomé, VI, 19.
[24] Hérodote, *Histoires*, III, 91 & VII, 91.
[25] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 16-19
[26] Lycophron, *Alexandra*, 424-446.
[27] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 16.

grands ensembles mythologiques panhelléniques (cycle de la Thébaïde, épopée troyenne ou fondations mythiques des cités grecques). La cité de Mallos, qui se considérée comme fondée par Amphilochos et qui en abritait l'oracle, n'était sans doute pas étrangère à ces constructions mythiques qui lui permettaient de tisser des liens mythico-diplomatiques avec Argos, Thèbes, Oropos (et donc Athènes), et plus généralement avec l'ensemble des cités grecques. Mais tous ces éléments, qui illustrent à nouveau la remarquable plasticité de la pensée mythique ancienne, n'apporte rien de plus sur le sanctuaire oraculaire (ce qui ne signifie pas une absence de liens), qui n'est mentionné par aucun des auteurs cités. Aussi le mythe peut-il être laissé de côté pour revenir aux attestations du sanctuaire lui-même[28].

Au début du II^e^ siècle de notre ère, Plutarque évoque, dans son traité *Sur les délais de la justice divine*, la mauvaise vie d'un certain Thespésios de Soles (en Cilicie) dont il énumère les outrances :

> οὐδενὸς οὖν ἀπεχόμενος αἰσχροῦ φέροντος εἰς ἀπόλαυσιν ἢ κέρδος οὐσίαν μὲν οὐ πολλὴν δόξαν δὲ πονηρίας ἐν ὀλίγῳ πλείστην συνήγαγε. μάλιστα δ΄ αὐτὸν διέβαλεν ἀνενεχθεῖσά τις ἐξ Ἀμφιλόχου μαντεία. πέμψας γὰρ ὡς ἔοικεν ἠρώτα τὸν θεόν, εἰ βέλτιον βιώσεται τὸν ἐπίλοιπον βίον· ὁ δ΄ ἀνεῖλεν ὅτι πράξει βέλτιον, ὅταν ἀποθάνῃ. καὶ δὴ τρόπον τινὰ τοῦτο μετ΄ οὐ πολὺν χρόνον αὐτῷ συνέπεσε. κατενεχθεὶς γὰρ ἐξ ὕψους τινὸς εἰς τράχηλον οὐ γενομένου τραύματος ἀλλὰ πληγῆς μόνον ἐξέθανε, καὶ τριταῖος ἤδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτὰς ἀνήνεγκε. ταχὺ δὲ ῥωσθεὶς καὶ παρ΄ αὑτῷ γενόμενος ἄπιστόν τινα τοῦ βίου τὴν μεταβολὴν ἐποίησεν. οὔτε γὰρ δικαιότερον περὶ τὰ συμβόλαια γινώσκουσιν ἕτερον Κίλικες ἐν τοῖς τότε χρόνοις γενόμενον, οὔτε πρὸς τὸ θεῖον ὁσιώτερον οὔτε λυπηρότερον ἐχθροῖς ἢ βεβαιότερον φίλοις·
>
> Ne reculant ainsi devant aucun acte déshonorant pour se procurer jouissance ou gain, il [Thespésios de Soles] récolta, à défaut d'une grande fortune, une rapide et très grande réputation de malhonnêteté. Et ce qui lui causa le plus de tort fut un oracle rendu par Amphilochos : il avait envoyé demander au dieu, apparemment, s'il aurait une existence meilleure durant le reste de ses jours, il lui répondit qu'il serait plus heureux lorsqu'il serait mort. C'est bien, en un sens, ce qui lui arriva peu après. Tombé d'une certaine hauteur, nuque en avant, il ne se fit pas de blessure : il n'eut qu'un choc, mais il le laisse inanimé, et deux jours plus tard, au moment même où on allait l'ensevelir, il revint à lui. Ayant rapidement recouvré ses forces et ses esprits, il effectua un revirement incroyable dans son mode de vie, car les Ciliciens ne connaissent pas d'homme qui ait davantage

[28] Voir Labadie (Mathieu), *Amphilochos : Étude sur la légende du héros grec et le sanctuaire oraculaire de Mallos*. *Mémoire de maîtrise*, Université de Montréal, 2009, qui a collationné et comparé l'ensemble des attestations littéraires et des mythes relatifs à Amphilochos et à son sanctuaire.

> respecté la justice dans ses engagements parmi ses contemporains, ni été plus pieux envers le divin, ni plus fâcheux pour ses ennemis ou plus sûr pour ses amis.[29]

Même si l'Amphilochos qu'évoque Plutarque n'est pas explicitement relié à Mallos, l'origine cilicienne du consultant permet de supposer qu'il s'agit bien du même sanctuaire. L'anecdote est trop bien construite – avec ce traditionnel jeu sur les mots qui transforme l'accident de Thespésios en une mort qui ne met fin qu'à sa mauvaise vie – et trop manifestement morale et moralisatrice pour être historiquement crédible[30]. Mais Plutarque confirme l'existence du sanctuaire oraculaire d'Amphilochos, ou le héros rendit une prophétie (μαντεία), à Thespésios. Le terme « demander » (ἠρώτα) est d'ailleurs classique en situation oraculaire.

Dans son traité *Sur la disparition des oracles*, où il s'inquiète de l'extinction (historiquement discutable) des sanctuaires oraculaires du monde grec, Plutarque passe la parole au Cilicien Démétrios qui évoque ainsi sa patrie :

> εἰ δὲ καὶ τοῖς περὶ Κιλικίαν ὅμοια παθεῖν συμβέβηκε, ὡς ἀκούομεν, οὐδεὶς ἂν ἡμῖν, ὦ Δημήτριε, σοῦ φράσειε σαφέστερον. Καὶ ὁ Δημήτριος ’οὐκ οἶδ΄ ἔγωγε τά γε νῦν· ἀποδημῶ γάρ, ὡς ἴστε, πάμπολυν ἤδη χρόνον· ἔτι δ΄ ἤκμαζεν ἐμοῦ παρόντος καὶ τὸ Μόψου καὶ τὸ Ἀμφιλόχου μαντεῖον. ἔχω δ΄ εἰπεῖν τῷ Μόψου παραγενόμενος πρᾶγμα θαυμασιώτατον. ὁ γὰρ ἡγεμὼν τῆς Κιλικίας αὐτὸς μὲν ἀμφίδοξος ὢν ἔτι πρὸς τὰ θεῖα δι΄ ἀσθένειαν ἀπιστίας οἶμαι (τἄλλα γὰρ ἦν ὑβριστὴς καὶ φαῦλος), ἔχων δὲ περὶ αὐτὸν Ἐπικουρείους τινὰς τὴν καλὴν δὴ καὶ φυσιολόγον ἐνυβρίζοντας, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, τοῖς τοιούτοις εἰσέπεμψεν ἀπελεύθερον οἷον εἰς πολεμίων κατάσκοπον ἐνσκευάσας, ἔχοντα κατεσφραγισμένην δέλτον, ἐν ᾗ τὸ ἐρώτημα ἦν ἐγγεγραμμένον οὐδενὸς εἰδότος. ἐννυχεύσας οὖν ὁ ἄνθρωπος ὥσπερ ἔθος ἐστὶ τῷ σηκῷ καὶ κατακοιμηθεὶς ἀπήγγειλε μεθ΄ ἡμέραν ἐνύπνιον τοιοῦτον. ἄνθρωπον ἔδοξεν αὐτῷ καλὸν ἐπιστάντα φθέγξασθαι τοσοῦτον ‘μέλανα’ καὶ πλέον οὐδὲν ἀλλ΄ εὐθὺς οἴχεσθαι. τοῦθ΄ ἡμῖν μὲν ἄτοπον ἐφάνη καὶ πολλὴν ἀπορίαν παρέσχεν, ὁ δ΄ ἡγεμὼν ἐκεῖνος ἐξεπλάγη καὶ προσεκύνησεν καὶ τὴν δέλτον ἀνοίξας ἐπεδείκνυεν ἐρώτημα τοιοῦτον γεγραμμένον ‘πότερόν σοι λευκὸν ἢ μέλανα θύσω ταῦρον;’ ὥστε καὶ τοὺς Ἐπικουρείους διατραπῆναι, κἀκεῖνον αὐτὸν τήν τε θυσίαν ἐπιτελεῖν καὶ σέβεσθαι διὰ τέλους Μόψον.
>
> Il en est de même des oracles de Cilicie, à ce que l'on rapporte; mais personne mieux que vous, Démétrios, ne saurait nous éclairer sur ce dernier point. J'ignore, répondit Démétrios, où les choses en sont aujourd'hui, attendu que depuis longtemps déjà, comme vous le savez, je suis le plus habituellement hors de mon pays. Lorsque je m'y trouvais, l'oracle de Mopsos et celui d'Amphilochos florissaient encore. Je puis même citer, à propos de Mopsos, un fait des plus étonnants et dont j'ai été témoin. Le gouverneur de

[29] Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 22. Traduction modifiée d'après Frazier (Françoise), Paris, Belles Lettres, 2010.

[30] D'autant qu'il s'agit du Thespésios de Soles qui est ensuite décrit voyageant à travers l'au-delà pendant ces trois jours où il semblait mort, avant de revenir témoigner auprès des vivants, et fournir ainsi à Plutarque l'occasion de développer sa réflexion sotériologique.

> Cilicie avait été jusque-là irrésolu à l'égard des choses divines : ce qui tenait, je pense, au peu de fondement de son incrédulité même. Homme d'ailleurs familiarisé avec l'injustice et le mal, il avait, de plus, autour de lui un certain nombre d'Épicuriens répandant sur ces sortes de questions religieuses les sarcasmes de ce qu'ils appellent leur sublime raison naturelle. Il s'avisa d'envoyer un affranchi pourvu d'instructions comme on en aurait donné à un espion qui pénètre chez des ennemis; et il l'avait fait porteur d'un billet cacheté où était écrite une question que personne ne savait. Cet envoyé passa la nuit dans le temple comme c'est la coutume; et, après s'y être endormi, il raconta le lendemain le songe qu'il avait eu. Un homme d'une beauté merveilleuse s'était présenté, lui avait dit ce seul mot : « Noir », et sans rien ajouter avait aussitôt disparu. La chose nous sembla des plus bizarres, et nous embarrassait fort ; mais le gouverneur en question fut frappé d'un tel saisissement qu'il tomba à genoux. Puis ayant ouvert le billet il nous montra la question qui s'y trouvait écrite : « Est-ce un taureau blanc que je t'immolerai, ou bien un taureau noir? ». Aussi les Epicuriens eux-mêmes étaient-ils confondus. Notre homme accomplit le sacrifice, et ne cessa plus d'avoir Mopsos en grande vénération. »[31]

Si l'on considère d'abord l'anecdote dans son ensemble, la ressemblance avec l'histoire de Thespésios est frappante. Dans les deux cas, l'oracle cilicien est interrogé par des hommes mauvais, injustes envers les hommes *et* envers les dieux, et leur question (dans le cas de Thespésios) ou leur façon de la poser (dans le cas du gouverneur de Cilicie) sont en elles-mêmes une illustration de cette impiété. Dans les deux cas, la divinité se joue du consultant par l'habileté/ambiguïté de sa réponse (Thespésios) ou par sa façon de la signifier (le gouverneur), démontrant en miroir sa toute-puissance et son omniscience, et la petitesse du consultant et de ses prétentions. Cette seconde anecdote n'est donc pas plus historique que la première et sert les mêmes objectifs moralisateurs. Il est néanmoins remarquable que Plutarque (ou sa source ?) utilise à deux reprises le même sanctuaire oraculaire pour construire ces deux *exempla* moraux semblables. Néanmoins cette seconde anecdote apporte davantage de précisions sur le sanctuaire oraculaire. Tout d'abord Plutarque attribue le sanctuaire à Amphilochos *et* Mopsos (καὶ τὸ Μόψου καὶ τὸ Ἀμφιλόχου μαντεῖον). C'est ensuite le seul Mopsos qui rend l'oracle au gouverneur, puisque Démétrios évoque un « fait des plus étonnants à propos de Mopsos (τῷ Μόψου παραγενόμενος πρᾶγμα θαυμασιώτατον). Et « l'homme d'une beauté merveilleuse » (ἄνθρωπον ἔδοξεν αὐτῷ καλὸν) qui apparaît ensuite à l'affranchi semble être reconnu comme étant ce même Mopsos, pour lequel le gouverneur se découvre finalement une grande vénération (καὶ σέβεσθαι διὰ τέλους Μόψον).

Mopsos est lui aussi lié à Mallos, et à Amphilochos. Sa geste mythique est notamment détaillée par le Pseudo-Apollodore. Il en fait le fils d'Apollon et de Mantô (elle-même fille de

[31] Plutarque, *La disparition des oracles*, 44-45. Traduction modifiée d'après Ildefonse (Frédérique), Paris, Belles Lettres, 2006.

Tirésias), et le décrit affrontant Calchas dans un duel entre devins perdu par ce dernier qui en mourut de désespoir[32]. L'ascendance et la victoire de Mopsos sont déjà évoquées par Strabon[33] puis confirmées par Conon[34] un siècle avant Apollodore. Strabon relie également Mopsos à Mallos en affirmant que la cité, placée sur une colline, a été fondée par Amphilochos et Mopsos, le fils de Mantô (Πλησίον δὲ καὶ Μαλλὸς ἐφ΄ ὕψους κειμένη, κτίσμα Ἀμφιλόχου καὶ Μόψου τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Μαντοῦς)[35]. Le géographe évoque ensuite le duel entre Mopsos et Calchas (καὶ τῆς ἔριδος ἣν ἤρισαν περὶ τῆς μαντικῆς ὅ τε Κάλχας καὶ ὁ Μόψος), puis revient sur la fondation de Mallos par Amphilochos et Mopsos au retour de Troie (Τὸν γὰρ Μόψον φασὶ καὶ τὸν Ἀμφίλοχον ἐκ Τροίας ἐλθόντας κτίσαι Μαλλόν). Après avoir évoqué un bref séjour d'Amphilochos à Argos (ἴτ΄ Ἀμφίλοχον εἰς Ἄργος ἀπελθεῖν), Strabon explique qu'il fut écarté du pouvoir par Mopsos qu'il finit par combattre (ἀποκλειόμενον δὲ τῆς κοινωνίας συμβαλεῖν εἰς μονομαχίαν πρὸς τὸν Μόψον). S'étant entretués (πεσόντας δ΄ ἀμφοτέρους), les deux devins furent placés dans deux tombes éloignées l'une de l'autre, (ταφῆναι μὴ ἐν ἐπόψει ἀλλήλοις) encore visibles à l'époque, à Magarsa près du Pyrame. Retenons de ces éléments l'inscription de Mopsos dans les mythes locaux propres à Mallos. Une telle rivalité mythique entre les deux fondateurs cache sans doute une rivalité entre deux mythes de fondation – l'un par Mallos, l'autre par Amphilochos –, finalement reliés, accordés et de nouveau affrontés à mort, jusqu'à leurs tombes séparées.

Mopsos semble être une figure proprement cilicienne, très ancienne, dont le nom se retrouve ailleurs dans la toponymie cilicienne, avec notamment la cité de Mopsueste (Μοψουεστία) en amont de Mallos sur le Pyrame, et qui serait sans doute à rapprocher du *Muksas* louvite ou du *Mpš* phénicien attestés dès le IX^e^ siècle avant notre ère par des inscriptions locales[36]. Retenons également la présence des tombes des deux héros à Mallos, plus précisément à Magarsa, à l'extrémité sud de la péninsule que forme la Cilicie Pédicule, à vingt kilomètres au sud de Mallos, mais sans doute sur le territoire de la cité[37]. La comparaison avec le sanctuaire d'Amphiaraos, père d'Amphilochos, avec celui de Trophonios en Béotie, ou avec la quasi-totalité des autres sanctuaires oraculaires héroïques, invite à supposer que le sanctuaire oraculaire se trouvait à l'emplacement ou à proximité de cette

[32] Peusdo-Apollodore, *Bibliothèque*, Epitomé, VI, 2
[33] Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 27.
[34] Conon, *Récits*, VI.
[35] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 16.
[36] Sur cette figure et ses origines obscures, voir notamment Metzler (Dieter), « Der Seher Mopsos auf den Münzen der Stadt Mallos », *Kernos*, 3 (1990), p. 235-250 & Bremmer (Jan N.), « Mopsus », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
[37] Sur ces questions de localisation, voir Ercan (Pelin). « Zur Geschichte und lokalisierung von Magarsos und Mallos », *HASB*, 20 (2007), p. 103-106.

tombe du héros. Le sanctuaire oraculaire de Mallos serait une fois encore un sanctuaire extra-urbain. L'hypothèse est invérifiable en l'absence de données archéologiques pour Mallos comme pour Magarsa, mais elle ne manque pas de parallèles et expliquerait pourquoi ces deux tombes censées être séparées se retrouvaient dans le même lieu. Retenons enfin – et ceci ramènera au texte de Plutarque – l'apparente association entre les deux figures héroïques, qui, ayant partagé la fondation de la cité et s'étant tués l'un l'autre, collaboreraient à nouveau au bénéfice de leur cité. Strabon n'affirme pas que Mopsos partageait le sanctuaire oraculaire d'Amphilochos, et Plutarque est le seul auteur ancien à évoquer des oracles de Mopsos à Mallos, alors même qu'il connaît bien Amphilochos et ne confond pas les deux figures. Il serait donc imprudent d'en conclure que le sanctuaire était attribué aux deux, mais plutôt que le héros Mopsos était associé à Amphilochos dans ce sanctuaire. Amphilochos semble rester le principal titulaire du sanctuaire, peut-être parce qu'il s'y est surimposé à un Mopsos plus local et plus ancien[38].

La question des origines et des modalités de cette cohabitation héroïque restant en partie ouverte, l'anecdote du gouverneur de Cilicie peut être reprise. Outre la double attribution du sanctuaire à Mopsos et Amphilochos, Plutarque y apporte de précieuses précisions sur le fonctionnement de l'oracle et notamment sur le mode de consultation : par un tiers, par écrit, et avec incubation. L'affranchi envoyé par le gouverneur consulter l'oracle passe la nuit (ἐννυχεύσας) dans le sanctuaire, comme le veut la coutume (ὥσπερ ἔθος ἐστὶ τῷ σηκῷ), et raconte le lendemain (ἀπήγγειλε μεθ΄ ἡμέραν) ce qu'il a vu en songe (ἐνύπνιον). Le dernier terme est caractéristique de l'incubation. Tout ceci rappelle le sanctuaire d'Amphiaraos et autres sanctuaires héroïques où le mort se manifestait en rêve aux consultants-dormeurs. D'autre part, l'utilisation de supports pour inscrire la question est remarquable. La question du gouverneur (τὸ ἐρώτημα) était en effet inscrite (ἐγγεγραμμένον) sur une tablette scellée (κατεσφραγισμένην δέλτον) et n'avait donc été vue par personne d'autre (οὐδενὸς εἰδότος). Ce détail rappelle – le récit démystificateur de Lucien mis à part – les rouleaux scellés utilisés à Abonotique pour communiquer au dieu Glycôn des questions oraculaires que lui seul pouvait lire (en théorie sans ouvrir le rouleau) mais auxquelles il ne manquait jamais de répondre avec justesse[39]. Il a été dit précédemment combien la chose paraissait suspecte et servait surtout à quelques sceptiques pour éprouver l'oracle, et surtout à

[38] C'est ce que pourrait laisser penser la reprise, dans la geste mythique d'Amphilochos, du duel à mort entre devins. Mopsos était également réputé avoir causé la mort de Calchas lors d'un tel duel, et ce bien avant Amphilochos : Hésiode, *Fragments*, CCLVVVIII. Une reprise d'une partie des mythes et des cultes de Mopsos par le héros (plus tardif ? plus panhellénique ?) Amphiaraos semble se dessiner ici.

[39] Voir la partie de ce mémoire consacrée à l'oracle d'Abonotique : p. 550-561.

Lucien pour dénoncer une nouvelle manipulation. Plutarque ne précise pas s'il s'agit du mode normal de consultation, et ce détail pourrait procéder davantage de l'outrance et de l'impiété du gouverneur au sein de cet *exemplum*. Cet élément peut donc difficilement être retenu comme un aspect du fonctionnement normal du sanctuaire, d'autant qu'il apparaît inutile en contexte incubatoire « normal ». Un consultant qui viendrait lui-même consulter pourrait ne pas avoir besoin d'écrire sa question, puisqu'il recevrait directement la réponse en rêve. En tout cas, la nature incubatoire du sanctuaire, attestée ici par Plutarque, renforce l'hypothèse d'un lien entre la tombe du (des ?) héros et son (leur ?) sanctuaire oraculaire.

Quasi contemporain de Plutarque, Arrien mentionne brièvement Mallos et Amphilochos, quand il raconte le passage d'Alexandre le Grand par la cité :

> αὐτὸς δὲ ἀναζεύξας ἐς Ταρσὸν τοὺς μὲν ἱππέας ἀπέστειλεν Φιλώτᾳ δοὺς ἄγειν διὰ τοῦ Ἀλη{ν}ίου πεδίου ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν Πύραμον, αὐτὸς δὲ σὺν τοῖς πεζοῖς καὶ τῇ ἴλῃ τῇ βασιλικῇ ἐς Μάγαρσον ἦκεν καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Μαγαρσίδι ἔθυσεν. ἔνθεν δὲ ἐς Μαλλὸν ἀφίκετο καὶ Ἀμφιλόχῳ ὅσα ἥρωι ἐνήγισε. καὶ στασιάζοντας καταλαβὼν τὴν στάσιν αὐτοῖς κατέπαυσε. καὶ τοὺς φόρους, οὓς βασιλεῖ Δαρείῳ ἀπέφερον, ἀνῆκεν, ὅτι Ἀργείων μὲν Μαλλωταὶ ἄποικοι ἦσαν, αὐτὸς δὲ ἀπ' Ἄργους τῶν Ἡρακλειδῶν εἶναι ἠξίου.
>
> Tournant vers Tarse avec son infanterie et sa garde, il [Alexandre] charge Philotas de conduire la cavalerie vers le fleuve Pyramus à travers la plaine d'Alènios, et il arrive à Magarsos, où il sacrifie à Athéna Magarsis. Il arrive à Mallos, sacrifie au défunt Amphilochos comme à un héros ; apaise les dissensions qui divisaient les citoyens, et leur remet les tributs qu'ils payaient à Darius, par considération pour ce peuple, colonie argienne qui descendait comme lui d'Héraclès.[40]

Aucune référence n'est faite à un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos, ou à une présence de Mopsos. Arrien évoque juste un sacrifice funéraire par le verbe ἐναγίζω offert à Amphilochos « comme à un héros » (ὅσα ἥρωι) à Mallos, où Alexandre est arrivé (ἔνθεν δὲ ἐς Μαλλὸν ἀφίκετο), après être passé à Magarsos (ou Magarsa), où Strabon plaçait les tombes d'Amphilochos et Mopsos. Il y a donc là une contradiction entre Strabon et Arrien qu'il est impossible de trancher en l'absence d'autre témoignage. Mais ce passage confirme au moins la dimension (en partie) funéraire du culte d'Amphilochos, et l'existence d'une tombe réputée être la sienne.

[40] Arrien, *Anabase*, II, 3, 3. Traduction modifiée d'après Liskenne (François-Charles) & Sauvan (Jean-Baptiste), Paris, 1835.

Quelques décennies plus tard, Lucien de Samosate livre à nouveau de multiples détails dans le cadre de ses habituelles digressions satiriques sur les sanctuaires oraculaires dont il aime se moquer.

Un passage des *Dialogues des morts* confirme tout d'abord un point relevé plus tôt. Le personnage de Ménippe, cher à Lucien, y apostrophe Amphilochos et Trophonios en ces termes :

> {ΜΕΝΙΠΠΟΣ} Σφὼ μέντοι, ὦ Τροφώνιε καὶ Ἀμφίλοχε, νεκροὶ ὄντες οὐκ οἶδ' ὅπως ναῶν κατηξιώθητε καὶ μάντεις δοκεῖτε, καὶ οἱ μάταιοι τῶν ἀνθρώπων θεοὺς ὑμᾶς ὑπειλήφασιν εἶναι.
>
> Ménippe : Vous deux, Trophonios et Amphilochos, qui êtes des morts, je me demande comment on a pu vous consacrer des temples et vous considérer comme des devins, et comment certains hommes sont assez fous pour vous prendre pour des dieux. [41]

Outre la confirmation du culte rendu à Amphilochos, Lucien apporte celle du statut divin accordé par certains aux héros, comme le suggérait Plutarque. La suite du dialogue porte d'ailleurs sur cette « semi-divinité » de Trophonios, qui tente de se défendre face à Ménippe.

Dans le *Philopseudès*, Lucien utilise à nouveau l'exemple d'Amphilochos et de Mallos, cette fois à travers le personnage d'Eucratès, un condensé de naïveté et de superstition :

> ἃ δὲ Ἀμφιλόχου τε ἤκουσα ἐν Μαλλῷ, τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι καὶ συμβουλεύσαντος περὶ τῶν ἐμῶν, καὶ ἃ εἶδον αὐτός, ἐθέλω ὑμῖν εἰπεῖν, εἶτα ἑξῆς ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις. "Ὁπότε γὰρ ἐξ Αἰγύπτου ἐπανήειν οἴκαδε ἀκούων τὸ ἐν Μαλλῷ τοῦτο μαντεῖον ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον εἶναι καὶ χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἔπος ἀποκρινόμενον οἷς ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῷ τῷ προφήτῃ, καλῶς ἔχειν ἡγησάμην ἐν παράπλῳ πειραθῆναι τοῦ χρηστηρίου καί τι περὶ τῶν μελλόντων συμβουλεύσασθαι τῷ θεῷ"
>
> Mais ce que j'ai entendu d'Amphilochos à Mallos, quand le héros m'a parlé, alors que j'étais éveillé, et m'a conseillé sur mes affaires, et ce que j'ai vu de mes yeux, je désire vous le raconter, ainsi que ce que j'ai vu aussitôt après à Pergame, et ce que j'ai entendu à Patara. Donc je revenais d'Égypte dans ma patrie, apprenant que cet oracle de Mallos était réputé particulièrement illustre et véridique, et qu'il répondait clairement, mot pour mot, aux questions qu'on écrivait sur la tablette et qu'on remettait au prophète, je me dis que, puisque je naviguais dans les parages, il serait bon de mettre cet oracle à l'épreuve et de consulter le dieu sur l'avenir.[42]

[41] Lucien, *Dialogue des morts*, X, 1-2. Traduction Ozanam (Anne-Marie), Paris, Belles Lettres, 2011.
[42] Lucien, *Philopseudès*, 38. Traduction Ozanam (Anne-Marie), Paris, Belles Lettres, 2010.

Lucien livre donc ce qu'il présente comme le témoignage d'un consultant d'Amphilochos. Les termes employés par Eucratès sont significatifs : il a « entendu » à Mallos (ἤκουσα ἐν Μαλλῷ), le héros lui a parlé (τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι), alors qu'il était éveillé et non endormi (ὕπαρ), et il a vu lui-même (καὶ ἃ εἶδον αὐτός), tout comme il a vu également à Pergame (εἶτα ἐξῆς ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον) et entendu à Patara (καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις). Tous ces termes, qui relèvent d'un registre sensoriel, confirment la dimension incubatoire du sanctuaire et l'idée d'une apparition du dieu qui se laisse voir et entendre par ses consultants. La comparaison avec Pergame et son sanctuaire incubatoire d'Asclépios est donc logique. Celle avec Patara, sanctuaire oraculaire d'Apollon en Lycie, pose davantage de problèmes, puisqu'il est impossible de définir précisément la méthode divinatoire employée dans ce sanctuaire[43]. Quant au fait que l'apparition d'Amphilochos intervienne alors qu'Eucratès est éveillé et non endormi, il ne faut sans doute pas y voir une remise en cause du statut incubatoire du sanctuaire. Dans ses *Discours sacrés*, Aelius Aristide voit à plusieurs reprises le dieu lui apparaître alors qu'il est éveillé, même s'il se trouve alors dans son lit ou dans un sanctuaire[44]. Si l'on reprend le texte de Lucien, Eucratès explique ensuite qu'il avait appris que l'oracle (μαντεῖον) d'Amphilochos était réputé « particulièrement illustre et véridique » (ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον). Le terme ἀληθέστατον rappelle l'ἀψευδέστατον de Pausanias et confirmerait qu'il s'agit davantage (dans les deux cas) d'un élément de la réputation du sanctuaire que d'un jugement porté par les auteurs.

Dernier élément remarquable dans ce passage, Eucratès évoque les réponses claires et précises (χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἔπος ἀποκρινόμενον) apportées par Amphilochos aux questions inscrites par les consultants sur des tablettes remises au prophète (ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῷ τῷ προφήτῃ). Ce détail rappelle le récit de Plutarque et la consultation du gouverneur, par affranchi et tablette interposés, et le parallèle avec Abonotique, qui provient justement de Lucien. Mais cette fois les tablettes ne seraient pas scellées, ce qui semble bien plus logique et bien plus réaliste. Quel rôle pourrait en effet jouer un prophète dans un sanctuaire incubatoire, et dont les consultants recevaient donc une vision eux-mêmes, si les questions ne figuraient que sur des tablettes scellées ? Le prophète pourrait n'être, comme dans les sanctuaires d'Asclépios, qu'un exégète aidant les consultants à interpréter leur rêve. Mais quel serait alors l'intérêt d'inscrire la question et de la lui transmettre (*a fortiori* sur une tablette scellée) ? Le prophète pourrait plutôt consulter / rêver / recevoir la

[43] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Patara de Lycie : p. 369-390.
[44] Notamment Aelius Aristide, *Discours sacrés*, II, 18.

vision à la place du consultant, comme à Nysa-Acharacha en Phrygie, où les prêtres entraient dans la grotte d'Hadès et Perséphone à la place des consultants, et recevaient en rêve la réponse des divinités infernales[45]. Lui confier sa question par écrit pourrait dans ce cas avoir du sens, à condition bien sûr que la tablette ne soit pas scellée, sans quoi le prophète avait peu de chance d'obtenir un rêve et de formuler une réponse qui convienne à la question. Ce dernier passage de Lucien pourrait donc laisser penser que les questions des consultants étaient inscrites sur des tablettes non-scellées, contrairement aux consultations exceptionnelles décrites plus tôt, et comme c'était le cas à Dodone, avec les lamelles de plomb.

Lucien apporte également une information supplémentaire dans deux autres passages évoquant à nouveau Amphilochos et son oracle. Dans le premier, l'*Assemblée des dieux*, le dieu Momos, qui s'en prend à nouveau à Trophonios et à ses prétentions divines, en profite pour conspuer également Amphilochos qui, entre autres méfaits, rendait des oracles en Cilicie (ὧν μαντεύεται ὁ γενναῖος ἐν Κιλικίᾳ), mentait abondamment (ψευδόμενος τὰ πολλὰ) et pratiquait la sorcellerie ou la manipulation (καὶ γοητεύων) pour deux oboles (τοῖν δυοῖν ὀβολοῖν ἕνεκα)[46]. Lucien fournirait donc ici une information rare et précieuse, dont on ne dispose pour aucun autre sanctuaire oraculaire d'Anatolie (hormis Abonotique) d'indication de prix pour les consultations. Mais faut-il prendre cette somme au sérieux ? Deux oboles représentent le tiers d'une drachme (qui équivaut environ au salaire journaliser moyen d'un travailleur non-qualifié), soit une somme plutôt modique. La question du coût d'une consultation oraculaire, qui n'est pas traitée dans cette thèse en l'absence d'information pour les petits sanctuaires, inclut la somme remise au personnel oraculaire avant ou lors de la consultation, mais aussi le coût des sacrifices préalables ou postérieurs, voire d'éventuelles offrandes laissées en remerciement, sans compter le coût du voyage jusqu'au sanctuaire. La somme de deux oboles évoquée par Momos / Lucien ne saurait inclure les animaux à sacrifier ou les offrandes laissées après la consultation et ne pourrait donc correspondre qu'à la somme versée au personnel lors de la consultation. Même dans ce cas, cette somme paraît faible[47]. Lucien la confirme pourtant dans un autre passage, tiré cette fois de son *Alexandre*, et qui raconte comment le faux-prophète s'inspira d'Amphilochos :

[45] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Nysa-Acharacha : p. 312-316.

[46] Lucien, *L'Assemblée des dieux*, 12.

[47] Surtout comparé à celle demandés par les quelques autres sanctuaires pour lesquels nous possédons cette information : Asclépios demandait trois oboles à Pergame, mais Amphiaraos en recevait entre 6 et 9, tandis que le prix de dix drachmes est avancé pour Trophonios à Lébadée. Voir Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003, p. 56-61.

> παρ´ Ἀμφιλόχου τοῦ ἐν Κιλικίᾳ τὸ ἐνδόσιμον λαβών—καὶ γὰρ ἐκεῖνος, μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτὴν τοῦ Ἀμφιάρεω καὶ τὸν ἐν Θήβαις ἀφανισμὸν αὐτοῦ ἐκπεσὼν τῆς οἰκείας εἰς τὴν Κιλικίαν ἀφικόμενος, οὐ πονήρως ἀπήλλαξεν, προθεσπίζων καὶ αὐτὸς τοῖς Κίλιξι τὰ μέλλοντα καὶ δύ´ ὀβολοὺς ἐφ´ ἑκάστῳ χρησμῷ λαμβάνων
>
> Il [Alexandre] prend le ton sur Amphilochos de Cilicie. Cet homme, après la mort de son père Amphiaraos, sa fameuse disparition à Thèbes, fut chassé de son pays et arriva en Cilicie où il ne se tira pas mal d'affaire en prédisant lui aussi l'avenir aux Ciliciens, pour deux oboles l'oracle.[48]

Voici donc résumée en quelques mots expéditifs l'histoire d'Amphilochos. C'est ici la conclusion qui est la plus intéressante, puisqu'elle reprend les deux oboles (δύ´ ὀβολοὺς) que réclamerait Amphilochos pour ses oracles. Dans les deux passages, le prix correspondrait à ce qu'Amphilochos percevait de son vivant. Mais le personnage n'étant pas historique, l'information ne peut correspondre qu'au tarif exigé par le sanctuaire, ou à une pure invention de Lucien. La seconde hypothèse semble plus probable. Outre qu'on voit mal comment Lucien aurait pu connaître le tarif, la somme paraît étonnamment faible, et semble participer de la description péjorative que dresse Lucien du personnage, un devin « de quatre sous » ou des oracles « à bas coût » dirions-nous. La précision de Lucien à propos des Ciliciens (τοῖς Κίλιξι) auxquels Amphilochos rendait des oracles rappelle aussi son mépris envers les Paphlagoniens stupides et naïfs auxquels Alexandre aurait vendu ses faux oracles[49]. Le prix ridicule de la consultation pourrait donc n'être qu'un autre élément du mépris qu'il développe pour l'oracle et ses consultants. Si l'ensemble du témoignage de Lucien confirme certains des éléments attestés déjà par la littérature plus ancienne, il apporte aussi des éléments nouveaux mais trop suspects pour être considérés comme historiques.

Avant d'évoquer ensemble les auteurs chrétiens qui, de Justin à Clément d'Alexandrie, mentionnent le cas d'Amphilochos dans les mêmes termes, avançons dans le temps pour recueillir le témoignage de Dion Cassius qui raconte ce qu'il a vu lui-même à ce sujet :

> Τοῦτό τε οὖν αὐτὸς ἤκουσα παρών, καὶ ἕτερον τοιόνδε εἶδον. Ἔστιν ἐν Μαλλῷ πόλει τῆς Κιλικίας Ἀμφιλόχου χρηστήριον, καὶ χρᾷ δι´ ὀνειράτων. Ἔχρησεν οὖν καὶ τῷ Σέξτῳ, ὃ διὰ γραφῆς ἐκεῖνος ἐδήλωσε· παιδίον γὰρ τῷ πίνακι ἐνεγέγραπτο δύο δράκοντας ἀποπνῖγον καὶ λέων νεβρὸν διώκων. Οὐδὲ ἔσχον αὐτὰς συμβαλεῖν, τῷ πατρὶ συνὼν ἄρχοντι τῆς Κιλικίας, πρὶν πυθέσθαι τούς τε ἀδελφοὺς ὑπὸ τοῦ Κομμόδου, ὃς μετὰ ταῦτα τὸν Ἡρακλέα ἐζήλωσε, τρόπον τινὰ πνιγέντας, ὥσπερ καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἔτι νήπιος ὢν ἱστόρηται τοὺς ὑπὸ τῆς Ἥρας ἐπιπεμφθέντας αὐτῷ δράκοντας ἀποπνῖ– ξαι (καὶ γὰρ καὶ

[48] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 19. Traduction Caster (Marcel), Paris, Belles Lettres, 2002.
[49] Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 9.

> οἱ Κυιντίλιοι ἀπηγχονήθησαν), καὶ τὸν Σέξτον φεύγοντα καὶ διωκόμενον ὑπὸ τοῦ κρείττονος.
>
> En voici une autre que j'ai vue. Il y a à Mallos, ville de Cilicie, un sanctuaire oraculaire d'Amphilochos : les oracles s'y rendent par le moyen de songes. Or le dieu fit à Sextus une réponse que celui-ci rendit publique au moyen d'une peinture : sur le tableau est représenté un jeune enfant qui étouffe deux serpents, et un lion qui poursuit un faon. Lorsque j'étais avec mon père en Cilicie, dont il était gouverneur, je ne pus expliquer la signification de ces images avant d'avoir appris que les deux frères avaient été étranglés par Commode qui, plus tard, imita en quelque sorte Héraclès, lequel, au rapport de l'histoire, étouffa, étant encore au berceau, des serpents envoyés contre lui par Junon (les Quintilius, en effet, furent étranglés) ; et que Sextus fuyait devant un plus puissant que lui qui le poursuivait.[50]

S'il en fallait encore, l'historien apporte une nouvelle attestation du sanctuaire oraculaire d'Amphilochos à Mallos (Ἔστιν ἐν Μαλλῷ πόλει τῆς Κιλικίας Ἀμφιλόχου χρηστήριον), où les oracles sont rendus par les rêves (καὶ χρᾷ δι΄ ὀνειράτων). Un certain Sextus Condianus, que l'historien décrit au paragraphe précédent comme un homme de bien et une victime malheureuse de Commode, reçut d'Amphilochos une réponse (Ἔχρησεν οὖν καὶ τῷ Σέξτῳ) que celui-ci fit représenter et montrer en peinture (ὃ διὰ γραφῆς ἐκεῖνος ἐδήλωσε). La traduction du terme γραφή par « peinture » se justifie par la description qui en est ensuite faite, et par l'utilisation plus explicite du terme πίναξ. L'anecdote qui s'en suit, et qui présente toutes les caractéristiques de l'anecdote oraculaire reconstruite *a posteriori*, intéresse moins que cette transposition du rêve oraculaire en un tableau représentant « un jeune enfant qui étouffe deux serpents, et un lion qui poursuit un faon » (παιδίον γὰρ τῷ πίνακι ἐνεγέγραπτο δύο δράκοντας ἀποπνῖγον καὶ λέων νεβρὸν διώκων). Cette anecdote confirme que les réponses oraculaires adressées par Amphilochos étaient des visions en rêve, que l'on pouvait représenter et immortaliser sous forme de tableau, même s'il est probable que cette vision / réponse a été en bonne partie (re)construite pour les besoins de l'histoire. Ce passage n'apporte donc pas de précision supplémentaire, mais fournit une (rare) description d'une réponse oraculaire obtenue en rêve.

Si l'on reprend ensuite l'ordre chronologique de la documentation littéraire, cinq auteurs chrétiens évoquent dans des termes relativement similaires l'activité divinatoire d'Amphilochos, sans apporter beaucoup plus de précisions.

[50] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXII, 7. Traduction modifiée d'après Gros (Edouard), Paris, 1845-1850.

Le premier est Justin qui, au II^e^ siècle de notre ère, fustige les « prétendus oracles » (λεγόμενα μαντεῖα) et en propose trois exemples : « Amphilochos, Dodone, les Pythies et tant d'autres » (Ἀμφιλόχου καὶ Δωδώνης καὶ Πυθοῦς, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι)[51]. Trouver Amphilochos en compagnie du plus grand et du plus célèbre des oracles d'Apollon, mais aussi du plus ancien et du plus célèbre des oracles de Zeus est surprenant, et témoigne au moins de la réputation (mauvaise aux yeux de Justin) de Mallos.

Clément d'Alexandrie se livre quelques décennies plus tard à un exercice similaire : il énumère pour sa part les (prétendus) devins célèbres tels que « Phémonoè de Delphes, Mopsos fils d'Apollon et de Mantô en Pamphylie et Cilicie, Amphilochos fils d'Amphiaraos en Cilicie, Alcméon en Acarnanie, Anios de Délos, Aristandre de Telmessos, qui suivit Alexandre » (Φημονόη Δελφίς, Μόψος ὁ Ἀπόλλωνος καὶ Μαντοῦς ἐν Παμφυλίᾳ καὶ Κιλικίᾳ, Ἀμφίλοχος Ἀμφιαράου ἐν Κιλικίᾳ, Ἀλκμέων ἐν Ἀκαρνᾶσιν, Ἄνιος ἐν Δήλῳ Ἀρίστανδρός τε ὁ Τελμησσεὺς ὁ σὺν Ἀλεξάνδρῳ γενόμενος)[52]. On retrouve donc Amphilochos, cette fois en tant que devin vivant (et non en tant que titulaire d'un sanctuaire oraculaire) mêlé à des devins historiques (comme Aristandre, déjà croisé) ou mythiques (comme Mopsos, ou Phémonoè, première pythie de Delphes[53]).

Tertullien, quasi contemporain de Clément, dresse une nouvelle liste de sanctuaires oraculaires à la géographie assez approximative et qui sera davantage commentée à propos du prochain sanctuaire de Séleucie. Parmi ces oracles dont le monde est « plein » (*Nam et oraculis hoc genus stipatus est orbis*), il retient ceux « d'Amphiaraos à Oropos, d'Amphilochos à Mallos, de Sarpédon en Troade, de Trophonios en Béotie, de Mopsos en Cilicie, d'Hermionè en Macédoine, de Pasiphaé en Laconie (*ut Amphiarai apud Oropum, Amphilochi apud Mallum, Sarpedonis in Troade, Trophonii in Boeotia, Mopsi in Cilicia, Hermionae in Macedonia, Pasiphaae in Laconica*)[54]. Tous ces sanctuaires sont consacrés à des mortels (comme le dénonce justement Tertullien), ce qui explique sans doute pourquoi on retrouve fois Amphilochos parmi des sanctuaires moins réputés, mais plus proches de sa nature et de son mode de fonctionnement. Quant à l'oracle de Mopsos que Tertullien dissocie de celui d'Amphilochos (mais place en Cilicie également), il ne faut sans doute pas y apporter

[51] Justin, *Apologie en faveur des Chrétiens*, I, 18
[52] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21f.
[53] Strabon, *Géographie*, IX, 3, 5.
[54] Tertullien, *De anima*, 46, 11.

davantage de crédit (du moins en tant que sanctuaire distinct) qu'au Sarpédonios de Troade, dont on expliquera plus loin qu'il s'agit d'une erreur de l'auteur[55].

Au début du III^e^ siècle de notre ère, Origène répond à Celse qui accuse les chrétiens, adorateurs d'un mortel condamné à mort (ὥς φησιν ἡ Κέλσος, ἁλόντα καὶ ἀποθανόντα), d'être comparables aux Gètes qui adorent Zalmoxis (θρησκεύοντας τοῖς Γέταις σέβουσι τὸν Ζάμολξιν), aux Ciliciens qui adorent Mopsos (καὶ Κίλιξι τὸν Μόψον), aux Acarnaniens qui adorent Amphilochos (καὶ Ἀκαρνᾶσι τὸν Ἀμφίλοχον), aux Thébains qui adorent Amphiaraos (καὶ Θηβαίοις τὸν Ἀμφιάρεω) ou aux Lébadéens qui adorent Trophonios (καὶ Λεβαδίοις τὸν Τροφώνιον)[56]. Une fois de plus Amphilochos est associé à son père, à Mopsos et à Trophonios : des mortels qui, comme lui, attinrent une forme d'immortalité et reçurent un culte en raison d'une vie (et d'une mort) exceptionnelle. Si la liste vient effectivement de Celse[57], elle s'explique simplement par la comparaison qu'opère le polémiste entre les cultes reçus par ces héros et sa vision du culte chrétien. On remarquera néanmoins qu'Amphilochos se trouve renvoyé en Acarnanie, où il s'exila après la guerre de Troie[58]. La géographie est d'ailleurs là encore approximative, avec le sanctuaire d'Amphiaraos associé à Thèbes et non à Oropos (et donc Athènes).

Enfin Eusèbe de Césarée, cinquième et dernier auteur chrétien de cette liste, se livre au début du IV^e^ siècle à l'exercice (devenu académique) de la dénonciation de l'ambiguïté des oracles, et se demande qui interroger quand la réponse obtenue est inintelligible : « Amphilochos, ou Dodone, ou toi [Apollon] à Delphes ? » (Ὁ Ἀμφίλοχος ἢ ὁ Δωδωναῖος ἢ σὺ ἐν Δελφοῖς)[59]. On retrouve donc ici le même trio que chez Justin, presque deux siècles plus tôt, selon une tradition qui se transmet.

Cette boucle finale résume bien l'utilisation faite par la littérature chrétienne de la figure d'Amphilochos et de son sanctuaire : un exemple parmi d'autres de ces figures et de cette divination qu'ils dénoncent et condamnent. Tout au plus peut-on s'étonner de trouver Amphilochos associé à des oracles aussi prestigieux que Dodone et Delphes, et donc de trouver un mortel associé à Zeus et Apollon. Sans doute cette association repose-t-elle sur le prestige et la renommée littéraire du sanctuaire et surtout de la figure mythique

[55] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Séleucie du Calycadnos : p. 612-621.
[56] Origène, *Contre Celse*, III, 34.
[57] Origène la répète d'ailleurs plus loin dans le même traité, en renvoyant à nouveau à Celse : Origène, *Contre Celse*, VII, 35.
[58] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, 68 ; Strabon, *Géographie*, VI, 2, 4.
[59] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, V, 23.

d'Amphilochos. À l'image de l'oracle de Soura en Lycie, dont la réputation littéraire reposait davantage sur l'étrangeté de sa méthode divinatoire que sur son probable rayonnement (en termes de consultations), le sanctuaire de Mallos semble s'être surtout fait connaître grâce à la figure d'Amphilochos. Ce constat explique peut-être également l'utilisation du même Amphilochos et de son sanctuaire pour construire les deux paraboles rapportées par Plutarque, voire l'acharnement de Lucien, plus sensible à la littérature qu'aux sanctuaires oraculaires.

Il faut mentionner, avant de conclure, une scholie à Lucien qui apporte une dernière précision utile sur le sanctuaire et ramène à une question déjà soulevée. Cette scholie porte justement sur le passage du *Dialogue des morts* où Ménippe s'en prend à Trophonios et Amphilochos. L'auteur de la scholie précise qu'il s'agissait de deux héros rendant des oracles (Τροφώνιος καὶ Ἀμφίλοχος ἥρωες ὄντες ἐμαντεύοντο) et précise qu'on disait que, dans les deux cas, ils le faisaient sur le lieu de leur tombe (λέγουσι δέ, ὅτι οἱ τόποι, ἐν οἷς ἐτάφησαν, ἐπέμειναν μαντευόμενοι)[60]. Même s'il faut rester prudent sur la justesse d'une information si tardive, cette affirmation renforce les soupçons quant au lien entre la tombe d'Amphilochos et son sanctuaire oraculaire. Il faut néanmoins nuancer un point : le site du Trophonion à Lébadée n'est pas tant décrit comme le tombeau de Trophonios que comme étant le lieu de sa disparition, ce qui s'explique aussi par la façon dont le héros est mort[61].

Le sanctuaire oraculaire de Mallos apparaît donc principalement associé à Amphilochos, héros à la fois panhellénique et cilicien dont la geste riche et complexe semble avoir attiré l'attention des auteurs anciens sur le sanctuaire. La méthode divinatoire employée ne fait guère de doute et associe logiquement Mallos aux autres sanctuaires oraculaires héroïques recourant à l'incubation pour mettre en contact les vivants avec le mort héroïque et oraculaire. La proximité de la tombe du héros ne fait pas non plus de doute, et ne manque pas non plus de parallèles, même s'il n'est pas certain que le sanctuaire se trouvait sur ou à proximité immédiate de cette tombe. Même si la littérature fournit plusieurs réponses oraculaires provenant de ce sanctuaire (dont une en image), aucune ne semble pouvoir être considérée comme historique, et la chronologie de l'activité mantique du sanctuaire reste floue (surtout en l'absence de données épigraphiques et archéologiques). La figure de

[60] *Scholie à Lucien*, 77, 10
[61] Voir Bonnechere, *Trophonios de Lébadée*, 2003, p. 1-26

Mopsos, personnage plus cilicien et plus local qu'Amphilochos, semble également associée au sanctuaire mais reste dans l'ombre de son collègue, qui l'a peut-être en partie remplacé, mais qui ne semble pas en avoir alors effacé tout à fait le souvenir, quitte à créer quelques confusions ou échanges entre leurs mythes respectifs.

14.1.2. Séleucie : un oracle d'Apollon Sarpédonios (et d'Artémis ?)

Séleucie du Calycadnos fut fondée par Séleucos Nicatôr au début du III^e^ siècle avant notre ère, comme l'indique son nom. Mais son histoire remonte à l'époque hittite et correspond sans doute à celle de la cité d'Ura. Après un probable déclin au tournant du millénaire, la cité aurait bénéficié des premières implantations grecques et phéniciennes en Cilicie aux VIII^e^ et VII^e^ siècles, et formé un petit royaume correspondant à la Cilicie Trachée, avant d'être absorbée par l'expansion achéménide au VI^e^ siècle. Avec la (re)fondation séleucide[62], Séleucie absorba la cité voisine appelée Holmoi et dont l'histoire propre est inconnue par ailleurs[63]. Passée sous l'autorité de Rome avec le reste de la Cilicie, Séleucie devint une ville secondaire de la province, puis bénéficia sous Gordien III de la création de la province d'Isaurie dont elle devint la capitale. La cité accueillit ensuite un synode de l'arianisme en 359 et demeura prospère jusqu'à la chute de l'empire byzantin.

Le site de Séleucie, actuelle Silifke, se situait à l'embouchure du fleuve Calycadnos dont elle emprunta le nom. Son emplacement sur la côte cilicienne en faisait un relais commercial majeur entre l'Anatolie et le Levant et contribua à son dynamisme. Les seules ruines aujourd'hui dégagées consistent en une citerne, une nécropole et un château d'époque byzantine. Aucun édifice cultuel n'a été retrouvé[64].

Plusieurs auteurs anciens mentionnent un oracle à Séleucie du Calycadnos, où la documentation épigraphique reste malheureusement silencieuse à ce sujet.

Le premier des auteurs en question est Strabon, même si son témoignage est curieusement en décalage avec ceux de ses successeurs :

> Μετὰ δὲ Αἰγαίας Ἰσσὸς πολίχνιον ὕφορμον ἔχον καὶ ποταμὸς Πίναρος. Ἐνταῦθα ὁ ἀγὼν συνέπεσεν Ἀλεξάνδρῳ καὶ Δαρείῳ· καὶ ὁ κόλπος εἴρηται Ἰσσικός· ἐν αὐτῷ δὲ πόλις Ῥωσὸς καὶ Μυρίανδρος πόλις καὶ Ἀλεξάνδρεια καὶ Νικόπολις καὶ Μοψουεστία καὶ {αἱ} πύλαι λεγόμεναι, ὅριον Κιλίκων τε καὶ Σύρων. Ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν.

[62] Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XIV, 8, 2.
[63] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 4.
[64] Sur l'histoire et l'archéologie de Séleucie, voir Hild (Friedrich), « Seleucia » in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005 & Berthou (Adrien), « Apollon Sarpédonios et les influences culturelles à Séleucie-du-Kalykadnos », *Kernos*, 30 (2017), p. 221-254.

> Après Aegae c'est Issos qui s'offre à nous. Issos est une petite place pourvue d'un bon mouillage et qui précède immédiatement l'embouchure du Pinaros. Ici auprès fut livrée la bataille entre Darius et Alexandre, et c'est ce qui a fait donner le nom d'Issique au golfe formé par toute cette partie de la côte, bien que ce golfe comprenne aussi la cité de Rhésos, par exemple, celle de Myriandros, et Alexandrie et Nicopolis et Mopsueste, voire le défilé des Pyles, qui marque la limite entre la Cilicie et la Syrie. C'est également en Cilicie que se trouvent le temple d'Artémis Sarpédonia et son oracle, dont les réponses oraculaires sont rendues par des agents habités par le divin.[65]

Le géographe atteste donc l'existence d'un sanctuaire oraculaire (μαντεῖον) consacré à Artémis Sarpédonia (Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος) en Cilicie (Ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ) et où les oracles (τοὺς δὲ χρησμοὺς) étaient rendus par des agents habités par le divin (ἔνθεοι προθεσπίζουσιν). Le genre masculin du terme ἔνθεοι laisse entendre qu'il s'agissait d'hommes en état d'enthousiasme. L'attribution de cet oracle à la cité de Séleucie, en plus d'être confirmée par les témoignages ultérieurs, repose sur l'épiclèse Sarpédonia qui renvoie au cap Sarpédonios situé près de Séleucie, à l'embouchure du fleuve Calycadnos et attesté par le même Strabon lors de sa description de Séleucie, quelques paragraphes plus tôt :

> Εἶθ΄ Ὅλμοι, ὅπου πρότερον ᾤκουν οἱ νῦν Σελευκεῖς, κτισθείσης δ΄ ἐπὶ τῷ Καλυκάδνῳ τῆς Σελευκείας ἐκεῖ μετῳκίσθησαν. Εὐθὺς γάρ ἐστιν ἡ τοῦ Καλυκάδνου ἐκβολὴ κάμψαντι ᾐόνα ποιοῦσαν ἄκραν ἣ καλεῖται Σαρπηδών. Πλησίον δ΄ ἐστὶ τοῦ Καλυκάδνου καὶ τὸ Ζεφύριον καὶ αὕτη ἄκρα· ἔχει δὲ ὁ ποταμὸς ἀνάπλουν εἰς τὴν Σελεύκειαν πόλιν.
>
> Holmoi fut la première demeure des Séleuciens actuels, mais à peine le Calycadnos eut-il vu Séleucie s'élever sur ses bords que toute la population d'Holmoi l'abandonna pour se transporter dans la ville nouvelle. On n'a effectivement qu'à doubler une pointe que forme le rivage ici auprès, et qui se nomme le cap Sarpédon, pour apercevoir aussitôt l'embouchure du Calycadnos. Tout à côté du même fleuve est une autre pointe connue sous le nom de cap Zéphyrion. On remonte aisément le Calycadnus jusqu'à Séleucie.[66]

Strabon ne précise rien quant à l'emplacement exact du sanctuaire d'Artémis Sarpédonia, et ne dit pas s'il faut le chercher dans la cité même ou plutôt vers le cap avec lequel la déesse partage son épiclèse. Pline l'Ancien, qui mentionne également le cap en lien avec le fleuve Calycadnos et la cité d'Holmoi (*mox flumen Calycadnus, promunturium Sarpedon, oppida Holmoe*), confirme sa localisation sans mentionner l'oracle[67]. Ce nom évoque également une figure mythique, celle du héros Sarpédonios. C. Nissen et A. Berthou, qui ont consacré chacun un article à ce dossier, ont constaté la multiplicité (et les contradictions) des traditions associées à ce héros, tantôt héros local cilicien (ou lycien), tantôt figure de la guerre de Troie[68]. Mais en plus d'illustrer l'habituelle plasticité des mythes grecs et leur recomposition

[65] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 19. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.
[66] Strabon, *Géographie*, XIV, 5, 4. Traduction modifiée d'après Tardieu (Amédée), Paris, 1867.
[67] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 22.
[68] Voir notamment Homère, *Iliade* XVI, 671–675 ; Apollodore, *Bibliothèque*, III, 1, 1-2 & Epitomé, IV ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 79, 3.

au gré des besoins des auteurs (et des alliances politiques entre cités sans doute), ces éléments relatifs au héros n'apportent aucune précision qui puisse être reliée à l'oracle de Séleucie. Seul Pomponius Mela relie explicitement le cap au héros, en faisant du premier la limite du royaume du second (*Duo deinde promontoria sunt, Sarpedon, finis aliquando regni Sarpedonis*), mais toujours sans lien avec le sanctuaire oraculaire et sa déesse[69]. Strabon ne livre donc que très peu d'éléments de description exploitables, alors même qu'il évoque ce qui apparaît comme un cas unique dans toute l'Anatolie : un sanctuaire oraculaire d'Artémis seule, sans son frère.

Il faut ensuite attendre Diodore de Sicile pour lire une seconde évocation du sanctuaire oraculaire de Séleucie, certes dans un passage rapporté par Photius et dont la littéralité n'est pas garantie :

> οὐκ ἄξιον δὲ παρελθεῖν τὴν γενομένην περιπέτειαν πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου τελευτῆς, διὰ δὲ τὸ παράδοξον ἴσως ἀπιστηθησομένην. Ἀλεξάνδρου γὰρ τοῦ βασιλέως βραχὺ πρὸ τῶν ἐνεστώτων χρόνων χρηστηριαζομένου κατὰ τὴν Κιλικίαν, ἔνθα φασὶν Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι, ἀνελεῖν αὐτῷ λέγεται τὸν θεὸν φυλάξασθαι τὸν τόπον τὸν ἐνεγκόντα τὸν δίμορφον. Καὶ τότε μὲν αἰνιγματώδη τὸν χρησμὸν εἶναι δόξαι, ὕστερον μέντοι μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ βασιλέως ἐπιγνωσθῆναι τὸ λόγιον διὰ τοιαύτας τινὰς αἰτίας.
>
> Il ne faudrait pas passer sous silence la métamorphose qui se produisit avant la mort d'Alexandros et qu'on aura peut-être peine à croire vu son caractère extraordinaire. En effet, comme le roi Alexandros, peu de jours avant le temps marqué pour lui, consultait un oracle en Cilicie à l'endroit où existe, dit-on, un sanctuaire d'Apollon Sarpédon, on prétend que le dieu lui répondit de se méfier du lieu qui avait porté l'être double. Dans l'instant, l'oracle parut une énigme, mais, plus tard, après la mort du roi, la véracité de la prédiction fut reconnue par les raisons que voici[70].

Diodore explique ensuite dans une longue digression qu'un hermaphrodite, un « être à double forme » (τὸν δίμορφον) nommé Diophante était justement né dans la cité d'Abas, en Arabie, là où Alexandre se rendit, accomplissant ainsi la prophétie et précipitant sa mort. Même si l'oracle est sans doute apocryphe, l'anecdote a l'avantage de fournir une époque et un contexte à l'activité du sanctuaire oraculaire. L'Alexandre en question n'est pas le conquérant macédonien, mais le roi Alexandre I^er^ Balas, usurpateur du trône séleucide qui régna brièvement sur la Syrie grâce à l'appui de Rome et Pergame entre 150 et 145 avant notre ère. Le sanctuaire aurait donc été (réputé) en activité au II^e^ siècle avant notre ère, et au moins

[69] Pomponius Mela, *Description de la terre*, I, 13.

[70] Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, XXXII, fr. 34, d'après Photius, *Bibliothèque*, 244, 377a-378b. Traduction Goukowsky (Paul), Paris, Belles Lettres, 2012.

jusqu'au temps de Strabon. Mais l'information majeure apportée par Diodore est l'attribution du sanctuaire à Apollon Sarpédonios (Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι) et non à Artémis (Sarpédonia). Les deux témoignages postérieurs confirment tant l'attribution apollinienne que séleucienne, Strabon étant le seul auteur à attribuer le sanctuaire à Artémis Sarpédonia. A. Bouché-Leclercq & H. W. Parke ont conclu à une erreur de Strabon, qui aurait confondu Apollon avec sa sœur[71]. C. Nissen et A. Berthou se montrent plus prudents[72]. Une erreur ne serait pas impossible, mais elle serait d'autant plus surprenante qu'Artémis n'est pas une divinité habituellement oraculaire, contrairement à son frère, et qu'une confusion semblerait donc plus facile dans ce sens. L'hypothèse d'une association de la déesse avec son frère au sein de ce sanctuaire paraît plus prudente. Strabon aura pu confondre un sanctuaire d'Apollon et Artémis avec un sanctuaire d'Artémis seule, puisque l'Anatolie fournit d'autres exemples de sanctuaires (oraculaires) d'Apollon et Artémis[73]. Il faut néanmoins constater que, dans aucun de ces exemples anatoliens, Artémis ne semble être l'égale de son frère en termes de parole oraculaire. Apollon semble rester *le* dieu oraculaire dans ces trois sanctuaires partagés avec sa sœur, et il est donc probable que c'était également le cas à Séleucie. On retiendra donc du témoignage de Diodore la (ré)attribution du sanctuaire à Apollon (qui paraît plus facilement associable à un héros masculin que sa sœur) et son activité dès le II^e^ siècle avant notre ère.

Le troisième témoignage comporte lui aussi une probable erreur, puisque Tertullien déplace le sanctuaire d'Apollon Sarpédonios loin de Séleucie :

> Ceterum Epicharmus etiam summum apicem inter diuinationes somniis extulit cum Philochoro Atheniensi. Nam et oraculis hoc genus stipatus est orbis, ut Amphiarai apud Oropum, Amphilochi apud Mallum, Sarpedonis in Troade, Trophonii in Boeotia, Mopsi in Cilicia, Hermionae in Macedonia, Pasiphaae in Laconica. Cetera cum suis et originibus et ritibus et relatoribus, cum omni deinceps historia somniorum, Hermippus Berytensis quinione uoluminum satiatissime exhibebit.
>
> Au reste, Épicharme, avec Philochoros l'Athénien, assigne aux songes le premier rang entre toutes les divinations. L'univers, en effet, est rempli d'oracles de cette nature, tels que celui d'Amphiaraos à Oropos, d'Amphilochos à Mallos, de Sarpédon en Troade, de Trophonios en Béotie, de Mopsos en Cilicie, d'Hermionè en Macédoine, de Pasiphaé en

[71] Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 716-717 ; Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 194-196.

[72] Nissen, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », 2001, p. 111-131 & Berthou, « Apollon Sarpédonios et les influences culturelles à Séleucie-du-Kalykadnos », 2017, p. 221-254.

[73] Voir les parties de ce mémoire consacrées à ces trois oracles : Parion-Adrastéia-Priapos de Mysie-Troade, Olymos de Carie et Sidyma de Lycie : respectivement p. 192-200, p. 317-318 et p. 391-396.

> Laconie. Hermippos de Béryte te racontera à satiété, dans cinq volumes, tous les autres oracles, avec leurs origines, leurs rites, leurs historiens, et ensuite toute l'histoire des songes.[74]

Les cinq volumes d'Hermippos de Béryte, auteur inconnu par ailleurs, étant malheureusement perdus, il faut se contenter d'interroger que la littérature conservée. La liste des oracles mentionnés par Tertullien reprend divers oracles incubatoires où le consultant venait recevoir en rêve la réponse à sa question, comme à Oropos[75], Lébadée, Mallos (avec Amphilochos mais aussi Mopsos) qui vient d'être étudié, ou Thalama en Laconie, où Pausanias confirme l'existence d'un oracle de Pasiphaé[76]. Seul le cas de l'oracle macédonien d'Hermionè est inconnu par ailleurs, même si le nom semble renvoyer à la fille de Ménélas et Hélène[77]. Ce passage pose néanmoins plusieurs problèmes. Tout d'abord l'oracle de Sarpédon se trouve transporté en Troade (*Sarpedonis in Troade*), donc à l'extrémité opposée de l'Anatolie. Depuis A. Bouché-Leclercq[78], cette relocalisation par Tertullien est considérée comme une erreur, qui pourrait notamment s'expliquer par l'existence d'une subdivision de la Troade appelée Cilicie par Strabon et Pline notamment, et avec laquelle le polémiste chrétien aurait confondu la Cilicie de Séleucie[79]. L'hypothèse est d'autant plus crédible qu'aucun des oracles recensés en Mysie-Troade ne pourrait avoir été associé à un Apollon Sarpédonios. Elle est renforcée par les autres erreurs de l'auteur dans cette même liste. Tout d'abord qualifier d'oracles « de cette nature » (*oraculis hoc genus*), c'est-à-dire d'oracles incubatoires, celui de Trophonios à Lébadée pose de multiples problèmes. La rencontre avec le héros infernal se faisait certes dans l'obscurité, au fond d'un puit où le consultant descendait de nuit après des jours de préparation, mais il n'est pas question de dormir ni de rêver d'après la documentation littéraire[80]. Le cas de Mallos est également intéressant, puisque Tertullien évoque séparément les héros Amphilochos et Mopsos, comme s'ils possédaient chacun un sanctuaire oraculaire, alors que les deux sont associés dans le même sanctuaire de Mallos, que Tertullien relit au seul Amphilochos. Enfin le sanctuaire oraculaire « d'Hermionè en Macédoine » pourrait en fait renvoyer à la cité d'Hermionè en Argolide, où Pausanias mentionne un curieux sanctuaire de Déméter réputé communiquer avec les Enfers[81] et qui rappelle notamment le cas de Nysa-Acharacha où les consultants recevaient en songe des oracles envoyés par les divinités

[74] Tertullien, *De anima*, 46, 11-13. Traduction modifiée d'après E.-A. de Genoude, Paris, 1852.
[75] Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007.
[76] Pausanias, *Périégèse*, III, 26.
[77] Apollodore, *Bibliothèque*, III, 11, 1 ; Pausanias, *Périégèse*, I, 33 & II, 18 ;
[78] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* 1879-1882, p. 716-717.
[79] Strabon, *Géographie*, XIII, 1, 7 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 32.
[80] Bonnechère (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003, p. 32-64.
[81] Pausanias, *Périégèse*, II, 35.

infernales[82]. Ce passage de Tertullien peut et même doit donc être pris avec prudence. Comme le résumait A. Bouché-Leclercq, « l'énumération des oracles qu'il cite en passant n'a pas besoin d'être bien exacte pour servir sa thèse »[83].

Si on laisse par conséquent de côté la localisation en Troade de l'oracle, que faire des autres informations apportées à son sujet par Tertullien ? Elles se résument à deux choses : l'attribution du sanctuaire à Sarpédon, et la nature incubatoire de ce sanctuaire. La première information est très approximative, puisque le sanctuaire n'est pas attribué au héros mais à un dieu dont l'épiclèse dérive peut-être du nom du héros en question[84]. Sans doute cette approximation vient-elle de la volonté de Tertullien de dresser une liste de sanctuaires attribués à des héros (réputés) historiques. La seconde information est plus problématique encore. Faire de Séleucie un oracle incubatoire contredit l'évocation par Strabon d'ἔνθεοι, ces [hommes] investis par le divin qui rendaient d'après lui des oracles. On voit mal comment concilier également cette idée d'une incubation à Séleucie avec le récit de consultation rapporté par Diodore de Sicile (ou un suivant qui sera évoqué, rapporté par Zosime). Certes Hypéride fournit pour Oropos un exemple d'une consultation civique et politique d'un oracle incubatoire, mais il s'agit d'avantage d'une exception que d'une règle[85]. La prudence s'impose donc face à ce témoignage de Tertullien, en décalage avec les autres auteurs anciens, et qui ne devrait pas conduire seul à des conclusions sur la nature du sanctuaire de Séleucie et de sa mantique.

Le dernier témoignage littéraire est celui de l'historien Zosime, qui raconte au début du VI^e^ siècle une nouvelle consultation de l'oracle :

> ἐν Σελευκείᾳ τῇ κατὰ Κιλικίαν Ἀπόλλωνος ἱερὸνἵδρυτο καλουμένου Σαρπηδονίου, καὶ ἐν τούτῳ χρηστήριον. Τὰμὲν οὖν περὶ τοῦ θεοῦ τούτου λεγόμενα, καὶ ὡς ἅπασι τοῖς ὑπὸλύμης ἀκρίδων ἐνοχλουμένοις Σελευκιάδας παραδιδοὺς (ὄρνεαδὲ ταῦτα ἐνδιαιτώμενα τοῖς περὶ τὸ ἱερὸν τόποις) συνεξέπεμπεντοῖς αἰτοῦσιν, αἳ δὲ ταῖς ἀκρίσιν συμπεριιπτάμεναι καὶ τοῖζστόμασιν ταύτας δεχόμεναι καὶ παραχρῆμα διαφοροῦσαιπλῆθός τε ἄπειρον ἐν ἀκαριαίῳ διέφθειρον καὶ τῆς ἐκ τούτωνβλάβης τοὺς ἀνθρώπους ἀπήλλαττον, ταῦτα μὲν τῇ τηνικαῦτατῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονίᾳ παρίημι, τοῦ καθ΄ ἡμᾶς γένουςπᾶσαν ἀποσεισαμένου θείαν εὐεργεσίαν. Τοῖς Παλμυρηνοῖς δὲχρωμένοις εἰ καθέξουσιν τὴν τῆς ἑῴας ἡγεμονίαν, ἔχρησεν ὁ θεὸςοὕτως "Ἔξιτέ μοι

[82] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Nysa-Acharacha : p. 312-316.
[83] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* 1879-1882, p. 717
[84] Hypothèse qui sera reprise plus loin et qui apparaît finalement peu convaincante.
[85] Hypéride, *Pour Euxénippos*, XIV. Et encore cette exception s'explique-t-elle par le lien entre la question posée (à propos d'un partage de terres) et le sanctuaire lui-même (propriétaire d'une partie des terres). Voir Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 83-84.

> μεγάρων, ἀπατήμονες οὔλιοι ἄνδρες, φύτλης ἀθανάτων ἐρικυδέος ἀλγυντῆρες". Πυνθανομένοις δέ τισιν περὶ τῆς Αὐρηλιανοῦ κατὰ Παλμυρηνῶν στρατείας ὁ θεὸς ἀνεῖλε" Κίρκος τρήρωσιν κρυερὸν γόον ἡγηλάζων, οἷος πολλῆσιν· ταὶ δὲφρίσσουσι φονῆα".
>
> À Séleucie de Cilicie, il y a un temple d'Apollon, nommé Sarpédonien, et dans le temple un oracle. Or, ce que l'on raconte de ce dieu – et aussi qu'il remettait à tous ceux qui pâtissaient du fléau des sauterelles des « Séleuciades » (il s'agit d'oiseaux qui vivent aux alentours du temple), qu'il les faisait emporter à ceux qui le demandaient, que ces oiseaux volaient avec les sauterelles, les attrapaient avec leur bec, dispersaient aussitôt leur masse innombrable, les détruisaient en un clin d'œil et délivraient les hommes de la calamité de ces bestioles – celai, je le laisse aux hommes bienheureux qui vécurent à cette époque, la génération actuelle récusant tout bienfait divin. Aux Palmyréniens qui le consultaient pour savoir s'ils s'empareraient du pouvoir en Orient, le dieu répondit en ces termes : « Sortez de mon sanctuaire, hommes trompeurs et malfaisants qui offensez la race glorieuse des immortels. » À ceux qui s'informaient sur l'expédition d'Aurélien contre les Palmyréniens, le dieu rendit cet oracle : « Seul, à la tête de nombreuses colombes, un faucon dirige la plainte glacée ; cependant celles-ci tremblent devant leur meurtrier ».[86]

Le sanctuaire est donc de nouveau attribué à Apollon Sarpédonios (Ἀπόλλωνος καλουμένου […] Σαρπηδονίου) et retrouve sa place à Séleucie, en Cilicie (ἐν Σελευκείᾳ τῇ κατὰ Κιλικίαν), où il inclut un oracle (καὶ ἐν τούτῳ χρηστήριον). L'épisode des oiseaux séleuciades ne devrait pas être sur-interprété. Il s'agit là d'un mode d'action ordinaire des sanctuaires oraculaires qui, consultés à propos d'un problème majeur (un λοιμός), recommandent une solution pratique à la portée des consultants, en plus de divers sacrifices et cérémonies, et censée apaiser les dieux ou assurer leur bienveillance. Y voir une preuve de l'association entre le dieu et ses oiseaux et en déduire l'association de ce dieu et du sanctuaire avec des divinités syro-phéniciennes associées elles-aussi aux oiseaux, comme le propose A. Berthou, est sans doute hâtif avec si peu d'éléments[87]. C'est la consultation qui suit qui est la plus intéressante. La mention des Palmyréniens (Τοῖς Παλμυρηνοῖς) et de la campagne d'Aurélien contre eux (τῆς Αὐρηλιανοῦ κατὰ Παλμυρηνῶν στρατείας) date le contexte historique des années 271-273, entre la prise de contrôle de l'est de l'empire par la reine Zénobie et son fils Wahaballat, qui se proclamèrent respectivement Augusta et empereur de Rome, et l'écrasement de cette sécession par l'empereur Aurélien. Zosime fournit donc deux consultations (réputées) historiques pour l'oracle de Séleucie, puisque le dieu semble adresser une première réponse aux Palmyréniens, auxquels il refuse sèchement la victoire, et une seconde à propos d'Aurélien dont il annonce la victoire. Ces deux réponses sont très probablement apocryphes, puisque la Cilicie se trouvait dans l'empire éphémère de Palmyre

[86] Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 57. Traduction Paschoud (François), Paris, Belles Lettres, 2000.

[87] Berthou (Adrien), « Apollon Sarpédonios et les influences culturelles à Séleucie-du-Kalykadnos », *Kernos*, 30 (2017), p. 221-254.

entre 271 et 272. On imagine mal le dieu (et ses prêtres) s'adresser en des termes aussi crus au représentant de leur souverain, dont ils ne pouvaient pas encore savoir qu'il serait éphémère.

Il y a donc peu de choses à tirer de ce passage, et de ces deux consultations inventées *a posteriori*, si ce n'est que le sanctuaire était toujours réputé en activité dans les années 270. La nature des questions et la forme des réponses (même si elles sont historiquement douteuses sur le fond) corrobore davantage les propos de Strabon et la consultation rapportée par Diodore que les propos de Tertullien concernant la méthode divinatoire.

La documentation littéraire antique fournit donc trois témoignages relativement concordants à propos du sanctuaire oraculaire de Séleucie, attribué à un Apollon Sarpédonios (et peut-être aussi à sa sœur) qui rendrait des oracles selon une méthode qui rappelle l'enthousiasme delphique et qui aurait fait par trois fois l'objet de consultations pseudo-historiques, à visée politique, et précisément datables. Seul le témoignage très approximatif et erroné sur plusieurs points de Tertullien déroge avec l'ensemble. Un autre témoignage doit néanmoins être mentionné, puisqu'il a conduit A. Berthou et surtout C. Nissen, dans la lignée d'A. Bouché-Leclercq et H. W. Parke, à voir dans l'oracle de Séleucie un « oracle médical de Sarpédon »[88]. Cette hypothèse repose sur *La Vie et les Miracles de sainte Thècle*, biographie hagiographique qui date des années 470 et fut rédigée par un prêtre originaire de la région et relatant la vie de la compagne-martyr de Paul (d'après ses *Actes* apocryphes du II^e^ siècle) qui aurait combattu le paganisme et ses démons, et notamment « le démon Sarpédon qui occupait le promontoire sur la mer » (τῷ δαίμονι τῷ Σαρπηδόνι, τῷ καταλαβόντι μὲν τὴν ἐπὶ τῆς θαλάττης χηλήν)[89]. Il est tentant d'y voir une évocation de l'Apollon Sarpédonios décrit par les auteurs précédents, mais tirer des quelques évocations polémiques de ce démon des informations sur le dieu oraculaire aux siècles précédents serait infondé. D'abord, le Sarpédon de la *Vie et les Miracles* n'est pas (ou plus ?) associé à Apollon. Il est évoqué à six reprises dans le texte sous ce seul nom (qui n'est donc pas une épiclèse mais un nom), et dans un de ces cas, relevé notamment par A. Berthou, il est clairement distingué d'Apollon, quand l'auteur de l'hagiographie s'exclame : « Puisse ton âme être guérie par la martyr, même si tu devais en attribuer la responsabilité à Sarpédon, à Apollon, ou au démon que tu voudras » (Πλὴν

[88] Nissen (Cécile), « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », *Kernos*, 14 (2001), p. 111-131 & Berthou (Adrien), « Apollon Sarpédonios et les influences culturelles à Séleucie-du-Kalykadnos », *Kernos*, 30 (2017), p. 221-254.

[89] Voir l'édition de l'ensemble du traité par Dagron (Gilbert), *Vie et miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978, p. 84.

γένοιτό σε καὶ τὴν ψυχὴν ἰαθῆναι παρὰ τῆς μάρτυρος, ἀναθεῖναι δὲ καὶ τοῦτο Σαρπηδόνι ἢ Ἀπόλλωνι, ἢ ὅτῳ σοι φίλον ἐστὶ τῶν δαιμόνων)[90]. Cette hagiographie a une visée apologétique claire et ne doit pas être lu comme un témoignage neutre à propos des cultes païens supplantés par la sainte et par le christianisme qu'il décrit. G. Dagron, C. Nissen et A. Berthou se sont employés à relever pour Séleucie les éléments de continuité entre les miracles (puis le culte) de la sainte et les cultes païens (d'Apollon mais aussi et surtout d'Athéna) auxquels elle aurait mis fin, et de façon générale les parallèles avec les *iamata*, ces récits de guérisons provenant du sanctuairecuratif d'Épidaure. Mais ils se sont appuyés essentiellement sur la description de ces cultes dans la *Vie*, sans recourir aux témoignages antérieurs. Le fait que ce « démon » soit qualifié par l'hagiographe de « très excellent et très guérisseur » (ὁ βέλτιστος καὶ ἰατρικώτατος ὥς φασι Σαρπηδόνιος)[91], et entre ainsi en conflit avec la sainte thaumaturge, a été considéré comme une preuve de la fonction « iatromantique » (pour reprendre la terminologie d'A. Bouché-Leclercq[92]) du sanctuaire et d'Apollon Sarpédonios aux époques antérieures. Or les précédents auteurs n'évoquaient rien de tel. Seul Tertullien pourrait conduire dans ce sens en classant le sanctuaire parmi les oracles « par les rêves ». Mais on a signalé les difficultés de sa liste. À l'inverse, les trois autres auteurs dressent un portrait plutôt « delphique » du sanctuaire, sans rapport avec une incubation curative de type asclépiéien. Enfin, même si, comme l'affirme Tertullien, le sanctuaire avait été incubatoire, un tel mode de communication avec le divin n'implique pas nécessairement une dimension curative. Il ne semble donc pas pertinent de tenir compte ici de cet apport tardif et biaisé pour décrire le sanctuaire d'Apollon Sarpédonios et son sanctuaire païen. Le fait que l'auteur de *La Vie et les Miracles de sainte Thècle* qualifie de « très guérisseur » ce « démon » que l'on considère peut-être hâtivement comme étant Apollon Sarpédonios pourrait également s'expliquer par la capacité de n'importe quel oracle à répondre à des questions de type « Comment puis-je guérir telle maladie? », sans pour autant être un sanctuaire incubatoire dédié (exclusivement) à la guérison. Il pourrait également s'expliquer par un double jeu de miroir au sein de cette vie : si les cultes païens ont très probablement influencé le culte postérieur de la sainte (et cette hagiographie qui s'emploie à le justifier), il est également envisageable que la description de ces cultes par ce même ait été orientée voire biaisée afin de répondre en miroir (négatif) aux cultes de la sainte tels qu'ils existaient au V^e^ siècle de notre

[90] Dagron (Gilbert), *Vie et miracles de sainte Thècle*, p. 121.
[91] Dagron (Gilbert), *Vie et miracles de sainte Thècle*, p. 76.
[92] Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* 1879-1882, p. 725-748.

ère, longtemps après l'extinction du culte d'Apollon Sarpédonios[93]. Enfin la description des miracles de la sainte dans sa *Vie* rappelle surtout ces *iamata* épidauriens, et pourrait s'inspirer davantage de ce modèle étranger à Séleucie que de la réalité païenne locale[94]. En l'absence de données épigraphiques et archéologiques, de nombreuses questions restent nécessairement en suspens à propos de ce sanctuaire[95].

Au terme de cet examen de la documentation et de la bibliographie scientifique relatives à l'Apollon de Sarpédonios et à son sanctuaire, ce cas paraît finalement moins « exotique » que ne l'envisageait A. Bouché-Leclercq. Seuls deux consultations apocryphes sont attestées, et renseignent *a minima* sur la période d'activité de l'oracle. La méthode divinatoire employée serait l'enthousiasme d'après les sources païennes, mais l'incubation d'après les sources chrétiennes. Face à cette contradiction, il semble plus prudent de considérer que cette question ne peut être tranchée en l'état actuel du dossier.

[93] Réflexion reprise dans le domaine oraculaire par Wilson (Mark), « The Rise of Christian Oracles in the Shadow of the Apollo Cults », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 239-245.

[94] La comparaison a été faite par Horn (Cornelia B.), « A nexus of disability in ancient Greek miracle stories: a comparison of accounts of blindness from the Asklepieion in Epidauros and the shrine of Thecla in Seleucia », in Laes (Christian), Goodey (C.F.) & Rose (Lynn E.) (éd.), *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies A Capite ad Calcem*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 115-144. À l'inverse, ce parallèle est critiqué par Johnson (Scott Fitzgerald), *The* Life and Miracles *of Thekla: A Literary Study*, Washington DC, Harvard University Press, 2006.

[95] Deux autres hypothèses ont été formulées notamment par A. Berthou. La première est celle d'une origine anatolienne – louvite ? – du culte d'Apollon Sarpédonios et d'éventuelles influences syro-phéniciennes sur ce culte. Cette hypothèse découle essentiellement de l'acceptation de la nature « iatromantique » du sanctuaire et de son dieu, et permet de l'expliquer par la comparaison avec des dieux solaires guérisseurs syro-phéniciens. L'hypothèse est séduisante, mais si l'on écarte la dimension curative du sanctuaire comme proposé ci-dessus, l'Apollon Sarpédonios de Séleucie et son oracle ne paraissent pas si éloignés des grands oracles apolliniens tels que Delphes, Claros ou Didymes, et l'éventuel substrat préhellénique ne semble pas aussi significatif. La seconde et dernière hypothèse propose de renoncer au lien entre Apollon Sarpédonios et le héros Sarpédon. Comme le constate A. Berthou, ce lien n'est fait que tardivement par la documentation littéraire (au plus tôt par Tertullien, qui parle d'un oracle de Sarpédon, avec toutes les réserves émises, et s'explique difficilement. Rien dans la ou les vies du héros ne le relie à Apollon ou à la divination (contrairement à un Amphiaraos, un Mopsos ou un Amphilochos). L'épiclèse de l'Apollon de Séleucie pourrait n'être finalement que toponymique et juste renvoyer au cap situé à proximité de la cité, où peut-être se trouvait / s'était initialement trouvé le sanctuaire du dieu. Le lien avec le héros ne serait par conséquent qu'un hasard homonymique. Cette hypothèse paraît plus séduisante en l'absence de lien manifeste entre le héros d'une part et Apollon, Séleucie et le sanctuaire local d'Apollon d'autre part.

14.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques

14.2.1. Anazarbos : des *hiéraphoroi* mantiques ?

La documentation épigraphique d'Anazarbos comporte deux inscriptions qui, du fait des mots-clés qu'elles comportent, entrent dans le champ de cette étude, mais n'y apportent rien de plus qu'une démonstration des limites d'une telle approche lexicale, et dispensent donc d'évoquer l'histoire et l'archéologie de la cité.

La première des deux inscriptions est une épitaphe versifiée que l'on peut dater du II^e^ siècle puisqu'il s'agit de celle du poète Oppien de Corycos (ou d'Anazarbos) qui mourut à Anazarbos. Auteur de traités poétiques sur les oiseaux et les poissons (les *Ixeutiques* et les *Halieutiques*), il fut gratifié d'une *Vie d'Oppien* par un auteur inconnu[96]. Dans cette épitaphe, le défunt s'exprime à la première personne et se présente : « Moi, Oppien, ai gagné une gloire éternelle » (Ὀππιανὸς κλέος ἔσχον ἀοίδιμον)[97]. Après s'être lamenté sur sa mort prématurée (δ' Ἀίδης τε καὶ νέον ὄντα κατέσχε), il se qualifie « d'hypophète de l'éloquence » (τὸν εὐεπίης ὑποφήτην)[98]. Le terme hypophète, que l'on a défini plus tôt comme une forme archaïsante du terme prophète (προφήτης) ne renvoie pas ici à une charge sacerdotale, mais sert l'expression hyperbolique poétique et entend attribuer à une origine (quasi) divine l'éloquence du poète, comme Aelius Aristide l'avait fait pour sa prose. Ce cas rappelle celui de Sinope où une autre épitaphe qualifiait déjà le mort « d'hypophète de sagesse » (σοφίης ὑποφήτην)[99], avec le même sens poétique. Il n'y a donc aucune signification oraculaire ici.

La seconde inscription est base de statue de l'empereur Caracalla (Αὐτοκράτ[ορα Κα]ίσαρα Μ(ᾶρκον) Αὐρήλιον Ἀντωνεῖνον Εὐσ[ε]βῆ Σεβ(αστὸν)), entre 207 et 211 donc[100]. La statue fut érigée par plusieurs groupes de *hiéraphoroi* (οἱ ἱεραφό[ροι), littéralement des « porteurs d'objets sacrés » qui devaient appartenir à une ou plusieurs associations cultuelles. L'un de ces groupes est qualifié de ἱεραφό[ροι μ]αντικῆς, du moins d'après la restitution

[96] Elle fut publiée dans Westermann (Anton), *Biographoi : vitarum scriptores graeci minores*, Brunswick, G. Westermann, 1845, p. 63-68. Sur Oppien en général, voir Hamblenne (Pierre), « La légende d'Oppien », *L'Antiquité Classique*, 37-2 (1968), p. 589-619.

[97] Cilicie-Anazarbos 1.

[98] L'épitaphe en question est d'ailleurs citée dans la *Vie d'Oppien* : Westermann, *Biographoi : vitarum scriptores graeci minores*, 1845, p. 64.

[99] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Sinope de Paphlagonie : p. 562-565.

[100] Cilicie-Anazarbos 2.

proposée par M. Gough[101] en 1952. Le terme μαντικῆς est difficile à traduire en lien avec ces *hiéraphoroi* mais renvoie étymologiquement à la divination. Aucun autre élément de l'inscription ne permet d'éclairer la signification de ces termes, puisque le seul autre groupe de *hiéraphoroi* dont l'activité est précisée est celui des « portiers » (οἱ λοιποὶ ἱε[ραφ]όροι καὶ ὀστειάριοι), le terme ὀστειάριοι étant la translittération du latin *ostiarius*. M. Hamdi Sayar qui a récemment republié l'inscription dans la collection des *Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien*[102], restitue plus finement ἱεραφό[ροι ξ]αντικῆς, donc des cardeurs de laine, des artisans qui travaillaient la laine brute pour la préparer au tissage. Leur corps de métier était regroupé en association cultuelle au sein de laquelle étaient désignés des *hiéraphoroi* en charge de rites sacrés.

Anazarbos de Cilicie ne présente donc aucun élément permettant de soupçonner une activité oraculaire locale. La cité ne sera donc pas ajoutée au catalogue des sanctuaires oraculaires hypothétiques, mais l'étude de ces documents rappelle combien la contextualisation des termes reste essentielle dans une démarche de recherche par lemme.

[101] Gough (Michael), « Anazarbus », *AS*, 2 (1952), p. 85-150.

[102] Voir *IK Anazarbos* 4, dans Hamdi Sayar (Mustafa), *Die Inschriften von Anazarbos. Teil I*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2000, p. 56.

> Il ajouta […] qu'il avait jadis demeuré en Grèce, qu'on l'appelait le démon de Socrate, qu'il avait depuis la mort de ce philosophe gouverné et instruit à Thèbes Épaminondas ; qu'ensuite, étant passé chez les Romains, la justice l'avait attaché au parti du jeune Caton ; puis après son trépas, qu'il s'était donné à Brutus. Que tous ces grands personnages n'ayant rien laissé au monde à leur place que l'image de leurs vertus, il s'était retiré avec ses compagnons tantôt dans les temples tantôt dans les solitudes. « Enfin, ajouta-t-il, le peuple de votre Terre devint si stupide et si grossier que mes compagnons et moi perdîmes tout le plaisir que vous avions pris autrefois à l'instruire. Il n'est pas que vous n'ayez entendu parler de nous : on nous appelait oracles. »
>
> Savinien Cyrano de Bergerac,
> *Les États et empires de la Lune*, 78.

Même si on ne peut suivre Cyrano de Bergerac quand il suggère que toute la sagesse antique procédait de quelques bons génies soufflant à l'oreille des grands hommes, on peut aisément le rejoindre quand il illustre ainsi avec humour le nombre et la diversité des lieux et des façons dont ces bons génies, dieux, héros ou démons usèrent pour répondre aux questions que leur (ou que se) posaient les Anciens. Au terme de ce tour de la documentation disponible et des sanctuaires oraculaires qu'il est possible d'identifier en Anatolie, le premier bilan que l'on tirera prendra la forme de deux tableaux figurant en annexe (3 & 4) et recensant d'une part les sanctuaires oraculaires attestés, d'autre part les sanctuaires oraculaires hypothétiques, classés par ordre alphabétique du nom de la cité antique. Pour chacun d'entre eux sont indiquées toutes les informations que l'on a chaque fois cherché à rassembler : le nom de la cité, le dieu ou héros titulaire du sanctuaire, son éventuelle épiclèse, la méthode divinatoire employée, l'éventuel personnel oraculaire attesté, l'association du sanctuaire à une ou des réponses oraculaires transmises par la documentation, la présence de dédicaces « κατά » et, le cas échéant, le ou les termes associés, la nature de la documentation disponible (littéraire et/ou épigraphique) et enfin l'état du sanctuaire en termes de localisation d'abord, de fouilles archéologiques ensuite.

Ce ne sont ainsi pas moins de quarante-six sanctuaires anatoliens qui peuvent être considérés comme oraculaires, tandis que trente autres sanctuaires pourraient également avoir eu une activité analogue, à un degré de certitude (ou d'incertitude) variable. Même en ne considérant que les sanctuaires oraculaires attestés (ce que l'on fera dans la partie suivante), le phénomène oraculaire apparaît d'emblée bien moins marginal et bien moins exceptionnel que ne le laissaient penser les quelques cas les mieux connus et les plus abondamment étudiés. La

grande diversité des profils transparaît également, à la lecture de cet inventaire raisonné, ou de ces tables qui le résument.

C'est maintenant cette diversité et ces multiples différences que l'on propose de mettre en évidence et d'interroger, pour mieux cerner les spécificités et l'ampleur du phénomène oraculaire en Anatolie.

Troisième partie : Cartographier et comparer les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie

> - Expliquez-moi ce que c'est qu'un prophète.
> - C'est quelqu'un qui a prédit des choses.
> - Alors ces choses doivent se réaliser ? Elishama, qui ne se souciait pas de désavouer le prophète Esaïe, répondit :
> - Oui, mais pas à présent.
>
> Karen Blixen, *L'éternelle histoire*, III[1]

Même sans atteindre les « milliers d'oracles » dénoncés par Eusèbe de Césarée, l'Anatolie fournit un inventaire oraculaire, et qui surtout étonne par sa diversité et, avec elle, la nécessité de s'arrêter sur chaque cas pour tenter de démêler l'écheveau des documentations littéraire et épigraphique, et dégager à chaque fois les caractéristiques de ces sanctuaires. Parce que la divination antique ne se résume justement pas à des prophètes prédisant « des choses », mais se décline au contraire en une multitude de situations particulières d'une richesse surprenante, cette troisième et dernière partie se donne pour objectif de cartographier et comparer les sanctuaires oraculaires identifiés, afin d'en tirer certaines conclusions générales avant de tenter de les recontextualiser.

Cette entreprise repose d'abord sur la production de statistiques et de cartes à partir du tableau des sanctuaires, selon une méthode qui sera détaillée en premier lieu. Ces données transformées seront ensuite utilisées pour dresser quelques constats généraux sur la diversité des sanctuaires oraculaires anatoliens, leur géographie, mais aussi les limites de la documentation et de la méthode de cette recherche. Enfin quelques réflexions plus spécifiques sur divers aspects de ces sanctuaires et de leur fonctionnement permettront une remise en contexte de ces données et du phénomène oraculaire, à l'échelle de l'Anatolie, mais aussi de la pensée religieuse antique.

[1] Traduction Marthe Metzger, Paris, Gallimard, 1961.

1. Méthode et précautions d'analyse : une approche statistique et cartographique

Les deux tableaux rassemblant l'ensemble des informations extraites des documentations littéraires et épigraphiques dans la deuxième partie (et présentées en annexes 3 et 4) constituent un matériau encore brut qu'il convient de raffiner davantage pour mieux cerner les spécificités du phénomène oraculaire, et surtout nuancer quelques idées acquises sur la divination oraculaire grecque. Ce traitement des données repose sur la production de tables statistiques (qui seront ensuites présentées en diagrammes), puis d'une carte interactive, qui seront ensuite commentées et analysées ensemble ou séparément.

Avant de détailler les méthodes de production de ces statistiques et cartes, il faut abandonner une partie des données récoltées jusqu'ici. La table des sanctuaires hypothétiques (annexe 4), doit être laissée de côté, du moins dans le cadre de la production de statistiques. Le degré parfois élevé d'incertitude sur la nature oraculaire des sanctuaires en question, ou sur tel ou tel aspect de ces sanctuaires (méthode divinatoire, divinité tutélaire, etc.) risquerait de fausser les statistiques obtenues. Cette table des sanctuaires oraculaires hypothétiques doit donc être considérée comme une liste de portes ouvertes vers une multitude d'hypothèses, dont certaines pourraient être un jour confirmées par de nouveaux documents, mais sur lesquelles aucune conclusion solide ne peut être aujourd'hui fondée. Pour les mêmes raisons, la table des sanctuaires oraculaires attestés à partir desquels ont été dressées les statistiques ne comporte que des informations qu'il est raisonnable de considérer comme sûres. Toutes les hypothèses qui ont pu être posées sur l'attribution du sanctuaire à tel dieu, ou sur l'emploi de telle méthode divinatoire ont été abandonnées pour remplir ce tableau (et remplacées par la mention « ? »). Ces précautions réduisent significativement la marge d'erreur, même si la prudence restera de mise dans l'interprétation des données statistiques.

Passées ces considérations, l'objectif de cette première sous-partie est double : expliciter d'abord le mode de production des statistiques issues de cette table, puis décrire le mode de production et le fonctionnement de la carte interactive qui en découle également.

1.1. Statistique des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens

Produire des statistiques à partir de la table des quarante-six sanctuaires oraculaires identifiés suppose deux précisions préalables, avant d'expliciter ce qu'il est possible d'en faire.

La première, et la plus importante, est sans doute la prudence nécessaire quant à l'interprétation des chiffres obtenus. Ces données ne reposent en effet que sur une partie de la réalité, une partie de la liste complète des sanctuaires oraculaires qui existèrent en Anatolie. Même s'il est imposible, par définition, d'estimer le nombre des sanctuaires oraculaires qui auraient échappé à notre vigilance, il est probable que des dizaines d'autres sanctuaires étaient également oraculaires (dont certains figurent peut-être dans notre liste des sanctuaires oraculaires hypothétiques), mais ne sont pas identifiables comme tels aujourd'hui par manque d'information (littéraire, épigraphique et/ou archéologique). Ajouter ces sanctuaires oraculaires (aujourd'hui) perdus à la table de départ modifierait sans doute les statistiques obtenues *in fine*, et les interprétations qui en découleraient. Néanmoins, une population statistique de 46 sanctuaires identifiés comme oraculaires est suffisamment importante pour postuler une représentatitivité de notre échantillon (au sens statistique du terme), et donc donner du sens à quelques réflexions fondées sur la statistique. Les premières observations générales fondées sur ces données seront néanmoins l'occasion de réinterroger notre méthode d'identification, mais aussi de poser quelques observations sur les raisons pour lesquelles, et moyens par lesquels, les documentations anciennes signalent l'existence et l'activité d'un sanctuaire oraculaire.

La seconde précision nécessaire concerne l'importance d'envisager séparément les différents caractères qualitatifs (dieu, méthode, personnel oraculaire des sanctuaires, etc.) étudiés ici. À titre d'exemple, le caractère « région » de la table des sanctuaires attestés est évidemment renseigné pour chacun des sanctuaires, puisque, à défaut d'autres informations, on connaît *a minima* la localisation (approximative) du sanctuaire. Calculer et comparer les fréquences d'occurrence des différentes régions dans l'ensemble de la population des sanctuaires a donc du sens statistiquement parlant. À l'inverse, le caractère qualitatif « méthode divinatoire » ne comporte que 9 individus en termes statistiques (= sanctuaires) renseignés sur 46. Comparer des fréquences se fondant sur 9 individus au sein d'une population statistique de 46 n'a en revanche que très peu de sens, ces 9 individus ayant très

peu de chances d'être représentatifs de l'ensemble de la population attestée, et *a fortiori* de l'ensemble des sanctuaires oraculaires anatoliens.

Ceci posé, la table des sansctuaires oraculaires attestés permet de calculer quelques fréquences utiles. Le logiciel *Microsoft Excel* permet de générer aisément des tables statistiques à partir du tableau premier et de calculer ainsi la fréquence de chaque caractère qualitatif, en l'occurrence les régions des sanctuaires, les dieux/héros tutélaires, les méthodes divinatoires, les personnels oraculaires attestés, la présence (ou non) d'une ou plusieurs réponses oraculaires, la présence de dédicaces en « κατά » (+ le terme employé), l'attestation (ou non) par la documentation littéraire et/ou par la documentation épigraphique, et enfin le statut archéologique du sanctuaire, à savoir s'il a été précisément localisé d'une part, et fouillé d'autre part.

Pour les cas où les caractères n'entraînent pas de modalités binaires (quand il ne s'agit pas seulement de répondre « oui » ou « non »), mais un plus large nombre de modalités, et que les modalités de certains individus sont inconnues (quand on ignore l'identité du dieu tutélaire par exemple), il est également utile de calculer aussi la fréquence de chaque modalité en excluant du calcul la modalité « inconnu » (ou ?). Pareille réduction de la population considérée ramène néanmoins au problème de représentativité de l'échantillon, et n'a de sens que si l'effectif des « inconnus » reste minime en comparaison de la population étudiée.

Les tables statistiques ainsi obtenues sont reproduites en annexe 5. Chacune correspond à un caractère qualitatif étudié (dieu, méthode, région, etc.) et recense en trois colonnes les différentes modalités, les fréquences de chacune (en pourcentage), puis les fréquences (en pourcentage) en excluant la variable « inconnu ». Ces tables s'accompagnent de représentations graphiques sous forme de diagrammes circulaires, générés également par le logiciel *Microsoft Excel*.

1.2. Cartographie des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens

Comme évoqué en introduction générale, l'un des principaux objectifs de cette thèse est de proposer une géographie des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens. Cette

géographie ne peut se concevoir sans carte, et surtout sans une carte qui permette non seulement de se faire une idée de l'ampleur du phénomène oraculaire en Anatolie, mais aussi d'étudier plus en détail une région, un type de sanctuaire, une divinité oraculaire, ou toute autre particularité identifiée dans la deuxième partie.

La carte-inventaire dressée à partir de la table des petits sanctuaires oraculaires anatoliens repose donc sur une base de données reprenant ces deux tables et permettant un traitement cartographique et surtout une plus grande interactivité. Cette carte est disponible en ligne et est consultable selon des modalités expliquées en annexe 6. Son utilisation et son commentaire feront l'objet des sous-parties suivantes, et il ne s'agit ici que de préciser quelques éléments méthodologiques sur sa conception et son utilisation.

La base de données sur laquelle elle s'appuie a été programmée en langage informatique *PHP* et intègre l'ensemble des éléments des deux tables des sanctuaires, enrichies des coordonnées GPS des sanctuaires en question. Ces coordonnées ont été obtenues à l'aide du logiciel *Google Maps* et des cartes satellitaires qu'il propose. Dans les quelques cas où le sanctuaire a été localisé, identifié et fouillé, les coordonnées retenues sont précisément celles du temple. Dans la majeure partie des cas, où le sanctuaire n'a pas été précisément identifié et localisé, les coordonnées retenues sont celles de la localité moderne la plus proche (indiquée dans les deux tables). La marge d'erreur n'est alors pas nulle, mais elle excède rarement une dizaine de kilomètres (la distance moyenne entre le site antique présumé et la localité moderne la plus proche), ce qui, rapporté à l'échelle de la Turquie moderne, représente une marge d'erreur de 0,07%[2], qui peut donc être considérée comme négligeable. Une fois les coordonnées GPS saisies dans la base de données, les points correspondants sont affichés sur les fonds de carte par le logiciel lui-même. Les tuiles employées sont celles de *Google Maps* (carte moderne de la Turquie et vue satellitaire) ainsi que la carte de l'empire romain mise en accès libre par le projet *Pelagios*[3].

Comme expliqué dans la notice d'utilisation en annexe, la configuration de la base de données et des cartes permet de sélectionner les points affichés en discriminant (ou « filtrant ») les sanctuaires selon le caractère considéré. L'ensemble est accessible en ligne,

[2] Ce chiffre est obtenu en divisant la superficie du disque de 10 km de rayon (réprésentant géométriquement la marge d'erreur) par la superficie de l'espace anatolien concerné (aisément mesurable à l'aide de Géoportail : https://www.geoportail.gouv.fr/carte). Soit $\frac{10^2 \times \pi}{439\,903} \approx 0{,}0007$ (soit 0,07%).

[3] http://pelagios.org/maps/greco-roman/

mais des captures d'écran de ces cartes (utilisant diffférents filtres) sont fournies en annexe 7 et seront commentées plus en détail dans les sous-parties suivantes.

Au terme de ces propos liminaires sur l'utilisation des données collectées dans la deuxième partie, les statistiques et les cartes que l'on propose d'en tirer doivent être considérées comme des outils nécessairement imparfaits (puisque se fondant sur des données incomplètes), mais qui peuvent néanmoins s'avérer utiles, en gardant à l'esprit les précautions de rigueur lors de leur analyse.

2. Comparer les (petits) sanctuaires oraculaires à l'échelle de l'Anatolie

L'analyse de ces données statistiques et cartographiques permet d'abord quelques observations générales sur l'ensemble des sanctuaires oraculaires anatoliens. Ces premiers éléments visent avant tout à préciser et caractériser le phénomène oraculaire anatolien, puis à ouvrir quelques pistes de réflexion plus générales, dont certaines seront reprises ensuite dans des réflexions plus précises.

Par souci de clarté et d'exhaustivité, le plan des remarques générales dans cette sous-partie reprendra l'ordre de la table des sanctuaires sur laquelle il s'appuie, à une exception près. Les dieux et héros tutélaires des 46 sanctuaires attestés seront donc interrogés en premier, avant leurs épiclèses, les méthodes oraculaires employées, les personnels oraculaires attestés et la présence de réponses oraculaires, pour ensuite délaisser un temps cette table et passer à la question de la géographie des sanctuaires oraculaires, en s'appuyant pour cela sur la carte interactive. Enfin les types de documentation utilisés dans cette recherche feront à nouveau l'objet d'une réflexion enrichie de ces données.

Les dédicaces « κατά » ne seront pas traitées ici mais feront l'objet d'une réflexion plus approfondie dans la sous-partie suivante.

2.1. Des dieux et héros divers, autour d'Apollon…

Le premier caractère étudié est celui des divinités et autres héros tutélaires des sanctuaires oraculaires anatoliens.

L'information correspondante, illustrée par la table et le diagramme A en annexe 5, n'est pas disponible pour l'ensemble de la population statistique, puisque six sanctuaires, soit 13%, ne peuvent être attribués à un dieu précis. Cette absence d'information ne tient pas au type de documentation utilisée pour attester ces sanctuaires, puisque parmi les six en question, trois sont attestés par la seule documentation épigraphique (Aphrodisias, Mylasa-Labranda et Rhodes), deux par la seule documentation littéraire (Smyrne et Zéléia), et un par les deux types de documents (Cyzique). Comme la précédente partie l'a montré, il est rare qu'un auteur ancien mentionne un sanctuaire oraculaire sans l'attribuer à un dieu, tout comme il est rare qu'une inscription portant une dédicace ou mentionnant un prophète ne l'attribue pas à un dieu précis (ce qui n'est pas vrai en revanche pour les *réponses* oraculaires). Cette lacune

portant sur six sanctuaires n'est cependant pas significative et n'interdit pas de considérer les pourcentages excluant les « inconnus », puisqu'un échantillon de quarante-et-un sanctuaires peut être considéré comme statistiquement représentatif d'une population de quarante-six.

Au sein de ces quarante sanctuaires oraculaires anatoliens dont le titulaire est connu, quatorze différents dieux, héros, duos/couples de dieux ou duos de héros se distinguent. Pour être plus précis, quatre héros, duos de héros et autres mortels (Amphilochos et Mopsos, Néryllinos, Pérégrinos et Autolycos) rendaient des oracles aux côtés de dix dieux ou duos de dieux. En déduire que les oracles restent chose davantage divine qu'héroïque serait peut-être hâtif, puisque les sanctuaires consacrés aux dieux, généralement plus importants, plus imposants et plus prestigieux, étaient davantage susceptibles d'attirer l'attention des auteurs anciens et/ou de produire de la documentation épigraphique et archéologique que les sanctuaires héroïques, qui n'étaient pas nécessairement moins fréquentés ou moins nombreux pour autant[4].

Seuls certains dieux se distinguent avec plus d'un sanctuaire oraculaire dans l'espace anatolien. Et parmi eux la première place revient à Apollon, maître incontesté de la divination oraculaire anatolienne avec dix-neuf sanctuaires, soit 47,5% des sanctuaires attestés et dont le titulaire est connu. Son père Zeus le suit avec cinq sanctuaires (12,5%), devant le duo Artémis-Apollon (trois sanctuaires, soit 7,5%), le dieu Arès et la déesse anatolienne Mâ-Enyo (deux sanctuaires chacun, soit 5%), et enfin le duo Hadès-Perséphone, les douze dieux de Lycie, Glycôn d'Abonotique, Cronos, et un dieu anonyme et son messager, titulaires chacun d'un sanctuaire oraculaire (2,5%). Apollon domine donc de manière écrasante et peu surprenante[5], et retrouver immédiatement derrière lui son père, qui préside à toutes les destinées, n'est pas davantage surprenant. La présence d'oracles d'Arès, d'Hadès et Perséphone ou de Cronos, divinités dont les cultes étaient en général bien moins développés et qui ne sont pas particulièrement associés à la divination, va moins de soi, et pourrait témoigner de l'hellénisation de cultes (et de divinités) anatoliens, ou antérieurs à l'arrivée des Grecs, question qui sera évoquée plus loin.

[4] Même si la distinction entre héros et dieux n'est pas toujours claire en matière de cultes, comme le montre Ekroth (Gunnel), *The sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2012.

[5] Rappelons qu'il faudrait ajouter à ce calcul les deux sanctuaires de Claros et Didymes, et peut-être également les trois d'Apollon Artémis cités ici.

Les grands absents de cette liste des divinités oraculaires anatoliennes sont des absentes, avec une très faible représentation des divinités féminines. Artémis ne rend manifestement pas d'oracles seule en Anatolie[6], pas plus que Perséphone, accompagnée de son époux. Seule l'anatolienne Ma-Enyô rendait manifestement des oracles (seule) dans ses grands sanctuaires de Comana du Pont et de Comana de Cappadoce. La chose est d'autant plus frappante que, parmi les pourvoyeurs d'oracles masculins, figurent des divinités assez éloignées du champ de la réflexion, de la prise de décision ou du pouvoir (sur les mortels), contrairement à Zeus et Apollon. Voir Arès rendre des oracles est par exemple inattendu, mais l'est davantage encore quand on constate qu'Athéna, toute déesse avisée et fille préférée de Zeus qu'elle était, n'en rendait manifestement dans aucun sanctuaire oraculaire d'Anatolie. Cette question du genre des divinités oraculaires d'Anatolie ne saurait être tranchée ici, mais constitue une piste de réflexion à l'échelle de l'ensemble du monde grec, où la primauté d'Apollon et Zeus, mais aussi des divinités masculines en général, semble se confirmer[7].

2.2. Des épiclèses peu explicites et très rarement « oraculaires »

Même si les épiclèses des divinités oraculaires anatoliennes ne font pas l'objet de statistiques (puisqu'il n'y a pas de récurrences en la matière), les évoquer brièvement ici permet un retour sur un point de la méthode d'identification des sanctuaires oraculaires.

L'épiclèse du dieu n'est connue que pour dix-neuf des quarante-six sanctuaires oraculaires. Mais il faut en réalité retrancher de ces quarante-six les six sanctuaires dont le titulaire est totalement inconnu, les quatre consacrés à des héros (qui, à l'exception d'Héraclès, ne portent pas d'épiclèse), et les six consacrés à deux divinités ou plus (depuis le couple Hadès-Perséphone jusqu'aux douze dieux de Lycie) et qui ne peuvent partager une même épiclèse. Ce sont donc trente sanctuaires qui restent *in fine* et parmi lesquels dix-neuf épiclèses sont renseignées. Le ratio est certes moins bon que pour les noms des divinités elles-

[6] Et l'oracle retrouvé à Sidyma de Lycie et provenant du sanctuaire d'Apollon et Artémis n'a manifestement été rendu que par un seul dieu, c'est-à-dire par Apollon.

[7] H. W. Parke a déjà recensé nombre de ces oracles apolliniens d'Asie mineure dans Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1985, et a fait de même pour les oracles de Zeus dans l'ensemble du monde grec : Parke (Herbert William), *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Amon*, Oxford, B. Blackwell, 1967. Les inventaires de T. Curnow et W. Friese vont également dans ce sens : Curnow (Trevor), *The oracles of the ancient world : a comprehensive guide*, Londres, Duckworth, 2002; Friese (Wiebke), *Den Göttern so nah : Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer*, Stuttgart, Steiner, 2010.

mêmes, mais cette différence s'explique en partie par le peu d'intérêt que portait notamment la documentation littéraire à des épiclèses parfois locales, souvent toponymiques et qui n'évoquaient sans doute rien à l'auteur ancien en question[8].

Si l'on se penche sur ces dix-neuf épiclèses de divinités oraculaires, force est de constater que rares sont les épiclèses explicites pour qui cherche des divinités oraculaires. À l'exception des deux Apollon Chrèstérios d'Aegae en Éolide et de Chalcédoine en Bithynie, aucune épiclèse ne traduit explicitement l'activité oraculaire du dieu correspondant. La majorité semble renvoyer davantage à des toponymes locaux (Apollon Grynéus à Grynéion, Zeus Kersoullos à Hadrianoi, Apollon Thymbraios à Thymbra, Zeus Panamaros à Stratonicée, Apollon Sarpédonios à Séleucie du Calycadnos), à des propriétés du dieu indépendantes de ses oracles (Zeus Brontôn à Dorylée, Apollon Carnéios à Cnide), ou à son association avec d'autres divinités (Mâ-Enyo dans les deux Comana, peut-être Apollon Sminthéus à Hamaxitos-Chrysè).

On relèvera la présence dans cette liste d'un unique Apollon Pythios, à Laodicée du Lycos. L'épiclèse est certes attestée en divers lieux anatoliens[9] (et pas seulement) et renvoie sans doute chaque fois à Delphes et à un éventuel mythe de fondation du sanctuaire local par / d'après un oracle delphique[10], mais ne semble pas conférer systématiquement au sanctuaire la capacité de rendre lui-même des oracles[11]. Cette épiclèse ne peut donc nullement être considérée comme un marqueur oraculaire.

À l'inverse, mais selon la même logique, l'épiclèse Brontôn, commune à de nombreux sanctuaires de Zeus[12] et qui insiste sur la puissance élémentaire du dieu, n'empêche pas le sanctuaire de Dorylée de Phrygie d'être oraculaire, sans pour autant permettre de conjecturer que les autres sanctuaires associés à la même épiclèse l'étaient également.

---

[8] À l'exception notable de Pausanias, toujours friand de particularismes locaux, mais qui n'a malheureusement pas étendu sa *Périégèse* à l'Anatolie.

[9] Notamment à Pergame (*IvP II* 309), à Thyatire (*TAM V,2* 1025) ou à Mylasa (*Mylasa* 167), et jusqu'à Claros : Şahin (Nuran) & Debord (Pierre), « Découvertes récentes et installation du culte d'Apollon Pythien à Claros », dans J.-M. Luce (éd.), *Delphes, sa cité, sa région, ses relations internationales. Actes de la table ronde organisée les 24 et 25 septembre 2010 à l'université de Toulouse 2-Le Mirail par le laboratoire PLH-CRATA et l'EfA*, *Pallas. Revue d'études antiques,* 87, Toulouse, 2011, p. 169-204.

[10] Pour quelques exemples, voir Kyriakidis (Nicolas), « Le sanctuaire d'Apollon Pythien à Delphes et les diasporas grecques, du VIII^e^ au III^e^ s. av. J.-C. », *Pallas*, 89 (2012), p. 77-93.

[11] Même si c'est bien le cas à Argos : Billot (Marie-Françoise), « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque : histoire et mythes », *Archaiognosia*, 6 (1989-1990), p. 35-100 ; Piérart (Marcel), « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos*, 3 (1990), p. 319-333 ; Deshours (Nadine), « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon Pythéen à Argos », *REG*, 112 (1999), p. 463-484.

[12] Par exemple à à Claudiopolis (*IK Klaudiupolis* 60), Pruse (*IK Prusa ad Olympum* 1014), Laodicée la Brûlée (*MDAI(A)* 13 (1888*)* 235,1) ou à Aizanoi (*MAMA* IX 51).

En somme les épiclèses des divinités oraculaires d'Anatolie ne diffèrent en rien des épiclèses des divinités grecques en général. L'utilisation de ces épiclèses pour repérer les divinités oraculaires, comme proposé en première partie, ne s'avère donc utile que dans quelques très rares cas.

2.3. Des méthodes divinatoires multiples mais rarement attestées

Troisième caractère considéré ici, la méthode divinatoire est malheureusment à la fois l'un des plus intéressants et *le* plus mal attesté, comme l'illustrent la table et le diagramme B en annexe 5.

Seuls sept cas sur quarante-six sont renseignés sur ce point, soit 15,2%. Avec 84,8% d'inconnus, il devient impossible de considérer que les quelques données disponibles sont représentatives des quarante-six sanctuaires attestés, et *a fortiori* des sanctuaires oraculaires (anatoliens) en général. Quelques remarques sont néamoins possibles.

Tout d'abord, cette absence de données (comparée aux autres caractères étudiés) est en elle-même intéressante. Elle repose en partie sur le silence de la documentation épigraphique, qui ne renseigne presque jamais sur la méthode oraculaire employée, en dehors du cas particulier de l'incubation, au travers des dédicaces « d'après un rêve ». Mais la documentation littéraire s'avère également avare de précisions sur ce point, et l'évocation d'un sanctuaire oraculaire par un auteur ancien s'accompagne rarement de précisions quant à la méthode employée, sauf si cette méthode est particulièrement originale (comme le montre l'ichthyomancie pratiquée à Soura de Lycie et qui a sans doute contribué à faire connaître le sanctuaire au sein de la littérature ancienne) ou si elle entraîne quelque particularité dans l'agencement du sanctuaire (comme la fontaine d'Apollon Thyrxeus à Cyaneae de Lycie). Pour le dire autrement, la méthode divinatoire employée par un sanctuaire oraculaire semble n'avoir aucune incidence sur la documentation épigraphique du sanctuaire (sur la façon de désigner le sanctuaire, la parole oraculaire qu'il produit, l'action de consulter, celle de recevoir une réponse, ou de dédier au dieu en remerciement), en dehors du cas particulier de l'incubation, et cette même méthode ne semble pas intéresser outre mesure les auteurs anciens. Les deux faits invitent à relativiser sérieusement l'idée – initialement cicéronienne

mais reprise par les Modernes – d'une distinction de nature et surtout d'une hiérarchie des méthodes divinatoires[13]. Ce qui semble ici primer, et ce qui entraîne la désignation du sanctuaire comme oraculaire (par les documentations anciennes), est finalement la pratique d'une communication à double sens (question-réponse) entre les hommes et les dieux ou héros. Si les documentations anciennes sont si peu attentives à la méthode divinatoire, c'est qu'elle avait manifestement bien moins d'importance que le pensent les Modernes.

Au sommet de la hiérarchie des méthodes oraculaires initiée par Cicéron, systématisée par A. Bouché-Leclercq et reprise depuis par les historiens, se trouve l'enthousiasme (de type pythique), qualifié de « naturel », « intuitif » (par opposition aux méthodes « artificielles » ou « inductives »). Cette méthode a longtemps été considérée comme la plus noble (parce que reposant sur un médium humain, nécessairement supérieur à un animal ou à un objet inanimé), la préférée des sanctuaires oraculaires (contrairement aux autres méthodes renvoyées aux devins itinérants) et notamment la préférée d'Apollon, comme l'illustraient les exemples de Delphes, Claros et Didymes, qui peut-être devaient en partie leur succès à l'utilisation de cette méthode. Mais force est de constater que l'enthousiasme est totalement absent de la table des sanctuaires oraculaires attestés. Même si les neuf cas renseignés ne peuvent être considérés comme représentatifs de l'ensemble, il est curieux de ne trouver aucun cas de « divination naturelle » pour reprendre la catégorie cicéronienne, si cette méthode était en effet la principale. On pourrait certes objecter que, l'enthousiasme étant (censé être) aux yeux des auteurs anciens *la* méthode divinatoire, il leur semblait inutile de la spécifier quant elle était utilisée, et donc que l'enthousiasme se cache derrière nombre de cas non renseignés. Mais ce serait oublier le luxe de détails avec lesquels la littérature ancienne s'est plue à décrire en de multiples occasions l'enthousiasme pratiqué dans les trois grands oracles (apolliniens) de Delphes, Didymes et Claros[14]. Il est donc probable que l'absence d'attestation de sanctuaires oraculaires « à enthousiasme » en Anatolie s'explique d'abord par la rareté de cette méthode au sein des sanctuaires concernés. Il faut même constater une

[13] Rappelons le rôle clé joué par A. Bouché-Leclercq dans la théorisation de cette dichotomie moderne entre divinations « inductive » et « intuitive » : Bouché-Leclercq (Auguste), « Les méthodes divintoires », in *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 95-278. Voir notamment l'introduction de S. Georgoudi à la réédition de 2003.

[14] Que l'on pense aux multiples anecdotes hérodotéennes (Crahay (Roland), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Belles Lettres, 1956), à la longue description de Delphes par Pausanias (Pausanias, *Périégèse*, X, 5, 5-13), aux réflexions de Plutarque dans ces *Dialogues pythiques* (Vernière (Yvonne), « La théorie de l'inspiration prophétique dans les *dialogues pythiques* de Plutarque », *Kernos*, 3 (1990), p. 359-386) ou au long passage de la *Réponse à Porphyre* consacré par Jamblique à ces trois sanctuaires et au πνεύμα divin (Jamblique, *Réponse à Anébon*, III, 11-12. Voir Busine (Aude), « La consultation d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos*, 15, 2002, p. 187-198).

tendance (moderne cette fois) à voir de l'enthousiasme partout, et notamment là où les oracles sont censés être rendus en vers, ou *a minima*, sous forme de phrases. L'idée qu'il fallait nécessairement un médium humain pour produire une réponse divine « verbale » (et non un simple signe « oui/non » obtenu en observant le comportement d'un animal ou les mouvements d'un objet) a du sens, mais elle suppose que ce qui est conservé en tant que « réponse oraculaire » par la documentation épigraphique, et *a fortiori* par la documentation littéraire, provient véritablement du sanctuaire oraculaire (et de son personnel). Outre le risque, bien connu, d'une réécriture voire d'une pure invention de ces réponses *a posteriori* par la littérature ancienne[15], il ne faut pas négliger la possibilité d'une écriture de ces réponses en amont de la consultation, par les consultants eux-mêmes. Comme l'ont montré les récentes études consacrées aux oracles anciens et notamment à leur fonction psychologique et même politique[16], il ne s'agit pas tant de demander au dieu quoi faire (sauf à embarrasser le dieu et ses prêtres face à une question aux réponses potentielles infinies) que de lui demander d'approuver (ou de désapprouver) un projet que l'on formule devant lui, ou bien de choisir entre deux réponses alternatives. Il est donc envisageable et même probable que nombre de ces réponses oraculaires (notamment celles retrouvées sur pierre et qui ont l'allure d'un décret civique, ou s'intègrent parfaitement à ce type de décret[17]), aient été préparées en amont par les

[15] Voir l'exemple d'Hérodote sur ce point : Crahay (Roland), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, 1956 ; Wormell (Donald E. W.), « Croesus and the Delphic oracle's omniscience », *Hermathena*, 97 (1963), p. 20-22 ; Elayi (Josette), « Le rôle de l'oracle de Delphes dans le conflit gréco-perse d'après les Histoires d'Hérodote », *IA*, 14 (1979), p. 67-151 ; Evans (James Allan S.), « The oracle of the wooden wall », *CJ*, 78 (1982), p. 24-29 ; Lévy (Edmond), « Devins et oracles chez Hérodote », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 345-365 ; Carrière (Jean-Claude), « Prodige, stratagèmes et oracle dans la prise du pouvoir par Pisistrate : (Hérodote, I, 59-65) », in Geny (Évelyne) & Smadja (Élisabeth) (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique : actes des tables rondes de Besançon, février 1997/mai 1998*, Paris, Belles lettres, 1999, p. 13-32 ; Nesselrath (Heinz-Günther), « Dodona, Siwa und Herodot : ein Testfall für den Vater der Geschichte », *MH*, 56 (1999), p. 1-14 ; Evans (James Allan S.), « The wooden wall again », *AHB*, 2 (1988), p. 25-30 ; Barker (Elton), « Paging the oracle : interpretation, identity and performance in Herodotus' History », *G&R*, 53 (2006), p. 1-28 ; Kindt (Julia), « Delphic oracle stories and the beginning of historiography : Herodotus' Croesus logos », *CPh*, 101 (2006), p. 34-51 ; Kurke (Leslie), « Counterfeit oracles and legal tender: the politics of oracular consultation in Herodotus », *CW*, 102 (2008-2009), p. 417-438 ; Hollmann (Alexander J.), *The master of signs : signs and the interpretation of signs in Herodotus' « Histories »*, Cambridge, Harvard University Press, 2011 ; De Bakker (Mathieu) & Baragwanath (Emily) (éd.), *Myth, truth, and narrative in Herodotus*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012.

[16] On pensera notamment à Jouan (François), « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos*, 3 (1990), p. 11-28 ; Potter (David), *Prophets and emperors : human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Londres, Harvard University Press, 1994 ; Bowden (Hugh), *Classical Athens and the Delphic oracle : divination and democracy*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, 2005 ; Eidinow (Esther), *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; Trampedach (Kai), *Politische Mantik : die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Heidelberg, Verlag Antike, 2015 ; Struck (Peter), *Divination and Human Nature. A cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016 ; Renberg (Gil), *Where dreams may come : incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Leiden-Boston, Brill, 2017.

[17] Que l'on repense à la réponse oraculaire provenant de Sidyma : Lycie-Sidyma 2.

consultants (qui leur donnèrent éventuellement la forme littéraire appropriée aux circonstances) et soumises à l'approbation du dieu. Cette approbation pouvait se faire certes par enthousiasme, mais aussi par n'importe laquelle des méthodes divinatoires attestées[18]. Le cas de l'Anatolie invite donc à reconsidérer en profondeur l'idée d'une primauté de l'enthousiasme, méthode (présumée) privilégiée, mais qui apparaît finalement pratiquée surtout dans les sanctuaires de Claros et Didymes, du moins pour ce qui est de l'Anatolie.

Si l'on s'intéresse maintenant à la méthode la plus employée, avec toutes les précautions nécessaires face au faible nombre des sanctuaires renseignés, l'incubation domine légèrement avec trois sanctuaires oraculaires incubatoires. Outre le problème statistique que pose ce faible nombre d'occurrences, l'incubation a aussi la particularité, comme évoqué plus tôt, de produire des documents épigraphiques spécifiques (notamment des dédicaces « d'après un rêve »), comme à Hiérapolis de Phrygie. Elle est aussi *la* méthode divinatoire des sanctuaires oraculaires héroïques, comme à Mallos de Cilicie, ou des sanctuaires liés aux puissances infernales (comme à Nysa-Acharacha), et la plus susceptible d'attirer l'attention des auteurs anciens du fait des récits d'épiphanies nocturnes qu'elle permet (et qui sont autrement plus marquants), comme à Mallos à nouveau. Cette représentation de l'incubation s'explique donc sans doute en partie par le fait qu'elle est plus aisément repérable (pour les historiens) que les autres méthodes[19].

En dehors du grand absent qu'est l'enthousiasme et de cette faible domination de l'incubation, quatre autres méthodes sont attestées en Anatolie, chacune dans un unique sanctuaire oraculaire. Outre la diversité de ces méthodes (mais trois cas sont-ils significatifs ?), remarquons que trois de ces méthodes sont associées à des sanctuaires d'Apollon (l'hydromancie à Cyaneae de Lycie, l'ichthyomancie à Soura de Lycie et l'extispicine à Telmissos-Halicarnasse de Carie). Apollon est donc manifestement le dieu de toutes les divinations, et pas seulement de l'enthousiasme. Les trois exemples de Delphes, Claros et Didymes ne doivent donc pas être érigés en système[20]. Même si la prudence

[18] Sur cette question de la production des oracles « en phrases » dans un contexte de consultation politique, voir Bonnechere (Pierre), « Oracles and politics in Ancient Greece, in regard to the new lamellae of Dodona: a needed palinody », in *Dodona. The omen's questions new approaches in The oracular Tablets. Colloque d'Athènes. 16 September 2016*, à paraître.

[19] Comme en témoigne le récent ouvrage de G. Renberg et l'abondante documentation épigraphique sur laquelle il s'appuie : Renberg, *Where dreams may come*, 2017.

[20] Tout au plus peut-on constater que les autres dieux semblent souvent tenus à l'écart de cette divination par l'enthousiasme : voir par exemple le cas d'Hermès avec Jaillard (Dominique), « Hermès et la mantique grecque » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 91-107.

s'impose encore sur ce point, il ne semble pas y avoir de lien entre l'identité du dieu et la méthode oraculaire employée, à l'exception notable de l'incubation associée aux héros et aux divinités infernales, c'est-à-dire à tous ceux qui participent du « monde des morts ».

Malgré le peu de cas renseignés et la nécessaire prudence qui en découle, les méthodes divinatoires des sanctuaires anatoliens dessinent également les contours d'un phénomène oraculaire incroyablement moins monolithique et uniforme que ne le montrent les seuls exemples des (rares) grands sanctuaires, qui sont toujours érigés en modèles normatifs.

2.4. Des personnels oraculaires dominés par les prophètes, et par les hommes

Autre caractère étudié ici, les personnels oraculaires attestés dans les sanctuaires concernent vingt-deux cas renseignés sur l'ensemble des quarante-six, une proportion qui doit une fois de plus être considérée avec prudence. Ces données sont illustrées par la table et le diagramme C en annexe 5.

Avec 47,2% des sanctuaires oraculaires attestés renseignés sur ce point, ce serait donc près d'un sanctuaire oraculaire sur deux qui s'était doté d'une charge sacerdotale explicitement oraculaire (ou divinatoire). Mais ce résultat est biaisé à double titre. Il l'est d'abord par la documentation antique qui, aujourd'hui très incomplète, a fait disparaître à jamais des prophètes ou autres mantiarques qui officiaient bien dans certains des sanctuaires non renseignés (ou dans d'autres qui n'ont pas pu être repérés) mais dont il ne reste aujourd'hui aucune trace. Et ce résultat est biaisé en sens inverse par la méthode d'identification des sanctuaires employée ici et qui repose en partie sur la présence de ce type de charges, ce qui gonfle mécaniquement la proportion des sanctuaires oraculaires identifiés et présentant ce caractère. Comme il est impossible d'évaluer aujourd'hui dans quelle proportion ces deux biais contraires modifient le résultat final, ce résultat est, en l'état, inexploitable, et il serait imprudent de conclure quoi que ce soit quant au taux de sanctuaires oraculaires qui se dotaient effectivement d'un personnel dédié.

Quelques comparaisons sont en revanche possibles au sein des ces vingt-deux sanctuaires renseignés et qui semblent pouvoir être considérés comme partiellement représentatifs de l'ensemble des quarante-six, au moins sur un point : la domination des prophètes. Avec quinze sanctuaires oraculaires attestés en présentant un (soit 68,2% des sanctuaires renseignés et 32,7% de l'ensemble des sanctuaires attestés), le prophète est manifestement la charge oraculaire la plus répandue, et ce malgré les biais évoqués ci-dessus. Ce chiffre augmente encore si l'on ajoute à ces quinze prophètes l'archiprophète de Tlos en Lycie, portant l'effectif à seize (et les pourcentages correspondants à 72,7% et 34,9%). Les théophorètes, devins (μάντεις) et prophétesses arrivent loin derrière, avec deux occurrences (soit 9,1% et 4,3% selon que l'on considère seulement les sanctuaires renseignés ou l'ensemble), suivi d'un mantiarque et d'un *promantis*, attestés chacun dans un seul sanctuaire (soit 4,5% et 2,2%). Ces éléments ne sont pas surprenants, et confirment ce montraient déjà les études consacrées aux grands sanctuaires oraculaires. Le plus étonnant est toutefois que cet effectif de vingt-quatre charges oraculaires attestées dans vingt-deux sanctuaires (Patara de Lycie ayant manifestement un prophète *et* un *promantis* et Chalcédoidne de Bithynie un prophète et une prophétesse) ne compte que deux prophétesses (dans le sanctuaire du Moyen Hermos en Lydie et à Chalcédoine en Bithynie). Cette observation renvoie à celui du genre très majoritairement masculin des dieux oraculaires, mais est d'autant plus surprenant que les femmes ne sont pas habituellement exclues des charges sacerdotales en général (même des charges associées à des divinités masculines), et ne le sont pas davantage de la divination pratiquée dans les grands sanctuaires oraculaires[21]. On pense bien sûr à la Pythie de Delphes[22], mais aussi à sa collègue de Didymes évoquée par Jamblique (Βραγχίδαις γυνὴ χρησμῳδός)[23]. Les raisons de cette sous-représentation des femmes dans les petits sanctuaires anatoliens sont difficiles à cerner. Peut-être ce déséquilibre est-il accentué artificiellement par

[21] J. Paul Getty Museum and the Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. V : V, Personnel of cult, cult instruments*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005.

[22] Et à l'abondante littérature scientifique dont elle a fait l'objet, et qui s'est intéressée notamment à son genre et à ce qu'il pouvait impliquer en termes de réflexion théorique sur la divination et notamment sur l'enthousiasme. Voir notamment Flacelière (Robert), « Plutarque et la Pythie », *REG*, 56 (1943), p. 72-111 ; Flacelière (Robert), « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52 (1950), p. 306-324 ; Maurizio (Lisa), « Anthropology and spirit possession: a reconsideration of the Pythia's role at Delphi », *JHS*, 115 (1995), p. 69-86 ; Chirassi Colombo (I.), « Pythia et Sybilla. I problemi dell'*atechnos mantike* in Plutarcho », in Gallo (I.) (éd.), *Plutarco e la Religione*, 1995, p. 429-447 ; Georgoudi (Stella), « Questions pythiques: retour sur le(s) trépied(s) et le laurier d'Apollon », in Bodiou (L.) (*et al.*), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne (Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 113-134 ; Rasmussen (William), « Cicero and the Pythia – a deceptive dilemna », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 80-91.

[23] Jamblique, *Réponse à Porphyre*, III, 11. Voir sur ce point Fontenrose (Joseph), « The Prophet and Other Ministrants of Apollo », in Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 45-62.

la documentation littéraire, les auteurs anciens postulant peut-être parfois que l'agent est masculin, à défaut de connaissances précises. Mais même ce biais ne suffirait pas à expliquer un tel déséquilibre.

La dernière conclusion qui s'impose ici, et ce malgré les biais et le manque de données déjà évoqués, concerne l'absence de corrélation entre la dénomination de la charge sacerdotale oraculaire et la divinité oraculaire. Apollon avait ainsi un prophète à Aizanoi de Phrygie ou à Cnide en Carie, mais aussi un mantiarque à Éphèse et un *promantis* à Patara de Lycie, de même que son père Zeus s'exprimait à l'aide d'un prophète à Hadrianoi, mais d'une prophétesse dans son sanctuaire du Moyen Hermos en Lydie. À l'inverse, il existait en Anatolie des prophètes d'Apollon et de Zeus, mais aussi de Glycôn-Asclépios à Abonotique, d'Apollon et Artémis à Olymos de Carie, ou du dieu au nom perdu et de son messager à Saïttai de Lydie. Les données manquent malheureusement pour vérifier si cette non-corrélation se confirme entre le nom de la charge sacerdotale oraculaire et la méthode divinatoire employée. Le seul lien qui semble plausible d'après la table des sanctuaires attestés est celui soupçonné en amont : l'association de la charge de μάντις avec l'extispicine, comme à Telmissos-Halicarnasse[24]. Mais ce seul cas ne permet aucune conclusion solide.

Le bilan des sanctuaires oraculaires anatoliens en matière de personnels oraculaires attestés est donc difficile à analyser et permet peu de conclusions à la fois solides et précises. Il confirme néanmoins ce que les autres caractères montraient déjà : la grande diversité de ces sanctuaires.

2.5. Des réponses oraculaires étonnamment rares

Le caractère « réponse oraculaire », considéré maintenant (et illustré par la table et le diagramme D en annexe 5), désigne les sanctuaires pour lesquels le résultat d'au moins une consultation de l'oracle est connu, c'est-à-dire une parole divine émise lors d'une consultation

[24] Lien qui se retrouve dans d'autres sanctuaires comme à Olympie, en rapport avec des familles de devins locaux. Voir Flower (Michael Attyah), « Mantic families », in *The seer in Ancient Greece*, 2008, p. 37-50.

et conservée sur pierre ou par la littérature ancienne. Avec seulement dix sanctuaires dans ce cas (soit 21,7%), les quarante-six sanctuaires oraculaires anatoliens attestés paraissent soudain bien silencieux.

Ces dix sanctuaires oraculaires « parlants » se répartissent en deux groupes de cinq : celui des sanctuaires dont au moins une réponse oraculaire a été conservée par la littérature ancienne (Abonotique, Cyzique, Lesbos, Mallos et Séleucie du Calycadnos), et ceux dont au moins une réponse oraculaire est conservée sur pierre (Aizanoi, Éphèse, Grynéion, Sidyma et Stratonicée de Carie). Le premier groupe ne comporte donc que des réponses suspectes d'avoir été paraphrasées, modifiées, déformées, voire fabriquées entièrement *a posteriori*, et sont donc à considérer avec beaucoup de circonspection. Le second groupe comporte à la fois cinq sanctuaires et cinq réponses. Ce faible nombre est encore plus frappant comparé aux trente réponses oraculaires sur pierre recensées par J. Fontenrose dans son catalogue des oracles de Didymes[25], ou aux vingt-et-une réponses oraculaires sur pierre recensées par R. Merkelbach et J. Stauber dans leur catalogue des oracles de Claros[26] (même s'il a déjà été proposé de réattribuer certaines d'entre elles)[27]. Ces chiffres ne réprésentent d'ailleurs qu'un très faible échantillon comparé à l'ensemble des réponses sans doute rendues par ces sanctuaires sur des siècles d'activité. Mais cette rareté des réponses oraculaires émanant des sanctuaires oraculaires anatoliens autres que Claros et Didymes ne signifie pas que l'activité de ces sanctuaires était moindre (du moins pas dans ces proportions). Elle s'explique plutôt par deux biais qu'il faut ici interroger.

Le premier biais repose sur une différence notable entre les « clientèles » de Didymes-Claros d'une part et des autres sanctuaires oraculaires anatoliens d'autre part. Les réponses oraculaires sur pierre attribuées par les Modernes à Claros ne proviennent pas du sanctuaire lui-même (contrairement à celles de Didymes), mais des cités consultantes qui, pour des raisons diverses (mais toujours politiques), ont jugé nécessaire de transcrire la réponse du dieu par écrit et de l'afficher dans l'espace public. Sur les vingt-et-une réponses oraculaires sur pierre attribuées à Claros par R. Merkelbach et J. Stauber, vingt semblent en effet issues de

[25] S'y ajoutent trois réponses conservées par la littérature, soit 33 réponses considérées par J. Fontenrose comme historiques : Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, 1988, p. 177-231.

[26] Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54.

[27] Sans parler des catalogues ultérieurs qui n'ont cessé de rajouter des réponses à ces deux catalogues de références, parfois sans argument solide : citons notamment Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion y comentario* Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991 et Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

consultations du dieu par des cités[28], et portent par conséquent sur des questions d'ordre public. Il en est de même des cinq réponses sur pierre provenant des autres sanctuaires oraculaires anatoliens répertoriés dans cette recherche[29]. Ce constat, peu surprenant, confirme ce qu'indiquaient les exemples des grands sanctuaires oraculaires : sauf exception, seules les cités, rois, empereurs et autres puissances publiques avaient les moyens (financiers) et surtout avaient intérêt à faire transcrire sur un support durable (et d'ailleurs coûteux) les réponses qu'ils avaient obtenues lors d'une consultation oraculaire. À l'inverse, le consultant privé, qui venait à grand frais (à son échelle) poser au dieu une question d'ordre privé, n'avait ni les moyens financiers ni l'intérêt de faire connaître à la postérité les résultats de sa consultation, et donc la décision qu'il appliquerait à sa propre vie en conséquence[30]. Même si ces consultations privées représentaient une écrasante majorité des consultations[31], elles laissaient logiquement bien moins de trace, voire aucune trace pour ce qui est des réponses oraculaires elle-mêmes[32]. Il est donc logique que ces quarante-six petits sanctuaires, dont le rayonnement, le prestige et la renommée étaient sans doute inférieurs à ceux de Delphes, Didymes ou Claros, aient été bien moins solicités par les cités et autres entités publiques, et bien davantage (en proportion du moins) par de simples particuliers venus poser une question personnelle et n'ayant aucune raison de transcrire la question ou la réponse sur pierre. On pourra certes objecter à cette explication que les consultants privés n'hésitaient pas à offrir d'autres dédicaces également coûteuses et qui conservaient la trace de leur consultation : les dédicaces « d'après un ordre/rêve/oracles/etc. », associées aux divers autels, statues et colonnes que croisés précédément. Mais la démarche n'est pas alors la même, puisqu'elle s'effectue généralement dans le sanctuaire du dieu consulté (d'où l'accumulation de ces dédicaces dans les sanctuaires oraculaires) et vise à le remercier et/ou à louer sa puissance et sa

[28] L'exception étant la n° 19 qui provient de Phrygie et concerne la dédicace privée d'un autel à Apollon : Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », p. 33.

[29] Même à Didymes, où l'inscription de la réponse ne vise pas à rendre public le fruit de la consultation chez les consultants mais à glorifier le dieu et son sanctuaire sur place (puisque c'est à Didymes même qu'était gravée et érigée la pierre), seules neufs réponses oraculaires sur les trente (sur pierre) recensées par J. Fontenrose semblent pouvoir être associées à des particuliers consultant pour une question d'ordre privé. En l'occurrence les numéros H15, H20, H21, H24, H26, H41, H42, H57 et H59.

[30] Et qui portait souvent sur des questions matérielles voire triviales, comme l'illustre le catalogue des lamelles de Dodone : Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.

[31] Voir à nouveau l'article de P. Bonnechere sur la (très faible) part des consultations civiques et politiques à Dodone : Bonnechere (Pierre), « Oracles and politics in Ancient Greece, in regard to the new lamellae of Dodona: a needed palinody », in *Dodona. The omen's questions new approaches in The oracular Tablets. 16 September 2016*, à paraître.

[32] Ce qui rend plus précieux encore le cas si unique de Dodone et de ses lamelles de plomb.

bienveillance[33]. Même si le fait, pour le consultant, de préciser son nom et parfois de détailler les circonstances de la consultation constituait sans doute aussi une forme d'auto-promotion, il ne s'agit pas de faire connaître l'objet et le résultat de la consultation, ni aux yeux des futurs consultants du sanctuaire, ni aux yeux de ses concitoyens. Ceci étant posé, il est davantage compréhensible que de petits sanctuaires oraculaires, qui comme les grands sanctuaires attiraient davantage de consultants privés que de cités consultantes, aient « produit » *in fine* moins de ces documents à portée publique/politique aujourd'hui qualifiés de réponses oraculaires sur pierre. Mais ce seul biais ne suffit sans doute pas à expliquer que n'aient été conservées que cinq réponses oraculaires sur pierre en provenance de ces quarante-six oracles. Ces sanctuaires étaient eux aussi consultés par des cités, comme le prouvent justement les cinq réponses oraculaires sur pierre conservées, et il serait étonnant qu'un tel déséquilibre dans la documentation aujourd'hui disponible soit le reflet véritable (et proportionnel) d'un déséquilibre historique aussi tranché.

Le second biais, qui contribue également à cette situation documentaire, est davantage moderne et tient à l'état longtemps fragmentaire des connaissances modernes sur les sanctuaires oraculaires anatoliens. Nombre des réponses oraculaires attribuées à Claros aujourd'hui ont été publiées pour la première fois il y a plusieurs décennies, voire plusieurs siècles, et ont été très tôt reliées à Apollon Clarios au terme d'une réflexion qui se limitait à opter pour Claros ou Didymes, les deux seuls sanctuaires oraculaires alors connus et reconnus[34]. Cette attribution première est rarement remise en cause depuis, alors même que (et cette recherche espère le montrer) la gamme des sanctuaires oraculaires candidats à l'attribution est bien plus vaste. Or en majorité ces réponses oraculaires ne mentionnent pas elles-mêmes le sanctuaire dont elles proviennent, c'est-à-dire le dieu oraculaire accompagné de son épiclèse[35]. Considérer qu'un oracle rendu en Anatolie par Apollon (sans épiclèse) provient nécessairement de Claros ou de Didymes, quand il existe désormais dix-neuf sanctuaires oraculaires apolliniens *connus* dans le seul espace anatolien, est pour le moins discutable. *A fortiori* considérer qu'un oracle rendu en Anatolie par un dieu inconnu (et les exemples ne manquent pas) provient soit de Didymes soit de Claros, quand quarante-six sanctuaires oraculaires sont désormais *connus* dans ce même espace anatolien, relève d'une

[33] Comme le constatait déjà Kajava (Mika), « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », in Bodel (John) & Kajava (Mika) (éd.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Acta institute romani finlandiae*, 35 (2009), p. 209-225.

[34] Que l'on pense à l'exemple du dit « oracle d'Oenoanda » attribué à Claros et au raisonnement mené par L. Robert à son sujet : Robert (Louis), « Un oracle gravé à Oinoanda », *CRAI*, 3 (1971), p. 597-619.

[35] Comme la réponse retrouvée à Sidyma et que l'on proposait de réattribuer au sanctuaire oraculaire local plutôt qu'à Claros.

grande imprudence. Si les réponses oraculaires (sur pierre) attribuées à Didymes proviennent essentiellement du sanctuaire lui-même (ce qui rend leur attribution indiscutable), ce n'est jamais le cas des réponses oraculaires attribuées à Claros. Dans les cas où le texte de la réponse ne mentionne pas explicitement Claros, voire ne mentionne pas non plus Apollon, il devient donc envisageable que l'attribution au sanctuaire clarien puisse être révisée à la lumière de la nouvelle liste (et de la carte) des sanctuaires oraculaires anatoliens[36]. Certaines des réponses oraculaires (dites) clariennes pourraient provenir en réalité de l'un des quarante-six autres sanctuaires oraculaires identifiés (sans compter ceux qui n'ont pas laissé de traces), ce qui aura contribué à creuser artificiellement l'écart entre Claros-Didymes d'une part et les autres sanctuaires oraculaires anatoliens, aboutissant à ce bilan de cinquante-et-une réponses oraculaires (trente pour Didymes, vingt-et-une pour Claros) contre cinq. La question de ces réponses oraculaires, qui seront qualifiés « d'oracles errants » (parce que leur attribution à un sanctuaire est imposible à l'aide de leur seul texte et que leur lieu de découverte n'est manifestement pas leur lieu de production) sera reprise plus loin.

Plus qu'une source d'informations sur ces sanctuaires oraculaires, les (trop rares) réponses oraculaires qui en proviennent constituent un objet de réflexion quant au fonctionnement passé de ces sanctuaires et à leur historiographie moderne. Elles sont sans doute révélatrices de la différence d'échelle entre petits et grands sanctuaires dans l'Antiquité, mais aussi de différences de traitement de ces sanctuaires et de ces réponses par les Modernes.

2.6. Des cartes et une géographie complexe : inégalités, biais et analyse

Laissons temporairement de côté les dernières statistiques et la table des sanctuaires attestés pour interroger la géographie de ces mêmes sanctuaires et poser quelques remarques générales puis particulières sur ces cartes.

[36] A. Busine constatait déjà ce problème et les difficultés à le résoudre en 2014 : Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 201-210.

2.6.1. Remarques générales : une opposition Est/Ouest et côtes/intérieur et des biais méthodologiques et scientifiques

Le premier constat général qui s'impose au premier regard (annexe 7, carte n° 1), est celui de l'inégale distribution de ces sanctuaires à l'échelle anatolienne. L'essentiel des sanctuaires attestés se masse dans une petite moitié occidentale de l'Anatolie, à l'image des cités et de la population. Un arc Nord-Sud reliant Chalcédoine au Nord à Sidé de Pamphylie au Sud (via Nicée et Dorylée) sépare ainsi à l'ouest une Anatolie égéenne comptant quarante sanctuaires oraculaires attestés et à l'est une Anatolie continentale pourvue de six sanctuaires oraculaires seulement. Si l'on raisonne en termes de régions, cette Anatolie égéenne riche en oracles englobe (par ordre de traitement dans la deuxième partie), la Mysie-Troade, l'Éolide, l'Ionie, la Lydie, la Carie, la Lycie, la Phrygie, la Bithynie (sans le Pont), la Pisidie et la Pamphylie. Et ces huits régions abritaient donc 86,7% des sanctuaires anatoliens attestés, laissant les 13,3% restants aux régions plus orientales du Pont, de Paphlagonie, de Cappadoce, de Lycaonie et de Cilicie.

Le second constat général, tout aussi manifeste, est la proximité d'une grande majorité des sanctuaires avec la mer, comme les cités et la population. Seuls dix-huit sanctuaires sur quarante deux se situent à plus de cinquante kilomètres de la mer et, à l'inverse, la seule côte occidentale de l'Anatolie (depuis la Mysie jusqu'à la Lycie) rassemble quinze sanctuaires (eux aussi situés à moins de cinquante kilomètres de la mer). Malgré quelques exceptions notables (comme les deux Comana), les sanctuaires oraculaires sont donc concentrés près des côtes et préférentiellement à l'ouest du fameux arc Chalcédoine-Sidé.

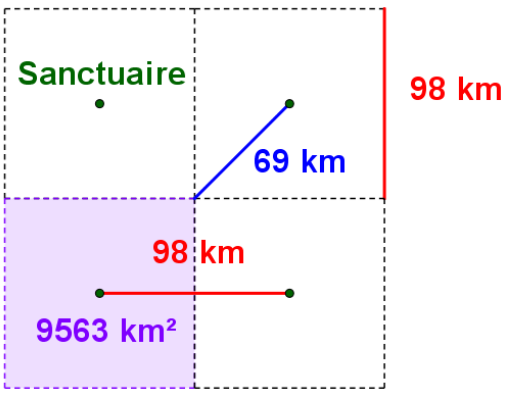
Le troisième et dernier constat général est celui de la densité du phénomène oraculaire. Si l'on reprend les dimensions de l'Anatolie antique (soit 439 903 km²)[37], que l'on divise par le nombre de sanctuaires, on obtient ainsi un chiffre d'un sanctuaire oraculaire pour 9 563 km², c'est-à-dire un carré d'environ 98 kilomètres de côté[38]. Rapportée dans un espace isotrope où les sanctuaires *connus* seraient à égale distance les uns des autres, la distance maximale à parcourir pour atteindre le sanctuaire attesté le plus proche équivaudrait à environ 69 kilomètres[39]. Si l'on effectue les mêmes calculs pour la seule Anatolie égéenne située à

[37] Superficie mesurée à l'aide de l'outil en ligne *GéoPortail* : https://www.geoportail.gouv.fr/carte.
[38] Chiffre obtenu en calculant la racine carrée de la précédente surface.
[39] Chiffre obtenu en calculant, à l'aide du théorème de Pythagore, la distance entre l'intersection des diagonales d'un carré théorique de 130 kilomètres de côté et ses quatre sommets, correspondant au point le plus éloigné (demie diagonale). Voir le schéma ci-après rapportant ces distances sur quatre carrés théoriques :

l'ouest de l'arc Chalcédoine-Sidé (et ses quarante sanctuaires oraculaires), la densité tombe à un sanctuaire pour 3 712 km², soit un carré de 61 kilomètres de côté, et une distance maximale théorique de 43 kilomètres. Ces chiffres ne relèvent que de la théorie mathématique et devraient, *de facto*, être encore révisés à la baisse à mesure que la documentation permettra d'attester d'autres sanctuaires oraculaires, mais ils permettent de se faire une idée de la finesse du maillage territorial par ces sanctuaires, tout particulièrement dans la région égéenne.

Avant d'évoquer quelques éléments plus précis et particuliers de cette carte et de la distribution plus fine de ces sanctuaires, ces trois constats généraux nécessitent quelques explications et interprétations.

L'inégale distribution des sanctuaires, et leur double concentration à l'ouest et à proximité des côtes, s'expliquent d'abord par l'inégale distribution des populations anciennes. Même si les données précises manquent sur ce sujet[40], la densité de peuplement de l'Anatolie est indirectement indiquée par le nombre des cités présentes dans chaque région, et peut être aisément conjecturée à partir des cartes du relief anatolien, qui conditionnait directement cette densité de peuplement. La carte B fournie en annexe 7 resitue les mêmes sanctuaires oraculaires attestés mais cette fois sur un fond de carte de vue satellitaire, où les reliefs anatoliens[41] sont bien visibles. Les plaines côtières qui ceinturent le massif central du Taurus correspondent au chapelet de sanctuaires s'égrénant le long des côtes, à moins de cinquante kilomètres de la mer. La Lycie, qui s'étend au sud du Taurus en un arc littoral englobant la



[40] J.-N. Corvisier résumait en 1980 les problèmes de transposition des méthodes de la démographie historique à l'Antiquité et à ses documentations : Corvisier (Jean-Noël), « La démographie historique est-elle applicable à l'histoire grecque? », *Annales de démographie historique*, 1980, p. 161-184. Quelques éléments généraux peuvent néanmoins être posés et l'ont été notamment par S. Mitchell : « City Foundations and Urban Growth », in Mitchell (Stephen), *Anatolia : land, men, and Gods in Asia Minor (volume 1)*, Oxford, Clarendon press, 1993, p. 80-100.

[41] Certes modernes, mais il y a vraisemblablement eu peu de changement depuis deux mille ans, sauf pour les littoraux.

pointe sud du massif, illustre cette concentration littorale, comme le montre la carte C en annexe 7 (qui constitue un agrandissement lycien de la précédente). L'ouest égéen délimité par l'arc Chalcédoine-Sidé correspond également au piémont occidental de ce massif taurique, découpé par des vallées Est-Ouest quasi parallèles et dans lesquelles se trouve la plupart des sanctuaires éloignés de la côte. La vallée du Méandre et celles de ses affluents, entre Hiérapolis et Tralles, accueillent ainsi huit sanctuaires attestés (voir la carte D en annexe 7). Sans surprise, la carte des sanctuaires découle de celle du peuplement, et donc des milieux anatoliens, bien plus propices à l'implantation humaine et à la circulation à l'ouest qu'à l'est et à proximité des côtes que sur les hauts plateaux du Taurus. Mais le relief et la démographie globale ne suffisent sans doute pas à expliquer ce déséquilibre.

Une seconde explication, corrélée à la première, est sans doute à chercher du côté du peuplement grec et de l'hellénisation. Même si, là encore, il est difficile de dresser une carte précise de l'implantation des Grecs et de leur culture (et surtout du degré de cette implantation) dans l'espace anatolien, il est manifeste que les colons et la culture grecque se sont davantage implantés dans l'ouest Anatolien, situé en face de la péninsule grecque, et plus généralement à proximité de la mer par laquelle les colons et autres marchands grecs sont arrivés, et à proximité de laquelle les Grecs avaient l'habitude de s'implanter[42]. La vague de fondation de colonies à l'époque archaïque concerna presque exclusivement les côtes, et les quelques cités fondées ensuite en Anatolie par les souverains hellénistiques puis les empereurs (quelques exemples en ont été donnés) ne suffirent pas à rééquilibrer la balance. Même si l'hellénisation toucha aussi des cités dont les populations n'étaient pas grecques (et n'avaient reçu que peu voire pas de colons), c'est dans l'ouest, près des côtes et dans les vallées que l'Anatolie s'hellénisa le plus[43]. Or les sanctuaires oraculaires recherchés ici sont un phénomène essentiellement grec (au moins dans sa forme) et qui s'est surtout développé dans les régions où la culture et la religion grecque s'étaient suffisamment implantées pour faire prendre aux pratiques divinatoires locales la forme des sanctuaires oraculaires grecs[44]. Il ne s'agit pas ici de prétendre que le sanctuaire oraculaire et la divination sont un phénomène

[42] Voir l'ouvrage de M. Sartre sur l'Anatolie et son hellénisation aux époques hellénistiques et romaine : Sartre (Maurice), *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase* (IVe s. av. J.-C. - IIIe s. ap. J.-C.), Paris, Armand Colin, 2004, et notamment le chapitre « Monde rural et sociétés indigènes », p. 228-258.

[43] Sur cette question en lien avec les religions (grecques et indigènes), voir l'ouvrage de référence de Malkin (Irad), *Religion and colonization in ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987.

[44] R. Lebrun fournit quelques exemples ou contre-exemples de cette hellénisation des cultes anatoliens : Lebrun (René), « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 3 (1990), p. 185-195 ; « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C.», *Kernos*, 11 (1998), p. 143-155.

proprement grec et que les populations anatoliennes ne possédaient rien de tel, bien au contraire[45]. Il s'agit plutôt de constater que la méthode d'identification des sanctuaires utilisée ici reposait sur des caractéristiques et des exemples grecs et a logiquement abouti à n'identifier que les sanctuaires et les pratiques qui s'approchaient assez de ces exemples et apparaissaient dans les documentations grecques utilisées. Il est très probable que des sanctuaires moins hellénisés (moins documentés également), et situés notamment en Cappadoce, en Lycaonie ou en Galatie, proposaient aussi une forme de communication avec les dieux qui serait comparable avec ce que les Grecs expérimentaient dans leurs sanctuaires oraculaires, mais sans adopter les formes caractéristiques qui ont été définies comme des indicateurs de l'oracle (de type) grec, tels que la présence d'un prophète, de dédicaces « d'après un oracle/rêve/ordre » ou plus généralement l'emploi de ces termes (grecs) définis comme typiquement oraculaires. Ce décalage culturel entre des régions occidentales ou côtières davantage hellénisées (entièrement hellénisées ?) et un orient anatolien et des hauts plateaux centraux moins hellénisés explique sans doute également ce déséquilibre géographique.

Ce deuxième élément conduit à un troisième, auquel il est lié et qui contribue également à expliquer cette distribution des sanctuaires attestés. Avant d'échapper à la méthode lexicale d'identification employée par cette thèse, ces éventuels (mais probables) sanctuaires oraculaires des régions centrales et occidentales moins hellénisées ont aussi échappé à l'attention des auteurs anciens, puis des archéologues modernes. Le moindre intérêt des auteurs anciens pour les régions orientales de l'Anatolie (comparées aux régions occidentales) peut être simplement illustré par la *Géographie* de Strabon. Dans les livres XII à XIV qu'il consacre à l'Anatolie, le géographe grec dédie à la Cappadoce, au Pont, à la Galatie, à la Lycaonie et à la Cilicie – les régions à l'est de l'arc Chalcédoine-Sidé – un ensemble disparate de cinq chapitres[46], pour un total de 15 202 mots (grecs). Les régions à l'ouest de ce même arc, c'est-à-dire, par ordre de traitement, la Bithynie, la Pisidie, la Phrygie, la Troade, l'île de Lesbos, l'Éolide, la Mysie-Lydie, l'Ionie, l'île de Rhodes et la Carie, la Lycie et la Pamphylie font chacune l'objet d'un chapitre (soit onze en tout)[47] pour un total de 36 029 mots[48]. Alors même que la partie Ouest représente, en superficie, un tiers de

[45] Rappelons l'ouvrage clé de J.-P. Vernant qui a contribué à décloisonner les études des différentes divinations anciennes : Vernant (Jean-Pierre) (*et al*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.

[46] Strabon, *Géographie*, XII, 2, 3, 5, 6 & XIV, 5.

[47] Strabon, *Géographie*, XII, 4, 7, 8 ; XIII, 1, 2, 3, 4 & XIV, 1, 2, 3, 4.

[48] Le comptage a été réalisé à l'aide du texte mis en ligne par le *Thesaurus Linguae Graecae*, et d'un logiciel de traitement de texte capable de compter les mots contenus dans un document.

l'Anatolie dans son ensemble, elle fait l'objet des deux tiers de la description globale de l'espace anatolien par Strabon[49]. Le simple nombre de ces régions occidentales, bien plus nombreuses et bien plus petites que leurs grandes voisines orientales, résume déjà le plus grand intérêt porté par les Anciens à cet espace occidental plus proche d'eux sur le plan géographique et culturel. Strabon sert ici d'exemple commode pour illustrer ce désintérêt global des littérateurs grecs pour les régions et les peuples qui ne le sont pas[50]. Les exceptions existent bien sûr et il ne faut pas oublier le goût d'Hérodote pour une forme d'ethnologie avant la lettre[51], ou le mépris de Lucien pour ces Paphlagoniens assez stupides à ses yeux pour se laisser berner par un faux prophète[52]. Mais ces quelques exceptions, qui renseignent ponctuellement sur un sanctuaire oraculaire donné, ne suffisent pas à rééquilibrer l'ensemble de la documentation.

Ce déséquilibre documentaire se double ensuite d'un déséquilibre épigraphique et archéologique. La carte E fournie en annexe 7 présente les seuls sanctuaires oraculaires attestés pour lesquels au moins un document épigraphique en lien avec l'activité oraculaire du sanctuaire a pu être recensé. Le nombre des sanctuaires attestés tombe alors de quarante à vingt-huit à l'ouest de l'arc Chalcédoine-Sidé, mais tombe dans le même temps de six à zéro à l'est de cet arc, ce qui illustre un nouveau déséquilibre, cette fois en termes d'archéologie anatolienne moderne. Depuis le XIX^{e} siècle et les débuts de l'archéologie scientifique en Anatolie, les fouilles ont été menées par des Européens, des Américains et des Turcs qui se sont avant tout concentrés sur les vestiges gréco-romains de la péninsule. Européens et Américains y cherchaient de nouveaux vestiges de la civilisation réputée à l'origine des cultures occidentales, tandis que les Turcs y cherchaient une Antiquité glorieuse pour leur pays ainsi que les preuves de son européanité[53]. Même si l'archéologie turque, européenne et américaine s'intéresse aujourd'hui aussi aux autres civilisations anatoliennes, le déséquilibre est toujours manifeste entre les espaces les plus hellénisés (c'est-à-dire les côtes et l'occident anatolien en général) qui ont été fouillés avec bien plus de minutie et sur une période bien plus longue, que les espaces continentaux et orientaux. Cette absence ou cette rareté des

[49] Même si ce décalage s'explique aussi en partie par le peuplement de l'Anatolie, plus dense dans les régions occidentales.

[50] Ou tout simplement l'absence d'information disponible sur ces régions et ces peuples. Strabon, pour ne citer que lui, travaille à partir de ce qu'il peut lire, c'est-à-dire ce qui peut parvenir jusqu'à lui, dans une langue qu'il lit : de la littérature grecque et peut être latine.

[51] Hartog (François), *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

[52] Lucien de Samosate, *Alexandre ou le faux prophète*, IX.

[53] Sans parler du rôle du tourisme qui incite à achever les fouilles et la mise en valeur des sites les plus proches des grandes villes et/ou des stations balnéaires, en Turquie comme ailleurs.

fouilles se répercute mécaniquement sur la documentation épigraphique disponible et permet donc de détecter bien davantage de sanctuaires oraculaires dans les régions les plus fouillées, et bien moins dans celles où tout ou presque reste à entreprendre.

Ces trois éléments cumulés expliquent en partie cette très inégale distribution des sanctuaires oraculaires à l'échelle de l'Anatolie. Mais ils signifient également que la carte des sanctuaires attestés (carte A) reflète aussi indirectement et tout à la fois, la démographie antique, l'hellénisation de l'Anatolie, et les fouilles archéologiques modernes. Est-elle par conséquent trop altérée par les angles morts de la documentation disponible pour être utile ? Non : la partie occidentale, par exemple est pleinement exploitable. Tout l'espace à l'ouest de l'arc Chalcédoine-Sidé peut en effet être considéré comme ayant été presque uniformément peuplé (puisque se composant des vallées du piémont taurique et des plaines côtières fertiles), uniformément hellénisé (puisque criblé de cités grecques ou hellénisées puis de colonies romaines), et globalement uniformément fouillé (puisque correspondant au cœur de l'hellénisme anatolien). Par ailleurs les quarante sanctuaires oraculaires qui y ont été identifiés constituent sans doute un échantillon (et donc en partie représentatif) de ce qu'était la réalité ancienne. C'est donc sur cette partie que se concentrera l'essentiel des remarques géographiques plus précises.

2.6.2. Remarques fines : la répartition des sanctuaires (et de leurs caractères) dans l'Anatolie égéenne

Au sein de ce seul espace égéen où les sancturaires oraculaires abondaient manifestement, on remarque en premier deux espaces « vides » qui contrastent avec l'ensemble de la région et qui sont représentés sur la carte F donnée en annexe 7. Ces deux vides sont d'autant plus remarquables qu'ils ne correspondent pas à des vides démographiques, comme l'indique la carte A utilisant le fond de carte Pelagios, et où de nombreuses cités antiques apparaissent justement dans ces régions. Le premier, noté 1 sur la carte F, correspond au sud de la Mysie-Troade, à l'essentiel de la Lydie et à l'ouest de la Phrygie, en un triangle s'étirant depuis la Mysie vers le Sud-Est et en évitant l'Éolide et l'Ionie. Le second, noté 2 sur la même carte, forme un triangle qui englobe la Pisidie, le nord de la Lycie, la Pamphylie et la moitié sud de la Phrygie (à l'exception du sanctuaire de Saïttaï, et de l'autre sanctuaire non-localisée du Moyen-Hermos). Ce second vide jouxte la partie

centrale et orientale de l'Anatolie, où les sanctuaires oraculaires font justement défaut ; celle-ci pourrait donc être davantage étendue, mais l'essentiel est de la comparer avec l'Anatolie égéenne qui l'englobe et dont elle se distingue. Un coup d'œil à la carte des sanctuaires oraculaires hypothétiques (carte G en annexe 7) confirme d'ailleurs ces deux vides : le triangle myso-lydo-phrygien (1) est également vide de sanctuaires hypothétiques, tout comme le triangle pamphylo-pisido-phrygien (2). Quelques hypothèses à ce sujet seront proposées plus loin.

La géographie plus fine de ces sanctuaires montre que leur distribution semble obéir à une autre règle. La carte A donnée en annexe 7 place les sanctuaires oraculaires attestés sur le fond de carte *Pelagios* qui s'appuie sur plusieurs atlas scientifiques de la Méditerranée antique[54] et qui indique non seulement les cités antiques aujourd'hui localisées (ainsi que les sanctuaires, aqueducs, forteresses et autres constructions remarquables) mais aussi les principales routes d'époque romaine, symbolisées par des lignes continues rouge-orangé, épaisses ou fines selon qu'il s'agissait d'une route majeure ou secondaire. Force est de constater qu'une écrasante majorité des sanctuaires oraculaires attestés se trouvait soit sur l'une de ces routes, soit à proximité immédiate d'une d'entre elles. Dans la partie égéenne, si l'on laisse de côté les sanctuaires situés sur la côte (et qui sont de fait raccordés à l'autre grande route antique qu'est la Méditerranée), seuls cinq sanctuaires apparaissent éloignés de ce réseau antique par plus de vingt kilomètres (soit une journée moyenne de marche): Aegae, Saïttaï, Olymos, Stratonicée et Sidyma[55]. À l'inverse, dans cette même Anatolie égéenne, dix-huit sanctuaires non côtiers se situent sur ou à proximité immédiate de ces routes. Ce n'est pas en soi une surprise, et l'on comprend aisément comment le fait d'être implanté le long d'un axe de circulation majeur permettait à tout sanctuaire oraculaire de bénéficier non seulement de la « clientèle » locale (c'est-à-dire de la cité du sanctuaire et les environs immédiats), mais aussi d'une « clientèle de passage » constituée de marchands, migrants, soldats et autres voyageurs qui étaient eux aussi susceptibles de recourir à la parole divine, voire de « pélerins » dont le voyage visait justement à consulter l'oracle.

En revanche, le faible nombre de sanctuaires oraculaires attestés loin de ces grands axes de circulation est, lui, manifeste. L'objectif premier de cette recherche était d'identifier les « petits » sanctuaire oraculaires, c'est-à-dire ceux qui, loin du modèle delphique ou claro-

[54] Sur les sources du projet, voir http://pelagios.org/maps/greco-roman/about.html & http://pelagios-project.blogspot.com/2012/09/a-digital-map-of-roman-empire.html.

[55] Remarquons qu'à l'est de l'arc Chalcédoine-Sidé, les six sanctuaires oraculaires sont tous situés sur une de ces routes.

didyméen, ne comptaient que sur un bassin de population locale, à une échelle bien inférieure, et avec des moyens en conséquence, et donc pouvaient exister loin des routes et des grands axes de circulation. Or seuls cinq sanctuaires (contre dix-huit ici) pourraient correspondre à ce profil.

Une telle absence des sanctuaires oraculaires les plus modestes et les plus reculés, qui pourraient être qualifiés de « micro sanctuaires oraculaires », peut s'expliquer de deux façons. La première est celle de leur inexistence. Face à une « clientèle trop restreinte », à un nombre de consultations oraculaires potentielles trop faible et donc à des moyens financiers trop limités, il est possible que les plus petits sanctuaires aient dû simplement renoncer à se doter de ce que l'on considère nécessaire à l'existence d'un sanctuaire oraculaire : *a minima* un sacerdoce dédié et muni d'un titre en conséquence (prophète, mantiarque, prophéthesse, etc.) et un rituel divinatoire spécifique, souvent justifié par un mythe local, même si l'on a rarement accès à ces derniers éléments. La carte A serait donc pleinement représentative du phénomène oraculaire dans son ensemble, du moins pour la partie occidentale de l'Anatolie. La seconde explication repose sur les limites de la documentation. Il est envisageable que des micro-oracles aient bien existé, se soient dotés, comme leurs petits et grands homologues, de tous les éléments considérés comme caractéristiques, mais aient en grande majorité échappé à l'attention des auteurs anciens, n'aient pas produit de documentation épigraphique (voire archéologique, en termes de bâti) durable, et soient ainsi devenus totalement invisibles aujourd'hui. Le cas des douze dieux lyciens pourrait étayer cette explication, puisqu'ils offrent un exemple de culte manifestement resté invisible pendant des siècles (aux yeux des Modernes) avant d'apparaître brièvement dans la documentation épigraphique, pour disparaître à nouveau près d'un demi-siècle plus tard[56]. Selon cette seconde hypothèse, la carte A des petits sanctuaires oraculaires constituerait un niveau intermédiaire entre d'une part le niveau supérieur des grands oracles qu'étaient Claros, Didymes, ou Delphes et Dodone hors d'Anatolie, et d'autre part le niveau inférieur constitué par une myriade de micro-sanctuaires oraculaires, désormais indétectables mais qui officiaient à une échelle encore inférieure, loin des routes anciennes et de l'attention des auteurs anciens. Choisir entre ces deux hypothèses et ces deux explications serait aujourd'hui imprudent. Cette question sera donc laissée en suspens, tout en retenant l'ancrage des sanctuaires attestés dans les réseaux de circulation anatoliens : d'autres idées seront avancées plus avant à propos de la définition du sanctuaire oraculaire, et ramèneront à cette question.

[56] Voir la partie de ce mémoire consacrée aux douze dieux lyciens : p. 424-438.

Le dernier constat est d'ordre géographique. Aucun modèle géographique ne se dégage dans l'attribution des sanctuaires oraculaires à un dieu, dans le choix d'une méthode oraculaire ou d'un type de personnel oraculaire. La carte H donnée en annexe 7 indique les seuls sanctuaires oraculaires attestés du dieu Apollon, seul dieu suffisamment présent pour que l'on puisse raisonner sur une géographie. Une écrasante majorité se situe une fois encore dans l'ouest anatolien, mais aucune logique régionale ne semble se dégager. Ces sanctuaires sont présents aussi bien près des côtes que plus à l'intérieur des terres (jusqu'à Aizanoi de Phrygie), au nord de l'Anatolie (avec Chalcédoine) qu'au sud (avec Soura notamment), et même dans l'est anatolien (avec Séleucie du Calycadnos). On pourrait certes remarquer que ces sanctuaires apolliniens sont davantage présents dans les régions les plus hellénisées, mais c'est le cas des sanctuaires oraculaires en général, et ce biais interdit toute conclusion concernant Apollon en particulier. Il en va de même pour la carte I, qui visualise les sanctuaires oraculaires attestés et dotés d'un prophète. La même concentration à l'ouest est observable, à l'exception notable d'Abonotique, mais il est tout aussi impossible d'en déduire quoique ce soit. Les autres caractères (notamment la méthode divinatoire et la présence de réponses oraculaires) ont trop peu d'attestations pour qu'il soit pertinent d'interroger leur géographie. Néanmoins, l'absence de corrélation entre la géographie et les dieux ou les termes utilisés pour désigner le sacerdoce oraculaire rejoint les observations précédentes sur l'absence de lien entre le dieu et la méthode, ou le dieu et le sacerdoce. Ces éléments convergents décrivent donc un phénomène oraculaire qui n'obéit à aucun schéma directeur et à aucune règle, si ce n'est celle de la diversité, caractéristique d'un système polythéiste.

2.7. Des documentations inégales : retour sur la méthode d'identification des sanctuaires

Terminons ce tour d'horizon par une interrogation des derniers caractères de la table, relatifs aux diverses documentations (épigraphique, littéraire et archéologique). Ce dernier point, qui reprendra certaines des remarques géographiques déjà exposées, permet un réexamen critique de la méthode d'identification utilisée dans cette recherche.

Les dernières colonnes de la table des sanctuaires attestés indiquent pour chacun le type de support de l'information, puis si le site a été localisé et éventuellement fouillé. Avec

vingt-cinq sanctuaires oraculaires (soit 54,3% de l'ensemble des attestés) attestés par la documentation littéraire, contre vingt-sept (soit 58,7%) par la documentation épigraphique, les deux documentations semblent aussi utiles l'une que l'autre pour les questions d'identification. Si l'on croise ces deux caractères, l'équilibre se maintient avec six sanctuaires renseignés par les deux documentations, dix-neuf sanctuaires renseignés par la seule documentation littéraire, et vingt-et-un par la seule documentation épigraphique. Mais cet apparent équilibre documentaire global disparaît quand il est reporté sur la carte des sanctuaires. La carte J donnée en annexe 7 représente les sanctuaires oraculaires renseignés par la documentation littéraire (qu'ils soient ou non renseignés également par la documentation épigraphique). Elle montre des sanctuaires certes dispersés dans toute l'Anatolie, mais presque tous côtiers ou proches de la côte. Les seules exceptions à cette règle sont Nysa-Acharacha, située à 70 kilomètres de la côte (qui n'en est donc pas vraiment une), et les deux Comana (du Pont et de Cappadoce), dont on connaît la dimension oraculaire grâce à Strabon. Cette observation confirme l'intérêt des auteurs grecs (et romains) anciens pour les régions les plus hellénisées et les plus proches de leur propre culture, c'est-à-dire, en Anatolie, les régions côtières. Inversement, la carte E représente les sanctuaires oraculaires renseignés par la documentation épigraphique (qu'ils soient ou non renseignés également par la documentation littéraire). Elle montre une plus grande dispersion des sanctuaires, avec seulement dix sanctuaires sur la côte (sur un échantillon de vingt-et un), mais dans l'ouest de l'Anatolie seulement, avec une nouvelle fois l'arc Chalcédoine-Sidé comme frontière entre le plein occidental et le vide oriental. Cette inégale distribution épigraphique s'explique davantage, elle, par le rôle de l'archéologie moderne qui s'est concentrée sur les régions occidentales et a abouti à ce déséquilibre dans la découverte puis l'édition de la documentation épigraphique.

Les deux derniers caractères de la table portent justement sur le statut archéologique de chaque sanctuaire, indiquant s'il a été localisé puis fouillé. Avec seulement huit sanctuaires localisés (soit 17,4%) et six d'entre eux fouillés (soit 13%) – voir la carte K –, l'archéologie s'avère presque inutile pour identifier en amont les sanctuaires oraculaires et ne permet guère de comparaisons en aval, avec si peu de cas renseignés. Par ailleurs il a été dit en introduction combien il était difficile de déduire quoi que ce soit quant au déroulement d'éventuels rites oraculaires à partir du seul bâti, et les quelques sanctuaires fouillés évoqués se sont souvent avérés pauvres en informations exploitables à propos du fonctionnement de l'oracle lui-

même. Comme évoqué plus tôt, tous se situent dans l'ouest anatolien, renforçant encore le déséquilibre documentaire entre les deux moitiés géographiques de l'Anatolie.

L'étude comparée des petits sanctuaires oraculaires attestés en Anatolie fait avant tout la preuve de la diversité du phénomène, qui ne semble suivre aucun modèle directeur applicable à l'ensemble de l'espace anatolien. Elle montre aussi les limites de la documentation et de la méthode employées ici, et qui restent toutes deux en partie prisonnières des choix effectués par la littérature ancienne puis par l'archéologie moderne. Enfin elle ouvre plusieurs pistes de réflexions plus spécifiques et encore plus complexes.

3. Contextualiser les sanctuaires oraculaires : attribution, parallèles et (re)définition

La diversité des cas listés en seconde partie et la richesse documentaire de l'Anatolie romaine permettent de clore cette analyse du phénomène oraculaire par quelques réflexions à la fois plus spécifiques dans leur approche et plus générales dans leur portée comme dans la contextualisation de ce phénomène et de ces sanctuaires.

Le premier point abordé ici sera celui des « oracles errants », réponses oraculaires à l'attribution problématique, dont quelques cas ont déjà été traités, tandis que d'autres restent à commenter et seront l'occasion d'une réflexion plus générale sur cette même problématique de l'attribution des textes oraculaires. Les oracles alphabétiques et à dés puis les stèles de confession, trois particularités documentaires propres à l'espace anatolien et à l'époque romaine, doivent également être mis en relation avec les sanctuaires oraculaires, en ce qu'ils permettent d'interroger leurs fonctions, plus ou moins convergentes, ainsi que les spécificités de ces rites. Ces éléments invitent une fois encore à s'interroger sur la définition du sanctuaire oraculaire, et sur la pertinence même du concept face aux nombreuses exceptions qui doivent amener le chercheur, bardé de ses catégories modernes, à plus de modestie face à la complexité de la pensée des Anciens et de leurs pratiques. Enfin cette remise en contexte du sanctuaire oraculaire s'achèvera par une comparaison avec les vœux et dédicaces votives, une autre pratique rituelle qui présente plusieurs analogies avec la consultation oraculaire et invite à nouveau à en interroger la portée et la mécanique.

3.1. Sanctuaires et réponses oraculaires : la difficile attribution des oracles errants

Le faible nombre des réponses oraculaires provenant des petits sanctuaires attestés en Anatolie a conduit à postuler l'attribution erronée de textes réputés clariens et qui proviendraient peut-être de ces petits sanctuaires autrement (quasi) silencieux. Cette hypothèse doit être étayée. C'est aussi l'occasion de s'arrêter sur la problématique de l'attribution des oracles, c'est-à-dire de l'identification du sanctuaire oraculaire dont proviennent les réponses qui ont été préservées, qui spécifient rarement l'identité de leur

auteur, et qui seront donc qualifiées « d'oracles errants », de façon à insister sur la nécessaire prudence face à ces documents, et inviter à abandonner le réflexe de l'attribution clarienne.

3.1.1. Remarques générales : catalogue, méthode et fragilités des attributions clariennes

Dans sa thèse de doctorat consacrée aux oracles d'Apollon (à leur production, leur réception et leur réutilisation), A. Busine évoquait la difficulté d'attribuer une réponse oraculaire à son sanctuaire d'origine[57]. Il faut différencier sur ce point les oracles transmis par la documentation littéraire et ceux provenant de la documentation épigrahique. Les premiers, même si leur origine est plus souvent spécifiée que pour les seconds, sont toujours suspects d'avoir été modifiés, réécrits *post eventum*, si ce n'est fabriqués de toutes pièces par l'auteur qui les rapporte, par celui sur lequel il s'appuie, ou par la tradition. La question de leur attribution se double donc de celle de leur authenticité, et démêler le vrai du faux (et du vraisemblable) s'avère souvent une entreprise illusoire en l'absence de croisement des témoignages. Les oracles d'origine épigraphique, eux, échappent en général à cette suspiscion de falsification[58]. Ils ont l'avantage d'avoir un contexte de découverte qui correspond à celui de leur inscription : soit dans le sanctuaire oraculaire dont ils proviennent, soit dans la cité consultante (ou dans une cité tierce dans quelques rares cas). Le catalogue des oracles de Didymes, constitué par J. Fontenrose[59], repose ainsi essentiellement sur des inscriptions provenant du sanctuaire lui-même, l'Apollon de Didymes étant le seul à faire régulièrement inscrire certaines de ses réponses sur place. L'attribution de ces oracles ne fait dès lors aucun doute, et le catalogue épigraphique de Didymes semble tout à fait fiable, avec ses trente oracles sur pierre provenant d'inscriptions locales. Le catalogue de Claros, seul autre ensemble d'oracles attribués par les Modernes à un sanctuaire anatolien, devrait en revanche soulever davantage de réserves.

Apollon Clarien n'avait manifestement pas les mêmes habitudes épigraphiques, puisque pas une seule des inscriptions trouvées dans le sanctuaire ou dans la cité de Colophon

[57] Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 21-46.

[58] Peut-être trop rapidement d'ailleurs. Rappelons le cas de l'oracle retrouvé à Éphèse, considéré comme Clarien d'ailleurs, et que l'on soupçonnait plutôt d'être un faux écrit *a posteriori* et loin d'Éphèse pour expliquer ou légitimer un culte. Voir la partie de ce mémoire consacrée à Éphèse : p. 245-255.

[59] Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 177-244.

(à laquelle il appartenait) ne restitue une réponse du dieu. Apollon clarien semble réclamer plutôt aux II^e^ et III^e^ siècles de notre ère l'inscription d'un « mémorial de délégation », un court texte gravé sur les bâtiments du sanctuaire et immortalisant le passage du consultant, avec une surreprésentation, dans ce domaine, des consultations civiques. Ces textes, collectés et étudiés par L. Robert puis publiés et commentés par J.-L. Ferrary[60], renseignent notamment sur le rayonnement géographique du sanctuaire, mais ne devraient pas être surinterprétés quand il s'agit d'attribuer des oracles au dieu clarien. Quoiqu'il en soit, le catalogue des oracles de Claros repose exclusivement sur la littérature et sur des inscriptions retrouvées hors de Claros-Colophon, dans des cités consultantes qui ont fait inscrire et afficher la réponse obtenue au retour des théores. Ce n'est donc pas le contexte qui permet l'attribution, mais le texte lui-même. Or les textes en question sont loin d'être explicites et précis. Le catalogue clarien employé ici sera celui de R. Merkelbach et J. Stauber, qui reste aujourd'hui le plus communément utilisé et le plus reconnu[61]. Les deux auteurs y rassemblent sept oracles d'origine littéraire (et attribués explicitement par les auteurs anciens, ces cas ne seront donc pas repris ici[62]) et vingt-et-un oracles épigraphiques. Le tableau ci-dessous indique la présence ou non d'indications internes aux textes et explicites concernant l'épiclèse du dieu (Clarien/Colophonien), son identité (Apollon), ou la nature du texte (un oracle). Les numéros des oracles sont ceux utilisés dans le catalogue de R. Merkelbach et J. Stauber, et les numéros manquants correspondent aux oracles d'origine littéraire.

[60] Ferrary (Jean-Louis), « Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros et leur chronologie », *CRAI*, 2005 (2) p. 719-765 ; « Les apports du dossier des mémoriaux de délégations de Claros dans les Fonds Louis Robert », *CRAI*, 2008 (5) p. 1377-1404 ; « La distribution topographique des mémoriaux de délégations dans le sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 189-200 ; *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014.

[61] Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-54. D'autres ont été publiés depuis, avec une tendance manifeste à l'inflation du nombre de textes. Le catalogue de Chr. Oesterhed propose ainsi l'attribution de quarante-cinq textes à Claros, multipliant les problèmes d'attribution que soulève déjà le catalogue de Merkelbach et Satuber : Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

[62] Même s'ils restent problématique, la littérature ancienne ayant tendance à attribuer tout oracle à Apollon, et notamment à Claros. Cette problématique de l'attribution clarienne a été mise en évidence par A. Busine dans sa thèse (*Paroles d'Apollon*, 2005, p. 32-40 notamment), puis dans un article postérieur : « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 201-210.

N°	Cité de découverte de l'inscription	Mentionne Apollon Clarien / Colophonien	Mentionne Apollon	Mentionne un oracle
2	Pergame			x
3	Hiérapolis		x	x
4	Hiérapolis	x	x	x
5	Hiérapolis			
6	Hiérapolis			
7	Hiérapolis			
8	Césarée Troketta	x	x	x
9	Callipolis			x
10	Anchialos	x	x	x
11	Cité inconnue de l'Hermos		x	x
12	Ouasada	x	x	x
13	Nicomédie			x
14	Kios			x (?)
15	Syedra			x
16	Iconion			x
17	Laodicée du Lycos		x (?)	
18	Odessos	x	x	x
19	Cité inconnue de Phrygie	x	x	x
20	Aizanoi			x
24	Ouest Méditerranéen	x	x	x
25	Oenoanda			
Totaux		**7**	**10**	**16**

Sur l'ensemble des vingt-et-un oracles épigraphiques considérés comme clariens, seuls sept, soit un tiers, mentionnent explicitement Apollon Clarien (ou Colophonien) et sont donc à l'abri de toute remise en question. Trois autres mentionnent Apollon mais sans lui attribuer d'épiclèse, portant à dix seulement le nombre des oracles qui s'attribuent eux-mêmes à (un) Apollon. Il reste donc onze textes qui à l'inverse n'indiquent rien quant au dieu qui les a « prononcés », mais qui sont pourtant considérés comme provenant de Claros. Pire encore, cinq textes parmi ces onze ne mentionnent pas explicitement leur nature oraculaire, c'est-à-dire ne comportent aucun élément lexical qui permette d'assurer qu'il s'agit bien d'une

réponse oraculaire. Parmi ces quatorze textes réputés clariens se trouvent peut-être des oracles émanant en réalité de petits sanctuaires anatoliens, voire d'autres qui n'ont même rien d'oraculaire, comme par exemple « l'oracle d'Oenoanda » dont l'attribution clarienne et même la nature ont été discutées, tant elles posent de problèmes.

Ces observations posent la question des critères utilisés par les Modernes pour attribuer un texte à l'Apollon de Claros. A. Busine est revenue sur cette question dans un article consacré justement au « problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros »[63]. Elle constatait l'évolution et la diversification des critères depuis L. Robert, à qui l'on doit une grande partie de ces attributions.

L'épigraphiste considérait en premier lieu que Claros s'était spécialisé dans les consultations civiques, comme le montrent les mémoriaux de délégation, tandis que Didymes n'aurait été consulté que par des personnes privées, comme en témoignent les inscriptions retrouvées sur place, ou du moins certaines d'entre elles. Les oracles retrouvés sur pierre loin des deux sanctuaires étaient donc réattribués selon ce principe. La quasi-totalité d'entre eux étant inscrite par des cités, Claros s'est vu attribuer la presque totalité des découvertes épigraphiques de ce type. Même si cette distinction entre consultations privées (Didymes) et publiques (Claros) n'est pas infondée (mais est sûrement exagérée[64]), les historiens ont identifié depuis de nombreux autres sanctuaires oraculaires (notamment d'Apollon), et cette thèse ambitionne de montrer qu'attribuer un oracle d'Apollon en Anatolie ne peut plus se résumer à un choix binaire entre Claros et Didymes. Les documentations littéraire et épigraphique mobilisées pour dresser le catalogue précédent indiquent bien que les petits sanctuaires anatoliens étaient consultés tantôt par des personnes privées, tantôt par des cités, et pourraient donc avoir produit ces oracles sur pierre au même titre que Didymes et Claros. Par ailleurs l'hypothèse d'un sanctuaire oraculaire essentiellement consulté par des cités et non pas par des particuliers paraît intenable aujourd'hui. La même illusion documentaire a survécu appliquée au cas de Dodone (que la littérature ancienne montre essentiellement consulté par des cités et des rois), jusqu'à la publication des milliers de lamelles de plombs retrouvées *in situ*, et qui portent le taux de consultations privées à plus de 98%[65]. Il est donc plus que probable que Claros, l'un des plus riches sanctuaires oraculaires du monde grec,

[63] Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », 2014, p. 201-210.

[64] Le catalogue des oracles épigraphiques de Didymes ne présente en réalité qu'une minorité de réponses sur pierre rendues à des consultants privés : les numéros H15, H20, H21, H24, H26, H41, H42, H57 et H59. Voir Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, p. 177-244.

[65] Voir l'article de P. Bonnechere résumant ce nécessaire changement de paradigme : Bonnechere (Pierre), « Oracles and politics in Ancient Greece, in regard to the new lamellae of Dodona: a needed palinody », in *Dodona. The Omen's Questions : New Approaches in the Oracular Tablets. 16 September 2016*, à paraître.

vécut essentiellement, comme les autres, de consultations privées, aujourd'hui presque intégralement perdues, comme elles le sont partout sauf à Dodone, dont la tradition littéraire, pourtant, centrait presque tout sur les consultations publiques.

Un second critère, théorisé lui aussi par L. Robert, est venu renforcer ses attributions clariennes : le recours aux mémoriaux de délégation. Même si ces textes n'indiquent rien sur le motif de la consultation et la réponse obtenue, ils permettent d'identifier nombre des cités qui sont venues consulter l'oracle clarien (au moins une fois)[66]. Dès lors qu'une cité appartenait à cette liste des consultants de Claros, il a été considéré que tout oracle sur pierre qui y était retrouvé devait être automatiquement attribué à Claros. C'est ainsi que les oracles de Laodicée du Lycos ou d'Aizanoi ont été attribués à Claros, alors qu'ils n'indiquent pas explicitement leur provenance et même ne mentionnent pas Apollon dans le cas d'Aizanoi. Ils proviennent en outre de cités qui abritaient elles-mêmes un sanctuaire oraculaire, auquel il a été proposé de réattribuer ces textes[67]. L'idée sous-jacente, celle d'une forme de « fidélité » de la cité au sanctuaire oraculaire qu'elle a consulté (au moins une fois) est pourtant contraire à la logique même du polythéisme, qui postule non seulement la pluralité des dieux mais aussi celle de leurs sanctuaires et de leurs cultes à toutes les échelles. Elle est aussi contraire à ce que l'on sait notamment du cas d'Athènes, qui consulte certes Delphes (pour des raisons de prestige, de liens historiques, mais sans doute également de géographie), mais aussi Dodone, Siwah, Oropos, etc. D'autres exemples peuvent être pris en Anatolie, avec notamment Caunos qui consulta l'Apollon de Delphes *et* celui de Grynéion[68]. Enfin cette logique est contredite également par les nombreux cas de doubles consultations, c'est-à-dire d'interrogation de deux sanctuaires oraculaires par une même cité et sur une même question[69].

Un autre critère d'attribution a, depuis L. Robert, été utilisé pour attribuer des textes à Claros : la comparaison entre les réponses oraculaires. Comme le constatait A. Busine[70], l'oracle rendu à Césarée Troketta, et dont la nature et l'attribution sont sûres puisqu'il débute par la formule « κατὰ χρησμὸν Κλαρί[ου] Ἀπόλλωνος », a été utilisé comme point de comparaison[71]. Dans la pratique, les oracles que l'on s'est proposé de comparer avec celui de

[66] Et J.-L. Ferrary a pu en tirer une précieuse cartographie des consultants de Claros : Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, volume 2, p. 210-220.

[67] Voir les parties de ce mémoire consacrées à Aizanoi et Laodicée du Lycos, respectivement p. 466-470 et p. 488-493. Aphrodisias, Dorylée, Nicée et Parion ont également laissé un mémorial de délégation à Claros alors même qu'elles avaient leur propre oracle.

[68] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Caunos de Carie : p. 350-352.

[69] Bonnechere (Pierre), « Oracles et mentalités grecques. La confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 73-94.

[70] Busine, « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », 2014, p. 201-210.

[71] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 16-20, n° 8.

Césarée Troketta présentent tous au moins un point commun avec lui (qu'il s'agisse des prescriptions de libations, de sacrifices, de la thématique épidémique, du séquençage du texte, etc.), ce qui a souvent entraîné la conclusion de l'attribution du texte à Claros. Pour les mêmes raisons, la « langue » de l'oracle a également fait l'objet de diverses réflexions, de nombreux commentateurs, dont R. Merkelbach et J. Stauber, ayant tenté d'étudier le vocabulaire et le "style" d'Apollon clarien, pour établir des rapprochements entre différents textes oraculaires. La piste est intéressante mais peut s'avérer trompeuse également. Les réponses longues présentent une grande diversité de forme et de style (remarque qui s'applique également aux réponses de Didymes ou de Delphes d'ailleurs), ce qui fragilise toute conclusion sur ce point. Il est par ailleurs envisageable que d'autres sanctuaires oraculaires apolliniens aient cherché à « imiter » la langue de Claros, ou du moins à se rapprocher de ce qui constitue à l'époque romaine *le* modèle de la divination apollinienne en Anatolie. Il faut également garder en tête que les textes qui sont *in fine* gravés par les cités consultantes ne sont pas nécessairement une transcription exacte des mots du dieu (ou de son pophète), soit parce qu'ils ont été écrits en amont par la cité consultante (qui n'est venue demander que la validation de son projet), soit parce qu'ils ont été arrangés en aval, avant la gravure, selon les besoins de la cité consultante[72].

Tous ces éléments (consultation civique, présence de la cité parmi les consultantes de Claros, analogies entre textes et langues oraculaires) ont donc conduit à une captation de la quasi-totalité des textes oraculaires sur pierre par le sanctuaire clarien, parfois au prix d'un empilement d'hypothèses qui paraît finalement assez fragile, comme le montrent les deux exemples suivants. Un oracle retrouvé à Syedra en Pamphylie[73] ne mentionne aucun dieu auteur (peut-être parce que le dieu s'exprime à la première personne), mais seulement des prescriptions rituelles centrées sur l'enchaînement d'une statue d'Arès entre deux statues d'Hermès et Dikè. Le texte est aujourd'hui considéré comme clarien parce que comparé à un autre oracle, retrouvé à Iconion en Lycaonie, particulièrement fragmentaire, mais mentionnant à nouveau une statue d'Arès qui doit être placée entre des statues d'Hermès et de Thesmos[74]. Le lien est certes manifeste, mais est-il suffisant pour conclure ? Apollon Clarien était-il le seul à recommander ce type de rituels ? Par ailleurs, et c'est là le plus important, le texte d'Iconion, dont il ne reste que quatre lignes, ne mentionne ni Claros ni Apollon et ne doit son

[72] Sur cette question de la langue des oracles, voir l'étude consacrée à Delphes : Rainart (Gérard), *La langue de l'Apollon de Delphes. Analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles*, Thèse de doctorat, Université de Nice Sophia-Antipolis, 2014.

[73] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 30-31, n° 15.

[74] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 31, n° 16.

attribution clarienne qu'au fait qu'Iconion figure parmi les cités ayant laissé un (seul) mémorial de délégation à Claros. Deuxième exemple, un texte fragmentaire en vers retrouvé à Kios en Bithynie évoque des prescriptions rituelles s'appliquant à des femmes lors de processions[75]. Aucun élément interne ne permet de relier ce texte à Claros ou à Apollon, et sa nature oraculaire ne découle que de son identification comme tel par les Modernes. Ce texte figure néanmoins au catalogue des oracles clariens, notamment parce que la cité est proche d'Apamée Myrléia et de Nicée, qui ont laissé des mémoriaux à Claros. Il existe néanmoins un cas d'attribution bien plus convainquant, malgré l'absence de mention explicite d'Apollon Clarien. Un oracle rendu à Pergame et retrouvé dans la cité commence par une introduction fragmentaire, où devait figurer le nom du sanctuaire, et où sont encore lisibles les noms de deux théores, ainsi que la mention [μυ]ηθέντες καὶ ἐμβα[τεύσαντες][76]. Ch. Picard fut le premier à relier ces termes aux rites de types mystériques pratiqués à Claros, et donc à faire le lien entre le texte et ce sanctuaire[77]. Dans la mesure où ce vocabulaire mystérique n'est attesté dans aucun autre sanctuaire oraculaire anatolien, cette attribution semble toujours solide aujourd'hui. Mais ce cas fait davantage figure d'exception que de règle parmi les quatorze documents concernés.

Le catalogue des oracles clariens comporte donc près de deux tiers de textes dont l'attribution ne repose pas directement sur une mention explicite du sanctuaire ou de son dieu, mais sur des constructions hypothétiques plus ou moins solides, et dont certaines ne sont désormais plus soutenables, à la lumière du nombre des sanctuaires oraculaires anatoliens. Refuser de remettre en cause ces attributions impliquerait d'accepter les postulats qu'elles impliquent : le monopole de Claros sur les consultations civiques, la fidélité absolue d'une cité à un sanctuaire oraculaire (Claros en l'occurrence) au détriment de tous les autres (y compris ceux qui se trouvent en son sein si l'on reprend le cas de Laodicée du Lycos), la permanence de la formulation des oracles issus d'un même sanctuaire et des prescriptions rituelles qu'ils contiennent (pour que les comparaisons entre oracles soient pertinentes), l'existence d'une « langue oraculaire » propre à chaque sanctuaire, et enfin l'impossibilité de l'imitation d'un sanctuaire oraculaire par un autre, et l'absence de recours, par différents sanctuaires, à un fond panhellénique commun en matière de forme oraculaire ou de prescriptions rituelles. Aucun de ces postulats ne paraît tenable.

[75] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 29, n° 14.
[76] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 6-10, n° 2.
[77] Picard (Charles), « Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame », *BCH*, 46 (1922), p. 190-197.

Il faut donc conclure en redisant la fragilité de certaines attributions clariennes, ainsi que la difficulté de cette entreprise d'attribution des textes oraculaires à leur auteur. Ces deux éléments seront la pierre angulaire du propos suivant et d'une nouvelle réflexion sur ces « oracles errants ».

3.1.2. Retour sur quelques oracles errants dits clariens : fragilité des attributions et hypothèses alternatives

Le catalogue des oracles réputés clariens comporte donc quatorze textes dont l'attribution repose sur des hypothèses modernes, et dont certaines sont particulièrement fragiles. Parmi ces quatorze, ceux qui ont déjà fait l'objet d'un commentaire dans cette recherche seront laissés de côté : les oracles d'Éphèse (n° 11), de Laodicée du Lycos (n° 17) et d'Aizanoi (n° 20) qui pourraient pêtre chacun réattribué au sanctuaire oraculaire local, « l'oracle d'Oenoanda » (n° 25) dont la nature même doit être remise en question et dont les liens avec Claros paraissent surtout (re)construits par la littérature ancienne, les quatre oracles d'Hiérapolis (n° 3, 5, 6 & 7), qui à l'inverse semblent pouvoir être confirmés dans leur attribution clarienne (notamment pour le premier d'entre eux), ainsi que l'oracle de Pergame (n° 2), pour les raisons évoquées plus haut. Restent donc les oracles de Callipolis (n° 9), de Nicomédie (n° 13), de Kios (n° 14), de Syedra (n° 15) et d'Iconion (n° 16). Ils seront traités successivement, à l'exception de Syedra et Iconion qui seront considérés ensemble. Le texte de ces inscriptions figure en annexe 2.

Il ne s'agit nullement ici de prétendre régler le(s) problème(s) de leur attribution et d'apporter une réponse là où des générations d'historiens n'y sont arrivés, mais plutôt de mettre le doigt sur certaines faiblesses de méthode, et d'ainsi contribuer à cette réflexion sur l'attribution des textes oraculaires.

Premier oracle errant de cette liste, l'oracle de Callipolis fut rendu à cette cité de Chersonnèse de Thrace dans le cadre de ce qui semble être une épidémie (λοιμοῦ ὑποσευαντῆρα)[78].

Le texte ne restitue que les paroles du dieu, après la mention ὁ δῆμος κατὰ χρησμόν qui confirme la nature du texte et l'inscrit dans un décret civique. Bien que le début soit fragmentaire, la seconde moitié est tout à fait lisible et consiste en des prescriptions rituelles précises visant à éloigner le λοιμός en se conciliant les divinités infernales (ὑπουδαίοις θεοῖς)

[78] Oracles errants-Callipolis 1.

par des sacrifices, et en érigeant des statues d'Apollon archer devant les portes (στῆσαι δέ νυ κ[α]ὶ προ[π]ύλ̣αιον τοξοφόρον Φοῖβον). L'attribution de cet oracle à Claros repose sur la dimension civique de la consultation, la mention d'Apollon, et sur la métrique du texte (organisé en quatrains à métrique variable) qui rappelle celle de l'oracle de Césarée Trochetta, qui s'attribue lui-même à Claros[79]. Aucun des éléments rituels prescrits par l'oracle n'est véritablement surprenant. Comme le constataient R. Merkelbach et J. Stauber, les sacrifices aux puissances infernales, et surtout les fosses dans lesquelles ils doivent être effectués (βόθρους) rappellent la fameuse scène de consultation des morts par Ulysse dans l'*Odyssée*[80], scène connue sans aucun doute de tous les Grecs. L'installation des statues d'Apollon s'explique simplement par le lien entre le dieu et la maladie ou la guérison, là aussi dès Homère et l'ouverture de l'*Iliade*. Il y a donc peu à dire sur ces rites qui ne constituent pas les éléments d'une identité spécifique du sanctuaire-auteur de cet oracle puisqu'ils s'inscrivent dans un fond commun à tous les Grecs. Les statues d'Apollon placées aux portes rappellent également un oracle d'Hiérapolis de Phrygie, le seul qui mentionnait explicitement Apollon Clarien, et qui recommandait justement d'installer des statues de ce dieu en archer (δ' ἀμφὶ πύλαις Κλαρίου τεμενίξατε Φοίβου τόξοις ἱρὸν ἄγαλμα κεκασμένον ὠλεσινούσοις)[81]. Le parallèle est manifeste, mais l'absence d'épiclèse renvoyant le dieu à un sanctuaire précis est étonnante, et rarement relevée.

Un autre élément a été peu commenté jusqu'ici. Il intervient au début du texte, dans la partie lacunaire, quand le dieu semble demander aux consultants pourquoi ils [l']interrogent « par-delà la mer » (τίπτε πέρας πό[ντου]). Cette formule est le seul élément de géographie que fournit l'oracle lui-même. Callipolis se situant sur une péninsule, les sanctuaires qu'elle pouvait consulter « par-delà la mer » sont nombreux, et Claros pourrait bien sûr figurer parmi eux. Mais la formule, bien qu'aisément compréhensible, n'est pas banale. Elle ne compte qu'une seule occurrence littéraire chez Philostrate d'Athènes[82], et reste inconnue dans la base de données du *Packard Humanities Institute*, en dehors de ce texte. La rareté de cette formule pourrait indiquer qu'il ne s'agit pas d'un élément banal et servant uniquement à exprimer la distance parcourue par les consultants, mais que cette mention avait une signification particulière en lien avec la géographie de Callipolis et du sanctuaire concerné. Si l'on regarde la carte des sanctuaires oraculaires attestés (carte A en annexe 7), et que l'on constate que la mer, du point de vue de Callipolis, se résume d'abord au détroit des Dardanelles et à

[79] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 20-25, n° 9.
[80] Homère, *Odyssée*, X, 500-550.
[81] Phrygie-Hiérapolis 2.
[82] Philostrate d'Athènes, *Héroïque*, LV, 3 : « πέρα Πόντου ».

l'Hellespont sur lequel il ouvre, les sanctuaires ne manquent pas « par-delà » cette mer précise. Les sanctuaires oraculaires de Parion, Adrastée, Zéléia et Cyzique se trouvaient immédiatement face à Callipolis, en direction de l'Est. Vers le Sud-Ouest, les Callipolitains auraient également pu faire halte à Alexandrie, ou même à Hamaxitos-Chrysè dans le sanctuaire d'Apollon Sminthéus. Ces éléments de géographie ne constituent pas une preuve suffisante, et même si c'était le cas, ne permettent pas de trancher entre tous les sanctuaires qui viennent d'être cités. Mais ils témoignent d'un paradoxe qui devrait interroger : alors que nombre de sanctuaires (y compris d'Apollon) se trouvaient plus proches de Callipolis, pourquoi la cité aurait-elle envoyé consulter Claros, quand le motif de la question (une épidémie) signifie une certaine urgence ? Peut-être parce qu'Apollon Clarien était réputé plus efficace, plus prompt à régler ce genre de problèmes, ou parce que le sanctuaire était davantage réputé, ou parce que la plus grande distance à parcourir (et le probable plus grand coût de la consultation) constituaient une plus grande preuve de piété, et donc étaient davantage susceptibles d'attirer l'assistance du dieu ? Mais dans ce cas pourquoi ne pas indiquer explicitement le nom du dieu dans l'incription, notamment dans la mention introductive (ὁ δῆμος κατὰ χρησμόν) ? L'absence de précision quant à l'identité du dieu ou du sanctuaire devrait au minimum semer un doute. Elle ne peut s'expliquer par le caractère évident de la chose, quand l'espace anatolien comptait autant de sanctuaires, comme on le sait désormais. Elle pourrait traduire une indifférence des Anciens à cette question, tout oracle procédant de la parole divine et donc étant nécessairement vrai, bénéfique et obéi. Mais dans ce cas pourquoi parcourir tant de kilomètres pour atteindre un sanctuaire oraculaire plus éloigné ?

Le cas de l'oracle de Callipolis ne peut être tranché ici, mais il soulève plusieurs questions qui seront évoquées plus succintement dans les cas suivants, puis reprises en conclusion.

L'oracle rendu à Nicomédie constitue un cas aussi obscur que révélateur de la fragilité de certaines attributions.

Le texte est fragmentaire, et seules les quatre premières lignes et les deux dernières (sur un ensemble de 19 vers) sont aujourd'hui lisibles, les autres se résumant à quelques lettres en début et en fin de vers[83]. Le dieu, anonyme, s'y adresse à un magistrat de la cité, le

[83] Oracles errants-Nicomédie 1.

ptoliarque (ὦ πτολιάρ<χ>α), sur la façon d'obtenir une bonne récolte (ἐπίκουρον ἄδην ἀμήσετε καρπόν). Les premières lignes recommandent d'honorer le soleil ([λε]ιῆναι κέλομαί σε σ[ε]λώπυρον ὡρ<ο>μέδοντα), la pluie (καὶ τὴν ὑδ<ρ>οβόλοισι δρόσοις πάνφοιτον ἄνασσαν) et les vents (ἠδὲ ἀνέμους), selon des modalités qui sont sans doute explicitées dans la partie illisible du texte (où l'on distingue également la mention de Déméter). Il n'y a là rien qui permette une quelconque attribution à un sanctuaire plus qu'à un autre, tant le recours au culte des divinités météorologiques et de Déméter semble une évidence en pareille situation. L'attribution à Claros vient de L. Robert, selon qui « nous devons aujourd'hui attribuer cet oracle à Claros, car nous savons que Nicomédie envoyait des consultants à Claros »[84]. Ce point est assuré par la présence d'un mémorial de délégation à Claros, mais il faut rester prudent sur ce raccourci qui prouve certes que Nicomédie a consulté Claros, mais pas que la cité n'a consulté que cet oracle et que toute réponse oraculaire que l'on y retrouve provient nécessairement de Claros.

Là encore, un élément mérite d'être relevé, et interroge davantage encore cette attribution. À la première ligne, le dieu s'adresse au consultant, le ptoliarque, sans mentionner son nom ni spécifier sa cité d'origine, que l'on ne peut que déduire par le contexte de découverte. Pourtant, lors de consultations civiques, le dieu désigne habituellement les consultants par leur citoyenneté, par le nom de leur cité, ou par une référence mythologique, s'adressant ainsi fictivement à l'ensemble de la cité, même si seuls quelques magistrats et théores se présentent devant lui. L'oracle rendu à Pergame par Apollon Clarien commence ainsi par une adresse aux descendants de Tèléphe (Τηλεφίδαις), et celui rendu à Césarée Troketta par une adresse à « ceux qui habitent Troketta, près du Tmôlos enneigé » (οἱ νεμέθεσθε Τρόκεττα πα[ρ]αὶ νιφόεντι Τμώλῳ)[85]. Cette absence de référence à la cité qui consultait le dieu à travers le ptoliarque doit forcer à s'interroger à son propos. Puisque le dieu mentionne dans les dernières lignes de l'oracle les « citoyens » (πολιῆται) auxquels il s'adresse à travers le ptoliarque, une consultation privée est à exclure. L'existence à Nicomédie d'un sanctuaire oraculaire a été précédemment soupçonnée, mais il est malheureusement impossible de l'attester avec certitude. Si cet oracle en provenait, le dieu pourrait effectivement s'adresser au magistrat chargé de la consultation civique sans préciser à quelle cité, à quels citoyens il s'adresse, et même sans préciser le nom du ptoliarque,

[84] Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 337.

[85] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, n° 2, p. 6-11 & n° 8, p. 16-20.

puisque tous les protagonistes (le magistrat, les citoyens et le dieu) se trouvaient dans la même cité.

Cette hypothèse n'est peut-être pas beaucoup plus solide que l'attribution à Claros proposée par L. Robert, et il semble impossible d'assurer quoi que ce soit concernant cet oracle, mais elle souligne le degré d'incertitude de cette attribution, et rappelle la nécessaire prudence sur ce sujet.

Le texte retrouvé à Kios (ou Prusias) en Bithynie, et considéré comme un oracle clarien, est plus problématique encore. Il n'en reste aujourd'hui que les neuf lignes terminales, restituant quatre vers qui traitent de prescriptions rituelles. Il est notamment question de découpe [des victimes sacrificielles ?] par un homme (λασσομεν[αις — — —] δαιτρ<ε>υέτω ἀνήρ·) puis d'interdire aux femmes de porter de l'or (τὰ δὲ χρύσια θέτ' οἴκοις·) lorsqu'elles participent à une procession impliquant un ou des paniers (τῷ καλάθῳ συνέπεσθε). L'identification de ce texte comme réponse oraculaire repose sur sa versification et cette thématique des prescriptions rituelles, ainsi que sur leur énonciation par une autorité externe, qui pourrait être un dieu. Quant à l'attribution à Apollon Clarien, elle fut proposée aussi par L. Robert[86] qui constatait que Kios se trouvait près de Nicée et Apamée Myrléia, qui ont toutes deux laissé des mémoriaux de délégation à Claros.

Cet « oracle de Kios » fait pourtant partie des textes qui ne mentionnent ni Claros ni Apollon, et qui ne mentionnent pas davantage leur nature oraculaire. Aucun terme caractéristique de l'oracle n'apparaît dans ce texte, dont le contexte est par ailleurs totalement inconnu puisqu'il manque le haut de la pierre. Déduire de ces quelques lignes non seulement la nature du texte mais en plus son origine semble très imprudent. J. Fontenrose proposait une hypothèse alternative sur la nature de ce texte, et envisageait qu'il s'agisse d'un « *devotionnal poem, perhaps a hymn* »[87]. L'hypothèse est intéressante et renforcée par un article d'A. & I. Petrovic qui rassemble des règlements religieux en vers[88]. Nombre de ces textes, qui ressemblent par bien des aspects au texte de Kios, ne sont pas des oracles mais des règlements émanant sans doute des prêtres du sanctuaire[89]. Ils énoncent en général diverses impuretés en

[86] Robert, « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios », 1969, p. 337.
[87] Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, 1988, p. 243.
[88] Petrovic (Andrej) & Petrovic (Ivana), « "Look who is talking now!": Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations », in Stavrianopoulou (Eftychia) (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Kernos Supplément, 2006, p. 151-179.
[89] Voir notamment les textes n° 6, 8, 15, 16 et 24.

prose (ce qu'il ne faut pas faire), avant de conclure par des recommandations versifiées (ce qu'il faut faire). La métrique finale intervient sans doute pour conférer davantage d'autorité au texte, voire davantage de divin, peut-être par analogie avec les oracles (réputés) versifiés.

Le début du texte de Kios étant manquant, il est impossible de déterminer s'il procède de ces règlements en prose et vers, ou plutôt d'un oracle entièrement en vers. Mais le doute devrait là encore conduire à la plus grande prudence plutôt qu'à la définition d'un style clarien.

Derniers textes de ce court corpus des oracles dit clariens, les oracles de Syédra et Iconion seront évoqués ensemble, tant l'attribution de l'un a conditionné celle de l'autre.

Le texte d'Iconion se résume aujourd'hui à quatre vers terminaux d'un texte sans doute bien plus long. Le dieu-auteur prescrit [aux habitants de la cité ?] d'honorer Hermès et Thesmos (Ἑρμείην δὲ Ἀργειφόντην Θεσμόν τε τίοντες), la loi et le droit personnifiés, et d'en ériger des statues pour les placer de part et d'autre d'un Arès (ὧν ὑμεῖν χρειὼ μεγαλοίμια ἀγάλματα τεῦξαι σ̣τῆσα[ί] τ̣ε ἀμφ' Ἄρεως ἑκά̣τερθεν δ̣εικήλ<οιο>). Ces seuls éléments ne permettent guère de commentaire. La présence d'Arès et sa subordination à la Loi et à Hermès laissent imaginer que la cité consultait à propos d'un danger de nature guerrière, qu'il s'agisse d'une invasion ou de brigandage, peut-être venant de Pisidie ou d'Isaurie comme le supposent R. Merkelbach et J. Stauber[90]. Le texte figurant sur une base en marbre, il est probable que les trois statues se trouvaient au-dessus, et que le texte expliquait cette dédicace et sa scénographie originale.

Le parallèle avec l'oracle de Syédra est intéressant, puisque ce second texte est, lui, mieux conservé, et reprend la même scénographie rituelle, face à une situation probablement analogue. Après une adresse aux « Pamphyliens Syédrens » (Πάμφυλοι Συεδρῆες), le dieu leur recommande d'ériger « une image d'Arès sanglant et meurtrier au milieu de la ville » (Ἄρηος δείκηλον ἐναιμέος ἀνδροφόνοιο στήσαντες μεσάτῳ πόλιος) puis de l'encadrer d'une statue d'Hermès le tenant en chaînes et d'une statue de Dikè, personnification de la justice ([κ]ά̣[ρ]α̣ ἔρδετε θύσθλ̣α δεσμοῖς Ἑρμείαο σιδηρείοις μιν ἔχοντες· ἐγ δ' ἑτέροιο Δίκη σφε θεμιστεύουσα δι̣κάζ[οι]), afin que cet Arès enchaîné éloigne de leur patrie la horde ennemie (ἀνάρσιον ὄχλον ἐ̣[λά]σσας τῆλε πάτρης). L'oracle se termine par une invitation du dieu à combattre activement ces envahisseurs, en parallèle de ces mesures rituelles. Le contexte militaire est donc ici plus explicite, et le parallèle est manifeste entre l'Arès d'Iconion placé

[90] Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 31, n° 16.

entre Hermès et Thesmos, et l'Arès de Syedra entre Hermès et Dikè. L. Robert a donc proposé d'attribuer les deux textes au même sanctuaire oraculaire, et a opté à nouveau pour Apollon Clarien, en constatant qu'Iconion avait laissé un mémorial de délégation à Claros[91].

Cette double attribution soulève néanmoins de nouvelles questions. Tout d'abord plus de deux siècles séparent manifestement les deux inscriptions, puisque le texte d'Iconion date du III^e^ siècle de notre ère, tandis que celui de Syédra date du I^er^ siècle avant notre ère, voire de la dernière montée en puissance de la piraterie cilicienne au milieu de ce siècle. Associer ces deux textes au même sanctuaire, et postuler ainsi une forme de spécificité des prescriptions rituelles pour chaque sanctuaire oraculaire, suppose d'abord que le sanctuaire se montre constant dans les rituels qu'il prescrit, et ce sur au moins deux siècles. L'hypothèse implique également qu'aucun autre sanctuaire oraculaire ne décide « d'imiter » ce « style clarien » en prescrivant ponctuellement le même type de rituels. Or des monnaies de Syedra représentent ce groupe statuaire, avec un Hermès et une Dikè retenant Arès par les mains[92]. Cette scène et ce motif semblent donc être devenus une caractéristique de Syédra, voire une « attraction majeure » de la cité (*Hauptsehenswürdigkeit*)[93] qui pourrait être devenue localement célèbre en plus de deux siècles et donc avoir été reprise par un autre dieu oraculaire. Par ailleurs Arès se trouvait placé à Syédra entre Hermès et Dikè, alors qu'il fut installé à Iconion entre Hermès et Thesmos. Dikè et Thesmos personnifient certes des concepts très proches, la première traduisant une justice davantage humaine et la seconde une justice davantage divine, mais cette différence, qui n'est pas relevée par les éditeurs du texte, peut aussi laisser penser à la description d'un même rituel par deux « auteurs » différents. Une autre différence notable est la présence de liens (δεσμοῖς) utilisées pour attacher l'Arès de Syédra, et leur absence dans le texte d'Iconion (dans la partie conservée et décrivant la disposition des statues). Ces liens pourraient rappeler également le sanctuaire de Grynéion, et les chaînes pendues aux arbres de l'ἄλσος et mentionnées dans l'oracle rendu aux Cauniens[94]. Enfin la géographie ramène à des interrogations similaires à celles de l'oracle de Callipolis. Iconion et Syedra se trouvaient respectivement en Lycaonie et en Pamphylie, loin de Claros, bien plus près de nombreux autres sanctuaires oraculaires (notamment ceux de Lycie), et étaient assez proches l'une de l'autre, Syédra étant l'une des cités côtières les plus proches d'Iconion. Si l'on oublie

[91] Robert (Louis), « Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès », in Louis Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie (vol. 2)*, Genève, Droz, 1966, p. 91-100. J.-L. Ferrary a depuis 12 autres mémoriaux laissés par Iconion : Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros*, 2014, volume 1, p. 160-162.

[92] Pour une reproduction d'une de ces monnaies, voir Merkelbach & Stauber, « Die Orakel des Apollon von Klaros », 1996, p. 30-31, n° 15.

[93] Merkelbach & Stauber, *Ibid*, p. 30.

[94] Voir la partie de ce mémoire consacrée à l'oracle de Grynéion : p. 223-238.

momentanément l'attribution à Claros de ces textes, et que l'on constate que deux cités relativement proches ont reçu deux oracles similaires, la déduction la plus logique serait de chercher le(s) sanctuaire(s) oraculaire(s) source(s) dans les environs des deux cités, et non à l'autre extrémité de l'Anatolie.

Ces interrogations ne permettent ni d'invalider la possibilité d'une attribution clarienne ni d'en affirmer précisément une autre, mais une fois encore elles soulèvent des difficultés.

Ces cinq textes qualifiés d'oracles errants ne constituent par un inventaire exhaustif des textes oraculaires à l'attribution problématique. Une telle entreprise serait inutile ici, dans la mesure où les interrogations ici formulées ne permettent pas de parvenir à une conclusion plus satisfaisante en ce qui concerne l'oracle-émetteur, mais elles mettent en relief d'importants problèmes de méthode.

Le premier est celui de la fragilité des attributions à Claros, qui entraînent souvent une succession d'hypothèses non moins fragiles et indémontrables. Le deuxième est celui du nombre croissant d'hypothèses et d'attributions alternatives, à mesure que l'on étudie ces textes et qu'on les compare à ce que l'on sait des (nombreux) autres sanctuaires anatoliens. Le troisième est celui de la diversité du corpus des oracles clariens et des problématiques que soulève leur attribution. Avec seulement un tiers de documents dont l'attribution est absolument certaine (puisque revendiquée par le document lui-même), le risque est grand d'obtenir un corpus en partie erronné et incluant des éléments étrangers à Claros. Or ce corpus est aujourd'hui utilisé pour comparer tout nouveau texte oraculaire retrouvé sur pierre, et souvent pour y chercher des éléments de ressemblance avec l'un des oracles dits clariens, pour finalement intégrer le nouveau document et élargir encore le corpus et créer de toute pièce un « style clarien »[95]. Cette inflation continue du corpus clarien (et la diversification qui en découle), depuis le catalogue canonique de R. Merkelbach et J. Stauber, laisse donc perplexe, alors que ceux des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens et surtout de Didymes sont stables (et quasi inexistants dans le cas des premiers). Refermons là ce dossier, enrichi de plus de questions que de réponses, pour en ouvrir un autre, lui aussi épigraphique.

[95] Comme en témoigne le catalogue de Chr. Oesterheld et ses quarante-cinq textes réputés clariens : Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

3.2. Sanctuaires oraculaires et oracles alphabétiques / à dés : incompatibilité géographique et concurrence ?

Les oracles alphabétiques et à dés sont des documents épigraphiques d'un type très particulier, qui se rapprochent en certains points de la logique des sanctuaires oraculaires, mais s'en distinguent aussi par d'autres. Ils permettent de (re)contextualiser différemment les sanctuaires oraculaires en soulevant la question de l'articulation entre les divinations proposées d'une part par ces « oracles » et celle pratiquée dans les sanctuaires d'autre part. Ils permettent également un retour sur la géographie des sanctuaires oraculaires, et une interrogation plus générale sur les fonctions des oracles et de la divination dans la vie religieuse, voire plus largement quotidienne, des Anciens.

3.2.1. Définition des oracles alphabétiques et à dés: des pratiques cléromantiques

Il ne s'agit pas de redéfinir ici en détail la nature et le fonctionnement de ces oracles qui ont été abondamment et efficacement étudiés par ailleurs, mais de reprendre les éléments de définition qui seront utiles à une mise en perspective de ces textes, et à une nouvelle interrogation de la définition et de la fonction des sanctuaires oraculaires.

Les oracles à dés sont aujourd'hui les mieux connus parce que les plus nombreux sur le plan documentaire et les mieux étudiés par la littérature scientifique[96] . Il s'agit d'un corpus de vingt-et-une longues inscriptions (quand elles sont complètes) retrouvées sur dix-sept différents sites du sud-ouest de l'Asie Mineure, et datant des II^{e}-III^{e} siècles de notre ère. Toutes figuraient sur des pierres de grande taille, retrouvés *in situ* ou très peu déplacées, et qui se trouvaient systématiquement dans des espaces publics et fréquentés, tels que l'agora de Kremna de Pisidie[97], le mur externe du théâtre de Pergè en Pamphylie[98], ou la face intérieure

96 On pensera notamment à l'ouvrage majeur de J. Nollé sur les oracles alphabétiques et à dés : Nollé (Johannes), *Kleinasiatische Losorakel : Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich, C.H. Beck, 2007, p. 19-222 ; mais aussi à l'article plus ancien de F. Graf, qui pose les principales interrogations sur ce sujet (« Rolling the dice for an answer », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 51-97, et à la récente thèse de N. Duval sur laquelle on reviendra : Duval (Nancy), *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen du IIe au VI siècle après J.-C. Étude comparative des sortes Homericae, sortes Astrampsychi et tables d'astragalomancie en Asie mineure*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2016.

97 *IK Central Pisidia* 5.

98 *IK Perge* 205-207.

de la muraille de Termessos en Pisidie[99]. Même si certaines sont fragmentaires, la totalité de ces inscriptions suit le même modèle : c'est-à-dire une liste de 56 réponses oraculaires (voire 120 dans trois cas) précédée d'une dédicace variable. Chacune de ces réponses correspond au résultat possible du lancé de cinq astragales (ou sept dans les mêmes trois cas), provenant des métacarpes de chèvres (ou des reproductions en métal ou en pierre) de forme vaguement parallélépipédique et utilisées comme des dés. Elles ne peuvent présenter, après lancer, qu'une des quatre faces numérotées 1, 3, 4 ou 6. Chaque réponse est donc précédée, dans la liste, du détail du lancer, de la somme des cinq (ou sept) chiffres obtenus, puis du nom d'un dieu au génitif, comme dans l'exemple ci-dessous emprunté à l'oracle à dés de Cremna:

> [αααα̣γ ζ] Ἀ[θηνᾶς] Ἀρ̣ε̣ίᾳς·
> [χεῖοι τ]έσσαρ̣ε̣ς [ὄ]ν[τες, τρεῖος] εἶς, τ̣άδ̣ε φρά̣[ζει]·
> [ἔχθραν] καὶ κακό̣τ̣η̣τ̣α φ[υγὼν ἥξεις ποτ'] εἰς ἆθλα.
> [ἥξεις] κ̣αὶ δώ̣σ̣ε̣ι̣ σ̣ο̣ι θεὰ γ[λαυκ]ῶπι[ς Ἀθ]ήνη·
> [ἔσται] σοι πρ[ᾶξι]ς κατ[αθύμιος, ἢν] ἐ̣πιβ̣ά̣λ̣ῃ̣.
>
> 1 ; 1 ; 1 ; 1 ; 3 [total] 7 [lancer] d'Athéna Aréia. Quatre « un » et un « trois » annoncent ceci : En évitant la haine et le resentiment tu atteindras finalement les prix. Tu [les atteindras] et la déesse aux yeux pers Athéna te [les] donnera. Cette activité que tu entreprends aboutira comme tu le souhaites.[100]

La somme des chiffres permet de classer les réponses par ordre croissant, et donc de retrouver plus facilement la réponse qui correspond au lancer que l'on venait de faire[101]. Le nom du dieu au génitif a été interprété notamment par F. Graf et J. Nollé comme attribuant au dieu concerné le lancer et non l'oracle/la réponse[102]. En effet, même si le dieu auquel la réponse est attribuée est parfois cité dans cette réponse, il l'est généralement à la troisième personne du singulier, comme dans l'exemple de Kremna. Malgré la dispersion des textes à travers l'Anatolie méridionale, ces listes de réponses présentent une remarquable unité. Les dix-sept listes de 56 réponses (reposant sur un lancer de cinq astragales) reprennent le même texte en hexamètres à quelques détails près. De même les trois textes reposant sur un lancer de sept astragales utilisent un même texte, qui reprend également certains des éléments du texte à 56 réponses. Le volume et le poids des pierres interdisent d'imaginer une origine géographique commune pour ces inscriptions. Elles ont nécessairement été gravées sur place, et seul(s) le(s) texte(s) commun(s) (aux treize listes de 56 réponses d'une part et sans doute également aux

[99] *TAM* III 34

[100] *IK Central Pisidia* 5, 11-15.

[101] Pour une description détaillée de la structure des inscriptions et du procédé astragalomantique, voir Duval, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen*, 2016, p. 50-55.

[102] Respectivement Graf, « Rolling the dice for an answer », 2005, p. 66 & Nollé, *Kleinasiatische Losorakel*, 2007, p. 109.

trois listes de 120 réponses d'autre part) a pu voyager entre ces cités, sur un support plus léger. Cette question sera reprise plus loin, en lien avec la géographie des inscriptions.

L'essentiel est ici de constater la relative uniformité du phénomène et sa cohérence : les cinquante-six réponses quasi-communes au groupe dominant présentent le même caractère à la fois explicite mais imprécis que l'exemple de Cremna. Il s'agit d'indiquer aux consultants si les entreprises, les projets qu'ils ont en tête (et qui sont toujours désignés par des termes vagues et génériques) sont voués au succès ou à l'échec et donc s'il faut persévérer ou renoncer[103]. Pareilles réponses laissent imaginer des questions fermées proches de la fameuse formule « Est-il meilleur et plus profitable de … ? » (εἰ λῶιον καὶ ἄμεινόν ἐστι, *vel sim.*) utilisée sur de nombreuses lamelles de Dodone et ailleurs[104]. Dernier élément remarquable, les réponses « positives » et les réponses « négatives » se partagent presque équitablement les listes, mais aussi les probabilités. N. Duval a en effet montré dans sa thèse que le jeu des probabilités (et les écarts en la matière entre les différents lancers possibles, les astragales n'étant pas des modèles équiprobables suceptibles de produire chaque chiffre avec la même probabilité) s'équilibrait *in fine*, et donnait autant de chances au consultant d'être encouragé que d'être découragé par la réponse obtenue[105].

Les oracles alphabétiques obéissent à une logique similaire et présentent beaucoup de points communs avec les oracles à dés, au point d'avoir été souvents édités et étudiés ensemble[106]. Il s'agit également d'inscriptions provenant d'Asie Mineure méridionnale, datant toutes des mêmes II^e^-III^e^ siècles de notre ère, et aujourd'hui au nombre de douze. Une seule a été retrouvée hors d'Anatolie, celle de Soloi, sur l'île de Chypre[107]. Elles étaient également exposées dans des lieux publics, mais au sein desquels les sanctuaires sont davantage représentés que pour les oracles à dés. L'inscription de Kibyra a par exemple été retrouvée dans l'enceinte d'un sanctuaire[108], tout comme celle de Tymbriada[109], et à Olympos la pierre était adossée à un tombeau[110]. Il faut néanmoins rester prudent sur ce point : l'inscription

[103] Le sixième lancer de Cremna invite par exemple le consultant à « renoncer à son entreprise » : [τ]ὴν πρᾶξιν μὴ π[ράξῃς] = *IK Central Pisidia* 5, 33.

[104] Voir le catalogue des lamelles aujourd'hui disponibles : Tsélikas (Sotiris) (éd.), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.

[105] Duval, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen*, 2016, p. 122-125. Voir également sur ce point Duval (Nancy), « Probability in the Ancient Greek World: New Considerations from Astragalomantic Inscriptions in South Anatolia », *ZPE*, (2015), p. 127-141.

[106] Notamment par J. Nollé, *Kleinasiatische Losorakel*, 2007, p. 223-280.

[107] *SEG* 18, 592.

[108] *IK Kibyra* 97

[109] *SEG* 38, 1328

[110] *TAM* II 947

d'Hiérapolis a été certes retrouvée dans le mur du temple d'Apollon, mais il s'agissait d'une pierre de remploi qui a d'ailleurs été retaillée[111]. Ces inscriptions, dès lors qu'elles sont complètes, présentent une liste de vingt-quatre réponses oraculaires. Chacune commence par une lettre de l'alphabet grec différente, et les réponses sont classées par ordre alphabétique de leur premier mot, formant ainsi un acrostiche qui reconstitue l'alphabet entier. Aucune référence à une divinité quelconque n'est faite avant chaque réponse, et le texte se limite souvent à ces vingt-quatre sentences (dans lesquelles des dieux sont parfois mentionnés). L'hétérogénéité des réponses entre les inscriptions est plus grande qu'avec les oracles à dés, mais là encore des groupes se distinguent. N. Duval résume les observations sur ce sujet en proposant cinq groupes[112]. Le plus important, qui rassemble cinq inscriptions, repose uniquement sur des trimètres iambiques dont certains reviennent dans les autres groupes, même dans ceux utilisant majoritairement des hexamètres. Comme les réponses « à dés », les réponses « alphabétiques » sont à la fois vagues et explicites et répondent de manière globalement positive ou négative à une question fermée qui devait elle aussi ressembler au classique « Est-il meilleur et plus profitable de … ? ». L'exemple ci-dessous, emprunté à l'oracle alphabétique de Tymbriada en Pisidie, illustre ces deux caractères :

> φίλοις ἀπιστεῖν κρεῖττον οὐκ ὀρθοῖς φίλοις.
> χαρὰν ἀπροσδόκητον ἕξεις εὐθέως.
>
> Mieux vaut se méfier d'amis qui ne sont pas de vrais amis.
> Tu éprouveras bientôt une joie inattendue.[113]

La logique globale semble donc être la même que pour les oracles à astragales. Le consultant formule une question fermée, l'une des réponses de la liste lui est attribuée, et il l'interprète comme l'invitant à persévérer ou à abandonner tel projet sur lequel il consultait. Les deux dossiers souffrent donc des mêmes inconnues : qui faisait ériger ces inscriptions ? qui faisait commerce de ces oracles ? et qui les consultait ? Il faut y ajouter une nouvelle inconnue quant à la méthode utilisée pour sélectionner une réponse parmi les vingt-quatre réponses alphabétiques possibles. Diverses hypothèses ont été proposées, depuis le tirage au sort de la lettre par laquelle débute la réponse jusqu'à l'utilisation d'un dé à vingt-quatre faces[114]. L'essentiel est ici de considérer que le procédé devait reposer sur ce que les Modernes appellent le hasard, mais que les Anciens devaient considérer comme étant le choix des dieux.

[111] Voir la partie de ce mémoire consacrée à Hiérapolis de Phrygie : p. 474-487.
[112] Duval, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen*, 2016, p. 111.
[113] *SEG* 38, 1328, 23-24
[114] Nollé, *Kleinasiatische Losorakel*, 2007, p. 224.

Oracles alphabétiques et oracles à dés témoignent donc de pratiques qui relèvent de la cléromancie, la divination par tirage au sort. Les parallèles ne manquent pas hors du monde grec, si l'on pense notamment aux *sortes* romains[115], ou à l'achilléomancie chinoise[116]. Les Grecs eux-mêmes pratiquaient la cléromancie et semblaient l'associer notamment au dieu Hermès[117]. D'autres systèmes cléromantiques analogues et diffusés à grande échelle sont d'ailleurs connus dans le monde grec, tels que les *sortes Astrampsychi*, mais sur papyrus et non sur pierre[118]. L'élément le plus surprenant n'est pas ici que ces pratiques aient existé, puisqu'elles étaient sans doute banales, mais qu'elles aient pris cette forme particulière (et propre à l'Anatolie méridionale), avec des inscriptions qui installaient les pratiques cléromantiques dans l'espace public, aux yeux de tous. Non seulement la consultation devait se passer à proximité de la pierre, donc dans ces espaces publics où l'on retrouve aujourd'hui la majorité de ces documents, mais elle se faisait ensuite selon des modalités transparentes, que chacun pouvait connaître et vérifier dès lors qu'il était capable de lire ce qui était inscrit sur la pierre, et donc de vérifier éventuellement que la réponse qu'on lui donnait correspondait bien au lancer/tirage au sort qu'il venait d'effectuer. Outre cette transparence, ces documents et ces pratiques devaient également permettre une plus grande simplicité de consultation. Comparés à un sanctuaire oraculaire qui imposait sans doute des purifications et des prières préalables, un rituel consultatoire précis, codifié (et parfois complexe) et *a minima* l'intervention d'un prêtre, prophète ou autre, les oracles alphabétiques et à dés devaient permettre d'obtenir une réponse bien plus rapidement (et à bien moindres frais). Mais laissons pour le moment ces éléments de description générale, pour envisager d'abord la répartition géographique des textes.

---

[115] Champeaux (Jacqueline), « Sors oraculi. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, 102 (1990), p. 271-302 ; Cordano (Federica) & Grottanelli (Cristiano) (éd.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'està moderna. Atti della Tavola Rotonda*, Univ. Milano, 2001 ; Johnston (Sarah Isles), « Lost in the shuffle : Roman sortition and its discontents », *ARG* 5.1 (2003), p. 146-156.

[116] Voir notamment Vandermeersch (Léon), « De la tortue à l'achillée », in J. P. Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 29-51 & « Origine et évolution de l'achilléomancie chinoise », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4 (1990), p. 949-963 ; « Origine et évolution de l'achilléomancie chinoise », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4 (1990), p. 949-963 ; « L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 79 N° 1 (1992), p. 1-8.

[117] Grottanelli (Cristiano), « La cléromancie antique et le dieu Hermès », in Cordano (F.) & Grotanelli (C.) (éd.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'està moderna. Atti della Tavola Rotonda, Univ. Milano*, 2001, p. 155-195 ; Jaillard (Dominique), « Hermès et la mantique grecque » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 91-107.

[118] Voir Browne (Gerald Michael), *The papyri of the Sortes Astrampsychi*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974 ; « The Sortes Astrampsychi and the Egyptian Oracle », in Dummer (Jürgen), *Texte und Textkritik : eine Aufsatzsammlung*, Berlin, Akademie Verlag, 1987, p. 67-71 ; Naether (Franziska), *Die Sortes Astrampsychi : Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010 & Duval, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen*, 2016, p. 32-49.

3.2.2. Géographie des oracles alphabétiques et à dés : un phénomène local et une incompatibilité apparente

L'étude de la géographie de ces oracles alphabétiques et à dés, et surtout sa comparaison avec la géographie oraculaire anatolienne permet quelques nouveaux constats et quelques hypothèses en conséquence.

La carte K donnée en annexe 7 indique l'emplacement des sanctuaires oraculaires attestés (en rouge), mais aussi des oracles à dés (en bleu) et des oracles alphabétiques (en vert).

Une première observation porte sur la concentration des oracles aphabétiques et des oracles à dés dans une portion assez étroite de l'Anatolie méridionale qui englobe le sud de la Phrygie, la Pisidie, la Pamphylie et le Nord montagneux de la Lycie. Cette concentration géographique décrit d'emblée le double phénomène des oracles alphabétiques et à dés comme un particularisme local, propre à cet espace. En dehors des côtes pamphyliennes, ces oracles se situent tous en zone montagneuse. Ce constat, déjà fait par la plupart des Modernes qui se sont penchés sur ces documents[119], ne doit pas laisser conclure aussitôt qu'il s'agissait de zones isolées et enclavées et d'un phénomène lié à cet enclavement. La même carte montre également que la majorité de ces oracles se situait dans des cités qui se trouvaient elles-mêmes sur des axes de circulation majeurs. Le fait que la majorité de ces inscriptions provienne de centres urbains (et non des campagnes et des communautés villageoises, comme d'autres documents déjà croisés[120]) prouve qu'il s'agit certes d'un phénomène local mais qui ne s'inscrivait pas pour autant dans des marges géographiques et des espaces coupés du reste du monde. Différencier la géographie des oracles à dés et celle des oracles alphabétiques paraît malaisé et sans doute artificiel. La superposition des zones concernées par ces deux phénomènes est quasi parfaite, et la surreprésentation des oracles à dés déséquilibre la comparaison. Il faut donc considérer que ces oracles, alphabétiques et à dés, appartiennent à un ensemble géographique cohérent. Malgré leur caractère local, la zone de diffusion s'étire sur plusieurs centaines de kilomètres d'Est en Ouest, ce qui pose la question de la transmission du texte d'une cité à l'autre. Le voyage des pierres est à exclure totalement,

[119] Graf, « Rolling the dice for an answer », 2005, p. 71-78.

[120] On pensera notamment aux dédicaces aux douze dieux lyciens, juste au sud de cette région, et dont la dispersion, parfois loin des cités, montre qu'il s'agissait là d'un phénomène (aussi) rural, contrairement aux oracles alphabétiques ou à dés. Voir la partie de ce mémoire consacrée aux douze dieux de Lycie : p. 423-438.

comme évoqué plus haut. Il faut plutôt imaginer la transmission d'un texte source sur papyrus, et sa gravure sur pierre dans chacune des cités concernées. Un exemple analogue est donné par les *sortes Astrampsychi*, un système de cléromancie très similaire, qui s'est transmis sur papyrus dans l'Antiquité, puis qui a été préservé via des copies médiévales sur parchemin. Le principe général y est similaire, avec une même liste de réponses, mais aussi une liste de questions, et un procédé mathématique simple permettant de sélectionner une réponse en fonction de la question choisie et d'un chiffre choisi au hasard/par le(s) dieu(x) entre 1 et 10[121]. Ce système, attribué à un certain Astrampsychos, s'est diffusé à partir de l'Égypte aux premiers siècles de notre ère. Les textes des oracles à dés et alphabétiques pourraient avoir connu une diffusion similaire, sur papyrus, avant d'être gravés sur pierre en Anatolie, et de ne survivre que sous cette dernière forme.

Une seconde observation porte sur l'absence de sanctuaires oraculaires dans cet ensemble géographique cohérent dévolu aux oracles alphabétiques et à dés, et *vice versa*. L'espace concerné par ces oracles correspond en effet à l'un des deux grands « vides » identifiés plus tôt (noté 2 sur la carte F) à l'ouest de l'arc Chalcédoine-Sidé, et qui se distinguent par rapport au « plein » que forme l'Anatolie égéenne à l'ouest de cet arc. Cette corrélation inverse est particulièrement flagrante pour la Lycie dont l'espace côtier, couvert de sanctuaires oraculaires, ne compte aucun oracle alphabétique ou à dés, contrairement à la Lycie septentrionale et à la Pamphylie voisine. Oracles alphabétiques et à dés ne semblent donc prospérer que là où les sanctuaires oraculaires sont, sinon absents, du moins sous-représentés (puisque ces cartes n'indiquent que les sanctuaires oraculaires dont des traces sont encore décelables) et/ou sous-dimensionnés (donc indétectables aujourd'hui). Prendre ce raisonnement à l'envers, et postuler que ce sont les oracles alphabétiques et à dés qui auraient empêché le développement des sanctuaires oraculaires, serait clairement abusif. Ces inscriptions restent en effet un phénomène tardif (II^e^ et III^e^ siècle de notre ère), du moins sous cette forme[122], de loin postérieur à la mise en place des cultes et sanctuaires que l'on voit évoluer dans l'espace anatolien depuis l'époque archaïque, et n'ont donc pu en aucune façon influencer ce développement.

[121] Pour une explication détaillée de leur fonctionnement et de leur transmission, voir Duval, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen*, 2016, p. 32-49.

[122] Il reste en effet envisageable que, comme pour le culte des douze dieux lyciens, ces textes aient existé bien avant le II^e^ siècle de notre ère, mais sur des supports périssables et dont il ne reste rien aujourd'hui.

S'il y a bien incompatibilité (géographique) entre ces oracles alphabétiques et à dés et les petits sanctuaires oraculaires, ce ne peut être que parce que les seconds ont gêné le développement des premiers dans les régions où ils étaient présents en nombre, et ont contenu l'extension du phénomène dans cet espace où ils étaient sous-représentés. Mais cette incompatibilité apparente, qui doit être interrogée, soulève de nouvelles questions qui ne peuvent être résolues à l'aide d'une carte, et qui impliquent de développer quelques éléments de réflexion sur le rôle et la fonction des oracles alphabétiques et à dés, mais aussi des sanctuaires oraculaires.

3.2.3. Quelques éléments de réflexion : une concurrence très relative et quelques comparaisons

Interroger ces documents épigraphiques implique de poser la question de l'utilité de ces oracles alphabétiques ou à dés, au sens large du terme. La littérature ancienne n'apporte malheureusement aucun témoignage à propos de pratiques cléromantiques reposant sur ce type de listes sur pierre[123]. Il faut donc se contenter de ce que ces inscriptions elles-mêmes montrent, et des quelques éléments qui peuvent être raisonnablement considérés comme sûrs.

Le premier de ces éléments est sans doute la fonction psychologique (voire sociale) de ces oracles. Comme le montrent les réponses (alphabétiques ou à dés), consulter ce type d'oracle permettait de faciliter une prise de décision et/ou de se rassurer à ce sujet. Les réponses positives ou négatives des oracles à dés montrent bien que les consultants étaient en attente d'encouragements divins (ou à l'inverse de mises en garde) dans le cadre d'un projet déjà défini mais à propos duquel ils désiraient se munir d'un avis divin. Même les quelques réponses des oracles alphabétiques à tonalité religieuse, et que J. Nollé classe à part, constituent une forme d'encouragement explicite (et divin)[124]. Les réflexions d'E. Eidinow à propos de la réduction par l'oracle de l'angoisse du risque inhérent à toute prise de décision

[123] Sauf peut-être la description par Pausanias du sanctuaire d'Héraclès à Boura en Achaïe (Pausanias, *Périégèse*, VII, 25, 10), où l'on jetait des osselets devant une table indiquant les réponses correspondantes. Mais Pausanias se montre avare de précisions, et on ne sait pas à quel point ce qui se pratiquait dans ce temple peut être comparé avec les oracles à dés d'Anatolie.

[124] Nollé, *Kleinasiatische Losorakel*, 2007, p. 226-227. Par exemple la réponse B de l'oracle alphabétique d'Adada (*CIG* 4379): Βοηθὸν ἕξις μετὰ Τύχης τὸν Πύθιον (« Avec l'aide de Tychè, le Pythien t'assistera »).

(*risk theory*) sont donc également appliquables aux oracles alphabétiques et à dés[125]. Dès lors se pose la question d'une forme potentielle de concurrence (au sens économique du terme) entre les oracles alphabétiques et à dés d'une part et les sanctuaires oraculaires d'autre part, si tous deux assumaient cette même fonction psychologique auprès de consultants angoissés. Le précédent constat géographique quant à la non-superposition des zones de développement des sanctuaires oraculaires et des oracles alphabétiques / à dés renforce encore cette hypothèse, qui pourrait justement expliquer en partie cette apparente incompatibilité.

Un deuxième élément de certitude apporté par ces documents eux-mêmes est justement une certaine différence entre le recours à ces oracles et la consultation de sanctuaires oraculaires : le contexte géographique, institutionnel et religieux. La totalité des oracles à dés a été retrouvée hors de tout espace sacré, qu'il s'agisse des murailles, du mur du théâtre ou de l'agora. Les oracles alphabétiques, quant à eux, pouvaient occasionnellement être placés à proximité d'un temple[126], mais ils s'inscrivent eux aussi davantage dans des espaces publics et très fréquentés que dans l'espace sacré dévolu aux dieux, en ce sens qu'il s semblent accessibles sans franchir un péribole. Cette différence notable devait avoir une double conséquence. Premièrement, sur le plan pratique, consulter un oracle alphabétique ou à dés pourrait s'avérer bien plus simple et bien plus rapide que consulter un sanctuaire oraculaire. L'emplacement de ces inscriptions devait d'abord dispenser le consultant des rites de purification associés aux sanctuaires oraculaires (ou du moins les simplifier considérablement). De même, par leur position dans des espaces publics, fréquentés et passants, ces pierres indiquent que les rituels auxquels elles étaient associées devaient être simples et surtout rapides. On imagine mal le consultant passer de longues heures devant la pierre, au milieu de l'agora ou derrière le théâtre. Le procédé lui-même, qu'il s'agisse de lancer les dés ou de tirer au sort une lettre, a manifestement été choisi pour sa simplicité et son efficacité. La participation d'un prêtre à la consultation, même si elle ne peut être totalement exclue, paraît peu probable, ce qui contribue encore à simplifier (du moins à « dé-ritualiser ») cette consultation. Tout ceci contribue *in fine* à faire de l'oracle alphabétique et à dés un mode d'accès à la parole divine bien plus simple, rapide et donc bien moins onéreux (en temps et en argent) que le recours au sanctuaire oraculaire. Mais la seconde conséquence découle alors de la première : cette simplicité et cette sortie de l'oracle hors de l'espace sacré du sanctuaire devait également induire une différence d'ordre religieux. En se déroulant dans un espace

[125] Eidinow (Esther), *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[126] N. Duval en recense quatre (sur onze) retrouvés à proximité d'un sanctuaire : Duval, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen*, 2016, p. 111.

public et non sacré, en ne recourant probablement à aucun prêtre, et surtout en ne se plaçant sous la puissance d'aucun dieu précis, les oracles à dés / alphabétiques produisaient manifestement des réponses investies « d'une moindre solennité » que les réponses émanant de sanctuaires oraculaires et obtenues aux termes d'un rituel de consultation plus long, plus complexe, peut-être plus éprouvant, et s'inscrivant sous l'autorité et dans le sanctuaire d'un dieu précis.

En résumé, le second élément vient nuancer le premier et invite à ne pas postuler une concurrence frontale entre sanctuaires oraculaires d'une part et oracles alphabétiques et à dés d'autres part. Les deux proposaient certes de recourir au divin pour accompagner et rassurer le consultant dans une prise de décision, mais les premiers le faisaient selon un processus probablement plus complexe, plus coûteux mais aussi symboliquement plus fort, plus solennel que les seconds. Pour le dire autrement, et pour filer la métaphore de la concurrence économique, les oracles alphabétiques et à dés proposaient certes un « service » comparable à celui fourni par les sanctuaires oraculaires, mais n'occupaient pas le même segment du « marché ». Aux sanctuaires les consultations (plus) longues, (plus) complexes et (plus) couteûses mais offrant une (plus) profonde expérience du divin, aux oracles alphabétiques et à dés les consultations (plus) rapides, (plus) simples, moins couteûses mais aussi une communication moins personnelle, une moindre intimité avec cette sphère divine dont les consultants cherchaient le contact et le conseil pour se rassurer (notamment).

Ces éléments amènent à s'interroger sur la clientèle de ces inscriptions. Le seul élément que fournissent les documents eux-mêmes à ce sujet a été relevé par F. Graf, qui constate la surreprésentation des thématiques liées au voyage et au commerce dans les réponses des oracles à dés notamment, ainsi que l'utilisation récurrente du terme ξένος pour désigner le consultant[127]. L'historien hésite entre y voir une fiction de voyage consultatoire et un réel recrutement de l'essentiel de la clientèle de ces oracles parmi les marchands et autres voyageurs. Même si la première interprétation n'est pas à exclure tout à fait, la seconde semble tout à fait cohérente avec d'une part la position de ces inscriptions au sein de leurs cités respectives (dans des lieux de passage et/ou des lieux de commerce), et d'autre part avec les observations précédentes à propos de l'implantation de ces oracles dans des cités essentiellement situées sur un axe de circulation majeur. L'efficacité et la rapidité des

[127] Graf, « Rolling the dice for an answer », 2005, p. 66-71. Par exemple la onzième réponse de l'oracle à dés de Kremna (*IK Central Pisidia* 5) recommande au consultant de « voguer où il voudra » (στέλλε ὅπου χρήζεις), tandis que la deuxième, la trente-quatrième et et la trente-cinquième le qualifient de ξένος.

consultations que devaient permettre ces oracles alphabétiques ou à dés (par comparaison avec les sanctuaires oraculaires) devait également contribuer à attirer davantage une clientèle de passage pressée (de repartir et/ou de prendre une décision). Il est impossible d'aller plus loin dans les hypothèses concernant la clientèle des oracles alphabétiques ou à dés (en l'absence d'autres éléments sûrs), mais tout ceci relativise encore l'idée d'une concurrence (d'ordre économique) directe entre sanctuaires oraculaires et oracles alphabétiques et à dés.

En miroir de cette question de la clientèle, se pose celle des « exploitants » de ces oracles. La réponse est probablement fournie par quelques-uns des oracles à dés, dont l'en-tête précisait qui avait fait inscrire la pierre. C'est par exemple le cas de celle de Kremna, qui fut édifiée « d'après les instructions de Lucius Fabricius Longus, Vibia Tatia son épouse, et Fabricia Lucilla sa fille et héritière » (*mandatu L. Fabrici Longi Vibia Tatia uxor eius et Fabricia Lu[cill]a f. et heres*)[128]. De même, certains oracles alphabétiques mentionnent ce type de généreux dédicants, comme celui d'Olympos qui, après une adresse à Apollon souverain et Hermès (δέσποτα Ἄπολλον καὶ Ἑρμεία, ἡγεῖσθαι), indique au nominatif les noms d'Antiochos et Bianor (Ἀντιοχος καὶ Βιάνωρ)[129]. Le coût probable de ces inscriptions (considérant la taille de la pierre, son matériau noble et surtout la longueur des textes gravés) désigne ces dédicants comme de riches évergètes. Mais à qui cette évergésie profitait-elle ? Sans doute à Apollon et Hermès dans le cas d'Olympos, et la démarche n'était sans doute pas dénuée d'une réelle forme de piété. Le terme d'évergésie se justifie ici néanmoins parce que l'inscription était aussi offerte à la collectivité, qui pouvait tirer parti de ces oracles inscrits et des consultations que permettaient ces pierres. Faut-il en conclure que la consultation des oracles alphabétiques et à dés étaient alors gratuite, à l'image des gymnases, des bains et autres édifices publics financés par les plus riches citoyens au bénéfice du plus grand nombre ? L'hypothèse semble peu probable. L'utilisation de ces oracles supposait qu'on en connaisse le fonctionnement, que l'on dispose de dés (ou autre matériel nécessaire dans le cas des oracles alphabétiques) et que l'on sache localiser et lire la réponse, ce qui n'était probablement pas à la portée de tout un chacun. Il reste donc probable qu'une personne au moins fût requise pour assurer le bon fonctionnement de ces oracles, et pour éventuellement bénéficier, au moins en partie, de la somme demandée aux consultants. Les bénéfices ainsi générés pourraient avoir été versés ensuite à la cité, ou à un sanctuaire, et inscrire ainsi dans le

[128] *IK Central Pisidia* 5, 1-3. Rappelons que Cremna est une colonie romaine, ce qui recontextualise ces noms romains.

[129] *TAM* II 947, 1-2.

temps long l'évergétisme d'Antiochos et Bianor, ou de Fabricius Longus et de sa famille. En revanche l'hypothèse (trop néo-libérale) d'entreprises privées, qui auraient en amont « investi » en faisant graver l'inscription puis en exploitant son utilisation semble devoir être écartée. Ces pierres occupaient ce qui semble être de l'espace public (et même de l'espace public stratégique d'un point de vue économique), ce qui implique une autorisation préalable (et permanente ?) de la cité. Faut-il pour autant réintroduire l'hypothèse d'un lien entre ces pierres (et surtout leur « exploitation ») et un éventuel sanctuaire de la cité, qui serait par conséquent oraculaire, mais rendrait des oracles de cette façon, hors de ses propres murs ? La description par Pausanias du sanctuaire de Pharae d'Achaïe, commentée plus haut en lien avec le sanctuaire clédonomantique de Smyrne, pourrait fournir un parallèle limité à cette hypothèse[130]. Le périégète y décrit la préparation du consultant auprès de la statue du dieu, puis l'obtention de l'oracle sur l'agora, au hasard du premier mot entendu. Une situation analogue n'est pas inimaginable avec les pierres des oracles alphabétiques et à dés, mais rien ne permet aujourd'hui de confirmer l'existence d'un tel lien, et donc de raisonner en considérant ces inscriptions comme les extensions d'un sanctuaire.

Ces réflexions autour des oracles alphabétiques et à dés et de leur articulation avec les sanctuaires oraculaires s'achèveront donc en revenant à cette éventuelle concurrence suggérée par les cartes, mais qui semble si difficile à expliquer dans la pratique. Il a été dit plus tôt que la cléromancie était relativement rare au sein des sanctuaires oraculaires grecs, contrairement à leurs homologues romains ou chinois notamment. Un texte d'Apulée suggère néanmoins que cette discipline divinatoire était pratiquée par des « professionnels » de la divination. Il s'agit d'un extrait de l'*Âne d'or* intervenant alors que le malheureux héros, changé en âne, a été acheté par un groupe d'eunuques adorateurs itinérants et pleins de vices de la déesse syrienne, et doit donc assister impuissant à leurs manœuvres diverses :

> Pauculis ibi diebus commorati et munificentia publica saginati uaticinationisque crebris mercedibus suffarcinati purissimi illi sacerdotes novum quaestus genus sic sibi comminiscuntur. Sorte unica pro casibus pluribus enotata consulentes de rebus varii plurinos ad hunc modum cavillantur. Sors haec erat :
>
> *'ideo coniuncti terram proscindunt boves,*
> *ut in futurum laeta germinant sate'*
>
> Tum si qui matrimonium forte coaptantes interrogarent, rem ipsam responderi aiebant : iugendos conubio et satis liberum procreandis ; si possessiones praestinaturus quaereret, merito beves [ut] et iugum et arua sementis florentia pronuntiari ; si qui de profectione solicitus divinum caparet auspicium, iunctos iam parastoque quadridepum cunctorum mansuetissimos et lucrum promiti de glebae germine ; si proelium capessiturus uel latronum factionem persecuturus utiles necne processus sciscitaretur, addictam uictoriram

[130] Pausanias, *Périégèse*, VII, 22, 2-4. Voir la partie de ce mémoire consacrée à Smyrne : p. 260-264.

> forti praesagio contendebant, quippe ceruices hostium iugo subactum iri et praedam de rapinis uberrimam fructuosamque captum iri.
>
> Après s'être attardés là quelques jours, opulemment engraissés par la munificence publique et généreusement lestés des profits de leurs prophéties, ces prêtres virginalement impollus s'inventèrent un nouveau filon. Ayant rédigé un sort passe-partout, ils l'utilisèrent comme attrape-nigaud universel, répondant par lui quelle que fût la question posée. Il était libellé ainsi :
>
> *Si les bœufs sous le joug labourent les sillons*
> *C'est pour faire lever d'abondantes moissons.*
>
> Du coup, aux candidats au mariage qui les interrogeaient, ils expliquaient que la réponse tombait à pic, attelage signifiant mariage, avec beaucoup d'enfants à naître, si c'était sur l'achat d'un domaine qu'on les questionnait, justement le sort prédisait des bœufs au joug et des semailles fécondes en récolte, au voyageur sur le départ et anxieux des auspices ça promettait des bêtes tranquilles déjà tout attelées, moisson voulant dire bénéfices, et à quiconque souhaitant avant d'aller au combat ou de poursuivre une bande de brigands si ça valait le coup ou non de continuer, ils certifiaient que la victoire était garantie par un présage sûr, attendu que les ennemis baisseraient la tête sous le joug et qu'eux rcupèreraient sur les rapines des voleurs un butin gras et profitable. Grâce à ce système astucieux, la divination leur avait permis de rafler pas mal d'argent, mais ils finirent, à force de questions, saturés de réponses, par en avoir assez, et reprirent la route.[131]

Les eunuques en question se livrent donc à un commerce qui n'est pas sans rappeler ce que l'on peut imaginer du fonctionnement des oracles alphabétiques et à dés. À cette masse de consultants qui se pressent pour obtenir l'aval divin à leurs projets ordinaires, les prêtres itinérants vendent des sorts (*sortes*), c'est-à-dire des réponses établies à l'avance et que le hasard / l'inspiration divine / un quelconque procédé divinatoire désigne comme correspondant à la question du consultant. L'exemple donné pourrait figurer dans la liste des oracles alphabétiques ou à dés, tant il est à la fois explicite (et encourage le consultant à persévérer) et vague (et peut donc s'appliquer à toute question fermée). Apulée démontre d'autant plus l'efficacité du mécanisme qu'il imagine des eunuques truands faisant commerce d'un sort unique utilisable en toute circonstance (*Sorte unica pro casibus pluribus*) et qui répond parfaitement à toutes les questions qui sont énumérées ensuite. L'anecdote sert avant tout le propos de l'auteur et constitue l'un des éléments du sinistre portrait de ces personnages. Elle illustre également le lieu commun qu'est la dénonciation de la divination et de ses diverses manipulations dans la littérature ancienne. Mais il a surtout l'intérêt de décrire des pratiques cléromantiques et de les attribuer à des figures qui relèvent davantage du devin (μάντις), c'est-à-dire du professionnel de la divination détaché de tout sanctuaire, que du prophète. Si l'on revient aux oracles alphabétiques et à dés, il est manifeste qu'ils constituaient une concurrence bien plus grande et bien plus directe pour ce type de professionnels de la divination que pour les sanctuaires oraculaires. Les « services » proposés

[131] Apulée, *L'Âne d'or*, IX, 8. Traduction O. Sers, Paris, Belles Lettres, 2010.

par les eunuques d'Apulée et par les oracles alphabétiques ou à dés semblent être rigoureusement identiques : obtenir rapidement et à moindre frais une réponse cléromantique à n'importe quelle question, en s'appuyant sur une liste de réponse pré-établies (et qui, normalement compte plus d'une réponse, mais c'est là que se niche la perfidie des eunuques et le cliché littéraire). Et le parallèle peut sans doute être étendu aux *sortes Astrampsychi*, qui devaient être détenus et utilisés par des professionnels capables de les lire et de comprendre leur fonctionnement, et donc de faire commerce de ces réponses, mais dont rien n'indique qu'ils étaient attachés à des sanctuaires oraculaires[132]. Les oracles alphabétiques et à dés avaient même sur les devins l'avantage de fonctionner de manière publique et transparente, interdisant ce type de rouerie d'une part (si tant est que ce qu'imagine Apulée arrivait vraiment), et figeant sous les yeux de la communauté civique le fonctionnement et peut-être le tarif de la consultation. Cet exemple invite donc à relativiser davantage encore l'idée d'une concurrence entre sanctuaires oraculaires et oracles alphabétiques ou à dés. Si la rivalité se plaçait plutôt entre ces derniers et les devins et autres professionnels de la divination indépendants (dont tout porte à penser qu'ils étaient présents partout dans le monde grec, y compris dans les régions où les sanctuaires oraculaires abondaient) alors faut-il encore postuler une concurrence avec les sanctuaires oraculaires ?

Conclure sur cette question et tenter d'en tirer des informations sur les sanctuaires oraculaires objets de cette thèse est malaisé. Partant de l'observation d'une incompatibilité géographique entre oracles alphabétiques et à dés d'une part et sanctuaires oraculaires d'autre part, le postulat d'une forme de concurrence et de rivalité entre ces deux modes d'accès à la parole divine s'est d'abord imposé. Mais la réflexion autour de cette hypothèse tend à différencier les deux et à les placer dans des registres sinon totalement distincts du moins différents, que l'on considère les choses sous l'ordre des consultants potentiels, de l'expérience du divin, ou de l'encadrement institutionnel ou social. *In fine*, les oracles alphabétiques ou à dés, que l'on est spontanément porté à considérer comme une version simplifiée, rapide et peu coûteuse de la consultation oraculaire classique, devraient plutôt être définis comme des « μάντεις de pierre », dont l'activité (sans doute tarifée) était placée sous

[132] Citons également d'autres exemples moins attestés mais analogues : les *sortes Sangalenses* fonctionnant selon un principe similaire, et les *sortes Homericae* utilisant des vers d'Homère : Klingshirn (William E.), « Christian divination in late Roman Gaul: the *Sortes Sangallenses* », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 99-128 ; Maltomini (Franco), « P. Lond. 121 (=PCM VII), 1-221: Homeromanteion », in *ZPE*, 106 (1995), p. 107-122 ; Zografou (Athanassia), « Un oracle homérique de l'Antiquité tardive. Un livre-miniature à usage oraculaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 173-190.

les yeux, sous le contrôle et au service de la communauté par de généreux évergètes. Par ailleurs, ce ne sont pas les pratiques cléromantiques qui sont propres à cet espace situé entre Pamphylie, Phrygie, Pisidie et Lycie, mais la forme (épigraphique) qu'elles prirent pendant un peu moins de deux siècles, pour des raisons aujourd'hui obscures. Dès lors, ces inscriptions témoignent peut-être moins d'une particularité locale sur le plan de la religion et de la divination que sur le plan de l'évergétisme.

Mais cette conclusion serait incomplète si elle évacuait de la sorte le constat géographique de l'absence de ces inscriptions dans les régions plus riches en sanctuaires oraculaires. S'il y avait finalement si peu de concurrence entre sanctuaires oraculaires et oracles alphabétiques ou à dés, et si l'initiative en ce qui concerne les seconds revenait plutôt aux élites économiques et politiques locales, pourquoi les autres évergètes d'Anatolie n'ont-ils pas imité et amplifié le phénomène en finançant pareilles inscriptions dans leurs cités respectives ? Au-delà de la concurrence économique (c'est-à-dire d'une rivalité pour attirer les consultants en demande de réponses divines) qu'il faut sérieusement relativiser, peut-être faut-il envisager aussi une autre forme de concurrence. Malgré toutes les limites mises en lumière, ces oracles alphabétiques et à dés proposaient bien de « faire parler les dieux » sur demande, et ce dans l'espace public et au bénéfice de tous (contre une probable rémunération). Cette fonction reste très proche de celle des sanctuaires oraculaires qui pourraient avoir vu d'un très mauvais œil le développement d'une telle activité, même si elle s'adressait à une clientèle différente et proposait finalement une expérience différente. En plus de craindre que ces stèles ne leur ravissent leurs consultants (ce qui semble peu probable, mais tel n'était peut-être pas leur point de vue) les prêtres et prophètes des sanctuaires oraculaires pourraient avoir pris ombrage que la parole divine, dont ils avaient un quasi-monopole, soit ainsi banalisée par le recours massif et surtout public à un procédé qui, si l'on pense aux oracles à dés, s'apparentait aussi à un jeu. Le phénomène des oracles alphabétiques et à dés se serait alors trouvé contenu à cette région méridionale où les sanctuaires oraculaires étaient trop peu nombreux, trop peu développés pour empêcher la diffusion de cette pratique évergético-divinatoire.

Dans tous les cas, ce développement des oracles alphabétiques et à dés ne permet aucune explication d'ordre religieux et culturel qui pourrait expliquer le vide géographique en matière oraculaire. Cette question sera donc laissée là, pour passer à un autre type de documents qui permet une nouvelle remise en contexte des sanctuaires oraculaires.

3.3. Sanctuaires (oraculaires ?) et stèles « de confession » : analogies et différences

Les stèles « de confession »[133] constituent, comme les précédents documents, une spécificité de l'espace anatolien. Leur étude recoupe par ailleurs les questions divinatoires et soulève celle des frontières entre les pratiques oraculaires et d'autres pratiques auxquelles ces stèles sont apparentées (usages juratoires et magiques notamment). Il semble donc indispensable d'évoquer ici ces documents, non pour en proposer une nouvelle interprétation, mais pour les utiliser comme un nouvel angle d'approche des sanctuaires (et de leurs activités) oraculaires.

3.3.1. Définition des stèles « de confession » : des pratiques oraculaires ?

Les stèles de confession sont un ensemble d'inscriptions propres à la Lydie et la Phrygie et datant toutes des I^er^-III^e^ siècles de notre ère. Leur corpus ne cesse de croître depuis le début du XX^e^ siècle et il rassemble aujourd'hui près de 250 documents[134]. Il s'agit de textes longs, provenant de sanctuaires qui appartenaient en général aux campagnes phrygo-lydiennes. Ces documents s'inscrivent sociologiquement dans un monde de petits propriétaires, agriculteurs ou éleveurs, dont les dieux locaux, souvent désignés par les noms génériques de Mèn, Zeus ou « la Mère » étaient autant de petites divinités locales adorées dans une multitude de sanctuaires modestes et où l'on retrouve justement ces inscriptions[135]. Les stèles de confession doivent leur nom et leur réunion en un même corpus à leur relative unité de forme et de fond. Elles semblent en effet toutes structurées selon le même modèle, que N. Belayche résume en quatre étapes : 1) le récit par le dédicant (souvent à la première personne) d'un malheur qui le frappe lui ou ses proches ou ses biens (maladie, accident, mort

[133] Cette dénomination sera désormais utilisée par commodité, même si elle est criticable sur plusieurs aspects.

[134] Pour de premiers inventaires, voir notamment les publications de G. Petzl et M. Ricl : Petzl (Georg), *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn, Habelt, 1994 ; « Neue Inschriften aus Lydien (II): Addenda und Corrigenda zu "Die Beichtinschriften Westkleinasiens" », *EA*, 28 (1998) p. 69-79 ; *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gatt*, Opladen, *Nordrhein- westfalsehe Akademie der Wissenschaften,* 1998 & Ricl (Marijana), « The Appeal to Divine justice in the Lydian Confession Inscriptions », in Schwertheim (Elmar), *Forschungen in Lydien*, Bonn, Rudolph Habelt, 1995, p. 67-76 ; « Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », *EA*, 35 (2003), p. 77-101.

[135] Belayche (Nicole), « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », in De Blois (Lukas), Funke (Peter) & Hahn (Johannes) (éd.), *The impact of Rome on religions, ritual and religious life in the Roman Empire*, Leiden Boston, Brill, 2006, p. 67-81 & « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolie romaine, du monumentum à l'écriture efficace », *RHR*, 230 (2013), p. 257.

du bétail, infertilité, etc.), 2) l'aveu d'un crime / d'une faute (souvent d'ordre religieux et rituel) qu'il reconnaît avoir commise et qu'il interprète comme la cause de ce malheur, 3) une expiation rituelle censée le réconcilier avec le dieu offensé par son crime et responsable du malheur (qui doit donc prendre fin), 4) une eulogie du dieu en question insistant sur l'inscription de la stèle[136]. En plus de la structure, des termes récurrents viennent harmoniser l'ensemble du corpus et distinguer ces quatres étapes, avec notamment le mot κολάζω (étape 1) exprimant la souffrance et le malheur du dédicant (et ainsi défini comme un châtiment), le verbe ὁμολογῶ pour en exprimer l'aveu (étape 2), le terme ἱλάσκομαι traduisant l'apaisement de la divinité offensée (étape 3), et la formule (ἀπὸ νῦν εὐλογῶ) pour louer/reconnaître la puissance (et la justice) du dieu. Ces documents sont donc, en premier lieu, des récits d'un type de séquence rituelle manifestement très codifiée et qui n'est connue que par ces textes sur pierre, aucun auteur ancien ne décrivant de tels rites. La fonction des inscriptions elles-mêmes a fait l'objet de nombreux commentaires, qui ont mis notamment en évidence leur rôle mémoriel, leur rôle arétalogique et/ou eulogique[137], voire leur dimension judiciaire et normative (au sens d'une justice procédant du divin)[138]. Depuis F. S. Steinleitner, qui fut le premier à parler en 1913 de « stèles de confessions (*Beichtinschriften*) »[139], l'attention des Modernes s'est éloignée de l'aspect « pénitentiel » des ces rites (et de l'aveu de la faute) pour se rapprocher de la fonction eulogique des stèles. N. Belayche propose d'ailleurs de parler plutôt de « stèles d'exaltation », en insistant sur le rôle du *monumentum* que constitue la stèle, visant à illustrer et louer la puissance du dieu[140].

Mais l'intérêt, pour cette étude, d'aborder les stèles de confession n'est pas tant de s'interroger sur ces documents eux-mêmes que sur les rites qu'ils décrivent, et notamment sur les deux premières étapes du processus, ou plutôt sur la sous-étape intermédiaire lors de laquelle le malheur qui motive le dédicant est associé à une faute qu'il a commise. Comme le

[136] Belayche, « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolie romaine », 2013, p. 258.

[137] Notamment De Hoz (Maria Paz), « The Aretalogical Character of the Maionian 'Confession' Inscriptions », in Martínez Fernández (Ángel) (éd.), *Estudios de Epigrafía Griega*, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 2009, p. 357-367 & Belayche, « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolue romaine », p. 253-272.

[138] Ricl, « The Appeal to Divine justice in the Lydian Confession Inscriptions », 1995, p. 67-76 ; Chaniotis (Angelos), « Ritual performances of divine justice: the epigraphy of confession, atonement and exaltation in Roman Asia Minor », in Cotton (Hannah), Hoyland (Robert), Price (Jonathan) & Wasserstein (David) (éds), *From Hellenism to Islam : cultural and linguistic change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 115-153.

[139] Steinleitner (Franz Seraph), *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike : ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit*, Leipzig, T. Weicher, 1913.

[140] Belayche (Nicole), « Les stèles dites de confession », 2006, p. 67-81 & « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolie romaine », 2013, p. 253-272.

résume A. Chaniotis, il est possible que les auteurs de ces stèles, et les prêtres qui devaient les assister tout au long du processus, aient eu recours à des « *rituals of divination to determine the cause of divine wrath* »[141]. Cette hypothèse a d'abord pour elle la ressemblance entre la situation dans laquelle se trouvaient les consultants (affligés par un malheur dont ils ignoraient initialement la cause et la solution) et celles de certains consultants ordinaires d'oracles, telles que les décrivent notamment les lamelles de Dodone. Nombre de consultations oraculaires sont en effet motivées par une sitation de crise, dont le consultant ne pense pouvoir sortir qu'en faisant appel au(x) dieu(x), et parfois en identifiant un coupable/responsable et donc une faute, puis le moyen de l'expier. La littérature illustre cette mécanique rituelle avec notamment le mythe du roi Téménos d'Argos, qui consulta la Pythie à propos d'un fléau qui ravageait sa cité, apprit que la cause en était le meurtre de Carnos, et le moyen de s'en libérer la fondation des Carnéia[142]. Les lamelles de Dodone font de même, avec par exemple une consultation de Zeus par les Dodonéens eux-mêmes, demandant au dieu si « c'est à cause de l'impureté d'un homme que le dieu envoie l'orage »[143]. Le parallèle avec les stèles de confessions est manifeste. Mais cette proximité des deux démarches rituelles repose aussi sur quelques passages des stèles de confession relevés par A. Chaniotis dans le même article, et dont seuls les exemples les plus significatifs seront repris.

Dans une stèle de confession très fragmentaire provenant de Maionia, le consultant s'adresse à Artémis Anaéitis ([Ἀρτέμιδι] Ἀναείτι), indique son nom (ἀνέθη [κε(ν) .]ας Μητροδώρου), évoque le mal qui affecte ses genoux (?) et ses intestins ([κολ]ασθεὶς εἰς τὰ γό[ναται (?)]καὶ εἰς τὰ ἔντε[ρα]), avant de commencer une nouvelle phrase (qui pourrait correspondre à l'étape 2, à l'identification de la faute) par le terme [ἐμαν]τεύσατο, qui évoquerait une réponse oraculaire qui lui a été rendue, du moins si l'on accepte cette restitution[144]. À Tripolis de Phrygie, un autre dédicant explique, dans une inscription tout aussi fragmentaire, avoir été puni parce qu'il n'était pas prêt (κολασθείς, διὰ τό με ἕτοιμον εἶνε) et avoir reçu cette réponse oraculaire : « Tu es impur » (κὲ ϗεκληδονίσθε με ὅτι· "μεμολυμένος εἶ")[145]. Le terme ϗεκληδονίσθε est certes à rapprocher du κληδών, qui peut être traduit par « oracle » dans certains contextes (et donc conférer ce sens au participe), mais qui désigne de manière générale tout signe omineux. Enfin, à Kollyda de Lydie, deux frères nommés Ammianos et Hermogénès se présentèrent [au sanctuaire] (Ἀμμιανὸς καὶ Ἑρμογένης

[141] Chaniotis, « Ritual performances of divine justice », 2009, p. 130-134.
[142] Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* V, 20 ; Scholie à Théocrite, V, 83 = Théopompe, *FrGrHist*, 115 F 357.
[143] Lhôte (Éric), *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, n° 14.
[144] *SEG* 47, 1651.
[145] *SEG* 29, 1155 = *TAM* V,3 1644.

Τρύφωνος πάρισιν) pour interroger les dieux (ἐρωτῶντες τοὺς θεούς)[146]. Le terme ἐρωτῶντες est effectivement récurrent en contexte oraculaire, même s'il ne s'agit pas d'un usage exclusif.

Ces quelques exemples, et les autres relevés par A. Chaniotis, attestent *a minima* des rites divinatoires effectués manifestement dans les sanctuaires de dépôt des stèles, et intervenant au début ou en amont (dans le cas des deux frères) du processus rituel aboutissant à l'inscription de ces stèles. Même s'il ne faut pas généraliser trop vite, ces éléments suffisent pour soupçonner la participation de sanctuaires oraculaires à ces rites et/ou la nature oraculaire de certains de ces sanctuaires « à stèles de confession ». Reste à déterminer si ces soupçons peuvent être ou non confirmés.

3.3.2. Géographie des stèles « de confession » : un paradoxe géographique et une question méthodologique

L'essentiel des stèles de confessions aujourd'hui identifiées provient de l'Ouest phrygien et de la Lydie, illustrant d'emblée le caractère local de ces rites et de cette pratique épigraphique. Comme dans le cas des oracles alphabétiques et à dés, ces inscriptions témoignent donc d'une spécificité non de l'espace anatolien dans son ensemble, mais d'une région anatolienne seulement, pour des raisons difficiles à appréhender.

Cet espace correspond également à la partie sud-est du triangle myso-lydo-phrygien (noté 1 sur la carte F) identifié plus tôt comme l'une des deux zones de vide en termes de sanctuaires oraculaires (dans la partie égéenne de l'Anatolie). En dehors du sanctuaire de Saïttaï, et d'un second sanctuaire du Moyen-Hermos non localisé (et donc absent de la carte), la zone des stèles de confession n'abrite aucun sanctuaire attesté comme oraculaire. Cette observation rappelle la précédente à propos des oracles alphabétiques et à dés. Elle laisse néanmoins l'observateur face à un paradoxe. Des sanctuaires qui semblent avoir été oraculaires dans la pratique ne sont pas attestés comme oraculaires, ou plutôt ne sont pas attestables comme tels d'après la méthode et l'approche lexicale employée depuis le commencement de cette recherche. On notera en effet que les exemples précédents empruntés à A. Chaniotis participent certes du champ lexical de la divination, au sens large, mais évitent soigneusement les termes considérés comme des marqueurs oraculaires[147]. Les auteurs des

[146] *SEG* 57, 1186
[147] À l'exception de l'[ἐμαν]τεύσατο de Maionia.

stèles (qui devaient effectuer ces rites et rédiger ces inscriptions sous le contrôle des prêtres) ne parlent pas explicitement d'oracles (μαντεῖον, χρησμός), ne qualifient pas le sanctuaire de χρηστήριον, et ne sont pas assistés dans leur démarche par un prophète (προφήτης) ou autre agent explicitement oraculaire. On pourra certes objecter que les grands absents des récits que constituent ces stèles sont justement les agents cultuels, qui devaient intervenir à toutes les étapes du rite et qui ne sont jamais mentionnés. Des prophètes pourraient se cacher parmi ces adjuvants invisibles. Mais comment expliquer qu'ils n'aient laissé aucune trace épigraphique ? Si cette multitude de sanctuaires « à stèles de confession » était bien composée de sanctuaires oraculaires, pourquoi ne présentent-ils aucun des éléments caractéristiques de l'oracle (retrouvés partout ailleurs en Anatolie), que ce soit dans ces stèles de confession ou dans n'importe quel autre document épigraphique ? Non seulement ces stèles ne présentent aucun marqueur oraculaire, mais les autres inscriptions provenant de ces sanctuaires n'en présentent pas davantage, et les auteurs anciens qui évoquent ces régions ne qualifient pas ces sanctuaires d'oraculaires.

Faut-il alors revoir la grille d'identification des sanctuaires oraculaires et considérer que les stèles de confession, même si elles ne reprennent pas les marqueurs oraculaires utilisés jusqu'ici, doivent être considérées elles-mêmes comme des marqueurs oraculaires, puisqu'elles témoignent d'éventuelles pratiques divinatoires au sein du sanctuaire ? Cette question en soulève de nombreuses autres et impose de revenir d'abord aux rites décrits par les stèles de confession, pour interroger plus généralement la définition du sanctuaire oraculaire, et celle des Anciens.

3.3.3. Quelques éléments de réflexion : analogies et spécificités des sanctuaires « à stèles de confession »

Si l'on laisse momentanément de côté la question du vocabulaire oraculaire pour se concentrer sur les situations et les rites que décrivent ces inscriptions, de nombreuses ressemblances apparaissent entre sanctuaires oraculaires et sanctuaires « à stèles de confession ».

Comme le constatait A. Chaniotis, les situations qui « déclenchent » les rituels aboutissant à l'inscription d'une stèle de confession sont très proches des situations de crises (individuelles ou collectives, même si les secondes sont davantage documentées, notamment

par la littérature) qui, ailleurs, déclenchent la consultation d'un sanctuaire oraculaire. Les châtiments dont étaient affligés les dédicants de ces stèles (maladies, accidents, perte d'un proche, d'un bien, échec d'un projet, infertilité d'une épouse, d'un champ, du bétail, etc) ont tous des équivalents dans le catalogue des lamelles de Dodone[148]. Même l'approche judiciaire dont témoignent les stèles de confession centrées sur l'identification d'un coupable[149] trouvent des équivalents à Dodone et jusque chez Lucien de Samosate, racontant la consultation de l'oracle d'Abonotique par un père qui cherchait les coupables de la disparition de son fils[150]. Certes la complexité des affaires et le caractère souvent privé/intime de la faute commise par les dédicants des stèles de confession interdit d'imaginer que le dédicant se présentait au temple en demandant directement « Qu'ai-je fait de mal ? ». Les prêtres auraient sans doute eu bien du mal à formuler une réponse à une question aussi ouverte. L'identification de la faute devait résulter d'un dialogue entre le futur dédicant et le prêtre, le second faisant parler le premier et déterminant sans doute ce qui lui semblait être le crime le plus grave ou le plus susceptible d'attirer la colère du dieu. Si les exemples cités plus tôt évoquent la réception d'un κληδών ou affirment que les consultants avaient interrogé les dieux (ἐρωτῶντες τοὺς θεούς), c'est probablement parce qu'un rituel divinatoire intervenait après l'identification de la faute par le prêtre, pour confirmer ses soupçons et pour transformer sa sentence en sentence divine. À ce stade du processus rituel, le consultant apprenait comment mettre un terme au problème/châtiment : la faute étant identifiée, le dieu vengeur l'était aussi (et l'était peut-être même en amont, puisqu'il fallait bien choisir d'abord vers quel sanctuaire se tourner), il ne restait plus qu'à l'apaiser (étapes 3 et 4 de la stèle) en payant le prix / suivant les instructions indiquées par le prêtre, et notamment en faisant inscrire la stèle. Pour reformuler et résumer cette séquence rituelle (en évacuant pour le moment la dimension pénitentielle), le dédicant se trouvait d'abord face à un problème insurmontable, interrogeait le dieu (via ses prêtres) sur le moyen d'y mettre un terme, effectuait les rites que lui réclamait en conséquence le dieu (et ses prêtres), et repartait chez lui convaincu d'avoir réglé le problème, après avoir laissé une trace pérenne de sa démarche (la stèle de confession). Ainsi résumés, les rites aboutissant à la production d'une stèle de confession ressemblent à s'y méprendre à la consultation d'un sanctuaire oraculaire. La différence majeure résulte dans le rôle ontologique attribué aux dieux par ces deux démarches rituelles. Les sanctuaires à stèle de confession montrent des

[148] Tsélikas (Sotiris) (éd.), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.

[149] Dont témoignent en détail Chaniotis, « Ritual performances of divine justice », 2009, p. 115-153 & Ricl « Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », 2003, p. 77-101.

[150] Lucien de Samosate, *Alexandre ou le faux prophète*, XLIV. Voir Chaniotis, « Ritual performances of divine justice », 2009, p. 130.

dieux vengeurs et prompts à punir mais aussi à « pardonner »[151]. Les sanctuaires oraculaires décrivent des dieux bienveillants et prompts à aider, mais parfois à conditionner cette aide (à l'accomplissement de divers rites). Au-delà de cette conception particulière des dieux, le parallélisme entre ces deux démarches pose à nouveau la question de l'assimilation des sanctuaires « à stèles de confession » aux sanctuaires oraculaires.

Cela considéré, l'absence de vocabulaire oraculaire n'en apparaît que plus surprenante encore. Les sanctuaires à stèles de confession semblent fonctionner en partie comme des sanctuaires oraculaires, mais sans en assumer le vocabulaire et donc les formes rituelles dont il témoigne. Par ailleurs, et pour prendre le problème à rebours, l'absence de sanctuaires oraculaires (attestés) dans cette région, certes montagneuse et rurale mais qui n'en était pas moins peuplée, pose d'autres questions : les Phrygo-Lydiens ne ressentaient-ils pas, comme les autres Anatoliens, le besoin religieux et psychologique de consulter leurs dieux face à un problème donné ? Et si c'était le cas, devaient-ils voyager hors de leur région pour s'adresser à un sanctuaire oraculaire ? Ces deux questions, naïves et rhétoriques, pourraient trouver leur réponse dans les stèles de confession elles-mêmes. Ces populations rurales devaient sans doute consulter leurs dieux autant que les autres, sans même voyager davantage. Mais elles les consultaient manifestement dans des sanctuaires qui n'habillaient pas leurs rites d'un vocabulaire oraculaire, qui considéraient moins les dieux comme des puissances bienveillantes et adjuvantes et davantage comme des puissances vengeresses et justicières lorsqu'elles étaient négligées, et qui ne sanctionnaient pas la consultation du dieu par une dédicace κατ'ἐπιταγήν[152], ou autre formule équivalente, mais par l'inscription de ces stèles de confession, qui témoignaient d'un processus consultatoire analogue à la consultation oraculaire mais aussi d'une conception un peu différente du divin, et qui se vêtaient de forme rituelles différentes.

Pour revenir, en guise de conclusion et de transition, à la question de la grille lexicale d'identification des oracles, les stèles de confession ne semblent pas devoir être considérées comme des marqueurs oraculaires, du moins dans la perspective de cette recherche. Elles s'inscrivent dans des contextes très proches, témoignent de pratiques rituelles qui ressemblent

[151] On se gardera de trop considérer ce terme, et les stèles de confession en général, sous un angle chrétien voire catholique. C'est là le principal problème de cette terminologie qui assimile ces rites à une conception de la « faute » (pour ne pas dire du péché) et des rapports entre humain et divin encore anachronique et étrangère à cette région. Voir Rostad (Aslak), « Confession or reconciliation ? The narrative structure of the Lydian and Phrygian "confession inscriptions" », *SO*, 77 (2002), p. 145-164.

[152] Même s'il existe une stele de confession reprenant la formule κατ'ἐπιταγήν : Petzl (Georg), *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, 1994, n° 53.

par de nombreux aspects aux pratiques oraculaires et qui pourraient avoir en partie assumé les mêmes fonctions religieuses, psychologiques et sociales, au point d'empêcher / de rendre inutile l'apparition de sanctuaires oraculaires (c'est-à-dire présentant les marqueurs oraculaires traditionnels). Les stèles de confession, ou plutôt leurs sanctuaires, répondaient en partie aux mêmes besoins que les sanctuaires oraculaires, mais dans un registre légèrement différent. Consultation oraculaire et stèles de confessions pouvaient répondre à une situation de crise par des solutions rituelles analogues. Mais les sanctuaires oraculaires assistaient aussi leurs consultants face à une prise de décision (commes les oracles alphabétiques et à dés d'ailleurs), ce que ne pouvaient pas faire les (rituels associés aux) stèles de confession. Ces stèles (et leurs sanctuaires) ne recouvrent donc qu'une partie du champ d'action dévolu aux sanctuaires oraculaires. Par ailleurs le recours à ces stèles plutôt qu'aux sanctuaires oraculaires témoigne des spécificités religieuses (et culturelles, et sociales ?) de ces régions. Considérer que les sanctuaires à stèles de confession sont des sanctuaires oraculaires reviendrait à nier ces spécificités locales et à restreindre le champ d'action du sanctuaire oraculaire. Ce serait également le définir selon sa seule fonction (permettre la communication avec les dieux, et rassurer les hommes en conséquence) et non selon les caractéristiques que les Anciens eux-mêmes lui donnaient (un vocabulaire, un personnel cultuel, des mythes étiologiques spécifiques, etc.). Néanmoins, il serait trop simpliste et réducteur d'évacuer ce problème en se réfugiant derrière une question de vocabulaire. Cette conclusion, ainsi que les précédentes interrogations sur la définition de l'oracle qu'elle rejoint, imposent d'interroger à nouveau cette définition, et d'en remettre en cause les frontières.

3.4. Sanctuaires oraculaires et sanctuaires non oraculaires : retour sur un problème de définition

En assumant une fonction analogue à celle des sanctuaires oraculaires sans en adopter les formes et le vocabulaire, les sanctuaires à stèles de confession interrogent la définition du sanctuaire oraculaire utilisée depuis le début de cette recherche et reposant sur les marqueurs oraculaires. Par ailleurs, d'autres remises en cause de cette définition conduisent naturellement à quelques autres réflexions.

3.4.1. Des oracles rendus dans des sanctuaires non oraculaires

D'autres sanctuaires dont rien n'indique qu'ils étaient oraculaires semblent avoir été ponctuellement capables de « rendre des oracles », ou du moins de permettre une communication humain-divin sur demande, se rapprochant ainsi du schéma classique de la consultation oraculaire. Ces autres exemples, plus isolés, proviennent de la documentation littéraire, ce qui les rend *de facto* extrêmement difficiles à utiliser.

L'un d'entre eux a déjà été évoqué en étudiant le cas d'Éphèse. Strabon rapportait en effet comment les Phocéens, futurs fondateurs de Marseille, avaient été orientés par un oracle (λόγιον) vers l'Artémis d'Éphèse, pour lui demander un guide (ἡγεμόνι). Arrivés sur place, ils cherchèrent le moyen d'obtenir l'information de la déesse (ζητεῖν ὅντινα τρόπον ἐκ τῆς θεοῦ) et la déesse apparut en rêve à une Éphésienne pour lui ordonner de les accompagner (κατ' ὄναρ τὴν θεὸν καὶ κελεῦσαι συναπαίρειν τοῖς Φωκαιεῦσιν[153]). L'anecdote n'a sans doute rien d'historique, mais l'essentiel est ici ce qu'elle illustre à propos du sanctuaire d'Artémis éphésienne : alors même que le temple n'est pas un oracle (c'est-à-dire n'en assume pas habituellement la fonction et n'en présente aucun signe distinctif, malgré une documentation importante), il semble tout à fait envisageable, aux yeux de Strabon et sans doute de ses lecteurs, que l'on s'adresse à la déesse, que l'on lui pose une question (« Qui sera notre guide ? ») et que la déesse réponde par un procédé divinatoire classique (le rêve).

Un autre exemple est donné par Achille Tatius dans son roman *Leucippé et Clitophon*. Alors que les deux héros éponymes se trouvent à Alexandrie, la fête mensuelle du dieu « que les Grecs appelaient Zeus et les Égyptiens » Sérapis battait son plein (ἱερομηνία τοῦ μεγάλου θεοῦ, ὃν Δία μὲν Ἕλληνες, Σέραπιν δὲ καλοῦσιν Αἰγύπτιοι). Ils se rendent dans deux des temples de Zeus, Méilichios et Ouranios (ἐθεασάμην δὲ καὶ τὸν Μειλίχιον Δία καὶ τὸν Διὸς Οὐρανίου νεών), et prient le dieu de mettre un terme à leurs malheurs (προσευξάμενοι δὴ τῷ μεγάλῳ θεῷ καὶ ἱκετεύσαντες στῆναι ἡμῖν ποτε τὰ δεινά). Mais plus tard, alors qu'ils semblent se trouver encore dans le temple ou en sortir, le dieu leur adresse un message :

> ὡς οὖν προήλθομεν τῶν θυρῶν, οἰωνὸς ἡμῖν γίνεται πονηρός·χελιδόνα κίρκος διώκων τὴν Λευκίππην εἰς τὴν κεφαλὴνπατάσσει τῷ πτερῷ. ταραχθεὶς οὖν ἐπὶ τούτῳ καὶ ἀνανεύσας εἰς οὐρανόν, "Ὦ Ζεῦ, τί τοῦτο," ἔφην, "φαίνεις ἡμῖν τέρας; ἀλλ΄ εἰ τῷὄντι σὸς ὁ ὄρνις οὗτος, ἄλλον ἡμῖν σαφέστερον δεῖξον οἰωνόν."μεταστραφεὶς οὖν (ἔτυχον γὰρ παρεστὼς ἐργαστηρίῳ ζωγράφου) γραφὴν ὁρῶ κειμένην, ἥτις ὑπηνίττετο προσόμοιον· Φιλομήλας γὰρ εἶχε φθορὰν καὶ τὴν βίαν Τηρέως καὶ τῆς γλώττης τὴν τομήν.ἦν δὲ ὁλόκληρον τῇ γραφῇ τὸ διήγημα τοῦ δράματος […] Λέγει οὖν ὁ Μενέλαος· "Ἐμοὶ δοκεῖ τὴν εἰς Φάρον ὁδὸνἐπισχεῖν. ὁρᾷς γὰρ οὐκ ἀγαθὰ δύο σύμβολα, τό τε τοῦ ὄρνιθοςκαθ΄

[153] Strabon et Ephèse, *Géographie*, IV, 1, 4. Voir la partie de ce mémoire consacrée à Éphèse : p. 245-255.

ἡμῶν πτερὸν καὶ τῆς εἰκόνος τὴν ἀπειλήν. λέγουσι δὲ οἱ τῶν συμβόλων ἐξηγηταὶ σκοπεῖν τοὺς μύθους τῶν εἰκόνων, ἂνἐξιοῦσιν ἐπὶ πρᾶξιν ἡμῖν συντύχωσι, καὶ ἐξομοιοῦν τὸἀποβησόμενον τῷ τῆς ἱστορίας λόγῳ. ὁρᾷς οὖν ὅσων γέμει κακῶνἡ γραφή·

Au moment où nous franchissions la porte, il se produisit un présage défavorable pour nous : un épervier poursuivant une hirondelle heurta de son aile Leucippé à la tête. Rempli de trouble par ce présage, je levai les yeux vers le ciel : « Ô Zeus, m'écriai-je, quel est ce présage que tu nous envoies ? Si cet oiseau est réellement envoyé par toi, donne-nous un autre signe plus clair. » Je me tournai (j'étais, par hasard, devant l'atelier d'un peintre) et vis un tableau exposé, dont la signification symbolique était la même : il représentait le rapt de Philomèle et son viol par Térée, ainsi que l'histoire de la langue coupée. Le déroulement du drame était entièrement exposé sur la peinture. […] Ménélas dit alors : « Je suis d'avis de remettre notre voyage à Pharos. Tu vois : voici deux mauvais présages, l'aile de l'oiseau qui nous a touchés et la menace contenue dans ce tableau. Les interprètes de présages conseillent de faire attention au sujet des tableaux que l'on peut rencontrer lorsque l'on sort pour quelque affaire; ils affirment que l'issue de celle-ci sera semblable à celle de l'histoire contée par le tableau.[154]

Le premier signe adressé par Zeus aux deux héros (l'épervier) constitue un présage (τέρας) qui ne semble pas avoir été sollicité par Clitophon et qui n'a donc rien d'oraculaire. En revanche, après avoir observé et à demi compris ce présage, le héros s'adresse explicitement au dieu pour lui demander une confirmation (Ὦ Ζεῦ […] ἄλλον ἡμῖν σαφέστερον δεῖξον οἰωνόν), sous la forme d'un second présage (οἰωνόν), qui cette fois a été sollicité. Quand ce second signe survient sous la forme du tableau évoquant une scène mythologique, la séquence se rapproche du schéma de la communication oraculaire classique. C'est d'ailleurs ce second signe, cette réponse divine à la question de Clitophon, qui porte le véritable message divin (la mise en garde contre le rapt prochain de Leucippé, par analogie avec le mythe de Philomèle), le premier signe ne servant qu'à attirer l'attention des héros. Il ne s'agit pas de considérer ici que le tableau constitue un outil divinatoire et que ce sanctuaire de Zeus (ou Sérapis ?) à Alexandrie devrait être considéré comme oraculaire. L'anecdote s'inscrit de toute façon dans une fiction. Mais cette anecdote fictive confirme ce que montrait déjà le passage de Strabon : il ne semble ni impossible ni absurde aux Anciens de solliciter une réponse des dieux dans leurs sanctuaires, même quand ceux-ci ne sont pas oraculaires, n'en présentent aucune caractéristique, et ne disposent d'aucun médium, d'aucune méthode divinatoire définie pour transmettre cette réponse (d'où le recours d'Artémis au rêve et de Zeus-Sarapis au tableau). En d'autres termes, il n'est pas surprenant pour un Ancien qu'un sanctuaire non-oraculaire puisse ponctuellement rendre un oracle.

Cet élément ne doit pas conduire à renoncer totalement à la définition des sanctuaires oraculaires ou à considérer que tous les sanctuaires peuvent rendre des oracles, donc sont

[154] Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, V, 2-5. Traduction P. Grimal, Paris, Gallimard, 1958.

oraculaires. Une différence majeure subsiste entre les sanctuaires oraculaires ici identifiés (et tous les autres qui ont été étudiés par ailleurs) et ces sanctuaires où un oracle pouvait être ponctuellement rendu : les premiers se sont dotés de ces éléments caractéristiques qui les rendent aujourd'hui identifiables comme tels, et qui signalaient aux Anciens l'importance de leurs activités divinatoires, et la possibilité (plus grande qu'ailleurs) d'y recevoir une réponse divine. La question qu'il faut ici se poser est donc plutôt celle des raisons pour lesquelles certains sanctuaires se sont ainsi « dotés » des caractéristiques de l'oracle et se sont ainsi signalés comme spécialisés dans la communication entre hommes et dieux.

3.4.2. Des sanctuaires spécialisés : (re)définition du sanctuaire oraculaire et questions d'échelle

La carte des sanctuaires oraculaires attestés (carte A en annexe 7) montre l'implantation de la quasi-totalité des sanctuaires oraculaires anatoliens sur ou à proximité immédiate des principales routes romaines, c'est-à-dire le long des axes de circulation majeurs permettant à ces sanctuaires de capter non seulement des fidèles locaux mais aussi des fidèles de passage, qu'ils voyagent afin de consulter l'oracle ou pour une autre raison[155]. Inversement, la quasi-absence de sanctuaires oraculaires (attestés) isolés, éloignés des grands axes et s'appuyant donc essentiellement sur les populations locales laissait envisager plus haut l'existence d'une strate inférieure, de sanctuaires oraculaires plus petits encore, au point d'être aujourd'hui invisibles pour l'historien. Il était alors proposé de les qualifier de « micro-oracles », par comparaison avec les petits oracles identifiés par cette recherche, et aux grands oracles déjà connus. Mais les éléments qui viennent d'être développés permettent sans doute d'affiner significativement cette hypothèse. Elle découle en effet du constat d'une certaine universalité du phénomène oraculaire, qui touche manifestement tous les territoires, et qui s'inscrit logiquement dans l'universalité des pratiques divinatoires[156]. Si les populations des espaces

[155] Voir sur cette question Dillon (Matthew), *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres-New York, Routldge, 1997, et notamment le chapitre « Pilgrimages destinations I : Mystery cults, healing sanctuaries and oracles », p. 60-98.

[156] Rappelons l'ouvrage de J.-P. Vernant, première entreprise de comparaison des divinations anciennes en général : Vernant (Jean-Pierre) (*et al*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974. D'autres ont depuis entrepris de montrer la diversité mais aussi l'universalité de la divination, tels que Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012 ou Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013.

anatoliens les plus reculés ressentaient le même besoin de s'adresser à un sanctuaire pour y consulter le dieu, devaient-ils systématiquement se rendre dans le petit sanctuaire oraculaire le plus proche ? N'étaient-ils pas tentés de s'adresser parfois également à leurs sanctuaires locaux, pour adresser une question au dieu du village, même s'il n'avait ni prophète, ni méthode divinatoire précise, ni rituel consultatoire défini, bref, s'il n'affichait pas un statut de sanctuaire oraculaire ? Les exemples des sanctuaires à stèles de confession, du temple de Zeus-Sérapis à Alexandrie (d'après Achille Tatius) ou d'Éphèse (d'après Strabon) démontrent que la chose était non seulement possible mais aussi récurrente, avec plus de 250 stèles de confession témoignant de ce recours à la divination dans de petits sanctuaires locaux dépourvus, pour l'historien, de caractéristiques oraculaires. Dès lors, ces hypothétiques « micro-oracles » pourraient n'être « que » la masse des sanctuaires non oraculaires, et notamment des plus petits et isolés d'entre-eux, où l'on pouvait occasionnellement consulter le dieu en s'adressant à son prêtre (ou équivalent).

Cette hypothèse nouvelle est moins surprenante qu'elle n'en a l'air au premier abord. Tout sanctuaire grec est, par définition, un lieu consacré au dieu et donc empli de sa présence. Même si les dieux grecs peuvent théoriquement se rendre présents partout, ils sont réputés davantage présents dans leur sanctuaire, où l'on effectue par conséquent les plus importants des rituels destinés à attirer leur bienveillance (sacrifices, prières, dépôts votif, processions, etc.). Tout sanctuaire est donc, par essence, un lieu privilégié de contact avec le divin. Par ailleurs le sanctuaire est, en général, associé à la figure du prêtre, ἱερεύς ou autre terme, qui sert le dieu et constitue donc un intermédiaire privilégié entre la divinité et ses (autres) adorateurs. Est-il donc si surprenant que tout sanctuaire, c'est-à-dire tout lieu où le dieu est réputé présent et où il est servi en permanence, puisse permettre ponctuellement une communication de type oraculaire (question-réponse) entre l'humain et le divin ? N. Belayche, qui s'appuie également sur l'exemple des stèles de confessions, propose de remettre en question la distinction entre prêtre (ἱερεύς) et devin (μάντις) ou prophète (προφήτης), en constatant que les premiers pratiquent eux aussi des formes diverses de communication avec le dieu au sein d'un sanctuaire[157]. La distinction entre sanctuaires oraculaires et sanctuaires non oraculaires serait donc moins nette que l'affirmaient les auteurs anciens, et surtout moins catégorique que le pensent les Modernes.

[157] Belayche (Nicole), « Priests as diviners: an impact on religious changes in imperial Anatolia », in Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013, p. 112-135.

On peut alors se demander pourquoi des sanctuaires oraculaires existaient et se dotaient d'un personnel dédié, de rites spécifiques, de mythes étiologiques en rendant compte, et pourquoi les consultants s'y rendaient spécifiquement (parfois au prix de longs et périlleux voyages), si la communication avec le divin pouvait être pratiquée dans n'importe quel sanctuaire. Plusieurs éléments de réponses peuvent être avancés. À titre individuel tout d'abord, consulter un sanctuaire oraculaire clairement identifié comme tel, plutôt que s'adresser à un sanctuaire local « non spécialisé », signifiait s'engager dans une séquence rituelle précise, réglée par une tradition, justifiée par des mythes et partagée par les nombreux autres consultants du même sanctuaire qui avaient déjà vécu l'expérience ou la vivraient ensuite. Le cas extrême, mais sans doute plus représentatif qu'on ne le pense, de la consultation de Trophonios à Lébadée en fournit un exemple. Plus que la réponse à la question posée, c'est la préparation à la consultation et la rencontre (directe) avec le dieu qui intéressent les littérateurs anciens, et qui devaient également attirer les consultants[158]. L'une des fonctions premières de l'oracle étant la réponse aux angoisses du consultant, la dimension psychologique de la démarche ne doit pas être sous-estimée. En faisant le choix de se plier à un rituel plus complexe, plus coûteux, dans un sanctuaire plus lointain, donc en répondant à son angoisse par une démarche plus lourde et plus éprouvante, le consultant vivait une expérience rituelle, religieuse, humaine sans doute plus marquante que ne l'aurait été la consultation du sanctuaire le plus proche, qu'il avait l'habitude de fréquenter par ailleurs, mais qui n'avait aucune réponse rituelle spécifique à son problème particulier, à son angoisse du moment et à son besoin de s'adresser au dieu. À titre collectif, une logique analogue pouvait sans doute s'appliquer aux cités et autres entités publiques désireuses d'obtenir l'avis ou l'aval divin. Consulter un sanctuaire oraculaire, et *a fortiori* consulter un grand sanctuaire oraculaire (comme Delphes ou Claros) soulignait l'importance attachée par la cité au problème à propos duquel elle consultait, et donc la valeur et la légitimité de la réponse qui y serait apportée, revêtue à la fois de l'approbation divine et de la démarche politique que constituait la consultation par la cité. Envoyer une ambassade au sanctuaire, affecter des moyens financiers et humains à cette consultation, en accepter collectivement la réponse, et inscrire l'ensemble de la démarche dans une tradition qui reliait la cité d'alors à ses précédentes générations (qui avaient déjà consulté cet oracle ou un autre) et aux autres cités

[158] Voir Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003, pages 32-64. De même les mystères mis en place par Claros permettaient d'accentuer la portée et la signification (personnelle) de la consultation du dieu, et Lucien fournit un exemple supplémentaire avec le cas des oracles « autophones » rendus aux consultants privilégiés de Glycôn, et qu'il décrit bien comme une expérience religieuse supplémentaire.

grecques (qui consultaient également) devaient contribuer à créer un sentiment d'unité entre les citoyens (et avec leurs ancêtres), voire entre les cités. Pour résumer, les individus trouvaient donc un (plus grand) intérêt psychologique et les cités (ou rois) un (plus grand) intérêt politique à la consultation d'un sanctuaire oraculaire plutôt qu'à celle d'un sanctuaire qui ne se revendiquait pas comme tel, même si tous pouvaient ponctuellement offrir une réponse divine. La question d'une éventuelle valeur différente attachée à la parole divine, selon qu'elle viendrait d'un sanctuaire oraculaire ou non, d'un grand ou d'un petit sanctuaire, d'Apollon ou d'un autre dieu, d'une méthode divinatoire inductive ou déductive, semble pouvoir être écartée. La multiplicité des dieux, des méthodes, des rites oraculaires et l'extrême diversité dont témoigne le catalogue des petits sanctuaires oraculaires anatoliens montre bien que tous ces éléments comptent moins que la parole divine à laquelle ils permettent d'accéder.

Tous ces éléments expliquent également en miroir pourquoi certains sanctuaires firent le choix de se « spécialiser » de la sorte et de se doter du personnel, des rites et des mythes nécessaires à ce statut. Pareilles caractéristiques permettaient d'attirer vers le sanctuaire et son dieu cette foule de consultants en attente de réponses et prêts à s'engager davantage sur les plans personnels, psychologiques et financiers, à condition de trouver justement ce cadre prétendument privilégié de communication avec le divin et donc de réduction de leurs angoisses.

Dès lors, et si l'on prend la question à rebours, pourquoi tous les sanctuaires ne se dotaient-ils pas de ces caractéristiques oraculaires ? Pourquoi renoncer à cette foule d'adorateurs en attente des réponses divines, s'il suffisait de se doter d'un prophète, de choisir une méthode divinatoire et de recouvrir le tout d'un mythe étiologique ? Un élément de réponse est sans doute fourni par Aristote. Dans le *Politique*, alors qu'il énumère différentes magistratures civiques et interroge leur articulation au sein de la cité, il en vient aux sacerdoces, c'est-à-dire à ce qu'il considère comme des magistratures dédiées au service des dieux :

> ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἡ περὶ τοὺς θεούς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σῴζεσθαί τε τἀὐπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτωνκαὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεούς. συμβαίνει δὲ τὴνἐπιμέλειαν ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσιν, ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱερωσύνης, οἷον ἱεροποιοὺς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων.
>
> Mais une autre sorte de fonction concerne le culte des dieux, comme celle des prêtres et de ceux qui s'occupent des biens sacrés : entretien des édifices existants et restauration de ceux qui croulent, et autres choses ayant rapport aux dieux. Il arrive en quelques endroits que cette fonction soit unique, par exemple dans les petites cités, et en d'autres endroits

> qu'elle comporte de multiples charges distinctes du sacerdoce, par exemple les préposés aux sacrifices, les gardiens de temple, les trésoriers des fonds sacrés[159].

Certes, il n'est pas ici question de divination et de sanctuaires oraculaires. Mais Aristote énonce un principe général de spécialisation : dans les petites cités (ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσιν), et donc dans leurs petits sanctuaires, les multiples missions sacerdotales se résument à une charge unique (ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν) mais nécessairement polyvalente. Cette charge unique et générique est celle du ἱερεύς, qui assure ainsi, dans les petits sanctuaires, les cultes du dieu, l'entretien des (petits) édifices, les sacrifices, la garde du temple, la gestion du trésor sacré, etc. Il est évidemment tentant de rajouter à cette liste la production d'oracles. Le philosophe met donc le doigt sur un principe simple : la multiplication des charges sacerdotales et leur spécialisation est impossible en-dessous d'une certaine taille du sanctuaire, pour des raisons qui tiennent avant tout à l'économie interne. Multiplier les sacerdoces afin de les spécialiser représente un coût financier, qu'il s'agisse des dépenses générées pour équiper ces desservants (en matériels, en bâti, etc.), ou de celles générées par leurs activités respectives. Ces coûts sont amortis par la fréquentation du temple et les dons divers qu'elle génère. La capacité d'un sanctuaire à multiplier ses sacerdoces et à les spécialiser dépend donc directement, et sans grande surprise, du nombre des fidèles qui le fréquentent.

Il ne s'agit pas de réduire l'émergence des sanctuaires oraculaires à une pure question économique, et de considérer que les sanctuaires étaient gérés comme des entreprises modernes capables ou non d'investir et de s'appuyer sur une clientèle suffisante pour se spécialiser en devenant (par exemple) un sanctuaire oraculaire. Il s'agit plutôt d'expliquer, à partir des remarques d'Aristote et des précédentes observations, pourquoi les sanctuaires oraculaires ne semblent pas présents dans ces espaces reculés et isolés où les sanctuaires (en général) étaient les plus modestes, et inversement pourquoi ces sanctuaires les plus modestes (tels que ceux associés aux stèles de confession) rendaient parfois des oracles, sans vouloir ou sans pouvoir se donner les caractéristiques et le titre avantageux et attractif de sanctuaire oraculaire.

Même une fois ce seuil critique atteint, une telle spécialisation en sanctuaire oraculaire n'était sans doute envisageable qu'en conformité avec l'objectif premier du sanctuaire : honorer le dieu. L'identité du dieu, celle de son sanctuaire, celle de la cité / du village devaient entrer en ligne de compte, tout comme le contexte politique, social

[159] Aristote, *Politique*, VI, 8, 19-25. Traduction Pierre Pellegrin, Paris, 2015.

et culturel local. Même si mettre en avant des activités divinatoires et transformer le sanctuaire en sanctuaire oraculaire apparaissaient comme un moyen d'augmenter le nombre des adorateurs du dieu, il fallait sans doute, pour que ce pas soit franchi, qu'il soit perçu comme conforme à la volonté du dieu (via quelques signes ?), aux cultes qui lui avaient été rendus jusque là, à l'histoire du sanctuaire, à ses traditions (πατριά), etc. Si l'on identifie autant de sanctuaires oraculaires d'Apollon, c'est sans doute parce qu'il devait sembler plus naturel, plus logique, plus cohérent aux prêtres du dieu de la mantique d'insister sur leurs activités divinatoires, jusqu'à doter leur sanctuaire des éléments qui en faisaient un oracle. D'autres éléments, plus matériels, devaient entrer en ligne de compte, tels que la prospérité économique locale, le dynamisme démographique, la circulation des personnes vers et depuis la cité, etc. Enfin, pareilles considérations générales et globales ne doivent pas faire oublier que chaque sanctuaire était un cas particulier, avec son histoire, ses fidèles et ses desservants, dont les histoires individuelles ou collectives entraient également en ligne de compte et pouvaient infléchir l'histoire du sanctuaire, même si tous ces éléments sont hors de portée pour l'historien.

Tout ceci resterait à confirmer par l'observation historique de sanctuaires et surtout du « moment » de leur spécialisation en sanctuaires oraculaires. Malheureusement la documentation disponible ne le permet pas, d'abord parce qu'elle remonte rarement aux origines des sanctuaires (qui souvent se perdent dans les premiers siècles de l'époque archaïque, voire remontent à l'époque mycénienne), ensuite et surtout parce qu'elle recouvre systématiquement les premières pratiques divinatoires d'un sanctuaire sous le voile du mythe étiologique, rejetant ainsi la spécialisation du sanctuaire à sa fondation et à une époque mythique et donc anhistorique. Ce « moment » de la spécialisation en sanctuaire oraculaire peut certes coïncider avec la fondation du sanctuaire, et le mythe ne ment sans doute pas toujours à ce sujet. Mais certains sanctuaires oraculaires ont commencé à rendre des oracles (ou du moins à en laisser des traces tangibles) bien après leur fondation, ce qui pose la question du basculement vers une identité oraculaire assumée et revendiquée. Le cas de Didymes est éclairant, avec une fondation remontant au IX^{e} siècle avant notre ère, de premières traces d'une activité oraculaire au VI^{e} siècle avant notre ère, puis l'arrêt de toute activité mantique après le sac de Milet en 494, alors que l'épigraphie et l'archéologie attestent de la continuité du culte et du fonctionnement du sanctuaire. Le passage d'Alexandre et la réactivation de l'oracle en 331 avant notre ère constituent le seul exemple historiquement attesté et

décrit d'une (re)spécialisation d'un sanctuaire en sanctuaire oraculaire[160]. On voit ici combien l'histoire du sanctuaire et son identité propre ont été déterminantes dans la refondation de l'oracle, mais on voit aussi combien ce cas très particulier peut difficilement être érigé en exemple représentatif.

Ces réflexions peuvent difficilement être étayées quand elles remontent aux origines mêmes des sanctuaires et de la civilisation grecque, là où l'on ne dispose plus d'aucun témoignage exploitable. Mais il faut retenir d'une part la porosité des frontières entre sanctuaires non oraculaires et sanctuaires oraculaires, si l'on raisonne seulement en termes de délivrance d'oracles, et d'autre part (et à l'inverse) la définition du sanctuaire oraculaire par les formes caractéristiques (et adaptées à cette activité divinatoire) qu'il se donne.

3.5. Sanctuaires oraculaires, dédicaces « κατά » et vœux : distinction (?) et articulation de deux pratiques rituelles

Le dernier dossier documentaire à traiter en détail est celui des dédicaces « κατά … », croisées en grande quantité lors de l'identification des sanctuaires oraculaires, et utilisées comme marqueur oraculaire quand leur nombre semblait significatif. Ces documents peuvent être également étudiés pour eux-mêmes et sont l'occasion d'une nouvelle mise en perspective du phénomène oraculaire, qu'elles semblent étendre jusqu'aux frontières d'autres pratiques rituelles. La distribution et la géographie de ces inscriptions, précédemment laissées de côté, seront évoquées en premier lieu, avant d'en tirer quelques réflexions plus théoriques.

3.5.1. Nombre, vocabulaire et géographie des dédicaces « κατά »

Le premier élément marquant est le nombre de ces documents particuliers. L'ensemble du corpus épigraphique utilisé pour cette recherche (et donné en annexe 2) compte 197 dédicaces « κατὰ … » Même s'il reste impossible de prouver, quand ces inscriptions sont

[160] Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 8-26.

présentes en petit nombre dans un sanctuaire, ou à proximité, que la formule n'est pas ponctuellement utilisée abusivement (et que l'ordre, le commandement, ou le rêve qu'elles évoquent a bien été obtenu par un procédé oraculaire), le nombre de ces documents dans les sanctuaires oraculaires attestés est frappant. Avec par exemple onze cas à Hadrianoi de Mysie, neuf à Dorylée de Phrygie ou vingt-cinq à Hiérapolis de Phrygie, ces documents constituent des témoignages plus nombreux que les réponses oraculaires sur pierre, même en additionnant les corpus des grands sanctuaires oraculaires comme Claros et Didymes.

Parmi ces 197 dédicaces, la formule κατὰ ἐπιταγήν domine clairement, avec 150 occurrences, contre 18 dédicaces κατὰ ὄναρ, 11 κατὰ πρόσταγμα, 7 κατὰ κέλευσιν, 5 κατὰ χρησμόν, 2 κατὰ χρηματισμόν, 1 κατὰ συνταγήν et 1 κατὰ προφητείαν. Le graphique E annexe 5 représente cette très inégale distribution entre les différentes variantes de la formule. La relative interchangeabilité de ces termes au plan sémantique (et de la traduction) a été évoquée déjà, à l'exception de la formule κατὰ ὄναρ, qui seule livre une indication sur le mode de transmission de l'ordre divin. Une autre différence notable est l'absence totale, parmi les dix-huit dédicaces κατὰ ὄναρ de ce corpus, d'attribution du rêve en question à une divinité, même (ou surtout ?) quand le contexte rend l'attribution évidente. Le cas du sanctuaire d'Apollon Lairbènos à Hiérapolis de Phrygie résume et illustre cette observation : sur 18 dédicaces (ou *katagraphai*) reprenant la formule κατὰ ἐπιταγήν, 15 attribuent l'ordre en question au dieu (τοῦ θεοῦ) ; parmi les 6 dédicaces/*katagraphai* effectuées κατὰ ὄναρ, aucune n'attribue ce rêve à Apollon (ou à un autre).

Malgré la relative interchangeabilité de ces termes (hormis ὄναρ), le corpus de cette recherche montre, dans chaque sanctuaire où le nombre de documents est significatif, la préférence quasi systématique pour un terme en particulier, qui domine largement sur les autres. Il s'agit souvent du terme ἐπιταγήν, comme en Lycie, où les dédicaces « κατά » adressées aux douze dieux locaux sont systématiquement faites κατὰ ἐπιταγήν, ou à Hadrianoi de Mysie, où Zeus Kersoullos reçut 11 dédicaces κατά, dont 9 κατὰ ἐπιταγήν. Mais à Stratonicée de Carie, les trois seules dédicaces de ce type furent faites κατὰ πρόσταγμα, de même qu'à Hamaxitos-Chrysè ou à Caunos (deux occurrences sur deux dans les deux cas). Le choix de ce terme dominant (ou exclusif) ne dépend manifestement pas du dieu, puisqu'Apollon émettait des προστάγματα à Hamaxitos-Chrysè, mais des ἐπιταγαί à Hiérapolis. L'éventuelle correlation avec la méthode divinatoire employée est plus difficile à évaluer, puisque les informations manquent sur ces méthodes, mais il paraît totalement improbable que les 150 dédicaces κατὰ ἐπιταγήν soient liées à des sanctuaires utilisant tous la même méthode divinatoire.

La géographie de ces documents n'apporte que peu d'éléments de réponse à ces interrogations. La carte M (donnée en annexe 7) indique les positions géographiques des des dédicaces κατὰ ἐπιταγήν. Aucune logique géographique ne semble apparaître, si ce n'est l'habituelle concentration des textes (et des sanctuaires associés) à l'ouest de l'arc Chalcédoine-Sidé. La carte N, qui indique les positions des dédicaces « κατὰ πρόσταγμα », montre en revanche une concentration de ces textes sur la côte ouest de l'Anatolie. Mais ces sites (Hamaxitos-Chrysè, Kymè, Éphèse, Myndos, Stratonicée et Caunos) n'ont pas d'autre point commun que cette position géographique. Les raisons du choix de ce terme dans ces lieux ont donc peu de chance d'être liées à une spécificité rituelle locale. Il est probable que cette expression ait été préférée à ses synonymes parce qu'elle l'était peut-être déjà dans la langue de ces espaces occidentaux hellénisés plus tôt et marqués par les dialectes ionien au Sud et éolien au Nord. La géographie des autres termes peut difficilement être questionnée, avec un nombre d'occurrences et de sites associés plus faible encore, en dehors des dédicaces κατὰ ὄναρ, qui elles suivent logiquement la méthode employée.

À défaut de pouvoir expliquer le choix d'un terme plutôt qu'un autre, on peut aisément expliquer le respect de ce choix en contexte oraculaire (et donc la préférence pour un même terme dans chaque cité et sanctuaire) par une logique d'imitation des dédicaces précédentes, et donc de continuité dans les consultations, les dédicaces qu'elles sanctionnent, et le discours qu'elles tiennent. Cet élément soulève justement la question de la fonction de ces inscriptions, qui, en contexte oraculaire, interviennent après la consultation et donc ne jouent pas de rôle dans le procédé consultatoire *stricto sensu*, même si elles en témoignent *a posteriori*.

3.5.2. Fonction(s) des dédicaces « κατά » et articulation avec le rite du vœu : l'oracle comme mode d'action

En ouverture de son article sur les *dediche sacre nei contesti oracolari*, M. Kajava s'interrogeait sur la fonction de ces dédicaces[161]. D'après lui – et l'on peut aisément le rejoindre sur ce point – ces dédicaces visaient, pour le consultant, à remercier le dieu, donc à faire preuve de piété, et éventuellement à se concilier ainsi son aide future. Quand ces inscriptions intervenaient en nombre dans des sanctuaires oraculaires, elles venaient aussi témoigner durablement de la puissance du divin, qui *pouvait* rendre des oracles (δύναμις), et

[161] Kajava (Mika), « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », in Bodel (John) & Kajava (Mika) (ed.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Acta institute romani finlandiae*, 35 (2009), p. 209-225.

de sa bienveillance envers les fidèles à qui il *rendait* ces oracles (φιλανθρωπία). Dans le même temps, elles illustraient aussi la fréquentation du sanctuaire et la piété de ses fidèles (εὐσέβεια). En contexte oraculaire, ces dédicaces peuvent donc être considérées comme une forme de discours réclamé par le dieu et consenti en conséquence par ses fidèles en guise d'offrande. La durabilité du support assurait la pérennité de ce discours, de même que la répétition des dédicaces suivant un formulaire stéréotypé, avec comme élément de continuité incontournable la formule « κατά … » employée par le sanctuaire. Même si parler également d'arétalogie, à l'image des récits de guérison dans les sanctuaires asclépiéiens ou des stèles de confession, serait sans doute abusif, ce discours sur la puissance du dieu et sa manifestation (sous forme oraculaire) sort du cadre de la simple offrande votive. Le choix de termes peu explicites (quant au rituel concerné) comme ἐπιταγή, πρόσταγμα et leurs synonymes, en lieu et place de termes plus explicites comme χρησμός ou μαντεία, participe sans doute de cette visée discursive également. En décrivant le dieu en train d'ordonner (et pas seulement de répondre à la demande humaine d'oracle), ces formules insistent sur sa puissance et sa grandeur et, en miroir, sur la soumission du fidèle-consultant-dédicant, donc sur sa piété. Contrairement à l'utilisation documentaire qui en est faite dans cette recherche, ces inscriptions servaient moins à immortaliser le souvenir de la consultation oraculaire (dont elles ne disent d'ailleurs quasiment rien) qu'à sanctionner les qualités du dieu et du fidèle nécessaires à cette consultation.

Mais leur nombre et surtout leur répétition dans les sanctuaires oraculaires posent une dernière question, qui interroge l'articulation des pratiques divinatoires avec d'autres pratiques rituelles. Cette question suppose de faire un détour par quelques réflexions théoriques, à partir d'exemples déjà étudiés, avant d'aborder la documentation épigraphique.

L'exemple du sanctuaire de Zeus Brontôn à Nicée de Bithynie en constituera le point de départ. Vingt-quatre dédicaces « κατά » y ont été recensées, dont 3 κατὰ κέλευσιν, 1 κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου et 20 κατὰ ἐπιταγήν. Ce corpus ne représente sans doute qu'une partie de l'ensemble des inscriptions de ce type déposées dans le sanctuaire. De nombreuses autres inscriptions analogues ont sans doute été détruites, réemployées, dispersées, ou bien inscrites sur des supports périssables (bois, cuir, métal, etc.) dont il ne reste rien. Il faut donc imaginer un sanctuaire nicéen rempli de ces inscriptions, accrochées aux murs ou fichées dans le sol, à la vue de tous les fidèles qui devaient circuler entre ces stèles (et d'autres) pour atteindre l'autel ou la façade du temple. La lecture sans cesse répétée de ces inscriptions par les fidèles constituait une forme d'actualisation et de répétition du discours tenu par les dédicants sur le

dieu et sa puissance. Mais il est difficile d'imaginer que cette masse et cette répétition des inscriptions et de leur formulation n'aient pas aussi influencé les fidèles eux-mêmes et notamment les consultants du sanctuaire oraculaire.

Ces dédicaces intervenaient après la consultation du dieu, soit (1) parce que le dieu lui-même l'avait explicitement demandé (dans le cadre de la réponse oraculaire), soit (2) parce que les prêtres indiquaient au consultant que pareille dédicace faisait partie du « tarif » habituel, des attentes du dieu, même s'il ne l'avait pas explicitement exprimé dans l'oracle. La première hypothèse est étayée par ces formules « κατά … » qui laissent entendre que le dieu a directement exprimé / ordonné sa volonté. Elle est aussi confirmée par les réponses oraculaires retrouvées sur pierre (notamment celles de Didymes et Claros), qui abondent toujours en prescriptions rituelles (sacrifices, hymnes, dédicaces, etc.), et dans lesquelles le dieu oraculaire s'inclut parfois parmi les destinataires. La seconde hypothèse est étayée, elle, par le nombre de ces documents, qui laissent imaginer une forme de systématisation de la dédicace « κατά ». Dans les deux cas, d'autres formes de dédicaces moins coûteuses (sur des matériaux moins chers mais périssables) pouvaient aussi convenir. Que l'on opte pour la première ou la deuxième hypothèse (elles ne sont d'ailleurs pas incompatibles), un constat commun s'impose : en pénétrant dans le sanctuaire de Nicée, le futur consultant voyait des dizaines de ces dédicaces « κατά » post-consultations et devait donc logiquement s'attendre à devoir s'acquitter lui aussi de ce « paiement » à l'issue de la consultation. Pareille anticipation semble d'autant plus logique que dédier une inscription sur pierre représentait un coût majeur (des jours voire des semaines de travail pour un travailleur non-qualifié ordinaire), qui devait donc être anticipé par le consultant avant de se présenter devant le dieu, soit en discutant avec les prêtres, avec des fidèles mieux renseignés, ou avec les lapicides locaux (et autres vendeurs d'offrandes), soit en observant les dédicaces placées dans le sanctuaire (ou d'autres sanctuaires).

Tous ces éléments conduisent donc à penser que le consultant qui se présentait devant le dieu avait déjà en tête non seulement sa question, mais aussi une idée de la réponse (ou des différentes réponses) qui pouvait lui être faite. Comme le résumait Fr. Jouan dans un article au titre explicite[162], personne ne consultait l'oracle en lui posant une question totalement ouverte (du type « Que ferai-je de ma vie ? ») et en n'ayant aucune idée de la réponse qu'il obtiendrait (au risque d'entendre « Tu tueras ton père, et tu épouseras ta mère »), la question était au contraire fermée et se résumait manifestement à demander s'il était « meilleur et plus

[162] Jouan (François), « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos*, 3 (1990), p. 11-28.

profitable » (εἰ λῶιον καὶ ἄμεινόν ἐστι, *vel sim.*) de faire ou de ne pas faire quelque chose, ou bien « quoi faire » pour que tel projet aboutisse, c'est-à-dire quels dieux honorer et de quelle manière[163]. Dans ce dernier cas, un consultant de Nicée pouvait même deviner une partie de la réponse et devait savoir avant même de consulter le dieu qu'il lui faudrait effectuer une dédicace (κατὰ ἐπιταγήν) au même Zeus Brontôn pour espérer que son projet aboutisse.

Pareille configuration amène à considérer la démarche consultatoire sous un angle nouveau. Les Anciens, et notamment la littérature ancienne, présentent la consultation oraculaire comme une quête d'information, une façon, pour les hommes, d'accéder à un savoir autrement inaccessible puisque réservé aux dieux. Cette définition est d'ailleurs très proche de celle de la divination telle que la conçoivent les historiens modernes[164]. Mais elle doit être interrogée à la lumière de ces éléments, et notamment de cette idée d'une mécanique oraculaire suffisamment répétitive et transparente (donc prévisible) pour que le consultant anticipe l'essentiel de la réponse oraculaire, et donc s'engage dans cette mécanique en sachant pertinemment où elle va le mener. Si l'on envisage les choses du point de vue d'un de ces consultants éclairés de Nicée, la consultation ne se résume plus seulement à demander l'avis du dieu sur un problème. Elle inclut aussi une action du consultant sur son problème : la dédicace « κατά », c'est-à-dire l'accomplissement (d'une partie) des conditions fixées par le dieu pour que le projet envisagé se réalise. Autrement dit, consulter le dieu et effectuer la dédicace demandée et sans doute anticipée ne fait pas que renseigner le consultant sur le problème/projet, mais agit sur ce problème/projet. En effet, dès lors que le dieu a conditionné l'accomplissement du projet à la réalisation des prescriptions rituelles qu'il indique (et notamment de celles dont il est le destinataire), accomplir ces prescriptions signifie, aux yeux du consultant-dédicant, œuvrer activement pour la résolution du problème / l'accomplissement du projet. Pareil consultant ne quitte donc pas le sanctuaire oraculaire en en sachant plus sur son problème, mais aussi (et surtout ?) en ayant le sentiment d'avoir agi sur le problème en question. Cette vision de la consultation oraculaire s'inscrit toujours dans dans ce que Fr. Jouan qualifiait de « thérapeutique de l'angoisse », ou dans la *risk theory*

[163] Le premier type de question est abondamment illustré par les lamelles de Dodone, mais aussi par les oracles alphabétiques et à dés, comme déjà évoqué, le second l'est notamment par la consultation de Delphes par Xénophon (*Anabase*, III, 1, 5-7).

[164] Depuis A. Bouché-Leclercq notamment, et l'introduction de sa somme sur le sujet. Mais P. Struck reprenait récemment la même approche dans son introduction : Bouché-Leclercq (Auguste), Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882, p. 29-92 ; Struck (Peter), *Divination and Human Nature. A cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016, p. 1-36.

développée par E. Eidinow[165] : en considérant qu'il agit selon l'avis du dieu (qui, par essence, ne peut être erroné), le consultant réduit l'angoisse générée par l'incertitude inhérente à son projet. Mais la dédicace « κατά », telle qu'elle est considérée ici, pourrait permettre au consultant d'aller plus loin encore dans la réduction de ses angoisses, en considérant qu'il agit non seulement selon l'avis du dieu, mais aussi avec son appui, conditionné par le respect de l'ordre / commandement divin, c'est-à-dire par la dédicace de la stèle « κατά » notamment. Cette perpsective confère à ces textes une dimension performative : en faisant inscrire en toutes lettres leur respect des consignes divines associées par l'oracle à l'accomplissement d'un projet, les consultants devaient penser contribuer activement à la réussite du projet en question.

Xénophon rapporte, dans l'*Anabase*, sa propre consultation de l'oracle de Delphes avant de rejoindre l'expédition des Dix-mille. Le passage illustre justement cette mécanique oraculaire utilisée par un consultant éclairé, pour non seulement recueillir l'avis du dieu mais aussi s'assurer de son soutien en se donnant les moyens de remplir les conditions qu'il posera à la réussite du projet :

> καὶ ὁ Σωκράτης […] συμβουλεύει τῷ Ξενοφῶντι ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἀνακοινῶσαι τῷ θεῷ περὶ τῆς πορείας. ἐλθὼν δ᾽ ὁ Ξενοφῶν ἐπήρετο τὸν Ἀπόλλω τίνι ἂν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἣν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθείη. καὶ ἀνεῖλεν αὐτῷ ὁ Ἀπόλλων θεοῖς οἷς ἔδει θύειν. ἐπεὶ δὲ πάλιν ἦλθε, λέγει τὴν μαντείαν τῷ Σωκράτει. ὁ δ᾽ ἀκούσας ᾐτιᾶτο αὐτὸν ὅτι οὐ τοῦτο πρῶτον ἠρώτα πότερον λῷον εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν, ἀλλ᾽ αὐτὸς κρίνας ἰτέον εἶναι τοῦτ᾽ ἐπυνθάνετο ὅπως ἂν κάλλιστα πορευθείη. ἐπεὶ μέντοι οὕτως ἤρου, ταῦτ᾽, ἔφη, χρὴ ποιεῖν ὅσα ὁ θεὸς ἐκέλευσεν.
>
> Socrate conseilla à Xénophon d'aller à Delphes consulter le dieu sur ce voyage. Xénophon s'y rendit et demanda à Apollon à quel dieu il devait sacrifier et offrir ses prières pour faire de la manière la plus honorable et la plus avantageuse le voyage qu'il méditait. Apollon lui indiqua les dieux auxquels il devait sacrifier. À son retour, il rapporta l'oracle à Socrate. Socrate, l'ayant entendu, le blâma de n'avoir pas demandé d'abord s'il était mieux pour lui de voyager ou de rester, et de n'avoir consulté l'oracle qu'à propos des moyens les plus propres à rendre son voyage heureux. « Mais puisque tu as posé la question de cette manière, fais, dit-il, ce que le dieu t'a commandé ». [166]

Comme le comprend (et le déplore) Socrate, Xénophon a choisi de poser la question la plus fermée qui soit à l'oracle, en ne lui demandant pas s'il fallait ou non rejoindre l'expédition (πότερον λῷον εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν), mais quoi faire pour que l'entreprise aboutisse favorablement (κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἣν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθείη). Xénophon n'agit pas en manipulateur athée et impie qui n'utiliserait l'oracle que pour se

[165] Jouan, « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », 1990, p. 11-28 & Eidinow (Esther), *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[166] Xénophon, *Anabase*, III, 1, 5-7. Traduction modifiée d'après Pierre Chambry, Paris, Garnier, 1967.

réfugier derrière une autorité divine à laquelle il ne croirait pas lui-même, comme l'a longtemps prétendu l'historiographie moderne des oracles et de la divination dès qu'il était question de divination et de politique[167]. D'ailleurs Socrate blâme l'imprudence et l'empressement de son élève et non son hypocrisie ou son impiété, comme le montre la conclusion à laquelle il arrive aussitôt : il faut respecter l'avis du dieu (et donc rejoindre l'expédition). La démarche de Xénophon était pieuse (bien qu'empressée), a été sanctionnée par une réponse du dieu (qui par conséquent reconnaît la légitimité de la question et la piété de la démarche) et doit donc être suivie du nouvel acte de piété que constitue l'obéissance à l'oracle. Il n'en reste pas moins que Xénophon a habilement anticipé la réponse de l'oracle, ou du moins a suffisamment resserré sa question pour obtenir l'approbation du dieu pour son projet, et l'appui de ce même dieu (et des dieux qu'il a désignés comme devant recevoir prières et sacrifices) pour ce même projet. Cette habile mécanique semble très proche de celle qui se laisse deviner derrière les dédicaces « κατά … » en contexte oraculaire, dès lors que leur nombre rendait la demande du dieu prévisible.

Ainsi posée, cette vision de la consultation oraculaire, et de l'optique dans laquelle certains consultants pouvaient l'effectuer, rapproche l'oracle et son utilisation d'un autre type rituel : le vœu (εὐχή). Se trouvant face à un projet, un problème dont l'issue était incertaine, le fidèle se tournait vers le dieu de son choix et lui adressait un vœu, c'est-à-dire une forme d'engagement à lui consacrer une offrande (fixée lors de la formulation du vœu) si l'aide du dieu permettait l'accomplissement du projet ou la résolution du problème. Ce type de rituel est connu par les dédicaces déposées dans les sanctuaires par des auteurs de vœux, qui précisent, dans l'inscription, que leur offrande est faite « d'après un vœu » : εὐχήν ou κατά εὐχήν. La base de données du *Packard Humanities Institute* recense 2 653 occurrences du terme εὐχήν dans l'ensemble des inscriptions repertoriées, dont 1 652 pour la seule Anatolie, ce qui donne une idée de l'ampleur (et de la banalité) de ce rituel. L'objectif du vœu est bien plus clair : le (futur) dédicant cherche l'assistance du dieu et tente de le convaincre d'intervenir en sa faveur par des prières et en lui promettant une offrande qu'il estime appropriée. Les dédicaces (κατά) εὐχήν retrouvées par milliers constituaient donc une forme de « rétribution » due par le dédicant au dieu, dès lors que son projet avait abouti. De nombreuses zones d'ombres subsistent, et l'on aimerait connaître le déroulement exact de la

[167] Sur cette vision et sur la nécessité d'en sortir, voir Bonnechere (Pierre), « The Religious Management of the polis. Oracles and Political Decision-Making » in Beck (Hans) (éd.), *A Companion to Ancient Greek Government*, London, Blackwell, 2013.

séquence rituelle : fallait-il venir une première fois au temple pour formuler son vœu, et éventuellement s'engager devant un prêtre, ou une simple prière silencieuse était-elle jugée suffisante ? l'offrande/dédicace finale intervenait-elle bien une fois le problème résolu, ou certains auteurs de vœux cherchaient-ils à s'assurer le soutien du dieu en « offrant d'avance », quitte à être déçus ensuite ? que faisaient-ils alors ? et que craignaient-ils si, ayant obtenu ce qu'ils souhaitaient, ils oubliaient de donner au dieu son dû ?[168]

Même sans pouvoir répondre à ces questions, on peut relever ici les parallèles avec l'utilisation éclairée des oracles et des dédicaces « κατά ». Dans les deux cas l'aide divine est sollicitée par le dédicant, est conditionnée par une dédicace faite au dieu, et aboutit à un discours sur pierre qui sanctionne la bienveillance du dieu et sa puissance. La différence majeure réside dans le fait que la configuation oraculaire laisse au dieu le soin de fixer le « tarif » associé à l'accomplissement du projet, alors que la configuration votive permet au dédicant de faire lui-même ce choix. Une autre différence réside dans la place de la dédicace dans l'enchaînement des événements : avant la réalisation du projet en contexte oraculaire, après sa réalisation en contexte votif, du moins si l'on écarte la possibilité de « dédier d'avance » dans le cadre d'un vœu, pour s'assurer du soutien divin.

Cette proximité entre les deux démarches est corroborée par quelques inscriptions qui appartiennent à la fois au corpus des dédicaces oraculaires « κατά … » et au corpus des dédices (κατά) εὐχήν. Le corpus de cette étude en recense plusieurs, qui seront prises en exemple. À Dorylée de Phrygie, trois des dédicaces « d'après un ordre » ont également été faites « d'après un vœu » (εὐχήν). Deux sont adressées à Zeus (Brontôn) et une à la Grande Mère, par des consultants-dédicants privés, qui malheureusement n'indiquent rien quant au sujet/circonstances de leur vœu/consultation[169]. À Nicée de Bithynie, ce sont deux dédicaces analogues qui furent adressées d'après un ordre *et* d'après un vœu, dont une par un village et

[168] Pour une définition générale, voir Parker (Robert) (*et al.*), « Dedications » in J. Paul Getty Museum and the Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. I : Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004, p. 269-316. La question a par ailleurs été notamment étudiée sous l'angle des cultes curatifs d'Asclépios : Aleshire (Sarah B.), *The Athenian Asklepieion : the people, their dedications and the inventories*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1989 ; Forsén (Björn), *Griechische Gliederweihungen : eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschitlichen Bedeutung*, Helsinki, Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 1996 ; Alroth (Brita), « Changes in votive practice ? From classical to hellenistic. Some examples », in Hägg (Robin), *Ancient Greek Cult practice from the Archaeological Evidence : proceedings of the fourth international seminar on ancient Greek cult / organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*, Stockholm, Aströms, 1998, p. 217-228.

[169] Phrygie-Dorylée 1, 2, 3.

pour les récoltes (κώμη ὑπὲρ τῶν καρπῶν)[170]. Parmi les dédicaces κατὰ ἐπιταγήν associées aux douze dieux lyciens, une fut également faite « εὐχήν »[171]. À Hadrianoi, deux des dédicaces datées par le nom du prophète de Zeus Kersoullos furent adressées d'après un voeu[172], tout comme une dédicace d'Aizanoi, datée par le nom du prophète d'Apollon[173]. Dans une inscription de Maionia de Lydie, il est question d'un vœu adressé à Zeus Masphalatènos, Mèn Tiamou et Mèn Tyrannos (εὐχὴν Διὶ Μασφαλατηνῷ καὶ Μηνὶ Τιαμου καὶ Μηνὶ Τυράννῳ) et ce d'après un ordre des dieux (κατὰ τὴν τῶν θεῶν ἐπιταγήν)[174]. À Kibyra de Lycie, un certain Hylas, averti par un oracle, adressa un vœu à Mèn (Θεῷ Μηνεὶ χρ(ησμῷ) χρ(ηματισθεὶς) Ὕλας εὐχ[ήν])[175]. Ces quelques exemples[176] montrent une compatibilité entre ces deux pratiques rituelles (consultation oraculaire et vœu), voire une imbrication de ces pratiques dans ces cas.

On aimerait savoir comment s'est déroulée la séquence rituelle. Deux scénarios peuvent se dessiner, mais rien ne permet de trancher entre les deux. Soit le dédicant a d'abord consulté le dieu qui lui a répondu d'adresser un vœu (à lui-même ou à un autre) pour garantir le succès de son projet. Soit le dédicant a effectué d'abord un vœu et a consulté le dieu pour savoir s'il l'acceptait (ou si l'autre dieu visé par le vœu l'acceptait). Ces deux configurations ne s'excluent d'ailleurs pas tout à fait, et il est possible que les deux aient été pratiquées selon les circonstances. Les deux démarches visent l'une comme l'autre à sécuriser un projet (en demandant l'avis du dieu dans le cas de l'oracle et son assistance dans le cas du vœu), et donc à réduire l'angoisse liée à ce projet et à son issue incertaine. Croiser vœu et consultation oraculaire constitue donc une forme de redondance rituelle qui permet de redoubler la sécurisation du projet, et de réduire d'autant l'angoisse du consultant/dédicant.

Cette réflexion et les documents sur lesquelles elle s'appuie illustrent à nouveau l'absence de frontières fermes et infranchissables entre le rituel oraculaire et des rituels qui en sont distingués par les Modernes mais que leur mécanique et surtout leurs objectifs rapprochent de la consultation oraculaire. Envisager la consultation oraculaire comme étant aussi (dans certains cas) une forme d'action sur le réel, et pas seulement de consultation à

[170] Bithynie-Nicée 13 & 25.
[171] Lycie-Douze dieux 26
[172] Mysie-Troade-Hadrianoi 1 & 14.
[173] Phrygie-Aizanoi 1.
[174] Lydie-Maionia 3.
[175] Lycie-Tétrapole 3.
[176] Auxquels peut s'ajouter également le cas de Sidé de Pamphylie, où un dédicant affirmait avoir reçu un oracle du dieu [Arès] (χρηματισθεὶς ὑ[πὸ τοῦ θεοῦ]), et avoir accompli son vœu en conséquence (ἀπ[έδωκεν εὐχήν]), du moins si l'on accepte cette restitution (Pamphylie-Sidé 2).

propos du réel, rappelle également que la divination fait partie intégrante de la religion, qui englobe toutes les interactions entre l'humain et le divin, et les conséquences qu'elles sont supposées avoir sur la vie des humains. La consultation de l'oracle ne constitue donc pas une action exceptionnelle, à part, détachée des autres pratiques religieuses anciennes et enfermée dans une séquence rituelle propre. Elle trouve au contraire sa place parmi l'ensemble des pratiques religieuses des Anciens, avec lesquelles elle est pleinement compatible, complémentaire, et parfois même redondante.

> La divinité se plaît souvent à révéler, en songe, le futur aux hommes – non pas pour qu'ils évitent ainsi le malheur (car personne ne peut être plus fort que le Destin), mais pour qu'ils supportent plus aisément leurs souffrances. Car ce qui survient tout à la fois brusquement, et sans qu'on s'y attende, bouleverse l'esprit sous la brutalité du coup et le submerge ; tandis que ce à quoi l'on s'est attendu avant de le subir a pu, par l'accoutumance graduelle, émousser le chagrin.
>
> Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, I, 3.[177]

Cette définition de la divination, qui paraît écrite avec deux mille ans d'avance pour illustrer la « thérapeutique de l'angoisse » de Fr. Jouan, ou la *risk theory* d'E. Eidinow, rappelle aussi combien la divination se trouve non pas hors de la religion ancienne, ni même en marge. Qu'est-ce que la religion des Anciens, sinon l'ensemble des pratiques et des croyances par lesquelles ces mêmes Anciens cherchaient à se concilier l'aide des dieux face à tous les malheurs (humains) qui les affligeaient du berceau à la tombe (voire au-delà) ? À ce titre, la divination constitue un élément majeur de cette religion qui nécessitait en de nombreuses occasions une communication entre les puissances supérieures et ceux qui faisaient appel à elles.

S'il faut tirer une conclusion de cette troisième partie et de l'analyse du catalogue et de la cartographie des sanctuaires oraculaires anatoliens, c'est justement l'ampleur du phénomène et son inscription dans la religion des anciens Grecs d'Anatolie. Une ampleur qui est d'abord numérique et géographique, avec quarante-six sanctuaires oraculaires, et un maillage dense du territoire anatolien criblé de ces sanctuaires, tout particulièrement dans les régions les plus occidentales, les plus hellénisées et les mieux documentées. Avec l'ampleur du phénomène vient sa diversité, comme en témoignait déjà le catalogue dressé précédemment. Diversité des dieux, des méthodes, des formes rituelles et des échelles, même si Apollon domine encore, à l'échelle des petits comme des grands sanctuaires. Enfin cette inscription des pratiques oraculaires dans l'ensemble des pratiques religieuses apparaît dans la proximité entre certaines consultations oraculaires et les dédicaces votives, les stèles de confession, ou d'autres formes de divination propres à l'espace anatolien que sont les oracles alphabétiques et à dés. C'est donc à une réévaluation de l'importance et de la complexité du phénomène oraculaire qu'invite le cas de l'Anatolie romaine et de ses sanctuaires oraculaires.

[177] Traduction Grimal (Pierre), Paris, Gallimard, 1958.

> "I am Oz, the Great and Terrible. Who are you, and why do you seek me? […]
>
> "I am only a scarecrow, stuffed with straw. Therefore I have no brains, and I come to you praying that you will put brains in my head instead of straw, so that I become as much a man as any other in your dominions"
>
> "Why should I do this for you? Asked the Wizard.
>
> "Because you are wise and powerful, and no one else can help me", answered the Scarecrow.
>
> F. L. Baum, *The Wonderful Wizard of Oz*, 11.

Un millénaire et demi après que le sanctuaire de Delphes est devenu définitivement silencieux, F. L. Baum inventait en 1900 le monde imaginaire d'Oz, et la fabuleuse cité d'émeraude. Dans cette ville au centre de son monde, un mystérieux magicien, réputé plus divin qu'humain et aussi omniscient que puissant, rendait à qui venait le consulter des réponses pleines d'une sagesse surhumaine. Même si les héros du roman finirent par lever le voile sur la nature du magicien – bien moins divin qu'annoncé – ou peut-être justement parce que ce magicien était plus humain qu'attendu, l'histoire d'Oz rappelle celle de l'oracle grec antique, et montre que la culture occidentale n'a pas tout à fait perdu le souvenir (et l'imaginaire) de ces sanctuaires où la puissance divine répondait aux sollicitations, aux questions et surtout aux angoisses des mortels. Comme leur successeur imaginaire de la cité d'émeraude, les dieux grecs rendaient à leurs fidèles des oracles qui témoignaient et renouvelaient sans cesse leur puissance, c'est-à-dire leur ontologie elle-même, comme le rappelaient en ouverture de cette thèse la citation de Diogène Laërce et la formule de J.-P. Vernant. Mais le parallèle entre Oz et l'Anatolie romaine s'arrête là, et le second territoire, bien réel lui, ne s'est pas contenté d'une seule cité d'émeraude.

Je me suis donné pour objectif de restituer l'ampleur et la diversité du phénomène oraculaire, irréductible au modèle delphique ou apollinien en général, et bien moins marginal, au sein de la pensée et des pratiques religieuses des Grecs et des Romains, que ne l'ont longtemps pensé et montré les études historiques modernes centrées sur les seuls exemples des grands sanctuaires oraculaires apolliniens.

Pareille entreprise supposait de partir de la définition étique du sanctuaire oraculaire, formalisée par A. Bouché-Leclercq, pour bâtir une définition davantage émique, reposant sur

ses caractéristiques encore repérables dans la documentation et permettant d'établir un inventaire de ces sanctuaires. Cette définition a pris la forme d'un lexique oraculaire, dont les termes ont été définis successivement comme des « marqueurs » de l'oracle, ou plus exactement d'une activité oraculaire dans les sanctuaires, chacun selon son ou ses contexte(s) d'emploi, et selon une progression prudente.

La recherche de ces marqueurs lexicaux dans les documentations littéraire et épigraphique associée à l'espace anatolien a permis de doubler le nombre de sanctuaires identifiés comme oraculaires, portant ainsi leur nombre à 46. 30 autres sanctuaires ont fait l'objet d'hypothèses, avec des degrés variables d'incertitude, et peuvent être laissés sous surveillance, en attendant que de nouvelles découvertes, épigraphiques ou archéologiques, ne viennent confirmer ou infirmer les indices relevés. Ce catalogue, avec le traitement statistique et cartographique qui en est issu en troisième partie, constitue une première conclusion de cette recherche et démontre l'importance tant du phénomène oraculaire que de ces sanctuaires, bien plus nombreux qu'on ne l'imaginait sur la seule base des quelques grands oracles étudiés depuis le XIX^{e} siècle.

Ensuite, l'analyse comparative du catalogue et de la géographie des petits sanctuaires oraculaires anatoliens a permis de constater d'abord la diversité du phénomène, qui ne se limitait pas à un modèle apollinien delpho-clarien et à sa divination inspirée ou naturelle catégorisée par Cicéron, mais épousait au contraire la diversité et la multiplicité du monde divin, des modes divinatoires et des pratiques religieuses grecques mais aussi pré-grecques parfois, qu'il s'agisse des poissons oraculaires d'Apollon à Soura, de l'oracle de Cronos à Tlos ou des mystérieux douze dieux lyciens. La géographie de ces sanctuaires, qui rejoint celle des populations anciennes et des fouilles modernes, confirme la banalité du phénomène et son omniprésence, du moins dans les espaces suffisamment peuplés et traversés pour garantir aux sanctuaires oraculaires une clientèle suffisante à leur développement.

La remise en contexte de ces sanctuaires avec d'autres pratiques rituelles anatoliennes, comme les oracles alphabétiques et à dés, les stèles de confession et les dédicaces « κατά … » ou votives a finalement permis de revenir à la définition des sanctuaires oraculaires et d'interroger ses marges. Le sanctuaire oraculaire et ses pratiques divinatoires sont donc moins une catégorie fermée et marginale que des éléments d'un *continuum* rituel rassemblant des pratiques diverses mais ayant toutes en commun de permettre un contact privilégié et une communication active avec le divin. Dès lors se pose la question des raisons et des modalités

de la spécialisation du sanctuaire oraculaire dans une pratique qui ne lui était pas strictement réservée et qui n'était pas absente des autres sanctuaires. Même si des raisons matérielles peuvent être avancées de manière générale, l'histoire locale de chaque sanctuaire semble être la clé de ces spécialisations, mais elle reste le plus souvent hors de portée documentaire.

Au terme de cette enquête, la redéfinition du sanctuaire oraculaire apparaît essentielle. La définition proposée par A. Bouché-Leclercq ne suffit plus, d'abord parce que nombre des sanctuaires oraculaires identifiés sont insuffisamment documentés pour que les trois éléments constitutifs de la définition soient repérables (notamment ce « sacerdoce qui [est] lui-même ou qui gouverne l'organe de l'inspiration divine » et qui ne laisse pas toujours de traces visibles pour l'historien), alors même que ces sanctuaires présentaient bien certaines (autres) caractéristiques communes à l'ensemble des sanctuaires oraculaires, et en soi suffisantes à les faire reconnaître comme des sanctuaires oraculaires de plein droit. Elle ne résiste pas davantage face à toutes ces pratiques religieuses ponctuelles ou régulières qui plaçaient des sanctuaires apparemment non oraculaires en situation de produire de la parole divine et/ou de répondre à des besoins qui, ailleurs, aboutissaient à une consultation oraculaire. Les sanctuaires oraculaires ne constituaient pas le seul mode d'accès à la parole divine, mais étaient plutôt des lieux *privilégiés* pour un mode précis d'accès à ce λόγος : la consultation oraculaire. Dès lors qu'ils n'avaient pas le monopole de leur activité rituelle et que d'autres lieux proposaient des activités rituelles analogues et/ou répondant à des besoins similaires, cette activité ne peut plus être le seul élément de définition. Pareille simplification risquerait de dissoudre entièrement les sanctuaires oraculaires dans une définition trop lâche et trop vaste pour singulariser leur spécificité.

La nouvelle définition doit donc englober toutes les caractéristiques qui distinguent les sanctuaires oraculaires des autres sanctuaires, et qui se traduisent, pour l'historien, par ce vocabulaire spécifique et repérable. À la lumière de l'enquête réalisée, je proposerai d'enrichir et d'élargir la définition d'A. Bouché-Leclercq en définissant le sanctuaire oraculaire comme étant tout sanctuaire qui, quels que soient son importance, sa richesse, son architecture, son dieu, ou son rayonnement géographique, s'est doté de cadres rituels, humains et mythiques visant à faciliter et mettre en valeur des activités oraculaires, c'est-à-dire un accès médiatisé au divin permettant de lui adresser des questions et d'en recevoir des réponses.

Une telle définition attire l'attention sur l'initiative du sanctuaire lui-même, ou plutôt de son personnel cultuel, dans sa spécialisation en sanctuaire oraculaire. Même si ce moment

propre à chaque sanctuaire oraculaire est dissimulé par le mythe ou le silence de la documentation, il s'agit bien d'une initiative humaine, répondant à des logiques en partie matérielles, mais aussi religieuses et historiques, qui peuvent être dessinées à grands traits pour l'ensemble des sanctuaires, mais que l'absence de documentation empêche généralement de dessiner pour un sanctuaire précis.

Définir l'oracle par ses caractéristiques et placer l'initiative en la matière entre les mains des personnels cultuels insiste aussi sur la dimension artificielle et construite de cette catégorie, qui ne changeait pas la nature de ces sanctuaires, mais visait seulement à attirer l'attention sur des activités rituelles également possibles ailleurs mais particulièrement développées, systématisées et promues dans ces sanctuaires oraculaires. Dès lors, les Modernes doivent se garder d'être, deux millénaires plus tard, les victimes de ces stratégies de communication anciennes qui les ont longtemps conduits à traiter les sanctuaires oraculaires telle une catégorie, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire un ensemble cohérent, homogène, régi et limité par une définition stricte et exclusive. Cette enquête et la (re)définition fluide et ouverte qui la conclut insistent au contraire sur l'extrême diversité des sanctuaires oraculaires, sur la porosité des frontières qui les distinguent des autres sanctuaires, et donc sur la plasticité et la richesse de la pensée religieuse polythéiste antique.

Beaucoup reste encore à écrire et à chercher sur l'oracle grec, et cette recherche entend moins épuiser la question qu'en poser de nouvelles. Plusieurs pistes de réflexions et de recherches complémentaires émergent par conséquent au moment de refermer cette enquête.

La première est celle d'une extension de cette recherche dans l'espace et dans la durée. Le travail d'inventaire et de cartographie des sanctuaires oraculaires reste à faire hors de l'Anatolie (et de la Béotie). Plusieurs catalogues globaux ont été proposés déjà, mais ils s'appuient encore essentiellement sur la documentation littéraire et n'ont pas identifié les petits sanctuaires qui, comme Zeus Kersoullos à Hadrianoi, n'ont laissé de traces que dans l'épigraphie. De très nombreux sanctuaires restent donc à identifier et à décrire, dans toute leur diversité, en Grèce continentale, en Grande Grèce et dans toutes les autres régions méditerranéennes où les Grecs s'implantèrent. Je me suis également efforcé de proposer une méthode lexicale efficace pour poursuivre l'inventaire dans le reste de la Méditerranée hellénophone. Dans l'avenir, de nouvelles publications épigraphiques et archéologiques sont susceptibles d'y attester ou d'y étayer de l'existence d'autres sanctuaires oraculaires.

Une seconde piste de recherche conduirait à réinterroger les sanctuaires oraculaires d'Anatolie dont le substrat pré-grec est le plus manifeste, tels que le sanctuaire d'Apollon Lairbènos à Hiérapolis de Phrygie, ou celui de Cronos à Tlos de Lycie. Sans verser dans une approche généalogique des phénomènes religieux puisque les « marqueurs » retenus sont grecs, la question des origines préhelléniques de certains cultes, aussi ancienne que l'histoire des religions antiques, supposerait une connaissance fine des religions et des cultures anatoliennes antérieures à l'hellénisation et notamment louvites, dont je ne dispose pas. Ces éléments n'ont été utilisés ici que pour illustrer la diversité du phénomène oraculaire. Réinterroger les oracles grecs d'Anatolie à la lumière des religions préhelléniques anatoliennes permettrait peut-être d'expliquer en partie cette diversité constatée, voire d'éclairer plus généralement les processus d'hellénisation des religions pré-grecques, entre ruptures et continuités mythiques ou rituelles.

En miroir de cette question des origines pré-grecques se pose également celle de l'influence sur les religions postérieures et notamment sur le christianisme. Dans certains lieux d'Anatolie comme en Phrygie, les premières communautés chrétiennes, et surtout les Montanistes, se distinguèrent par un recours à un prophétisme local dont les racines plongent certes dans le prophétisme judaïque, mais dont on s'est demandé si elles pourraient aussi avoir été influencées par des pratiques locales. À nouveau cette question dépasse le cadre du polythéisme grec et mes propres compétences, mais permettrait une contextualisation affinée des oracles anciens dans certaines régions.

Asclépios et ses sanctuaires incubatoires constituent une autre piste de recherche voisine, qui a dû être laissée de côté, moins en raison du volume et de la complexité de la question, que parce que ces sanctuaires appartenaient à un registre sensiblement différent de celui des oracles, comme en témoigne le vocabulaire associé. Néanmoins le dieu proposait à ses adorateurs une expérience directe du divin proche de celle que proposaient certaines divinités oraculaires, et selon des modalités rituelles qui rappellent certains des rites oraculaires incubatoires étudiés dans ce mémoire. La comparaison entre sanctuaires oraculaires et sanctuaires curatifs, notamment asclépiéiens, permettrait donc aussi une autre contextualisation du phénomène oraculaire, qui n'était qu'un des nombreux moyens d'entrer en contact avec le divin et de communiquer avec lui.

Enfin, après la comparaison des sanctuaires oraculaires anatoliens avec l'avant et l'après, la question de l'ailleurs pourrait également venir éclairer le phénomène oraculaire grec. La démarche n'est pas nouvelle et remonte au moins à J.-.P. Vernant, qui proposait déjà de comparer les pratiques gréco-romaines avec leurs équivalents chinois, africains ou égyptiens[1]. La question de l'encadrement institutionnel des pratiques divinatoires et de leur inscription dans la géographie cultuelle – c'est-à-dire celle de l'équivalent du sanctuaire oraculaire grec dans ces aires culturelles autres – pourrait également jeter un éclairage nouveau sur la définition de l'oracle grec et sur les raisons de cette spécificité grecque dont on peine déjà à trouver un strict équivalent dans le monde italique, pourtant proche du monde grec sur bien des points.

C'est donc sur un chantier ouvert que cette recherche se referme, et sur la certitude de l'importance et de l'intérêt de la question oraculaire et divinatoire pour comprendre la pensée et la vie religieuse des anciens Grecs et Romains, mais aussi leur rationalité qui n'était pas, à l'évidence, tout à fait la nôtre.

[1] Vernant (Jean-Pierre) (*et al*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.

Liste des abréviations

AA	Archäologischer Anzeiger
AAntHung	Acta Antiqua academiae scientiarum Hungaricae
AArch	Acta Archaeologica
AAWW	Anzeiger Österreichische Akademie der Wissenschaften in Wien
ABSA	Annual of the British School at Athens
AC	L'Antiquité Classique
AClass	Acta Classica
AEHEG	Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand
AEM	Archäologisch-Epigraphische Mitteilungen aus Österreich
AFR	Archiv Für Religionsgeschichte
AH	Ancient History
AHB	The Ancient History Bulletin
AIIS	Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi storici
AJA	American Journal of Archaeology
AJPh	American Journal of Philology
AM	Antike Mythen
AN	Ancient Narrative
AncW	The Ancient World
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ARG	Archiv für Religiongeschichte
AS	Anatolian Studies
ASAA	Annuario della (Regia) scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente
ASAtene	Annuario della scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente
AST	Araştırma sonuçları toplantısı
AW	Antike Welt
BAAF	Bulletin archéologique de l'Athenaeum français
BABesch	Bulletin antieke beschaving.
BAGB	Bulletin de l'Association Guillaume Budé
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BICS	Bulletin of the Institute of classical Studies of the university of London
BN	Beiträge zur Namenforschung
BPW	Berliner Philologische Wochenschrift
CA	Classical Antiquity
CCGG	Cahiers du Centre Gustave Glotz
CISA	Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università del Sacro Cuore
CJ	The Classical Journal
ClAnt	Classical Antiquity
CPh	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
CRAI	Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres
CW	The Classical World
DAW	Denkschriften - Österreichische Akademie der Wissenschaften

DPHK	Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse
EA	Epigraphica Anatolica Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens
G&R	Greece and Rome
GIF	Giornale italiano di Filologia
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
HASB	Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
HThR	Harvard Theological Review
IA	Iranica Antiqua
ICS	Illinois Classical Studies
IEJ	Israel Exploration Journal
IL	L'Information Littéraire
JBL	Journal of Biblical Literature
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JJS	Journal of Jewish Studies
JNG	Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte
JOAI	Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien
JRA	Journal of Roman Archaeology
JS	Journal des Savants
JSS	Journal of semitic studies
Kl	Klio
MA	Mediterraneo Antico. Economie, Società, Culture
MAAR	Memoirs of the American Academy in Rome
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Istanbul
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung
MediterrAnt	Mediterraneo Antiquo
MGR	Miscellanea Greca e Romana
MH	Museum Helveticum
OpAth	Opuscula Atheniensia
PAAH	Πρακτικὰ τῆς Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
PhA	Philosophie Antique
PP	La Parola del Passato
RA	Revue Archéologique
RAL	Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Academia dei Linchei
REA	Revue des Etudes Anciennes
REAug	Revue des Etudes Augustiniennes
REC	Revista de Estudios Clásicos
REG	Revue des Etudes Grecques
RH	Revue historique
RhM	Rheinisches Museum
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RN	Revue Numismatique
RP	Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes
RPhA	Revue de Philosophie Ancienne

RSI	Rivista Storica Italiana
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura religiosa
RSR	Recherches de Science Religieuse
RStudFen	Rivista di Studi Fenici
SO	Symbolae Osloenses
StudClas	Studii Classice
TAD	Türk Arkeoloji Dergisi
TAPhA	Transactions of the American Philological Association
YCS	Yale Classical Studies
ŽA	Ziva Antika
ZATW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRG	Zeitschrift Für Religions und Geistesgeschichte

Bibliographie

Accame (Silvio), « Iscrizioni del Cabirio di Lemno », *ASAtene*, 19-21 (1941-43), p. 75-105.
Adak (Mustafa) & Şahin (Sencer), « Neue Inschriften aus Tlos », *Gephyra*, 1 (2004), p. 85-105.
Adler (Alfred) & Zempleni (Andreas), *Le baton de l'aveugle : divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, 1972.
Ahern (Emily), *Chinese ritual and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Ahl (Frederick), « Apollo. Cult and prophecy in Ovid, Lucan and Statius », in Solomon (Jon) (éd.), *Apollo. Origins and influences*, Tucson-Londres, University of Arizona Press, 1994, p. 113-134.
Akarca (Aşkıdil), *Les monnaies grecques de Mylasa*, Paris, Maisonneuve, 1959.
Akdoğu Arca (Ebru N.), « New inscriptions from Bithynia », *Gephyra*, 4 (2007), p. 145-154.
Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « New katagraphai and dedications from the sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 41 (2008), p. 91-111.
Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « Some new finds from the sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 42 (2009), p. 87-97.
Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « New Inscriptions from the Sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 43 (2010), p. 43-49.
Akurgal (Ekrem), *Alt-Smyrna*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
Alaux (Jean) (dir.), *Hérodote : formes de pensée, figures du récit*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
Alcock (Susan E.), Cherry (John F.) & Elsner (John), *Pausanias : travel and memory in Roman Greece*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2001.
Aleshire (Sarah B.), *The Athenian Asklepieion : the people, their dedications and the inventories*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1989.
Aleshire (Sarah B.), *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1991.
Alexander (Paul J.), *The oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967.
Allan (Sarah), *The Shape of the Turtle : Myth, Art and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991.
Allison (Dale C.), « Abraham's oracular tree (T. Abr. 3:1-4) », *JJS*, 54 (2003), p. 51-61.
Alroth (Brita), « Changes in votive practice ? From classical to hellenistic. Some examples », in Hägg (Robin) (éd.), *Ancient Greek Cult practice from the Archaeological Evidence : proceedings of the fourth international seminar on ancient Greek cult / organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*, Stockholm, Aströms, 1998, p. 217-228.
Aly (Wolfgang), *Strabon von Amaseia, Untersuchungen über Text, Aufau und Quellen der Geographica*, Bonn, R. Habelt Verlag, 1957.
Amandry (Michel) & Rémy (Bernard), *Comana du Pont sous l'Empire romain. Etude historique et corpus monétaire*, Milan, Ennere, 1999.
Amandry (Pierre), *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, De Boccard, 1950.
Amandry (Pierre), « Propos sur l'oracle de Delphes », *JS*, 2 (1997), p. 195-209.
Ameling (Walter), « Ein Altar für Alexander von Abonuteichos », *EA*, 6 (1985), p. 34-36.
Ameling (Walter), *Die Inschriften von Prusias ad Hypium*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1985.

Andersen (Lene), « An oracular creed », in Amden (Bettina) (éd.), *Noctes Atticae : 34 articles on Graeco-Roman antiquity and its Nachleben : studies presented to Jørgen Mejer on his sixtieth birthday*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2002, p. 11-23.
Anderson (Graham), *Studies in Lucian's comic Fiction*, Leyde, Brill, 1976.
Anderson (Graham), « Lucian: a sophist's sophist », *YCS*, 27 (1982), p. 61-92.
Androutsopoulos (Grigorios), *The Amphiaraeion of Oropos : a contribution to the interpretation of its monuments*, Athènes, 1972.
Annequin (Jacques), *Recherches sur l'action magique et ses representations (Ier – IIe siècle ap. J. C.)*, Paris, Belles Lettres, 1973.
Annus (Amar) (éd.), *Divination and interpretation of signs in the Ancient world*, Chicago, Oriental institute of the University of Chicago, 2010.
Anson (Edward M.), « Alexander and Siwah », *AncW*, 34 (2003), p. 117-130.
Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, *Troia : Traum und Wirklichkeit*, Stuttgart, Theiss, 2001.
Arnott (W. Geoffrey), « Nechung : a modern parallel to the Delphic oracle ? », *G&R*, 36 (1989), p. 151-157.
Asurmendi (Jésus María), *Prophéties et oracle I : dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Cerf, 1994.
Asurmendi (Jésus María), *Prophéties et oracle II : en Egypte et en Grèce*, Paris, Cerf, 1994.
Athanassiadi (Polymnia), « The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi », in *Deltion of the Christian Archaeological Society*, 15 (1990), p. 271-278.
Athanassiadi (Polymnia), « Philosophers and oracles : shifts of authority in late paganism », *Byzantion*, 62 (1992), p. 45-62.
Athanassiadi (Polymnia), « Dreams, theurgy and freelance divination: the testimony of Iamblichus », *JRS*, 83 (1993), p. 115-130.
Athanassiadi (Polymnia), *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Belles Lettres, 2010.
Attyah Flower (Michael), « The Iamidae : a mantic family and its public image » in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine : Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus, Actes du colloque de Washington, 2003*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 187-206.
Aubriet (Damien), *Recherches sur Mylasa et Labraunda à l'époque hellénistique. Thèse de Doctorat*, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2009.
Aune (David E.), *Prophecy in early Christianity and in the ancient Mediterranean world*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
Auzepy (Marie-Françoise), « Campagne de prospection 2008 de la mission Marmara : Épigraphie», *Anatolia Antiqua*, 17 (2009), p. 427-456.
Avagianou (Aphrodite A.), « Ephorus on the founding of Delphi's oracle », *GRBS*, 39 (1998), p.121-136.
Avram (Alexandre) & Lefevre (François), « Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes », *REG*, 108 (1995), p. 7-23.
Aydas (Murat), « New Inscriptions from Asia Minor », *EA*, 37 (2004), p. 121-125.
Aydaş (Murat), « Three Inscriptions from Stratonikeia in Caria », *EA*, 39 (2006), p. 111-112.
Baatz (Dietwulf), « Teile Hellenistischer Geschütze aus Griechenland », *AA*, 94 (1979), p. 68-75.
Baatz (Dietwulf), « Hellenistiche Katapulte aus Ephyra », *AM*, 97 (1982), p. 211-233.
Baatz (Dietwulf), « Wehrhaftes Wohnen. Ein befestigter hellenistischer Adesitz bei Ephyra (Nord Griechenland) », *AW*, 30.2 (1999), p. 151-155.

Babut (Daniel), « La composition des *Dialogues pythiques* et le problème de leur unité », *JSav*, 27 (1992), p. 189-234.
Baldwin (Barry), *Studies in Lucian*, Toronto, Hakkert, 1973.
Ballériaux (Omer), « Mantique et télestique dans le Phèdre de Platon », *Kernos*, 3, 1990, p. 35-43.
Balty (Janine), « L'oracle d'Apamée », *AC*, 50 (1981), p. 5-14.
Balty (Janine), « Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée », *Topoi* 7/2 (1997), p. 791-797.
Bammer (Anton) & Muss (Ulrike), *Das Artemision von Ephesos*, Mayence, Zabern, 1996.
Barker (Elton), « Paging the oracle : interpretation, identity and performance in Herodotus' History », *G&R*, 53 (2006), p. 1-28.
Barrígon Fuentes (María Carmen), « Les dieux égyptiens dans l'Onirocriticon d'Artémidore », *Kernos*, 7 (1994), p. 29-45.
Bartley (Adam Nicholas) (éd.), *A Lucian for our times*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2009.
Barton (Tamsyn. S.), *Power and knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, 1994.
Barton (Tamsyn. S.), *Ancient astrology*, London & New York, 1994.
Barzanò (Alberto), « Il santuario di Pafo e i Flavi », *CISA*, 9, (1983), p. 140-149.
Bascom (William W.), *Ifa divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.
Bastianini (Guido) & Gallazzi (Claudio), *Papiri dell'Università di Milano. 8, Epigrammi : P.Mil.Vogl. VIII 309 / Posidippo di Pella*, Milan, LED Edizioni Universitarie, 2001.
Batsch (Christophe), « Bar Kochba et les signes du Messie dans la littérature rabbinique » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 417-432.
Batsch (Christophe), « Divination, décision politique et légitimité sacerdotale en Israël ancien », *Cahiers du Centre Glotz*, 16, 2005, p. 297-304.
Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 101-165.
Baudrillard (Alfred), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzay et Ané, 1909.
Bean (George E.), « Notes and inscriptions from Caunos », *JHS*, 74 (1954), p. 85-110.
Bean (George E.), *Aegean Turkey. An Archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1966.
Bean (George E.), *Kleinasien, 1. Die Ägäische Türkei von Pergamon bis Didyma : Studienreisefuhrer zu den klassischen Stätten*, Stuttgart, Hans E. Gunther, 1969.
Bean (George E.), *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Ernest Benn, 1971.
Bean (George E.), « Sidyma (Dudurga Asari) Lycia », in Stillwell (Richard) (et al.), *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
Bean (George E.), *Lycian Turkey : an archaeological guide*, Londres, Ernest Benn, 1978.
Bean (George E.) & Cook (John M.), « The Halicarnassus Peninsula », *ABSA*, 50 (1955), p. 85-171.
Bean (George E.) & Erim (Kenan T.), *Aprodisias. City of Venus Aphrodite*, Londres, Muller Blonde & White, 1986
Bean (George E.) & Mitford (Terence B.), *Journeys in Rough Cilicia in 1962-1963*, Vienne, Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1965.
Beard (Marie), « Cicero and divination: the formation of a Latin discourse », *JRS*, 76 (1986), p. 33-46.

Bearzot (C.), « Il santuario di Apollo Didimeo e la spedizione di Seleuco I a Babilonia (312 a. C.) », *CISA*, 10 (1984), p. 51-81.
Beck (Marck) (éd.), *A companion to Plutarch*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014.
Becker-Bertau (Friedrich), *Die Inschriften von Klaudiupolis*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1986.
Beerden (Kim), *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context*, Londres, Brill, 2013.
Begrich (Joachim), « Das priesterliche Heilsorakel », *ZATW*, 53 (1934), p. 81-92.
Behrwald (Ralf), *Der lykische Bund: Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung*, Bonn, R. Habelt, 2000.
Bejor (Georgio), *Hierapoli : scavi e ricerche. III, Le statue*, Rome, G. Bretschneider, 1991.
Belayche (Nicole), « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *Archiv für Religionsgeschichte*, 7 (2005), p. 34-55.
Belayche (Nicole), « "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur …". Basileia divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », in Vigourt (Anne) (*et al.*), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, PUPS, 2006, p. 257-269.
Belayche (Nicole), « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », in De Blois (Lukas), Funke (Peter) & Hahn (Johannes) (éd.), *The impact of Rome on religions, ritual and religious life in the Roman Empire*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 67-81.
Belayche (Nicole), « Les dieux nomothètes. Oracles et prescriptions religieuses à l'époque romaine impériale. », *RHR*, 224 (2007), p. 171-191.
Belayche (Nicole), « Un dieu romain et ses dévots au sanctuaire d'Antioche en Pisidie », *CCGG*, 19 (2008), p. 201-218.
Belayche (Nicole), « Luna / Μὴν Ασκαῆνος, un dieu romain à Antioche (Pisidie) », in Hekster (Olivier), Schmidt-Hofner (Sebastian) and Witschel (Christian) (éds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden, Brill, 2009, p. 327-348.
Belayche (Nicole), « Un dieu est né … à Stratonicée de Carie (I STRATONIKEIA 10) », in Batsch (Christophe) & Vartejanu-Joubert (Madalina) (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale, Mélanges offerts à Francis Schmidt*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 193-212.
Belayche (Nicole), « Angeloi in Religious Practices of the Imperial Roman East », *Henoch*, 32 (2010), p. 45-65.
Belayche (Nicole), « Hypsistos. A way of exalting the Gods in Graeco-Roman polytheism », in North (John A.) & Price (Simon R. F.) (éd.), *The religious history of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 139-174.
Belayche (Nicole), « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daia. De l'historiographie à l'histoire », in Cecconi (Giovanni Alberto) & Gabrielli (Chantal) (éds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza,* Florence, Munera, 2011, p. 235-259.
Belayche (Nicole), « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolue romaine, du monumentum à l'écriture efficace », *RHR*, 230 (2013), p. 253-272.
Belayche (Nicole), « Priests as diviners : an impact on religious changes in imperial Anatolia », in Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013.
Belayche (Nicole), « *Adite aras publicas adque delubra (CTh* 9.16.2). Les cultes civiques dans l'empire hellénophone tardif », in Inglebert (Hervé) & Destephen (Sylvain) (éds.), *Des*

dieux civiques aux saints locaux dans le monde romain tardo-antique (IV^e^-VII^e^ siècles) », Paris, Picard, 2016, p. 25-38.
Belayche (Nicole), « Les discours chrétiens sur la « fin des cultes » publics au Levant : l'argument des sanctuaires », *RHR*, 72 (2018), p. 209-232.
Belke (Klaus) (éd.), *Paphlagonien und Honōrias : mit 131 Abbildungen auf Tafeln, einer Abbildung im Text und einer Karte*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
Bénatouïl (Thomas), « Les signes de Zeus et leur observation dans les *Phénomènes* d'Aratos », in Kany-Turpin (José), (éd.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2005, p. 129-144.
Bendlin (Andreas), « On the uses and disadvantages of divination : oracles and their literary representations in the time of the Second Sophistic », in North (J. A.) & Price (S. R. F.) (éd.), *The religious history of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 175-250.
Bener (Fritz), *Die Amphiaraossage in der griechischen Dichtung*, Chur, Druck von Bischofberger, 1945.
Benkheira (Mohammed Hocine), « Du tirage au sort (*qur'a*) dans la loi islamique » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 523-536.
Berchman (Robert M.), « *Arcana mundi* between Balaam and Hecate: Prophecy, Divination and Magic in Later Platonism », *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 28 (1989) p. 107-185
Berchman (Robert M.), *Mediators of the divine : horizons of prophecy, divination, dreams and theurgy in Mediterranean Antiquity*, Atlanta, Scholars Press, 1998.
Berdozzo (Fabio), *Götter, Mythen, Philosophen : Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011.
Berges (Dietrich) & Nollé (Johannes), *Die Inschriften von Tyana.* Teil I, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2000.
Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Alt-Knidos und Neu-Knidos », *MDAI(I)*, 44 (1994), p. 5-16
Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Knidos und das Heiligtum der dorischen Hexapolis », *Nürnberger Beiträge zur Archäologie*, 12 (1995/96), p. 103-120.
Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Das Apollo Heiligtum von Emecik. Bericht über die Ausgrabungen 1998 und 1999 mit einem Beitrag von Regina Attula », *MDAI(I)*, 50 (2000), p. 171-214.
Bernadet (Laeticia), « Les signes divins au service du pouvoir sacerdotal : « dynasties » de prêtres en Anatolie hellénistique et romaine », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 293-318.
Bernays (Jacob), *Lucian und die Kyniker: mit einer Übersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus*, Berlin, W. Hertz, 1879.
Berthou (Adrien), « Apollon Sarpédonios et les influences culturelles à Séleucie-du-Kalykadnos », *Kernos*, 30 (2017), p. 221-254.
Beschi (Luigi), « Cabirio di Lemno: testimonianze letterarie ed epigrafiche », *ASAA*, 74-75 (1996-97), p. 7-145.
Betz (Hans Dieter), *The Greek Magical Papyri in translation. Including the demonic spells*, Chicago, Chicago University Press, 1986-1992.
Bevan (Elinor), *Sibyls and seers, a survey of some ancient theories of revelation and inspiration*, London, Allen, 1928.

Billault (Alain) (éd.), *Lucien de Samosate: Actes du colloque international de Lyon*, Lyon-Paris, Centre d'études romaines et gallo-romaines, de Boccard, 1994.
Billot (Marie-Françoise), « Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque : histoire et mythes », *Archaiognosia*, 6 (1989-1990), p. 35-100.
Bingöl (Orhan), *Magnesia on the Meander, Magnesia ad Maeandrum: The city of Artemis with « white eyebrows »*, Istanbul, Homer Kitabevi, 2007.
Bittner (Angela), *Gesellschaft und Wirtschaft in Herakleia Pontike: eine Polis zwischen Tyrannis und Selbstverwaltung*, Bonn, R. Habelt, 1998.
Blenkinsopp (Joseph), « The oracle of Judah and the messianic entry », *JBL*, 80 (1961), p. 55-64.
Bloch (Raymond), *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1963.
Bloch (Raymond), *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, Paris, Fayard, 1991.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Iasos.* Teil 1, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1985.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Iasos.* Teil 2, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1985.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Mylasa. Teil I: Inschriften aus der Umgebung der Stadt*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1988.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften der Rhodischen Peraia*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1991.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Knidos.* Teil I, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1992.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Mylasa. Teil I: Inschriften aus der Umgebung der Stadt*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1988.
Blümel (Wolfgang), *Die Inschriften von Knidos.* Teil II, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2010.
Blümel (Wolfgang) & Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Prien. Teil I: Text*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2014.
Boatwright (Mary T.), *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
Bodéüs (Richard), « « Je suis devin » (Phèdre, 242c). Remarques sur la philosophie selon Platon », *Kernos*, 3 (1990), p. 45-52.
Boffo (Laura), *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Florence, Nuova Italia, 1985.
Bohn (Richard), *Altertümer von Aegae. Unter Mitwirkung von Carl Schuchhardt*, Berlin, G. Reimer, 1889.
Bompaire (Jacques), *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, De Boccard, 1958.
Bonnechere (Pierre), « Les oracles de Béotie », *Kernos*, 3 (1990), p. 53-65.
Bonnechere (Pierre), « La scène d'initiation des « Nuées » d'Aristophane et Trophonios : nouvelles lumières sur le culte lébadéen », *REG*, 111 (1998), p. 436-480.
Bonnechère (Pierre), « La personnalité mythologique de Trophonios », *RHR*, 216 (1999), p. 259-297.
Bonnechere (Pierre), *« Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée : entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne », Kernos*, 15 (2002), p. 179-186).
Bonnechere (Pierre), « Trophonios of Lebadea », in Cosmopoulos (Michael B) (éd.), *Greek Mysteries. The archaeology and ritual of ancient secret cults*, Londres, Routledge, 2003.
Bonnechere (Pierre), *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cite béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003.

Bonnechere (Pierre), « La divination apollinienne sous l'Empire. Un dossier opportunément rouvert », *Kernos*, 19, 2006, p. 447-459.
Bonnechere (Pierre), « Oracles and Greek Mentalities: The Mantic Confirmations of Mantic Revelations », in Dijkstra (Jitse), Kroesen (Justin) & Kuiper (Yme) (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde, 2010, p. 115-133.
Bonnechere (Pierre), « La « corruption » de la pythie chez Hérodote dans l'affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours faux au discours historique vrai », *DHA supplément*, 8 (2012), p. 295-316.
Bonnechere (Pierre), « Oracles et mentalités grecques. La confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 73-94.
Bonnechère (Pierre), « Oracles et grande politique en Grèce ancienne. Le cas de l'orgas sacrée et de la consultation de Delphes en 352/351 avant J.-C. », *Métis*, 11 (2013), p. 263-288.
Bonnechere (Pierre), « The Religious Management of the polis. Oracles and Political Decision-Making » in Beck (Hans) (éd.), *A Companion to Ancient Greek Government*, London, Blackwell, 2013, p. 366-381.
Bonnechère (Pierre), « Gouverner en toute sécurité (L'oracle de Dodone et l'*Atheniaiôn politeia*, 43, 4) », *ZPE*, 189 (2014) p. 83-86.
Bonnechere (Pierre), « Oracles and politics in Ancient Greece, in regard to the new lamellae of Dodona: a needed palinody », in *Dodona. The omen's questions new approaches in The oracular Tablets. Colloque d'Athènes. 16 September 2016*, à paraître.
Borchhardt (Jürgen) (dir.), *Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975.
Borchhardt (Jürgen) & Dobesch (Gerhard) (éds.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions. Wien, 6-12 Mai 1990*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993.
Borgeaud (Philippe), *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.
Börker (Christoph) & Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil II, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1979.
Börker (Christoph) & Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil V, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980.
Bottéro (Jean), « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », in Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 70-97.
Bouché-Leclercq (Auguste), *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882.
Bouché-Leclerq (Auguste), *L'astrologie grecque*, Paris, Leroux, 1899.
Boulanger (André), *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, Armand Colin, 1923.
Boulogne (Jacques), « Apollonios de Tyane: le mythe avorté d'une sagesse totale », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1999, p. 300-310.
Bouquet (Monique) & Morzadec (Françoise), *La Sibylle : parole et représentation. Actes du colloque de Rennes (2001)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
Bouquiaux-Simon (Odette), *Les lectures homériques de Lucien*, Bruxelles, Palais des Académies, 1968.
Bourgon (Jérôme), « Le rôle des schémas divinatoires dans la codification du droit chinois. A propos de Commentaire du code des Jin par Zhang Fei » in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 131-145
Bouzek (Jan) & Salač (Antonín), *Anatolian Collection of Charles University: Kyme I*, Prague, Université Karlova, 1974.

Bouzek (Jan) & Salač (Antonín) (et al.), *The Results of the Czechoslovak expedition. Kyme II*, Prague, Université Karlova, 1980.
Bovon (François), « Les premiers chrétiens et les signes du ciel » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 385-416.
Bowden (Hugh), « Oracles for sale », in Derow (Peter) & Parker (Ruth) (éd.), *Herodotus and his world: essays from a conference in memory of George Forrest*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 256-274.
Bowden (Hugh), *Classical Athens and the Delphic oracle: divination and democracy*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, 2005.
Bowden (Hugh), « Seeking certainty and claiming authority. The consultation of Greek oracles in the Roman imperial periods », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 41-59.
Braccesi (Lorenzo), « Alessandro all'oasi di Siwah. Divagazioni in tema d'opinione pubblica », *CISA*, 5 (1978), p. 68-73.
Braudel (Fernand), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.
Braund (David) & Wilkins (John), *Athenaeus and his World*, Exeter, University of Exeter Press, 2000.
Brélaz (Cédric) (éd.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient : interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain : actes du colloque de Strasbourg (8-9 novembre)*, Paris, De Boccard, 2017.
Bremmer (Jan), « Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: messy margins of Polis religion ? », *Kernos*, 23 (2010), p. 13-36.
Brémond (André), « La religion de Platon d'après le X^e^ livre des Lois », *RSR*, 22 (1932), p. 26-53.
Brenk (Frederick E.), « The Dreams of Plutarch's *Lives* », *Latomus*, 34 (1975), p. 336-349.
Brenk (Frederick E.), « Artemis of Ephesos, an avant-garde goddess », *Kernos*, 11 (1998), p. 157-171.
Bresson (Alain), *Recueil des inscriptions de la Pérée rhodienne: Pérée intégrée*, Paris, Belles Lettres, 1991.
Bresson (Alain), « Hamaxitos de Troade », in Dalaison (Julie) (éd.), *Espaces et Pouvoirs dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule. Hommages à Bernard Rémy*, Grenoble, Centre de recherche en histoire et histoire de l'art Italie-Pays alpins, 2007, p. 139-158.
Bricault (Laurent), *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard, 2005.
Bricault (Laurent), *Les Cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, Belles Lettres, 2013.
Brice (William C.), « A note on the descent into the Plutonium of Hierapolis of Phrygia », *JSS* , 23 (1978), p. 226-227.
Briquel (Dominique), « Le paradoxe étrusque : une parole inspirée sans oracles prophétiques », *Kernos*, 3 (1990), p. 68-75.
Briquel (Dominique), « Les voix oraculaires », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, *Collection du Centre Jean Bérard*, 10 (1993), p.77-90.
Briquel (Dominique), « Le cas étrusque : le prophétisme rejeté aux origines », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 439-455.
Briquel (Dominique), « Haruspices et magie : l'évolution de la discipline étrusque dans l'Antiquité tardive), in Moreau (J.) & Turpin (J.-C.), *La magie du monde babylonien au*

monde hellénistique, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, 2000, p. 177-196.
Briquel (Dominique), « Etrusca disciplina and Roman religion. From initial hesitation to a privileged place », in Engels (David) & Van Nuffel (Peter), *Religion and competition in Antiquity*, Bruxelles, Latomus, 2014, p. 112-132.
Brisson (Luc), « Du bon usage du dérèglement », in Jean-Pierre Vernant (*et al*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 220-248.
Brisson (Luc), *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Brill, Leiden, 1976.
Brisson (Luc), « L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin », *Kernos*, 3, 1990, p. 77-88.
Brixhe (Claude), *Le dialecte grec de Pamphylie : documents et grammaire*, Maisonneuve, 1976.
Brixhe (Claude) & Hodot (René), *L'Asie Mineure du Nord au Sud : inscriptions inédites*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1988.
Brixhe (Claude) & Lejeune (Michel), *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes*, Paris, Édition Recherche sur les civilisations, 1984.
Brody (Lisa R.), « The cult of Aphrodite at Aphrodisias in Caria », *Kernos*, 14 (2001), p. 93-109.
Brouillette (Xavier), *La philosophie delphique de Plutarque. L'itinéraire des* Dialogues pythiques, Paris, Belles Lettres, 2014.
Browne (Gerald Michael), *The papyri of the Sortes Astrampsychi*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974.
Browne (Gerald Michael), « The Sortes Astrampsychi and the Egyptian Oracle », in Dummer (Jürgen), *Texte und Textkritik : eine Aufsatzsammlung*, Berlin, Akademie Verlag, 1987, p. 67-71.
Bruit Zaidman (Louise), « Lois et normes religieuses dans les « Lois » de Platon », in Brulé (Pierre) (dir.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2009, p. 29-47.
Bruit Zaidmann (Louise), « Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 59-72
Brulé (Pierre), *Comment percevoir le sanctuaire grec?*, Paris, Belles Lettres, 2012.
Bruneau (Philippe), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Athènes, Ecole française d'Athènes, 1970.
Bryce (Trevor), *The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986.
Bryce (Trevor) & Zahle (Jan), *The Lycians : a study of Lycian history and civilisation to the conquest of Alexander the Great*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986.
Buchholz (Laura), « Identifying the Oracular sortes of Italy », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, 40 (2013), p. 111-144.
Buchholz (Matias), « Questions to Oracles in Graeco-Roman Egypt : a Quantitative Approach to the Papyrological Evidence », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, 40 (2013), p. 89-110.
Budin (Stephanie Lynn), « Pallakai, Prostitutes, and Prophetesses », *CPh*, 98 (2003), p. 148-159.
Büjükkolanci (M.) & Engelmann (Helmut), « Inschriften aus Ephesos », in *ZPE*, 86 (1991), p. 137-144
Buresch (Karl), *Apollōn Klarios : Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, Teubner, 1889.

Buresch (Karl), « Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae », *MDAI(A), 17 (1892), p.* 19-32.
Burkert (Walter), « Itinerant diviners and magicians : a neglected element in cultural contacts » in Hägg (Robin) (éd.), *The Greek renaissance of the eighth century BC: tradition and innovation*, Stockholm, 1983.
Burkert (Walter), *The Orientalizing revolution : Near Easter influence in Greek culture in the early Archaic age*, Harvard, Harvard university press, 1992.
Burkert (Walter), « Olbia and Apollo of Didyma : a New Oracle Text », in Solomon (Jon), *Apollo. Origins and influences*, Tucson, University of Arizona Press, 1994, p. 49-60.
Burkert (Walter), 1997, « Euenios der Seher von Apollonia und Apollon Lykeios », *Kernos*, 10 (1997), p. 73-81.
Burkert (Walter), « Signs, commands and knowledge: ancient divination between enigma and epiphany », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 29-49.
Burkert (Walter), *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Belles Lettres, 2005.
Burstein (Stanley Mayer), *Outpost of hellenism: the emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley, University of California Press, 1976.
Busine (Aude), « Hermès Trismégiste, Moïse et Apollonius de Tyane dans un oracle d'Apollon », *Apocrypha*, 13 (2002), p. 227-243.
Busine (Aude), « La consultation d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos*, 15, 2002, p. 187-198.
Busine (Aude), « Apollon : dieu des anciens et prophète du Christ : rencontre entre mantique païenne et théologie chrétienne », *RPhA*, 22 (2004), p. 29-38.
Busine (Aude), « Des logia pour philosophie. À propos du titre de la Philosophie tirée des oracles de Porphyre », *PhA*, 4 (2004), p. 149-166.
Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005.
Busine (Aude), « Gathering Sacred Words Collections of Oracles from Pagan Sanctuaries to Christian Books », in Piccione (Rosa Maria) & Perkams (Matthias) (éd.), *Selecta Colligere II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, Alessandria, Dell'Orso, 2005, p. 39-55.
Busine (Aude), 2006, « The officials of oracular sanctuaries in Roman Asia », *ARG*, 8 (2006), p. 275-316.
Busine (Aude), « Recevoir et formuler le divin. Les identités religieuses des consultants des oracles d'Apollon à l'époque romaine », in Belayche (Nicole) et Mimouni (Simouni), *Les identités religieuses dans les mondes grec et romain d'Alexandre à Justinien*, Brépols (Supplément de la Revue des études Juives), 2009, p. 65-77.
Busine (Aude), « The discovery of inscriptions and the legitimation of new cults », in Dignas (Beate) & Smith (Robert Peter) (éd.), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 241-256.
Busine (Aude), 2013, « Oracles and civic identity in Roman Asia Minor », in Alston (Richard), Van Nijf (Onno M.) & Williamson (Christina G.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven-Paris-Walpole, 2013, p. 175-196.
Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 201-210.
Byrne (Maurice) & Labarre (Guy), *Nouvelles inscriptions d'Antioche de Pisidie*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2006.

Cabouret (Bernadette), « L'oracle de la source Castalie à Daphnè près d'Antioche », in Amouretti (Marie-Claire) & Villard (Pierre), *Εὖκρατα : mélanges offerts à Claude Vatin*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1994, p. 95-104.
Cabouret (Bernadette), « Julien et Delphes : la politique religieuse de l'empereur Julien et le « dernier » oracle », *REA*, 99 (1997), p. 141-158.
Cadoux (Cecil. J.), *Ancient Smyrna : a history of the city from the earliest times to 324 A. D.*, Ann Arbor, University microfilm international, 1938.
Calder (William M.), « Inscriptions grecques métriques inédites d'Asie Mineure», *RPh*, 46 (1922), p. 114-119.
Calder (William M.), « Two Phrygian epitaphs », *CR*, 50 (1936), p. 214-215.
Camassa (Georgio), « Calcante a Gryneion e i Misi καπνοβάται », *PP*, 34 (1980), p. 256-261.
Camassa (Giorgio), *La sibilla giudaica di Alessandria : ricerche di storia delle religioni*, Firenze, Le Monnier, 2005.
Canali de Rossi (Filippo), *Iscrizioni dello estremo oriente greco*, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2004.
Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
Capdeville (Gérard), « L'oracle de l'Ida crétois », *Kernos*, 3 (1990), p. 89-103.
Capuzza (Bruna), « La lingua poetica degli oracoli di Klaros. L'oracolo clario da Kallipolis nel Chersoneso tracico », *EA*, 47 (2014), p. 21-52.
Caquot (André) & Leibovici (Marcel), *La divination*, 3 vol., Paris, PUF, 1968.
Carastro (Marcello), 2007, « Quand Tirésias devint un mágos. Divination et magie en Grèce ancienne (Ve-IVe siècle av. n. è.) », *RHR*, 224 (2007), p. 211-230.
Carbon (Jan-Mathieu) & Pirenne-Delforge (Vinciane), « Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families », in Horster (Marietta) & Klöckner (Anja), *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 65-120.
Carbon (Jan-Mathieu), « An Archive of Delphic Oracles from Caunos », à paraître.
Carettoni (Gianfilippo), « Scavo del tempio di Apollo a Hierapolis (Rapporto preliminare) », *ASAtene*, 61-62 (1963-64), 411-433.
Carless Unwin (Naomi), *Caria and Crete in antiquity : cultural interaction between Anatolia and the Aegean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
Carlier (Jeannie), « Science divine et raison humaine », in Vernant (Jean-Pierre) *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 249-263.
Carrière (Jean-Claude), « Prodige, stratagèmes et oracle dans la prise du pouvoir par Pisistrate : (Hérodote, I, 59-65) », in Geny (Évelyne) & Smadja (Élisabeth) (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique : actes des tables rondes de Besançon, février 1997/mai 1998*, Paris, Belles lettres, 1999, p. 13-32.
Casanowicz (Immanuel M.), « The significance of the Sibyls », *Art and Archaeology*, 20 (1925), p. 222-223.
Casevitz (Michel), « *Mantis* : le vrai sens », *REA*, 105 (1992), p. 1-18.
Cassin (Barbara) & Labarrière (Jean-Louis) (éd.), *L'animal dans l'Antiquité. Rencontre internationale, 18-22 octobre 1994, Paris, Sorbonne et Muséum national d'histoire naturelle*, Paris, Vrin, 1997.
Caster (Marcel), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Belles Lettres, 1937.
Caster (Marcel), *Études sur Alexandre ou le Faux prophète de Lucien*, Paris, Belles Lettres, 1938.
Ceylan (Ali) & Ritti (Tullia), « A new Dedication to Apollo Careios », *EA*, 28 (1997), p. 57-67.

Champeaux (Jacqueline), « *Sors oraculi*. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, 102 (1990), p. 271-302.
Champeaux-Rousselot (Marguerite), *Castalie à Delphes. Dévoilement d'un site et prolongements,* Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2013.
Chaniotis (Angelos), *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften: Epigraphische: Beiträge zur griechischen Historiographie*, Wiesbaden, Verlag, 1988.
Chaniotis (Angelos), « Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis », *Kernos*, 9 (1996), p. 65-86.
Chaniotis (Angelos), « Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien: Rechtliche Aspekte der Beichtinschriften », in Thür (Gerhard) & Vélissaropoulos-Karakostas (Julie), *Symposion 1995. Vortriige zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995)*, Cologne-Weimar-Vienne, 1997, p. 353-384.
Chaniotis (Angelos), « Empfängerformular und Urkundenfälschung : Bemerkungen zum Urkundendossier von Magnesia am Mäander », in Khoury (Raif Georges), *Urkunden und Urkundenformulare im Klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg, Winter, 1999, p. 51-69.
Chaniotis (Angelos), « Old wine in a new skin. Tradition and innovation in the cult foundation of Alexander of Abonouteichos », in Dabrowa (Edward) (éd.), *Tradition and innovation in the Ancient world*, Krakau, Jagiellonian University Press, 2002, p. 67-85.
Chaniotis (Angelos), « Negotiating religion in the cities of the Eastern Roman Empire », *Kernos*, 16 (2003), p. 177-190.
Chaniotis (Angelos), « Under the Watchful Eyes of the Gods. Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor », in Colvin (Stephen), *The Greco-Roman East: politics, culture, society*, New York- Cambridge-Melbourne, Cambridge University Press, 2004, p.1-43
Chaniotis (Angelos), « Ritual performances of divine justice: the epigraphy of confession, atonement and exaltation in Roman Asia Minor », in Cotton (Hannah), Hoyland (Robert), Price (Jonathan) & Wasserstein (David) (éds), *From Hellenism to Islam : cultural and linguistic change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 115-153.
Chaniotis (Angelos), « The Dynamics of Rituals in the Roman Empire » in Hekster (Olivier), Schmidt-Hofner (Sebastian), and Witschel (Christian) (éds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden, Brill, 2009, p. 3-29.
Chaniotis (Angelos), « Acclamations as a Form of Religious Communication », in Cancik (Hubert), Rüpke (Jörg), Fabricius (Franca), Püschel (Diana) (éds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 199-218.
Chantraine (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.
Chantre (Ernest), *Mission en Cappadoce*, Paris, Leroux, 1898.
Chappell (Mike), « Delphi and the Homeric Hymn to Apollo », *CQ*, 56 (2006), p. 331-348.
Chassot (Jean-Fabrice), *Le dialogue scientifique au XVIIIème siècle : postérité de Fontenelle et vulgarisation des sciences*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
Chemla (Karine), Harper (Donald) & Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999.
Chiesa (Curzio), « Socrate devin : figures de la divination dans le Phèdre », in Rossetti (Livio) (éd.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum (Perugia, 1989)*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 313-319.
Chirassi Colombo (Ileana), « Le Dionysos oraculaire », *Kernos*, 4 (1991), p. 205-217.

Chirassi Colombo (Ileana), « Pythia et Sybilla. I problemi dell'*atechnos mantike* in Plutarcho », in Gallo (Italo) (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, 1995, p. 429-447.
Chirassi Colombo (Ileana), « *Teras* ou les modalités du prodige dans le discours divinatoire grec : une perspective comparatiste », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 221-251.
Chuvin (Pierre), « Klaros Kehanetlerinin Hiristiyan Dünyasinda Algılanışı », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 37-40.
Chuvin (Pierre), « Praying, Wonder-Making and Advertising: The Epitynchanoi's Funerary Inscriptions », in Dzielska (Maria) & Twardowska (Kamilla), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Cracowie, Jagiellonian University Press, 2013, p. 29-46.
Ciraolo (Leda) & Seidel (Johnathan) (éd.), *Magic and divination in the Ancient World*, Leiden-Boston, Brill, 2002.
Clark (Raymond J.), « Trophonius. The manner of his revelation », *TAPhA*, 49 (1968), p. 63-75.
Clerc (Michel Armand), « Les ruines d'Aegae en Éolie », *BCH*, 10 (1886), p. 275-296.
Clerc (Michel Armand), « Fouilles d'Aegae en Éolide », *BCH*, 15 (1891), 213-237.
Clinton (Kevin), *The Sacred officials of the Eleusinian mysteries*, Philadelphie, American philosophical society, 1974.
Cluzeau (Filiz), « An Homeric Dream Oracle from Termessos », *Adalya*, 17 (2014), p. 159-179.
Collectif, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique », *BCH*, 48 (1924), p. 511.
Collins (John J.), « The development pf the Sibylline Tradition », *ANRW* II 20.1 (1987), p. 421-459.
Colombo (Ileana Chirassi) & Seppili (Tullido) (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
Çomak (Özgür), Güceren (Ilhan), Labarre (Guy) & Özsait (Mehmet), « Colonisation et interculturalité en Pisidie et Phrygie Parorée », *EA*, 48 (2015), p. 87-114.
Connor (Walter R.), « Seized by the Nymphs: Nympholepsy and symbolic expression in classical Greece », in *ClAnt*, 7 (1988), p. 155-189.
Contenau (Georges), *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940.
Cook (Arthur Bernard), « The Gong at Dodona », *JHS*, 22 (1902), p. 5-28.
Cook (Arthur Bernard), *Zeus : A study in ancient religion : God of the dark sky (thunder and lightning)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925.
Cook (John Manuel), *The Greeks in Ionia and the East*, Londres, Thames and Hudson, 1962.
Cook (John Manuel), *The Troad : an archaeological and topographical study*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
Cook (John-Manuel) & Plommer (William H.), *The sanctuary of Hemithea at Kastabos*, Cambridge, 1966.
Cordano (Federica), « Magistrature megaresi dalla Grecia al Mar Nero », *Rationes Rerum*, 1 (2013), p. 39-54.
Cordano (Federica) & Grottanelli (Cristiano) (éd.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'està moderna. Atti della Tavola Rotonda*, Milan, Universita di Milano, 2001.
Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Kios*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1985.

Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Apameia (Bithynien) und Pylai*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1987.
Corsano (Marinella), *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia Antica*, Galatina, Congedo Editore, 1988.
Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Prusa ad Olympum*. Teil 1, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1991.
Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Prusa ad Olympum*. Teil 2, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1993.
Corsten (Thomas), « Ein neues Burchtaben-orakel aus Kibyra », *EA*, 28 (1996), p. 41-49.
Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Laodikeia am Lykos*, Bonn, Rudolf Habelt, 1997.
Corsten (Thomas), *Die Inschriften von Kibyra. Teil I: Die Inschriften der Stadt und ihrer näheren Umgebung*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2002.
Corvisier (Jean-Noël), « La démographie historique est-elle applicable à l'histoire grecque? », *Annales de démographie historique*, 1980, p. 161-184.
Costa (Virgilio), *Filocoro di Atene. Volume I, Testimonianze e frammenti dell'"Atthis"*, Tivoli, Tored, 2007.
Coulouroubatis (Lambros), « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos*, 3 (1990), p. 113-122.
Courcelle (Pierre), « L'oracle d'Apis et l'oracle du Jardin de Milan (Augustin, Conf. VIII,11,29) », *RHR*, 139.2 (1951), p. 216-231.
Cousin (Georges), « Inscription d'Ormellé de Phrygie », *BCH*, 8 (1884), p. 496-508.
Cousin (Georges) & Deschamps (Gaston), « Voyage en Asie Mineure », *BCH*, 18 (1894), p. 5-43.
Cox Miller (Patricia), *Dreams in Late Antiquity: studies in the imagination of a culture*, Princeton, Princeton University, 1994.
Crahay (Roland), « La bouche de la vérité », in Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 201-219.
Crahay (Roland), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Belles Lettres, 1956.
Cramer (Frederick H.), *Astrology in Roman Law and Politics*, Chicago, Ares Publisher, 1954.
Crampa (Jonas), Jeppesen (Kristian), Hellström (Pontus), Westholm (Alfred) (*et al.*), *Labraunda : Swedish Excavations and Researches* (7 volumes), Lund, Gleerup, 1955-1983.
Crippa (Sabina), « Entre la nature et le rite : réflexions sur le statut des signes-voix divinatoires » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 547-555.
Croiset (Maurice), *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, Paris, Hachette, 1882.
Croon (John H.), « Artemis Thermia and Apollo Thermios (With an Excursus On the Oetean Heracles-Cult) », *Mnemosyne*, 9 (1956), p. 193-220.
Cryer (Frederick H.), *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern environment: a socio-historical investigation*, Sheffield, JSOT Press, 1994.
Csikszentmihalyi (Mark), « Severity and lenience: Divination and law in early imperial China » in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 111-130.
Culdaut (Francine), « Un oracle d'Hécate dans la Cité de Dieu de saint Augustin : « Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux (XIX, 23, 2) », *REAug*, 38 (1992), p. 271-289.
Cumont (Franz), Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au II^e^ siècle de n. è., Bruxelles, Hayez, 1887.

Cumont (Franz), *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques (monuments lapidaires) des Musées royaux du Cinquantenaire*, Bruxelles, Vromant, 1913.
Cumont (Franz), « Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme », *RHR*, 87 (1922), p. 202-210.
Cumont (Franz), *L'Egypte des astrologues*, Puiseaux, Pardès, 1999.
Cumont (Franz), *Astrologie et religion chez les Grecs et les Romains*, Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 2000.
Curnow (Trevor), *The Oracles of the Ancient World: A comprehensive guide*, Londres, Duckworth, 2002.
Curty (Olivier), *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Paris, Droz, 1995
D'Andria (Francesco) (éd.), *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000-2003*, Istanbul, Zero Prod., 2007.
D'Andria (Francesco) (éd.), « Hierapolis in Phrygia: New studies of the sanctuary and the oracle of Apollo », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 47-55.
D'Andria (Francesco) (éd.), *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2004-2006*, Istanbul, Zero Prod., 2012.
D'Andria (Francesco) (éd.), *Hierapolis di Frigia : Le attività delle campagne di scavo e restauro 2007-2011*, Istanbul, Zero Prod., 2017.
D'Andria (Francesco) (éd.), « Des « mystères » à Hiérapolis de Phrygie ? », in Belayche (Nicole), Hoffmann (Philippe) & Massa (Francesco) (éds.), *Les "mystères" au IIe siècle de notre ère : un mysteric turn ? Colloque des 20-22 septembre 2018*, à paraître.
D'Aversa (Armaldo), *La divinazione nella cultura etrusca e romana*, Brescia, Paideia, 1989.
Dagron (Gilbert), *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, PUF, 1974.
Dagron (Gilbert), *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978.
Dakaris (Sotirios I.), *Archaeological guide to Dodona*, Ioannina, Cultural Society "The Ancient Dodona", 1971.
Dakaris (Sotirios I.), *The Nekyomanteion of the Acheron*, Athènes, Ministry of Culture, Archaeological Receipts Fund, 1993.
Dakaris (Sotirios I.), *Dodona*, Athènes, Archaeological Receipts Fund, 1996.
Dakaris (Sotirios I.) & Evangelidis (Dimitrios), Τὸ ἱερὸν τῆς Δωδωνης. Α' Ἱερὰ Οἰκία, Athènes, Archaiologiki Ephimeris, 1964.
Daley (Brian E.), « Apollo as a Chalcedonian : a new fragment of a controversial work from early sixth-century Constantinople », *Traditio*, 50 (1995), p. 31-54.
Dasen (Véronique) & Wilgaux (Jérôme), « De la palmomantique à l'éternuement, lectures divinatoires des mouvements du corps », *Kernos*, 26 (2013), p. 11-122.
Daude (Cécile), « Signes de distinction dans le roman de Longus Daphnis et Chloé », in Fartzoff (Michel), Smajda (Élisabeth) & Gény (Évenlyne), (éd.), *Pouvoirs des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, Presses universitaire franc-comtoises, 2002, p. 135-155
Daux (Georges), « Y a-t-il un oracle à Telmessos de Carie ? », *RPh*, 1941, p. 11-17.
Davies (John K.), « The Moral Dimension of Pythian Apollo », in Lloyd (Alan B.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, Londres, Duckworth, 1997 p. 43-64.
De Bakker (Mathieu) & Baragwanath (Emily) (éd.), *Myth, truth, and narrative in Herodotus*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012.
De Bernardi Ferrero (Daria), *Hierapoli : scavi e ricerche. IV, Saggi in onore di Paolo Verzone*, Rome, G. Bretschneider, 2002.
De Hoz (Maria Paz), « Literacy in Rural Anatolia: The Testimony of the Confession Inscriptions », *ZPE*, 155 (2006), p.139-144.

De Hoz (Maria Paz), « The Aretalogical Character of the Maionian 'Confession' Inscriptions », in Martínez Fernández (Ángel) (éd.), *Estudios de Epigrafía Griega*, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna, 2009, p. 357-367.
De la Genière (Juliette), *Cahiers de Claros I*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1992.
De la Genière (Juliette), « Inizio della romanizzazione a Claros », in *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente, Labirinti*, 3 (1993), p. 69-79.
De la Genière (Juliette) & Jolivet (Vincent), *Cahiers de Claros II. L'aire des sacrifices*, Paris, Recherche sur les civilisations, 2003.
De Schutter (Xavier), « Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes », *AC*, 56 (1987), p. 103-129.
De Simone (C.), « Il santuario di Dodona e la mantica greca più antica: considerazioni linguistico-culturali », in Cabanes (Pierre) (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'Antiquité (Actes du II^e^ colloque international de Clermont-Ferrand, 25-27 octobre 1990)*, Paris, De Boccard, 1993.
De Souza (Philip), « Romans and pirates in a late Hellenistic oracle from Pamphylia », *CQ*, 47 (1997), p. 477-481.
Debord (Pierre), *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde, Brill, 1982.
Debord (Pierre), « Apollon en Carie », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p.57-67.
Debord (Pierre), *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden, Brill, 2015.
Debord (Pierre) & Varinlioglu (Ender) (dir.), *Les Hautes Terres de Carie*, Bordeaux, Ausonius, 2001.
Decharneux (Baudouin), « Mantique et oracles dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie », *Kernos*, 3 (1990), p. 123-133.
Defradas (Jean), *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Belles Lettres, 1972.
Deisser (André), « Les oracles de Léon VI le Sage, leurs origines et leur postérité », *Kernos*, 3 (1990), p. 135-145.
Delatte (Armand), *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Paris, Droz, 1932.
Delcourt (Marie), *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.
Delemen (İnci), *Anatolian Rider-Gods : a study on stone finds from the Regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the late roman period*, Bonn, R. Habelt, 1999.
Delorme (Suzanne), Adam (Antoine), Couder (André) (et al.), *Fontenelle, sa vie et son oeuvre (1657-1757)*, Paris, Albin Michel, 1961.
Delrieux (Fabrice), « Les monnaies de fouilles trouvées à Claros en 2001-2011. Essai de circulation monétaire dans un sanctuaire oraculaire », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 133-187.
Demand (Nancy), « Did Knidos Really Move? The Literary and Epigraphical Evidence », *CA*, 8 (1989), p. 224-237.
Demargne (Pierre) (*et al.*), *Fouilles de Xanthos*, Paris, Klincksieck, 1958-1992.
Demont (Paul), « Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide », *Kernos*, 3 (1990), p. 147-156.
Den Adel (Raymond), « Apollo's Prophecies at Delos », *CW*, 76 (1983), p. 288-290.
Denyer (Nicholas), « The case against divination: an examination of Cicero's *De divinatione* », *PCPS*, 31 (1985), p. 1-10.
Deonna (Waldemar), « Orphée et l'oracle de la téte coupée », *REG*, 38 (1925), p. 44-69.
DePalma Digeser (Elisabeth), « An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution », *ClPh*, 99 (2004), p. 57-77.

Derematz (Alain), « La mythographie dans le « Commentaire aux *Bucoliques* » de Servius : quelques réflexions », in Zucker (Arnaud), Fabre-Serris (Jacqueline), Tilliette (Jean-Yves), (et al.), *Lire les mythes : formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 161-176.
Deshours (Nadine), « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon Pythéen à Argos », *REG*, 112 (1999), p. 463-484.
Détienne (Marcel), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, La Découverte, 1990.
Dewailly (Martine), « Le sanctuaire d'Apollon à Claros : place et fonction des dieux d'après leurs images », *MEFRA*, 113 (2001), p. 365-382.
Dewailly (Martine), « La place d'Artémis dans le sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 85-98.
Dewald (Carolyn), Marincola (John) (éd.), *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
Di Sacco Franco (Maria Teresa), « Les devins chez Homère. Essai d'analyse », *Kernos*, p. 35-46.
Dickie (Matthew W.), « Divine epiphany in Lucian's account of the oracle of Alexander of Abonuteichos », *ICS*, 29 (2004), p. 159-182.
Diest (Walther), *Nysa ad Maeandrum : nach Forschungen und Aufnahmen in den Jahren 1907 und 1909*, Berlin, Reimer, 1913.
Dieterle (Martina), *Dodona. Religionsgeschichtliche und historiche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2007.
Dietrich (Bernard. C.), « Reflections on the origins of oracular Apollo », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 25 (1978), p. 1-18.
Dietrich (Bernard. C.), « Oracles and Divine Inspiration », *Kernos*, 3 (1990), p. 157-174.
Dietrich (Bernard. C.), « Divine Madness and Conflict at Delphi», *Kernos*, 5 (1992), p. 41-58.
Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013.
Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine. Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus*, Washington DC, Harvard University Press, 2008.
Diller (Aubrey), *The Textual tradition of Strabo's geography*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1975.
Dillery (John), « Chresmologues and manteis: independent diviners and the problem of authority», in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 167-231.
Dillon (Matthew), « The importance of ornithomanteia in Greek divination », in Dillon (Matthew) (éd.), *Religion in the ancient world*, Amsterdam, 1996, p. 99-121.
Dillon (Matthew), *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres-New York, Routledge, 1997.
Dinç (Rafet) & Meyer (Guy), « Mélanges de cultures et de populations à Tralles d'après deux nouvelles inscriptions », *MA*, 7 (2004), p. 287-305.
Djamouri (Redouane), *Etude des formes syntaxiques dans les écrits oraculaires graves sur os et écaille de tortue (Chine XIVe – XIe siècle avant. J. C.). Thèse pour le doctorat de l'EHESS*, Paris, 1988.

Djamouri (Redouane), « Ecriture et langue dans les inscriptions chinoises archaïques », in Alleton (V.), (dir.), *Paroles à dire, paroles à écrire*, Paris, Editions de l'EHESS, 1997, p. 209-240.
Djamouri (Redouane), « Ecriture et divination sous les Shang », in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 11-36.
Dodds (Eric R.), « Theurgy and its relationship to Neoplatonism", *JRS*, 37 (1947), p. 55-69.
Dodds (Eric R.), *The Greeks and the irrational*, Berkeley, Los Angeles & London, 1951.
Dodds (Eric R.), *Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
Doignon (Jean), « Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (390-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin », *Revue des études augustiniennes et patristiques*, 36 (1990), p. 120-146.
Doublet (Georges) & Deschamps (Gaston), « Inscriptions de Carie », *BCH* 14 (1890), p. 603-630.
Dougherty (Carol), « When rain falls from the clear blue sky: riddles and colonization oracles », *ClAnt*, 11 (1992), p. 28-44.
Drettas (Dimitri), *Le rêve mis en ordre: les traits onirologiques des Ming à l'épreuve des traditions divinatoires, médicale et religieuse du rêve en Chine*, Thèse de doctorat, Paris, 2007.
Drew-Bear (Thomas) & Labarre (Guy), « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », in Labarre (Guy) (éd.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain: actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001*, Paris, De Boccard, 2004, p. 81-101.
Dreyer (Boris) & Engelmann (Helmut), *Die Inschriften von Metropolis. Teil I: Die Dekrete für Apollonios*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2003.
Ducat (Jean), « Le Ptoion et l'histoire de la Béotie à l'époque archaïque », *REA*, 77 (1964), p. 283-290.
Dueck (Daniela), *Strabo of Amasia: a Greek man of letters in Augustan Rome*, Londres-New York, Routledge, 2000.
Duff (Tim), *Plutarch's lives. Exploring virtue and vice*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
Dumézil (Georges), *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1982.
Dunand (Françoise), *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. Tome II : Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden, Brill, 1973.
Dunand (Françoise), « La consultation oraculaire en Egypte tardive. L'oracle de Bès à Abydos », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 65-84.
Duplouy (Alain), « Observations sur l'usage des noms en -ides et en -ades aux époques archaïque et classique », in Capdetrey (Laurent) et Lafond (Yves), *La cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques. Actes du colloque de Poitiers, 19-20 octobre 2006*, Bordeaux, Ausonius.
Durand (Jean-Marie), « Les prophéties des textes de Mari », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 115-134.
Duval (Nancy), « Probability in the Ancient Greek World: New Considerations from Astragalomantic Inscriptions in South Anatolia », *ZPE*, (2015), p. 127-141.
Duval (Nancy), *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen du IIe au VI siècle après J.-C. Étude comparative des* sortes Homericae*,* sortes Astrampsychi *et tables*

d'astragalomancie en Asie mineure, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2016.
Ebert (Joachim), « Zur Stiftungsurkunde der Leukophryena in Magnesia am Mäander », *Philologus*, 126 (1982), p. 198–216.
Eckschmitt (Werner), « Das Orakel von Dodona : antike Orakelstätten », *AW*, 29 (1998), p. 13-18.
Eckschmitt (Werner), « Das Totenorakel von Ephyra : antike Orakelstätten », *AW*, 29 (1998), p. 225-230
Edelstein (Emma) & Edelstein (Ludwig), *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, J. Hopkins press, 1948.
Edwards (Mark J.), « Satire and Verisimilitude. Christianity in Lucian's Peregrinus », *Historia* 38 (1989), p. 89-98.
Ehrenheim (Hedvig), *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.
Ehrhardt (Norbert), *Milet und seine Kolonien : Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Frankfort-Bern-New York, P. Lang, 1983.
Ehrhardt (Norbert) & Weiß (Peter), « Trajan, Didyma und Milet. Neue Fragmente von Kaiserbriefen und ihr Kontext », *Chiron*, 25 (1995), p. 315-355.
Eidinow (Esther), *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
Eidinow (Esther), « Oracular consultation, fate and the concept of the individual », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 21-39.
Eidinow (Esther), « Oracles and oracle-sellers. An ancient market in futures », in Engels (David) & Van Nuffel (Peter), *Religion and competition in Antiquity*, Bruxelles, Latomus, 2014, p. 55-95.
Eitrem (Samson), *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zurich, Rhein-Verlag, 1947.
Eitrem (Samson), « Dreams and divination in the magical papyri », in Faraone (Christopher) & Obbink (Dirk) (éd.), *Magica hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford & New York, 1991, p. 175-186.
Ekroth (Gunnel), *The sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2012.
Elayi (Josette), « Le rôle de l'oracle de Delphes dans le conflit gréco-perse d'après les Histoires d'Hérodote », *IA*, 14 (1979), p. 67-151.
Eliade (Mircea), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.
Ellinger (Pierre), *La Fin des maux. D'un Pausanias à l'autre*, Paris, Belles Lettres, 2005.
Elm (Dorothee), « Alexander oder der Lügenprophet – ein religiöser Spezialist und ein Text zwischen Tradition und Innovation. Ein Beispiel für die Darstellung, Legitimierung und Plausibilisierung von Religion im lokalen und reichsweiten Kontext », in Cancik (Cancik) Rüpke (Jorg) & Fabricius (Franca), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte: Ein Forschungsprogramm stellt sich vor (Schwerpunktprogramm 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft)*, Erfurt, 2002, p. 34-46.
Elm (Suzanna), « Priest and prophet : Gregory of Nazianzus's concept of Christian leadership as theosis », in Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013, p. 162-183.
Engelmann (Helmut), *Die Inschriften von Kyme*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1976.
Engelmann (Helmut), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil VIII.1, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1984.

Engelmann (Helmut), « Dekret und Protokoll im Opramoas-Dossier : (*TAM* II *3*, 905) », *ZPE*, 170 (2009), p. 99-103.
Engelmann (Helmut), Iplikçioglu (Bülent) & Knibbe (Dieter), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil VI, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980.
Engelmann (Helmut), Knibbe (Dieter) & Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil IV, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980.
Engelmann (Helmut) & Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*. Teil II, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1973.
Ercan (Pelin), « Zur Geschichte und Lokalisierung von Magarsos und Mallos », *HASB*, 20 (2007), p. 103-106.
Eren (Kenan), « Didyma-Klaros : Bir Karşilaştirma Denemesi », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 69-74.
Étienne (Roland) & Prost (Francis), « Claros, les modèles delphiques au pays des Létoïdes », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p.75-87.
Evangelidis (Dimitrios) & Dakaris (Sotirios I.), *Τὸ ἱερὸν τῆς Δωδωνης. Α' Ἱερὰ Οἰκία*, Athènes, Archaiologiki Ephimeris, 1964.
Evans (J. A. S.), « The oracle of the wooden wall », *CJ*, 78 (1982), p. 24-29.
Evans (J. A. S.), « The wooden wall again », *AHB*, 2 (1988), p. 25-30.
Evans-Pritchard (Edward E.), *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, 1937.
Faraone (Christopher), « Orpheus' final performance: necromancy and a singing head on Lesbos », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 97 (2004), p. 5-27.
Faraone (Christopher), « Necromancy goes underground: the disguise of skull and corpse-divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144) », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 255-282.
Fartzoff (Michel), Smajda (Élisabeth) & Gény (Évelyne), (éd.), *Pouvoirs des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, PUFC, 2002.
Faure (Patrice), Mathieu (Nicolas) & Rémy (Bernard), « Quand l'Oronte se déversait dans l'Ouvèze. La dédicace de Vaison-la-Romaine au Bel d'Apamée (*CIL* XII, 1277) », *Syria*, 93 (2016), p. 108-128.
Fauth (Wolfgang), *Helios Megistos. Zur synkretistichen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden, 1995.
Faye (Eugène), « Alexandre d'Abonotique a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion ? », *RHPhR*, 5 (1925), p. 201-207.
Fehlin (Detlev), *Die Quellenangaben bei Herodot*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971.
Fellows (Charles), *An Account of Discoveries in Lycia*, Londres, John Murray, 1841.
Ferrandini Troisi (Franca), « Una iscrizione di Taranto e il culto di Apollo Smintheo », *Taras*, 11 (1991), p. 111-114.
Ferrary (Jean-Louis), « Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur de Romains », *BCH*, 124 (2000) p. 331-376.
Ferrary (Jean-Louis), « Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros et leur chronologie », *CRAI*, 2005 (2) p. 719-765.
Ferrary (Jean-Louis), « Les apports du dossier des mémoriaux de délégations de Claros dans les Fonds Louis Robert », *CRAI*, 2008 (5) p. 1377-1404.
Ferrary (Jean-Louis), « Le sanctuaire de Claros à l'époque hellénistique et romaine » in De La Genière (Juliette), Leclant (Jean), Vauchez (André) et (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne : Actes du 20e colloque de la Villa Kérylos (octobre 2009)*, Paris, De Boccard, 2010, p. 91-114.
Ferrary (Jean-Louis), « La distribution topographique des mémoriaux de délégations dans le sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle.*

Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 189-200.
Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014.
Ferrary (Jean-Louis) & Verger (Stéphane), « Contribution à l'histoire du sanctuaire de Claros à la fin du IIe et au Ier siècle av. J.-C. : l'apport des inscriptions en l'honneur des Romains et des fouilles de 1994-1997 », *CRAI*, 1999 (3), p. 811-850.
Ferri (Silvio), « Apollo Sminteo e Apollo di Vei », in Collectif, *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, Latomus, 1957, p. 215-219.
Festugière (André Jean), « Sur les Discours sacrés d'Aelius Aristide », *REG*, 82 (1969), p. 117-153.
Festugière (André Jean), *Aelius Aristide,* Discours sacrés. *Rêve, religion, médecine au II^e^ siècle après J.-C*, Paris, Macula, 1986.
Field (Stephen L.), *Ancient Chinese divination*, Honolulu, University of Hawai press, 2008.
Finkel (Irving L.), « Necromancy in Ancient Mesopotamia », *AfO*, 29 (1983-84), p. 1-17.
Fiorentino (Girolamo) & Solinas (Francesco), « Micro-stratigraphical and archaeobotanical approaches to investigating ash deposits in the Apollo Sanctuary in Hierapolis », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 89-98.
Flacelière (Robert), « Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque », *AEHEG*, 2 (1938), p. 67-107.
Flacelière (Robert), « Plutarque et la Pythie », *REG*, 56 (1943), p. 72-111.
Flacelière (Robert), « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », *REA*, 52 (1950), p. 306-324.
Flacelière (Robert), *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1961.
Flashar (Martin), *Apollon Kitharados. Statuarische Typen des musischen Apollon*, Cologne, Böhlau, 1992, p. 147-157.
Flinterman (Jaap-Jan.), « The date of Lucian's visit to Abonuteichos », *ZPE*, 119 (1997), p. 280-282.
Flourens (Pierre), *Fontenelle, ou de la philosophie moderne relativement aux sciences physiques*, Genève, Slatkine, 1971.
Flower (Michael A.), « The Iamidae : a mantic family and its public image » in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine : Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus, Actes du colloque de Washington, 2003*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 187-206
Flower (Michael A.), *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, University of California, 2008.
Follet (Simone) & Peppas Delmousou (Dina), « Le décret de Thyatire sur les bienfaits d'Hadrien et le « Panthéon » d'Hadrien à Athènes : (*IG* II² 1088 + 1090 + *IG* III 3985, complétés = *TAM* V 2, 1180, complété) », *BCH*, 121 (1997), p. 291-309.
Fontenrose (Joseph), *Python: as study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, Univerity of California Press, 1959.
Fontenrose (Joseph), *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978.
Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988.
Forsén (Björn), *Griechische Gliederweihungen : eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions und sozialgeschitlichen Bedeutung*, Helsinki, Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 1996.
Fraser (Peter M.) & Bean (George E.), *The Rhodian Peraea and Islands*, Londres, Oxford university press, 1954.

Fredericksmeyer (Ernst A.), « Alexander, Zeus Ammon, and the conquest of Asia », *TAPhA*, 121 (1991), p. 199-214.
French (David H.), « Sinopean Notes 4. Cults and divinities: the epigraphic evidence », *EA*, 23 (1994), p. 99-108.
French (David H.), *The inscriptions of Sinope*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2004.
French (David H.), « Inscriptions from Cappadocia II. Museums of Yozgat, Kirşehir, Hacibektaş, Nevşehir, Ürgüp, Aksaray, Konya Ereğlisi , Kayseri, Sivas », *EA*, 40 (2007), p. 67-108.
Freyer-Schauenburg (Brigitte) & Petzl (Georg), *Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs*, Bonn, R. Habelt, 1994.
Frézouls (Edmond), « Les ressources de l'évergétisme. Le cas d'Opramoas de Rhodiapolis », in Leveau (Philippe) (éd.), *L'origine des richesses dépensées dans la ville antique. Actes du Colloque organisé à Aix-en-Provence par l'U.E.R. d'Histoire, 11 et 12 mai 1984*, *REG*, 100 (1987), p. 249-254.
Frézouls (Edmond), Dardaine (Sylvie), Longepierre (Daniel) & Morant (Marie-José), « Villes de Lycie occidentale : Sidyma et Cadyanda », *Ktema*, 10 (1985), p. 209-243.
Friese (Wiebke), *Den Göttern so nah: Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer*, Stuttgart, Steiner, 2010.
Friese (Wiebke), *Die kunst vom wahn- und wahrsagen: Orakelheiligtumer in der antiken welt*, Berlin, Philipp Von Zabern, 2013.
Frija (Gabrielle), *Les Prêtres des empereurs - Le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes PUR, 2012.
Frisch (Peter), *Die Inschriften von Ilion*, Bonn, Rudolf Habelt, 1975.
Frisch (Peter), *Die Inschriften von Lampsakos*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1978.
Fromentin (Valérie), « La divination dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate », *Etrusca disciplina*, 8 (2001), p. 71-79.
Furlanetto (Alberto), « I linguaggi degli animali in storie di iniziazione profetica », in Cingano (Ettore), Ghersetti (Antonella) & Milano (Lucio) (éd.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Venise-Padoue, Sargon, 2005, p. 155-163.
Furtwängler (Andreas), « Zum archaischen Heiligtum von Didyma: Einige neue Ergebnisse », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 99-105.
Gagnè (Renaud), « Poétiques de la chrèsmodie », *Kernos*, 26 (2013), p. 95-109.
Gallavotti (Carlo), « Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica », *Philologus*, 121 (1977), p. 95-105.
Galley (Micheline), *La Sibylle : de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Geuthner, 2010.
García-Bellido (María Paz), « Altares y oráculos semitas en Occidente. Melkart y Tanit », *RStudFen*, 15 (1987), p. 135-158.
Gartziou-Tatti (Ariadni), « L'oracle de Dodone. Mythe et rituel », *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184.
Gentz (Joachim), « Wang Chongs (27-ca. 100) Divinationskritik », *Cahiers du Centre Glotz*, 16, 2005, p. 259-274.
Geny (Évelyne) & Smadja (Élisabeth) (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique : actes des tables rondes de Besançon, février 1997/mai 1998*, Paris, Belles lettres, 1999.
Georgoudi (Stella), « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », in I. Ch. Colombo & T. Seppili (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : mito storia tradizione : atti del convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 315-365.
Georgoudi (Stella), « Questions pythiques: retour sur le(s) trépied(s) et le laurier d'Apollon », in Bodiou (Lydie) (*et al.*), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce*

ancienne (Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 113-134.
Georgoudi (Stella), « Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 55-90.
Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012.
Gernet (Jacques), « Petits écarts et grands écarts », in Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 52-69.
Gitti (Alberto), « Alessandro Magno e il responso di Ammone », *RSI*, 64 (1952), p. 531-547.
Glasner (Jean-Jacques), « Questions mésopotamiennes sur la divination », in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 147-154.
Glassner (Jean-Jacques), « La fabrique des présages en Mésopotamie : la sémiologie des devins » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 29-53.
Goar (Robert J.), *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, Hakkert, 1972.
Goeken (Johann), *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout, Brépols, 2012.
Gonzales (Matthew Paul), « The oracle and cult of Ares in Asia Minor », *GRBS*, 45 (3) (2005), p. 261-283.
Gordon (Richard), « Another view of the Pergamon Divination kit », *JRA*, 15 (2002), p. 188-198.
Gordon (Richard), « Will my child have a big nose. Uncertainty, authority and narrative in katarchic astrology », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 93-137.
Gotter (Ulrich), « Priests – Dynasts – Kings. Temples and secular rule in Asia Minor », in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine. Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus*, Washington DC, Harvard University Press, 2008, p. 89- 103.
Gough (Michael), « Anazarbus », *AS*, 2 (1952), p. 85-150.
Gourinat (Jean-Baptiste), « Les signes du futur dans le stoïcisme : problèmes logiques et philosophiques » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 557-575.
Grabbe (Lester L.), *Priests, Prophets, Diviners, Sages: a socio-historical study of religious specialists in ancient Israel*, 1995.
Graf (Fritz), « An Oracle Against Pestilence from a Western Anatolian Town », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 92, 1992, p. 267-279.
Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p. 23-29.
Graf (Fritz), « Magic and divination », in Jordan (David R.), Montgomery (Hugo) & Thomassen (Einar) (éd.), *The world of ancient magic*, Papers from the Norwegian institute at Athens 4, Bergen, Aström, 1999, p. 283-298.
Graf (Fritz), « Lesser mysteries: not less mysterious », in Michal Cosmopoulos (éd.), *Greek mysteries : the Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, Routlege, 2003, p. 241-262.

Graf (Fritz), « Rolling the dice for an answer », in Johnston (Sarah Iles) (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 51-97.
Graf (Fritz), « The oracle and the image: returning to some oracles from Clarus », *ZPE*, 160 (2007), p. 113-119.
Greaves (Alan M.), « Divination at Archaic Branchidai-Didyma: a critical review », *Hesperia*, 81 (2012), 177-206.
Grégoire (Henri), « Notes épigraphiques », *Byzantion*, 8 (1933), p. 49-56.
Grégoire (Henri), « Les pierres qui crient. Les chrétiens et l'oracle de Didymes », *Byzantion*, 14 (1939), p. 318-321.
Grégoire (Henri), *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Étude sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, Théonoé, 1950.
Gregory (Timothy E.), « Julian and the last oracle at Delphi », *GRBS*, 24 (1983), p. 355-366.
Gregory (Timothy E.), « The oracle at Delos in late antiquity », *CW*, 76 (1983), p. 290-291.
Den Adel (Raymond), « Apollo's Prophecies at Delos », *CW*, 76 (1983), p. 288-290.
Grodzynski (Denise), « Par la bouche de l'empereur », in Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 267-294.
Grottanelli (Cristiano), « La cléromancie antique et le dieu Hermès », in Cordano (Federica) & Grotanelli (Cristiano) (éd.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'està moderna. Atti della Tavola Rotonda*, Milan, Universita di Milano, 2001, p. 155-195.
Grottanelli (Cristiano), « Sorte unica pro casibus », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 129-146.
Guarducci (Margherita.), « Chi è Dio ? L'oracolo di Apollo Klarios e un epigrafe di Enoanda », *RAL*, 27 (1972), p. 335-347.
Guillaumont (François), *Philosophe et augure. Recherche sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus, 1984.
Guillon (Pierre), « L'offrande d'Aristichos et la consultation de l'oracle du Ptoion au début du IIIe siècle av. J. C. », *BCH*, 70 (1946), p. 216-232.
Guittard (Charles), *La divination dans le monde étrusco-italique*, Paris, 1986.
Guittard (Charles), *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout, Brepols, 2007.
Güngerich (Rudolf), *Dionysii Byzantii Anaplus Bospori. Una cum scholiis X saeculi*, Berlin, Weidmann, 1927.
Günther (Wolfgang), *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, Tübingen, E. Wasmuth, 1971.
Haack (Marie-Laurence), *Les haruspices dans le monde romain*, Paris, De Boccard, 2003.
Habicht (Christian), « Danksagungen Geretteter an die Götter », *Hyperboreus*, 7 (2001), p. 301-307.
Haensch (Rudolf), *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mayence, Zabern, 1997.
Hajjar (Youssef), « Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine », *ANRW* II 18.4 (1990), p. 2236-2320.
Halfmann (Helmut), « Reisen in der Kaiserzeit und Reisen zu heidnischen Kultstatten », in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christlicbe Archäologie, Bonn, 22-28 September 1991*, Münster, 1995, p. 249-258.
Hall (Allan S.), « The Klarian oracle at Oenoanda », *ZPE*, 32 (1978), p. 263-268.
Hall (Jennifer), *Lucian's satire*, New York, Arno Press, 1981.
Halliday (William R.), *Greek divination: a study of its methods and principles*, Londres, MacMillan, 1913.
Hamayon (Roberte), *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Eyrolles, 2015.

Hamdi Sayar (Mustafa), *Die Inschriften von Anazarbos*. Teil I, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2000.
Hammerstaedt (Jürgen) & Smith (Martin Ferguson), « Diogenes of Oinoanda: New Discoveries of 2012 (NF 206–212) and New Light on "Old" Fragments », *EA*, 45 (2012), p. 1–37.
Hamon (Patrice), « Kymè d'Éolide, cité libre et démocratique, et le pouvoir des stratèges », *Chiron*, 38 (2008), p. 63-106.
Hansen (Erik), « Le temple de Létô au Létôon de Xanthos », *RA*, 2 (1991), p. 323-340.
Hansen (Erik) & Leroy (Christian), *Fouilles de Xanthos. Tome XI, Le Temple de Léto au Létôon de Xanthos*, Paris, Klincksieck, 2012.
Hanson (John S.), « Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity », in *ANRW* II, 23.2 (1980), p. 1395-1427.
Hanus (Philippe), *La vie d'Apollonios de Tyane : recherches sur la tradition du theios aner*, Thèse de doctorat, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1999.
Harissis (H. V.) (*et al.*), « The Spelios of Antissa ; The oracle of Orpheus in Lesvos », *Archaiologia kai Technes*, 83 (2002), p. 68-73.
Harper (Donald), « Physicians and Diviners : the Relation of Divination to the Medicine of the Huangdi neijing (Inner canon of the Yellow Thearch) » in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 91-110.
Harper (Richard P.) & Bayburtluoğlu (Inci), « Preliminary Report of Excavation at Şar, Comana Cappadociae », *AS*, 18 (1968), p. 149-158.
Harris (William V.) & Holmes (Brook) (éd.), *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
Harrison (Stephen J.), « Apuleis, Aelius Aristides and Religious Autobiography », *AN*, 1 (2000), p. 245-259.
Hartog (François), *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.
Harvey (David), « Herodotos, I, 78 and 84: which Telmessos ? », *Kernos*, 4 (1991), p. 245-258.
Hasluck (Frederick William), « Poemanenum », *JHS*, 28 (1906), p. 23-31.
Hasluck (Frederick William), *Cyzicus : being some account of the history and antiquities of that city, and of the district adjacent to it, with the towns of Apollonia ad Rhyndacum, Miletupolis, Hadrianutherae, Priapus, Zeleia, etc*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
Haspels (Caroline H. E.), *The Highlands of Phrygia : Sites and monuments*, Princeton (New Jersey), University Press, 1971.
Hazard-Guillon (C.), « La névrose d'Aelius Aristide. Étude de la psychologie morbide d'Aelius Aristide dans les Discours sacrés », *LMS*, 5 (1983), p. 91-114.
Heberdey (Rudolph), « Zu den kleinasiatischen Astragalorakeln », *Wiener Studien*, 50 (1930), p. 82-95.
Heberdey (Rudolf) & Kalinka (Ernst), *Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, ausgeführt im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1896.
Heberdey (Rudolf) & Wilhelm (Adolf), *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1896.
Heibges (Ursula), « Cicero, a Hypocrite in Religion? », *AJPh*, 90 (1969), p. 304-312.
Heinevetter (Franz), *Würfel – und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau, Grass und Barth, 1912.

Heintz (Jean-Georges), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, De Boccard, 1997.
Henderson (John B.), « Divination and Confucian Exegesis » in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 79-89.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Le sanctuaire de Labraunda. Historique, état des lieux et perspectives de recherche », *AA*, 20 (2012), p. 285-355.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Labraunda 2012 -Rapport préliminaire », *AA*, 21 (2013), p. 285-355.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Labraunda 2013 -Rapport préliminaire », *AA*, 23 (2014), p. 255-325.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Labraunda 2014 -Rapport préliminaire », *AA*, 23 (2015), p. 301-394.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Labraunda 2015 -Rapport préliminaire », *AA*, 24 (2016), p. 339-457.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Labraunda 2016 -Rapport préliminaire », *AA*, 25 (2017), p. 187-266.
Henry (Olivier) (*et al.*), « Labraunda 2017 -Rapport préliminaire », *AA*, 26 (2018), p. 209-320.
Herda (Alexander), *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung*, Mayence, Ph. von Zabern, 2006.
Hermann (Peter), « Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien », *DAW*, 80 (1962), p. 54-56.
Hernández de la Fuente (David), « Mythische Vorbilder des sakralen Gesetzgebers bei Platon (Nomoi I-IV): eine Einführung in den religiösen Hintergrund der « Nomoi » », *ZRG*, 62,2 (2010), p. 105-124.
Herrmann (Leon), « Le premier séjour de saint Pierre à Rome », *Latomus*, 5 (1946), p. 303-310.
Heurgon (Jacques), « D'Apollon Smintheus à P. Decius Mus : la survivance du dieu au rat, Sminth-, dans le monde étrusco-italique », in *Atti del primo congresso internazionale di preistoria e protostoria mediterranea, Firenze-Napoli-Roma*, Florence, Leo S. Oeschki, 1952, p. 105-109.
Heurgon (Jacques), « Les deux Sibylles de Cumes », in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, Urbino, Ed. Quattro Venti, 1987, p. 153-161.
Higbie (Carolyn), *The Lindian chronicle and the Greek creation of their past*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003.
Hijmans (Benjamin Lodewijk), « Apollo's sn(e)aky tongue(s) », in Keulen, (Wytse Hette), Nauta (Ruurd Robijn) & Panagiotákis (Télios) (éd.), *Lectiones scrupulosae : essays on the text and interpretation of Apuleius' "Metamorphoses" in honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis, 2006.
Hirschmann (Vera), « Der Schatten der Unsterblichkeit. Der Priester und Prophet », *EA*, 36 (2003), p. 137-152.
Hirschmann (Vera), « Im Schatten der Unsterblichkeit. Überlegungen zur Grabschrift des Epityncha nos aus Akoluk », *EA*, 36 (2003), p. 137-151.
Hirschmannn (Vera), « Nach ART der Engel – Die Phrygische Prophetin Nanas », *EA*, 37 (2004), p. 160-168.
Hirvonen (Kaarle), « Cledonomancy and the grinding slave. *Od*. XX, 91-121 », *Arctos*, 6 (1969), p. 5-21.
Ho (Peng Yoke), « L'astronomie des populations Yi du sud-ouest de la Chine », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2 (1986), p. 253-263.

Ho (Peng Yoke), « Sun Xiaochun et Jacob Kistemaker : The Chinese Sky under the Han. Constellating Stars and Society », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 84 (1997), p. 497-502.
Ho (Peng Yoke), *Chinese mathematical astrology: Reaching out to the Stars*, Londres, Routledge, 2003
Hodot (René), « Notes critiques sur le corpus épigraphique de Lesbos », *Etudes d'archéologie classique*, 5 (1976), p. 17-81.
Hoepfner (Wolfram), « Topographische Forschungen », in Asheri (David), Hoepfner (Wolfram) & Erichsen (Adolphine) *Forschungen an der nordküste Kleinasiens: Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris. Herakleia Pontike – Eregli. Volume 2*, Vienne, Hermann Böhlaus Nachf, 1966, p. 37-46.
Hoepfner (Wolfram), *Forschungen an der nordküste Kleinasiens: Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris. Herakleia Pontike – Eregli. Volume 2*, Vienne, Hermann Böhlaus Nachf, 1966, p. 21-30.
Hollmann (Alexander J.), *The master of signs : signs and the interpretation of signs in Herodotus' « Histories »*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
Holtzmann (Bernard), « Les sculptures de Claros », *CRAI*, 1993 (4), p. 801-814.
Hommel (Hildebrecht), « Das Versorakel des gryneischen Apollon », *Philologus*, 102 (1958), p. 84-92.
Horn (Cornelia B.), « A nexus of disability in ancient Greek miracle stories: a comparison of accounts of blindness from the Asklepieion in Epidauros and the shrine of Thecla in Seleucia », in Laes (Christian), Goodey (C.F.) & Rose (Lynn E.) (éd.), *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies A Capite ad Calcem*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 115-144.
Hornsby (Hazel M.), « The Cynicism of Peregrinus Proteus », *Hermathena*, 48 (1933), p. 65-84.
Horsley (Greg H. R.), *The Greek and Latin inscriptions in the Burdur Archaeological Museum*, Ankara, British Institue at Ankara, 2007.
Horsley (Greg H. R.) & Mitchell (Stephen), *The inscriptions of Central Pisidia*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2000.
Hula (Eduard) & Szanto (Emil), *Bericht über eine Reise in Karien*, Vienne, E. Tempsky, 1895.
Huon de Kermadec (Jean-Michel), *Les piliers du destin : la chronomancie, expression de la vision chinoise du monde*, Paris, Asiathèque, 1995.
Hupfloher (Annette), « Mantische Spezialisten im Östen der Römerreiches », in Cancik (Hubert) & Rüpke (Jörg), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
Hutton (William), *Describing Greece: landscape and literature in the "Periegesis" of Pausanias*, Cambridge-New York- Melbourne, Cambridge University Press, 2005.
Idil (Vedat), « Neue Ausgrabungen im aiolischen Kyme », *Belleten*, 53 (1989), p. 505-543.
Igal (Jesus), « El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino », *Emerita*, 52 (1984), p. 83-115.
Ihnken (Thomas), *Die Inschriften von Magnesia am Sipylos*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1978.
Inglese (Alessandra), « Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche », *AIIS*, 12 (1991-1994), p. 91-98.
Işık (Fahri), « Patara. Eine lykische Metropole erwacht aus ihrem Dornröschenschlaf », *AW*, 5 (1999), p. 477-493.
Işin (Gül), « The Cult of Apollo in Southern Pisidia and Apollo Sideton », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 107-115.

J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. I : Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004.
J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. III: Divination, prayer, veneration, hikesia, asylia, oath, malediction, profanation, magic rituals, and Addendum to vol. II : Consecration*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005, p. 79-104.
J. Paul Getty Museum & Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, vol. IV: Cult places. Representations of cult places*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2005.
Jackson (Alastar H.), « An oracle for raiders ? », *ZPE*, 108 (1995), p. 95-99.
Jacquemin (Anne), « Une femme sous influence : l'écho des discordes delphiques chez Hérodote », *Ktèma*, 20 (1995), p. 29-36.
Jacquemin (Anne), « Delphes et Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 227-236.
Jaillard (Dominique), « Plutarque et la divination. La piété d'un prêtre philosophe », *Revue de l'histoire des religions*, 224 (2007), p. 149-169.
Jaillard (Dominique), « Hermès et la mantique grecque » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 91-107.
Jaillard (Dominique) & Waldner (Katharina), « La divination dans l'Antiquité. Une enquête comparatiste », *Cahiers du Centre Glotz*, 16, 2005, p. 213-215.
Jambon (Emmanuelle), « Les signes de la nature dans l'Egypte pharaonique » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 131-156.
Janssens (Émile), « Leucade et le pays des morts », *AC*, 30 (1961), p. 381-394.
Javary (Cyrille), *Le discours de la tortue. Découvrir la pensée chinoise au fil du Yi Jing*, Paris, Albin Michel, 2003.
Jean (Éric), Dinçol (Ali M.), & Durgönül (Serra) (éd.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (2e millénaire av. J. C. (4e siècle ap. J. C.). Actes de la table ronde internationale d'Istanbul, 2-5 novembre)*, Istanbul-Paris, Isntitut français d'études anatoliennes George Dumézil, 2001.
Jeanmaire (Henri), *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, Paris, Leroux, 1939.
Jes (Kai), Posamentir (Richard) & Wörrle (Michael), « Der Tempel des Zeus und seine Datierung », in Rheidt (Klaus) (éd.), *Aizanoi und* Anatolien: neue Entdeckungen zur Geschichte und Archäologie im Hochland des westlichen Kleinasien, Mayence, Von Zabern, 2010.
Johnson (Scott Fitzgerald), *The* Life and Miracles *of Thekla: A Literary Study*, Washington DC, Harvard University Press, 2006.
Johnston (Sarah Isles), « Riders in the Sky. Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century AD. », *CPh*, 87 (1992), p. 303-321.
Johnston (Sarah Isles), *Restless dead: encounters between the living and the dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California press, 1999.
Johnston (Sarah Isles), « Charming children: the use of the child in ancient divination », *Arethusa*, 34.1 (2001), p. 97-118.
Johnston (Sarah Isles), « Lost in the shuffle : Roman sortition and its discontents », *ARG* 5.1 (2003), p. 146-156.
Johnston (Sarah Isles), « Divining divination », in Johnston (Sarah Isles) (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

Johnston (Sarah Isles) (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005.
Johnston (Sarah Isles), *Ancient Greek divination*, Oxford, Blackwell, 2008.
Jones (Arnold H. M.), The c*ities of the Eastern Roman provinces*, Oxford, Clarendon Press, 1937.
Jones (Christopher P.), « Le serpent Glycon d'Abonouteichos à Athènes », *CRAI*, 1981 (3), p. 513-530.
Jones (Christopher P.), « Neryllinus », *CPh*, 80 (1985), p. 40-45.
Jones (Christopher P.), *Culture and Society in Lucian*, London, Harvard University Press, 1986.
Jones (Christopher P.), « Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Peregrinus Proteus », in Goulet-Cazé (Marie-Odile) (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du colloque international du CNR*S, Paris, 22-25 juillet 1991, Paris, PUF, 1993, p. 305-317.
Jones (Christopher P.), « A follower of the god Glykon ? », *EA*, 30 (1998), p. 107-109.
Jones (Christopher P.), « A decree of Thyatira in Lydia », *Chiron*, 29 (1999), p. 1-21.
Jones (Christopher P.), « Epigraphica IV-V », *ZPE*, 142 (2003), p.127-133.
Jones (Christopher P.), « Apollonius of Tyana in late antiquity », in Johnson (Scott Fitzgerald) (éd.), *Greek literature in Late Antiquity : dynamism, didacticism, classicism*, Aldershot, Burlington, 2006, p. 49-64.
Jones (Christopher P.), « Zeus Anabatênos and Zeus Kersoullos », *ZPE*, 180 (2012), p. 233-236.
Jonnes (Lloyd), *The inscriptions of Heraclea Pontica*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1994.
Jonnes (Lloyd), *The inscriptions of the Sultan Dagi*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2002.
Jost (Madeleine), « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse », *BCR*, Suppl. 12 (1992), p. 173-183.
Jouan (François), « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos*, 3 (1990), p. 11-28.
Lanckoronnski (Charles) (éd.), *Städte Pamphyliens und Pisidiens. II, Pisidien unter Mitwirkung von G. Niemann und E. Petersen*, Prague-Wienne, Tempsky-Freytag, 1892.
Kadletz (Edward), « The cult of Apollo Deiradiotes », *TAPhA*, 108 (1978), p. 93-101.
Kaibel (George), « Ein Würfelorakel », *Hermes*, 10 (1876), p. 193-202
Kaibel (George), *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, G. Oms, 1878.
Kaibel (George), « Inschriften aus Pisidien », *Hermes*, 23 (1888), p. 532-545.
Kajava (Mika), « Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari », in Bodel (John) & Kajava (Mika) (éd.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Acta institute romani finlandiae*, 35 (2009), p. 209-225.
Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013.
Kalinowski (Marc), « Les instruments astro-calendriques des Han et la méthode Liu Ren », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 72 (1983), p. 309-419.
Kalinowski (Marc), « La littérature divinatoire dans le Daozang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989), p. 85-114.
Kalinowski (Marc), « La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le Zuozhuan », in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 37-65.
Kalinowski (Marc) (dir.), *Divination et société dans la Chine médiévale : étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library,* Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2003.

Kalinowski (Marc), « Divination et astrologie dans l'empire Han : sources historiographiques et découvertes archéologiques récentes », *Cahiers du centre Glotz*, 16 (2005), p. 275-296.
Kaltio (Outi), « Valuing Oracles and Prophecies : Lactantius and the Pagan Seers », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013, p. 199-214.
Kampmann (Michel), « Aristonicos à Thyatire », *RN*, 20 (1978), p. 38-42.
Kantiréa (Maria), « L'oracle d'Aphrodite à Paphos et l'ascension des Flaviens à l'Empire », *MediterrAnt*, 10 (2007), p. 447-460.
Kany-Turpin (José) (éd.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2005.
Karauğuz (Güngor), « Karadeniz ereğlisi ve amasra arkeoloji müzelerinde bulunan bazi eserler hakkinda », *AST*, 25.1 (2008), p. 55-64.
Kearsley (Rosalinde A.), *Greeks and Romans in imperial Asia*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2001.
Keen (Anthony G.), *Dynastic Lycia : a political history of the Lycians and their relations with foreign powers, C. 545-362 B.C*, Leiden, Brill, 1998.
Keene (Lenore), « Recent finds at Gryneion », *TAD*, 9 (1959), p. 55-59.
Keightley (David N.), « Late Shang Divination: the Magico-Religious Legacy », in Rosemont (Henry) (dir.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chico, Scholar Press, 1984, p. 11-34.
Keightley (David N.), *Sources of Shang History: the oracle-bone inscriptions of bronze age China*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1985.
Keil (Josef), « Forschungen in Erythraia I », *JÖAI*, 13 (1910), p. 6-74.
Keil (Josef), « Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesus », *AAWW*, 91, 1954, p. 217-228.
Keil (Josef) & Premerstein (Antonius), *Erste Reise in Lydien*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1907
Keller (Joseph R.) & Kinter (William L.), *The Sibyl. Prophetess of antiquity and medieval fay*, Philadelphia, Dorrance, 1967.
Kern (Otto), *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, W. Speman, 1900.
Keskiaho (Jesse), « Re-visiting the *Libri Sibyllini* : some Remarks on their Nature in Roman Legend and Experience », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013, p. 145-172.
Kiechle (Frank), « Literaturüberblicke der griechischen Numismatik: Mysien, Troas, Aiolis, Lesbos », *JNG*, 10 (1959-1960), p. 91-164.
Kiernan (Philip), « The bronze mice of Apollo Smintheus », *AJA*, 118 (2014), p. 601-626.
Kindt (Julia), « Delphic oracle stories and the beginning of historiography : Herodotus' Croesus logos », *CPh*, 101 (2006), p. 34-51.
Kirbihler (Francois), « Servilius Isauricus proconsul d'Asie : un gouverneur populaire », in Barrandon (Nathalie) & Kirbihler (Francois) (éds.), *Les gouverneurs et les provinciaux sous la République romaine. Actes du colloque de Nantes, 25 et 26 mai 2010*, Rennes, PUR, 2011, p. 249-272.
Kittela (Sanna-Ilaria), « Dodona and Neoptolemus : Heroic Genealogies and Claims of Ethnicity », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013, p. 29-48.
Klingshirn (William E.), « Christian divination in late Roman Gaul: the *Sortes Sangallenses* », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 99-128.

Klingshirn (William E.), « Divination and the disciplines of knowledge according to Augustine », in Karla Pollmann & Mark Vessey (éd.), *Augustine and the disciplines*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 113-140.
Knibbe (Dieter), *Forschungen in Ephesos: Der Staatsmarkt. Die Inschriften des Prytaneions. Die Kureteninschriften und sonstige religiöse Texte*, Vienne, Östereichisches Archäologisches Institut, 1981.
Knibbe (Dieter), *Das "Parthermonument" von Ephesos : (Parthersieg)altar der Artemis (und Kenotaph des L. Verus) an der "Triodos"*, Vienne, Schindler, 1991.
Knibbe (Dieter), Engelmann (Helmut), Iplikçiogler (Bülent), « Neue Inschriften aus Ephesos XII », *JÖAI*, 62 (1993), p. 113-150.
Knoblauch (Paul), « Eine neue topographische Aufnahme des Stadtgebiets von Kyme », *AA*, 1974, p. 285-291.
Koch Piettre (Renée), « Atome ou providence ? La *Vie de Timoléon* de Plutarque, ou comment faire de l'histoire des atomes » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 177-219.
Kokkinia (Christina), *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis : Euergetismus und soziale Elite in Lykien*, Bonn, R. Habelt, 2000.
Kokkinia (Christina), *Boubon. The Inscriptions and Archaeological remains : A survey (2004-2006)*, Athènes, De Boccard, 2008.
Kolb (Frank) & Kupke (Barbara), *Lykien: Geschichte Lykiens im Altertum*, Mayence, Ph. von Zabern, 1992.
Kontoleon (Alexandros), « Epigraphai Klarou, Phokaias, Tralleon, Nysis, Thyateiron », *BCH*, 10 (1886), p. 110-140.
Kontoleon (Alexandros), « Ἐπιγραφαὶ τῆς ἐλάσσονος Ἀσίας » *MDAI(A)*, 14 (1889), p. 88-114.
Kontorini (Alexandros), *Ἀνέκδοτες Ἐπιγραφές Ρόδου II*, Athènes, Institut du livre, 1889.
Korkut (Taner), *Tlos. A Lycian City on the Hillside of Akdağlar*, Istanbul, Akdeniz University Department of Archaeology, 2016.
Körte (Gustav), « Das Alter des Zeus-tempels in Aizanoi », in Collectif, *Festschrift für Otto Benndorf zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von Schülern, Freunden und Fachgenossen: mit Titelbild, 12 Tafeln und zahlreichen Abbildungen im Texte*, Vienne, A. Hölder, 1898, p. 209-214.
Korzeniewski (Dietmar), « Néron et la Sibylle », *Latomus*, 33 (1974), p. 921-925.
Kosmetatou (Elizabeth), « Herodotus and temple inventories », in Liddel (Peter) & Low (Polly) (éd.), *Inscriptions and their uses in Greek and Latin literature*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 65-77.
Koulakiotis (Elias), « Aspects de la divination dans la monarchie macédonienne », *Kernos*, 26 (2013), p. 123-138.
Krappe (Alexander H.), « Ἀπόλλων Σμινθεύς », *CPh*, 36 (1941), p. 133-141.
Krauss (Johannes), *Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980.
Krostenko (Brian A.), « Beyond (dis)belief: rhetorical form and religious symbol in Cicero's *De divination* », *Transactions and proceedings of the American philological association*, 130 (2000), p. 353-391.
Kruchten (Jean-Marie), « La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la troisième période intermédiaire », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 55-64.
Kuhlmann (Klaus P.), « The oracle of Amun at Siwa and the visit of Alexander the Great », *AH*, 18 (1988), p. 65-85.

Kurfess (Alfons), « Kaiser Konstantin und die Erythräische Sibylle », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4 (1952), p. 42-57.
Kurke (Leslie), « Counterfeit oracles and legal tender: the politics of oracular consultation in Herodotus », *CW*, 102 (2008-2009), p. 417-438.
Kyriakidis (Nicolas**)**, « L'hymne homérique à Apollon : un des mythes de fondation de la cité de Delphes ? », *REG,*124 (2010), p.12-14.
Kyriakidis (Nicolas**)**, « De l'importance de ne pas être phocidien ». Enjeux politiques et identitaires des récits des origines delphiques, dans Luce (Jean-Marie) (éd.), *Delphes, sa cité, sa région, ses relations internationales. Actes de la table ronde organisée les 24 et 25 septembre 2010 à l'université de Toulouse 2-Le Mirail par le laboratoire PLH-CRATA et l'EfA*, Toulouse, : Presses universitaires du Mirail, 2012, p. 77-93.
Kyriakidis (Nicolas**)**, « Le sanctuaire d'Apollon Pythien à Delphes et les diasporas grecques, du VIII^e^ au III^e^ s. av. J.-C. », *Pallas*, 89 (2012), p. 77-93.
Labadie (Mathieu), *Amphilochos : Étude sur la légende du héros grec et le sanctuaire oraculaire de Mallos*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2009.
Labarbe (Jules), « Du bon usage de l'oracle de Delphes », *Kernos*, 7 (1994), p. 219-230.
Labuff (Jeremy), *Polis expansion and elite power in Hellenistic Karia*, Lanham, Lexington Books, 2016.
Lacroix (Léon), « Pausanias et les origines mythiques de Delphes : éponymes, généalogies et spéculations étymologiques », *Kernos*, 4 (1991), p. 265-276.
LaGamma (Alisa), *Art and oracle : African art and rituals of divination*, New York, 2000.
Lambert (Jean-Louis) & Olivier (Guilhem), *Deviner pour agir : Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*, Paris, CEMS/EPHE, 2012.
Lampinen (Antti), « Θεῷ μεμελημένε Φοίβῳ - Oracular Functionnaries at Claros and Didyma in the Imperial period », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013, p. 49-88.
Lanckoronski (Charles), Niemann (George) & Petersen (Eugen), *Städte Pamphyliens und Pisidiens* II, Vienne, Tempsky, 1892.
Lane (Eugene), *Corpus monumentorum religionis dei menis. 4 volumes*, Leiden, Brill, 1971-1978.
Lane Fox (Robin), *Pagans and Christians*, Londres, Viking, 1986.
Langmann (Gerhard), « *Ausgrabungen in Ephesos* 1987 », in *JOAI,* 58 (1988), p. 7-10.
Laroche (Emmanuel), « Les dieux de la Lycie classique d'après les textes anciens », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 1-6.
Larsen (Jakob A. O.), « Alexander at the oracle of Ammon », *CPh*, 27 (1932), p. 70-75.
Latte (Karl), « The Coming of the Pythia », *HThR*, 33 (1940), p. 9-18.
Lattimore (Richmond), *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, University of Illinois, 1942.
Laumonier (Alfred), « Archéologie carienne », *BCH*, 60 (1936), p. 286-335.
Laumonier (Alfred), *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, De Boccard, 1958.
Laurent (Vitalien), « Une nouvelle inscription grecque de Chalcédoine », *Echos d'orient*, 149 (1928), p. 24-44.
Le Bas (Philippe) & Waddington (William Henry), *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure. Vol II*, Paris, F. Didot, 1847.
Le Bouyer de Fontenelle (Bernard), *Histoire des oracles*, Paris, G. de Luyne, 1687.
Le Glay (Marcel), « D'Abonouteichos ä Sabratha, les deviations de la religion romaine au temps de Marc Aurele », in Mastino (Attilio) (éd.), *L 'Africa romana. Atti del VI convegno di studio*. Sassari, 16-18 dicembre 1988, Sassari, Galizzi, 1989, p. 35-41.

Le Roy (Christian), « Alexandre à Xanthos », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 51-62.
Lebrun (René), « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos*, 3 (1990), p. 185-195.
Lebrun (René), « Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest », *Kernos*, 7 (1994), p. 145-157.
Lebrun (René), « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxième et premier millénaires av. J.-C.», *Kernos*, 11 (1998), p. 143-155.
Lechevalier (Jean-Baptiste), *Voyage dans la Troade, ou tableau de la plaine de Troie dans son état actuel*, Paris, Laran, 1799.
Leclerc (Yann), « La notion d'espace souterrain dans les temples oraculaires d'Apollon », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 117-128.
Lefèvre-Novaro (Daniela), « Les sacrifices de poissons dans les sanctuaires grecs de l'Âge du Fer », *Kernos*, 23 (2010), p. 37-52.
Lefèvre-Novaro (Daniela) & Mouton (Alice), « Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne: sources textuelles et données archéologiques », *Anatolica*, 34 (2008), p. 7-51.
Legrand (Philippe-Ernest) & Chamonard (Joseph), « Inscriptions de Phrygie », *BCH*, 17 (1893), p. 241-293.
Lehmann-Haupt (Carl Ferdinand), « Zu Alexanders Zug in die Oase Siwa », *Kl*, 6 (1930), p. 169-190.
Lehmler (Caroline) & Wörrle (Michael), « Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi IV: Aizanitica Minora I », *Chiron*, 36 (2006), p. 45-111.
Lehoux (Daryn), « Drugs and the Delphic oracle », *CW*, 101 (2007-2008), p. 41-56
Lenfant (Dominique) (éd.), *Athénée et les fragments d'historiens*, Paris, De Boccard, 2007.
Lenger (Marie-Thérèse), *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1980.
Lévêque (Pierre) & Antonetti (Claudia), « Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles », *Kernos*, 3 (1990), p. 197-207.
Levi (Doro) & Pugliese Carratelli (Giovanni), « Nuove iscrizioni di Iasos », *ASAA*, 23-24 (1961-1962), p. 573-632.
Levi (Jean), « Pratiques divinatoires, conjectures et critique rationaliste à l'époque des Royaumes Combattants » in Chemla (Karine), Harper (Donald), Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 67-77.
Levin (Saul), « The old Greek oracles in decline », *ANRW* II. 18.2 (1989), p. 1599-1649.
Lévy (Edmond), « Devins et oracles chez Hérodote », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 345-365.
Lewy (Hans), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire,* Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1956.
Lhôte (Éric), *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006.
LiDonnici (Lynn), *The Epidaurian miracle inscriptions: text, translation and commentary*, Atlanta, Scholars press, 1995.
Lightfoot (Jane L.), *On the Syrian Goddess*, Oxford-New York-Auckland, Oxford University Press, 2003.
Ligota (Christopher Roald), *Lucian of Samosata vivus et redivivus*, Londres-Turin, Warburg Institute, 2007.
Lin (Fu-Shih), *Religious taoism and dreams : An analysis of the dream-data collected in the Yün-chi ch'i-chi'en*, Kyoto, Ecole française d'extrême-Orient, 1995.

Linderski (Jerzy), « The Aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's Election to the Augurate », *HSCP*, 76 (1972), p. 181-200.
Linderski (Jerzy), « Cicero and Roman divination », in Linderski (Jerzy) (éd.), *Roman questions*, Stuttgart, Steiner, 1995, p. 458-484.
Lioux (Mélanie), Expressions de la perception du rêveur au sein des sanctuaires guérisseurs en Grèce classique (images et textes), *Kentron*, 23 (2007), p. 61-80.
Livrea (Enrico), « Sull'inscrizione teosofica di Enoanda », *ZPE*, 122 (1998), p. 90-96.
Lloyd (Geoffrey), « Traditions and controversies, Chinese and Greek », in Chemla (Karine), Harper (Donald) & Kalinowski (Marc), *Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, Presse universitaire de Vincennes, 1999, p. 155-166.
Lloyd Jones (Hugh), « A new oracle in an inscription », *JHS*, 75 (1955), p. 155.
Lloyd-Jones (Hugh), « The Delphic oracle », *G&R*, 23 (1976), p. 60-73.
Loewe (Michael), *Divination, mythology and monarchy in Han China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
Lolling (Habbo Gerhard), « Inschriften aus den Küstenstädten des Hellespontos und der Propontis », *MDAI(A)*, 9 (1884), p. 58-77.
Long (Charlotte), *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, Brill, 1987.
Lonnoy (Marie-Georges.), « L'expérience initiatique d'Aelius Aristide », *BAGB*, 1 (1986), p. 41-50.
Loucas (Ioanis), « Le Daphnéphorion de Phyla, la daphnéphorie béotienne et l'oracle de Delphes », *Kernos*, 3 (1990), 211-218.
Love (Iris), « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1969 », *AJA*, 74 (1970), p. 149-155.
Love (Iris), « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1971 », *AJA*, 76 (1972), p. 393-405.
Love (Iris), « A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1970 », *AJA*, 77 (1973), p. 61-76.
Love (Iris), « A Brief Summary of Excavations at Knidos 1967-1973 », in Akurgal (Ekrem) (éd.), *Proceedings of the 10th International Congress of Classical Archaeology, 1973*, Ankara-Izmir, Türk Tarih Kurumu, 1978, p. 1111-1133.
Luce (Jean-Marc), « Le paysage delphique du XIIe à la fin du Ve siècle av. J.-C. », *CRAI*, 1999 (3), p. 975-995.
Luchner (Katarina), « Auch wenn einer zehn Zungen und zehn Münder hätte… (Hieroi Loigoi): Aelius Aristides und die Inkommensurabilität des Göttlichen », in Frateantonio (Christa) & Krasser (Helmut) (éd.), *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*, Stuttgart, Verlag, 2010, p. 133-155.
Luterbacher (Franz), *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer : eine historisch-philologische Abhandlung*, Darmstadt, 1967.
Lyne (R. O. A. M.), « Vergil and the politics of war », *CQ*, 28 (1978), p. 188-203.
Maas (Ernst), « Theokrits Dionysos aus einer Inschrift erläutert », *Hermes*, 26 (1891), p. 178-190.
MacBain (Bruce), *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in republican Rome*, Latomus, Bruxelles, 1982.
Mägele (Semra), « Die Kultstatue des Apollon von Klaros und ihre Rezeption in der Kaiserzeit: Zum Neufund einer Statue des Apollon Kitharados in Sagalassos », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 129-142.
Magie (David), *Roman rule in Asia Minor to the end of the third century after Christ*, Princeton, Princeton University Press, 1950.
Maigron (Louis), *Fontenelle : l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, Plon-Nourrit, 1906.

Malay (Hasan), *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akamedie der Wissenschaften, 1994.
Malay (Hasan), *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, Vienne, 1999.
Malay (Hasan), « Dedication of a Herm to Zeus Ariou », *EA*, 37 (2004), p. 179-180.
Malay (Hasan) & Petzl (Georg), *New religious Texts from Lydia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017.
Malay (Hasan) & Ricl (Marijana), « Two New Hellenistic Decrees from Aigai in Aiolis », *EA*, 42 (2009), p. 39-60.
Malkin (Irad), *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987.
Malkin (Irad), « Delphoi and the founding of social order in archaic Greece », *Métis*, 4 (1989), p. 129-153.
Malkin (Irad), « La fondation d'une colonie apollinienne : Delphes et *L'hymne homérique à Apollon* », in Jacquemin (Anne) (éd.), *Delphes cent ans après la grande fouille : essai de bilan. Actes du Colloque international organisé par l'École française d'Athènes, Athènes-Delphes, 17-20 septembre 1992*, *BCH Supplément,* 36 (2000), p. 69-77.
Maltomini (Franco), « P. Lond. 121 (=PCM VII), 1-221: Homeromanteion », in *ZPE*, 106 (1995), p. 107-122.
Manetti (Giovanni), « The language of the Sibyls », *Euphrosyne*, 25 (1997), p. 237-250.
Mansel (Arif Müfid), *Die Ruinen von Side*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 77-96.
Marcadé (Jean), « Rapport préliminaire sur le groupe cultuel du temple d'Apollon à Claros (état de mai 1995) », *REA*, 96 (1994), p. 447-463.
Marcadé (Jean), « Nouvelles observations sur le groupe cultuel du temple d'Apollon à Claros (état d'octobre 1997) », REA, 100 (1998), p. 299-323.
Marcadé (Jean) & Bourbon (Michel), « Le groupe cultuel du temple d'Apollon à Claros », *CRAI*, 1995 (2), p. 519-524.
Marek (Christian), « Epigraphische Furschungen in Kastamonou 1992 », *AST*, 11 (1993), p 67-102.
Marek (Christian), *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, E. Wasmuth, 1993.
Marek (Christian), « Sinope », in Cancik (Hubert) & Schneider (Helmuth), *Brill's New Pauly*, Leiden, Brill, 2005.
Marek (Christian), *Die Inschriften von Kaunos. Vestigia Beiträge zur Alten Geschichte*, Munich, Verlag, 2006.
Marek (Christian), « Zur Epigraphik von Pompeiopolis Eine Zwischenbilanz » in Summerer (Lâtfie) (éd.), *Pompeiopolis I eine Zwischenbilanz aus der Metropole Paphlagoniens nach fünf Kampagnen (2006–2010)*, Langenweißbach, Beier & Beran, 2011, p. 189-191.
Maróti (Egon), « A recently found versified oracle against the pirates », *AAntHung*, 16 (1968), 233-238.
Marshall (Frederick Henry) (éd.), *The Collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum. Part 4, section 2, Supplementary and miscellaneous inscriptions*, Oxford, Clarendon press, 1916.
Massar (Natacha), « La « Chronique de Lindos » : un catalogue à la gloire du sanctuaire d'Athéna Lindia », *Kernos*, 19 (2006), p. 229-243.
Mastrocinque (Attilio), « Alessandro di Abonouteichos e la magia » in *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélange R. Turcan*, 1999, p. 341-352.
Mastrocinque (Attilio), « Les *charaktêres*, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 537-546.

Maurizio (Lisa), « Anthropology and spirit possession: a reconsideration of the Pythia's role at Delphi », *JHS*, 115 (1995), p. 69-86.
Maurizio (Lisa), « Delphic Oracle Performances: Authenticity and Historical Evidence », *ClAnt*, 16 (1997), p. 308-334.
Maurizio (Lisa), « Interpretative strategies for Delphic oracles and kledons. Prophecy falsification and kledons », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 61-79.
Mauss (Marcel), « Essai sur le don », *Année sociologique*, 1 (1925), p. 30-186.
Mazzoldi (Sabina), « Cassandra's Prophecy between Ecstasy and Rational Mediation », *Kernos*, 15 (2002), p. 145-154.
McCabe (Donald F), *Didyma Inscriptions. Texts and List*, Princeton, The Institute for Advanced Study, 1985.
McLynn (Neil), « Aelius Aristides and the priests », in Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013, p. 52-79.
McMinn (J.B.), « Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates' Maieutic Art », *Kernos*, 3 (1990), p. 219-234.
Meriç (Recep), Merkelbach (Reinhold), Nollé (Johannes) & Sahin (Sencer), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil VII, 2, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1981.
Merkelbach (Reinhold), « Ein Orakel des Gryneischen Apollon », *ZPE*, 5 (1970), p. 274.
Merkelbach (Reinhold), « Inschrift aus Thyateira », *ZPE*, 15 (1974), p. 208.
Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Assos*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1976.
Merkelbach (Reinhold), *Die Inschriften von Kalchedon*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980.
Merkelbach (Reinhold), *Nikaia in der römischen Kaiserzeit*, Düsseldorf, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1987.
Merkelbach (Reinhold), « Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe », *ZPE*, 88 (1991), p, 70-72.
Merkelbach (Reinhold), « Der Glanz der Städte Lykiens. Die Festrede des Literaten Hieron (T.A.M. II 174) », *EA*, 32 (2000), p. 115–125.
Merkelbach (Reinhold), & Nollé (Johannes), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil VII, 2, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1981.
Merkelbach (Reinhold), & Schwerteim (Elmar), « Die Inschriften der Sammlung Necmi Tolunay in Bandirma (Teil II). Das Orakel des Ammon für Kyzikos », *EA*, 2 (1983), p. 147-154.
Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 1-53.
Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998.
Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001.
Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 3: Der "Ferne Osten" und das Landensinnere bis zum Tauros*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001.
Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2002.
Mestre (Francesca) & Gomez (Pilar) (éds.), *Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen*, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010.

Metzger (Henri), « Deux sanctuaires des eaux d'époque perse ou hellénistique ancienne au Létôon de Xanthos », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 21-28.
Metzger (Henri) & Martin (Roland), « Recherches d'architecture et de topographie à l'Asclépiéion d'Athènes », *BCH*, 73 (1949), p. 316-350.
Metzger (Henri) (*et al.*), *Fouilles de Xanthos. Tome VI, La stèle trilingue du Létôon*, Paris, Klincksieck, 1979.
Metzler (Dieter), « Der Seher Mopsos auf den Münzen der Stadt Mallos », *Kernos*, 3 (1990), p. 235-250.
Michenaud (Gabriel) & Dierkens (Jean), *Les rêves dans les Discours sacrés d'Aelius Aristide, IIe s. ap. J.C. Essai d'analyse psychologique*, Mons, Université de Mons, 1972.
Millar (Fergus), « Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian : the Church, local culture, and political allegiance in third-century Syria », *JRS*, 61 (1971), p. 1-17.
Milner (Nicholas P.), *An epigraphical survey in the Kibyra-Olbasa region conducted by A. S. Hall*, London, British Institute of Archaeology at Ankara, 1988.
Milner (Nicholas P.), « Notes and inscriptions on the cult of Apollo at Oinoanda », *AS*, 50 (2000), p.139-149.
Mirbeau (Gaëtan), « Dédidaces religieuses de Dorylée », *Revue des Études Byzantines*, 61 (1906), p. 356-360.
Miron (Auguste V. B.), « *Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neos Asklepios Glykon* », in Leschhorn (Wolfgang), Miron (Auguste V. B.) & Miron (Andrei) (éd.), *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag*, Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1996, p. 153-188.
Missiou (Anna), « Dreams and the Orient in the work of Herodotus », *Ariadne*, 6 (1993), p. 89-107.
Mitchell (Stephen), *Anatolia : land, men, and Gods in Asia Minor (2 vol.)*, Oxford, Clarendon press, 1993.
Mitchell (Stephen), «Wer waren die Gottesfürchtigen », *Chiron*, 28 (1998), p. 55-64.
Mitchell (Stephen), « The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians », in Athanasiadi (Polymnia) & Frede (Michael) (éd.), *Pagan monotheism in late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 81-148.
Mitchell (Stephen), « Inscriptions from Melli (Kocaaliler) in Pisidia », *AS*, 53 (2003), p. 139-159.
Mitford (Terence B.), « The Hellenistic inscriptions of old Paphos », *Annual of British school of Athens*, 56 (1961), p. 1-41.
Mitford (Terence B.), *The inscriptions of Kourion*, Philadelphia, American philosophical society, 1971.
Momigliano (Arnaldo Dante), « Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana. Profezia come storia della religione », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 17 (1987), p. 407-428.
Momigliano (Arnaldo Dante), « From the pagan to the Christian Sibyl : prophecy as history of religion », in Dionisotti (Anna Carlotta), Kraye (Jill) & Grafton (Anthony T.), *The uses of Greek and Latin*, London, The Warburg Institute, 1988 p. 3-18.
Monaca (Mariangela), « Gemme magiche e divinazione », in Mastrocinque (A.) (éd.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, 2002, p. 135-152.
Monbrun (Philippe), « Apollon, le scorpion et le frêne à Claros », *Kernos*, 16 (2003), p. 143-170.
Monaca (Mariangela), *La Sibilla a Roma. I libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza, L. Giordano, 2005.

Monod (Jacques), *Le Hasard et la Nécessité* : *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
Montero (Santiago), *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano [Texte imprimé] : emperadores y harúspices, 193 D.C.-408 D.C.*, Bruxelles, Latomus, 1991.
Montero (Santiago), *Trajano y la adivinacion. Prodigios, oraculos y apocaliptica en el Imperio Roman (98-117 dC)*, Madrid, Universidad Complutense, 2000.
Montuori (Mario), « The Oracle Given to Chaerephron on the Wisdom of Socrates. An Invention by Plato », *Kernos*, 3 (1990), 251-259.
Mordtmann (Johannes Heinrich), « Inschriften aus Kleinasien », *AEM*, 8 (1884), p. 193-199.
Moreau (Alain), « Déjouer l'oracle ou la précaution inutile », *Kernos*, 3 (1990), p. 261-279.
Moretti (Jean-Charles), « Le temple oraculaire d'Apollon à Claros », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 153-162.
Moretti (Jean-Charles), « Le sanctuaire d'Apollon à Claros : état des recherches en 2007 », *RA*, 1 (2009), p. 162-175.
Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014
Moretti (Jean-Charles), Bresch (Nicolas), Bonora (Isabel), Laroche (Didier) & Ris (Olivier), « Le temple d'Apollon et le fonctionnement de l'oracle », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 33-50.
Morgan (Catherine), « Divination and society at Delphi and Didyma », *Hermathena*, 147 (1989), p. 17-42.
Morgan (Catherine), *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
Morgan (Catherine), « The voice of authority : divination and Plato's « Phaedo » », *CQ*, 60 (2010), p. 63-81
Motte (André), « Qu'entendait-on par *prophètès* dans la Grèce classique? », *Kernos*, 26 (2013), p. 9-23.
Motte (André) & Pirenne-Delforge (Vinciane) (éd.), « Manteia. Pratiques et imaginaire de la divination grecque antique. Actes du XIII^{e} colloque international du CIERGA (Paris, Octobre 2011) », *Kernos*, 26 (2013), p. 7-204.
Moutsopoulos (Evanghelos A.), « Musique et musicalité dans les oracles chaldaïques », *Kernos*, 3 (1990), p. 281-293.
Mucznik (Sonia) & Ovadiah (Asher), « The bronze statuette of a mouse from Kedesh and its significance », *Babesch*, 76 (2001), p. 133-138.
Müller (Christel), « Le Ptoion et Akraiphia (Béotie) », *BCH*, 119, n°2 (1995), p. 655-660.
Mund-Dopchie (Monique), « La figure d'Apollon dans les principaux manuels de mythologie à la Renaissance », *Kernos*, 3 (1990), p. 135-145. 295-305.
Murray (Alexander S.), « Bas-reliefs de Cyzique », *RA*, 17 (1891), p. 10-12.
Musielak (M.), « Les oracles pythiques et l'autorité du sanctuaire delphique d'Apollon chez les Grecs », *Eos*, 72 (1984), p. 285-293.
Mutafian (Claude), *La Cilicie au carrefour des empires*, Paris, Belles lettres, 1988.
Naether (Franziska), *Die Sortes Astrampsychi : Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
Naour (Christian), *Tyriaion en Cabalide : épigraphie et géographie historique*, Zutphen, Terra, 1980.
Naour (Christian), « Inscriptions du Moyen Hermos », *EA*, 44 (1981), p. 11-44.

Narcy (Michel), « Les dieux dans la « République » de Platon », in Rebillard (Éric) & Sotinel (Claire), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, École française de Rome, 2010, p. 99-108
Naumann (Friederike), « Das Heiligtum der Meter Steunene bei Aezani », *MDAI(I)*, 17 (1967), p. 218-247.
Naumann (Friederike), « Das Heroon auf der Agora in Aezani », *MDAI(I)*, 23/24 (1973/74), p. 185-197.
Naumann (Friederike), « Ulpii von Aezani », *MDAI(I)*, 35 (1985), p. 217-226.
Nesselrath (Heinz-Günther), « Dodona, Siwa und Herodot : ein Testfall für den Vater der Geschichte », *MH*, 56 (1999), p. 1-14.
Neumann (Günter), « Der lykische Ortsname Patara », *BN*, 6 (1955), p. 112-114.
Neumann (Günter), « Namen und Epiklesen Lykischer Götter », in Laroche (Emmanuel), *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, De Boccard, 1979, p. 260-271.
Newton (Charles), *A History of Discoveries at Halikarnassos, Cnidus and Branchidae*, Londres, Day & son, 1865.
Nicol (Donald MacGillivray), « The oracle of Dodona », *G&R*, 5 (1958), p. 128-143.
Niderst (Alain) (éd.), *Les philosophies de Fontenelle ou les voiles d'Isis*, Paris, Centre d'études d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, 2003.
Nilsson (Martin P.), *Geschichte der grieschischen Religion. I : Die Religion Griechenlands bus auf die grieschische Weltherrschaft*, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1941.
Nissen (Cécile), « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », *Kernos*, 14 (2001), p. 111-131.
Nissen (Cécile), *Entre Asclépios et Hippocrate. Etude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Liège, Kernos Supplément, 2009.
Nock (Arthur D.), « Alexander of Abonuteichos », *CQ*, 22 (1928), p. 160-163.
Nock (Arthur D.), « Oracles théologiques », *REA*, 30 (1928), p. 280-290.
Nollé (Johannes), « Epigraphica varia », *ZPE*, 48 (1982), p. 267-282, n°3.
Nollé (Johannes), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil VIII.2, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1984.
Nollé (Johannes), "Südkleinasiatische Würfelorakel in der römischen Kaiserzeit", *AntW*, 18.3 (1987), p. 41-49.
Nollé (Johannes), *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse.* 2 volumes, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1993-2001.
Nollé (Johannes), « Die Inschriften », in Berges (Dietrich) (et al.), *Knidos: Beiträge zur Geschichte der archaischen Stadt*, Mayence, Verlag, 2006, p. 60-62.
Nollé (Johannes), *Kleinasiatische Losorakel : Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich, C.H. Beck, 2007.
Nollé (Johannes) & Schindler (Friedel), *Die Inschriften von Selge*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1991.
North (John), « Diviners and divination at Rome », in Beard (Mary) & North (John) (éd.), *Pagan priests : religion and power in the ancient world*, Londres, Duckworth, 1990, p. 51-71.
O'Brien (Carl), « The philosophy of Apollonius of Tyana: an attempt at reconstruction », *Dionysius*, 27 (2009), p. 17-31.
Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
Oesterheld (Christian), « La parole salvatrice transformée en remède perpétuel : l'oracle qu'Apollon de Claros rendit à la ville de Hiérapolis en Phrygie », in Moretti (Jean-Charles)

(éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 211-226 & Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, p. 73-131.
Ogden (Daniel), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
O'Meara (Dominic J.), « Vie politique et divination dans la philosophie néoplatonicienne » in Goulet-Cazé (Marie-Odile), Madec (Goulven) & O'Brien (Denis) (dir.), *Chercheurs de sagesse : hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 501-510.
Onyshkevych (Lada), « Interpreting the Berezan Bone Graffito », in Gorman (Vanessa) & Robinson (Eric W.), *Oikites. Studies in constitutions, colonies and military power in the Ancient World. Offered in honor of A. J. Graham*, Leiden, Brill, 2002, p. 161-180.
Oppenheim (A. Leo), *The interpretation of dreams in the Ancien Near East*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1956.
Ormerod (Henry A.), « A new astragalos-inscription from Pamphylia », *JHS*, 32 (1912), p. 270-276.
Overwien (Oliver), « Lukian als Literat, Lukian als Feind: das Beispiel des Peregrinos Proteus », *RhM*, 149(2) (2006), p. 185-213.
Özgünel (Coşkun), « Das Heiligtum des Apollon Smintheus und die « Ilias » », *Studia Troica*, 13 (2003), p. 261-291.
Özgünel (Coşkun), « Apollon Smintheus Kültü », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 163-171.
Özhan (Tolga), « New Inscriptions from the Museum Depot at Stratonikeia », *EA*, 38 (2005), p. 15-19.
Özhan (Tolga), « Five fragmentary inscriptions from Assos », *Gephyra*, 12 (2015), p. 179-189.
Pagano (Mario), « Considerazioni sull'antro della Sibilla a Cuma », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 60 (1985-6), p. 69-94.
Panarelli (Pio), *Il Ploutonion a Hierapolis di Frigia. Lo scavo e i materiali*, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2014.
Paparizos (Antonis), « Autorité mantique et autorité politique : Tirésias et Œdipe », *Kernos*, 3 (1990), p. 307-318.
Parke (George), « Divination and its social contexts », *Journal of the royal anthropological institute*, 93 (1963), p. 195-209.
Parke (Herbert William), « Notes on some Delphic oracles », *Hermathena*, 52 (1938), p. 56-78.
Parke (Herbert William), « An emended oracle », *AJPh*, 61 (1940), p. 78-80.
Parke (Herbert William), « The days for consulting the Delphic oracle », *CQ*, 37 (1943), p. 19-22.
Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, Blackwell, 1956.
Parke (Herbert William), *Greek oracles*, Londres, Hutchinson, 1967
Parke (Herbert William), *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Amon*, Oxford, Blackwell, 1967.
Parke (Herbert William), « The problem of an oracle in Heraclides Ponticus », *Hermathena*, 70 (1976), p. 50-54.
Parke (Herbert William), « The attribution of the oracle in Zosimus New History 2.37 », *CQ*, 32 (1982), p. 441-444.
Parke (Herbert William), « The temple of Apollo at Didyma: the building and its function », *JHS*, 106 (1986), p. 121-131.
Parke (Herbert William), *Sibyls and Sibylline prophecy in classical Antiquity*, Londres, New York, Routledge, 1992.

Parke (Herbert William) & Wormell (D. E. W.), *The Delphic oracle,* Oxford, Blackwell, 1956.
Parker (Robert), « Greek states and Greek oracles », in Cartledge (Paul A.) Harvey (David) (éd.), *Crux: essays presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday. History of political thought*, Londres, Duckworth, 1985, p. 298-326.
Parker (Robert), *Polytheism and society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
Parker (Robert), *Greek gods abroad: names, natures, and transformations*, Oakland, University of California press, 2017.
Patera (Maria), « Le corbeau : un signe dans le monde grec » in Georgoudi (Stella), Koch **Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.)**, *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 157-175.
Paton (William R), « Sites in East Karia and South Lydia », *JHS*, 20 (1900), p. 57-80.
Paton (William R.) & Myres (John L.), « Karian Sites and Inscriptions », *JHS*, 16 (1896), p. 188-236.
Paton (William R.), Myres (John L.) & Hicks (Edward L.), « Three Karian Sites: Telmissos, Karyanda, Taramptos », *JHS*, 16 (1896), p. 377-380.
Paul (Stéphanie), *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, Kernos Supplément, 2013
Paulme (Denise), « Oracles grecs et devins africains », *RHR*, 149.2 (1956), p. 145-156.
Paz de Hoz (Maria), *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Bonn, R. Habelt, 1999.
Pearcy (Lee T.), « Theme, Dream and Narrative : Reading the *Sacred Tales* of Aelius Aristides », *TAPhA*, 118 (1988), p. 377-391.
Pease (Arthur Stanley), *M. Tulli Ciceronis de Divinatione*, 3 tomes, Chicago, University of Chicago Press, 1920-1923.
Peek (Philip M.) (éd.), *African divination systems : ways of knowing*, Bloomington, Indiana University Presse, 1991.
Peek (Werner), *Griechische Vers-Inschriften. Band I. Grab-epigramme*, Berlin, Verlag, 1955.
Peek (Werner), « Ein Orakel des gryneischen Apollon », *Philologus*, 100 (1956), p. 139-140.
Peek (Werner), *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin, Akademie-Verl, 1969.
Pelling (Christopher), *Plutarch and History*, Londres, Duckworth, 2002.
Peretti (Aurelio), *Luciano. Un intellettuale greco contro Roma*, Florence, Nuova Italia, 1946.
Perlman (Paula), « Inscriptions from Crete », in *ZPE*, 100 (1994), p. 123-125.
Pernot (Laurent), « Les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique », *Atti dell'Acc Pontaniana*, 51 (2002), p. 269-383.
Perret (Jacques), « Calchas dieu et conquérant », *RH*, 185 (1939), p. 23-58.
Petre (Zoé), « Trophonios ou l'architecte. A propos du statut des techniciens dans la cité grecque », *StudClas*, 18 (1979), p. 23-37.
Petropoulou (Angeliki), « The Eparche and the early oracle at Oropus », *GRBS*, 22 (1981), p. 39-63.
Petrovic (Andrej) & Petrovic (Ivana), « "Look who is talking now!": Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations », in Stavrianopoulou (Eftychia) (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Kernos Supplément, 2006, p. 151-179.
Petsalis-Diomidis (Alexia), *Truly beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asclepios*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
Petzl (Georg), *Die Inschriften von Smyrna.* Teil 1: *Grabschriften, postume Ehrungen, Grabepigramme*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1982.
Petzl (Georg), *Die Inschriften von Smyrna*. Teil 2.1, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1987.

Petzl (Georg), *Die Inschriften von Smyrna.* Teil 2.2: Addenda, Corrigenda und Indices, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1990.
Petzl (Georg), « Lukians Podagra und die Beichtinschriften Kleinasiens », *Métis*, 6 (1991), p. 131-145.
Petzl (Georg), *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn, Habelt, 1994.
Petzl (Georg), « Nochmals zum neun Buchstabenorakel », *EA*, 29 (1997), p. 127-128
Petzl (Georg), « Neue Inschriften aus Lydien (II): Addenda und Corrigenda zu "Die Beichtinschriften Westkleinasiens" », *EA*, 28 (1998) p. 69-79.
Petzl (Georg), *Die Beiehtinschriften im römisehen Kleinasien und der Fromme und Gereehte Gatt*, Opladen, Nordrhein- westfalsehe Akademie der Wissensehaften, 1998.
Petzl (Georg), « Neue Inschriften aus Lydien (II): Addenda und Corrigenda zu "Die Beichtinschriften Westkleinasiens" », *EA*, 28 (1998) p. 69-79.
Pfeffer (Friedrich), *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1976.
Philastre (Paul-Louis-Felix), *Le Yi King*, Hong Kong, Zulma, 1992.
Picard (Charles), *Ephèse et Claros. Recherche sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, De Boccard, 1922.
Picard (Charles), « Un oracle d'Apollon Clarios à Pergame », *BCH*, 46 (1922), p. 190-197.
Picard (Charles), « Apollon et son clergé pouvaient-ils être polyglottes ? », *RA*, 39 (1952), p. 84-89.
Picard (Charles), « Sur d'anciens et nouveaux oracles théologiques de Claros », *Aegyptus*, 32 (1952), p. 3-9.
Picard (Charles), « Oracles et sanctuaires. Les deux temples de la purification à Délos », *CRAI*, 1959 (2), p. 321-335.
Picklesimer Pardo (María Luisa), « Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles », *Florentia Iiberritana*, 2 (1991), p. 409-418.
Piérart (Marcel), « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos*, 3 (1990), p. 319-333.
Pietr Franco (Beatrice), *Anonymi monophysitae theosophia: an Attempt of reconstruction*, Leyden, Brill, 2001.
Piettre (Renée), « Un buste parlant d'Épicure, un passage de Lucien (Alexandre le faux prophète, 26) : la philosophie au péril des religions », *Kernos*, 15 (2002), p. 131-144.
Pippidi (Dionis M.), « Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure », *StudClas*, 6 (1964), p. 108-118.
Pirenne-Delforge (Vinciane), *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1994.
Pirenne-Delforge (Vinciane), *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 2008.
Pirocchi (Francesco Maria), *Anton van Dale's De Oraculis (1683-1700) : a critical introduction*, Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études - Università degli studi La Sapienza (Rome), 2016.
Plassart (André), *Fouilles de Delphes / Ecole Française d'Athènes. Tome III, Epigraphie. Fascicule 4, Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire. N° s 276 à 350, Les inscriptions du temple du IVe siècle*, Paris, De Boccard, 1970.
Pleket (Henry Willy), « Religious History as the History of Mentality. The 'Believer' as servant of of the Deity in the Greek World », in Versnel (Hendrik Simon) (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious Mentality in the Ancient Word*, Leiden, Brill, 1981 p. 152-192.
Pleket (Henry Willy), « Temple and Oracle of Apollo in Klaros », *Hermeneus*, 66 (1994), p. 143-152.

Poirier (John C.), « The Montanist Nature of the Nanas Inscription (Steinepigramme 16/41/15) », *EA*, 37 (2004), p. 151-159.
Polacco (Luigi), « Comana Pontica : rapporto esplorativo », *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti*, 150 (1991-1992), p. 1-7.
Pollard (John), *Birds in Greek life and myth*, Plymouth, Thames & Hudson, 1977.
Polito (Marina), *Il doumos : un'associazione sacra in zone di contatto*, Naples, Arte tipografica, 2004.
Poljakov (Fjodor B.), *Die Inschriften von Tralleis und Nysa*. Teil I: *Die Inschriften von Tralleis*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1989.
Potter (David), *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: a Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, 1990.
Potter (David), *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Londres, Harvard University Press, 1994.
Pottier (Edmond) & Reinach (Salomon), « Fouilles dans la nécropole de Myrina. Topographie de Myrina », *BCH*, 6 (1882), p. 197-209.
Pouderon (Bernard), *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, Beauchesne, 1989.
Poulsen (Frederik), « Talking, weeping and bleeding sculptures. A chapter of the history of religious fraud », *AArch*, 16 (1945), p. 178-195.
Powell (Anton), « Thucydides and divination », *BICS*, 26 (1979), p. 45-50.
Powell (Anton), « Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta », *Kernos*, 22 (2009), p. 35-82.
Pozzi (Stefano), « Sull attendibilità del narrator nell'Alexander di Luciano », *Prometheus*, 29 (2003), p. 129-150.
Price (Mark), S*ylloge Nummorum Graecorum. The British Museum*, *Volume IX, Part 1: The Black Sea*, London, 1993.
Price (Simon), « Delphi and divination », in Easterling (Patricia E.) & Muir (John V.), *Greek religion and society*, Cambridge, 1985, p. p. 128-154.
Price (Simon), « The future of dreams: from Freud to Artemidorus », *Past and Present*, 113 (1986), p. 3-37.
Price (Simon), *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia minor*, Cambridge, Cambridge university press, 1986.
Pricoco (Salvatore), « Un oracolo di Apollo su Dio », *RSLR*, 23 (1987), p. 3-36.
Pricoco (Salvatore), « Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità. Apollo Clario e Didimeo in Lattanzio », *Augustinianum*, 29 (1989), p. 351-374.
Pricoco (Salvatore), « Apollo Φωσφόρος. A proposito di un oracolo di Hierapolis frigia », in Collectif, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Istituto di filologia greca, Istituto di filologia latina, 1991, p. 491-495.
Proeva (Nade), « La déesse cappadocienne Ma et son culte en Macédoine d'après une plaque en bronze du Pretor, au Musée de Resen », *Ziva Antika*, 13 (1983), p. 165-183.
Prost (Madeleine), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Vrin, 1985.
Puech (Bernadette), « Des cités-mères aux métropoles », dans Follet (Somine) (éd.), *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches (I^er^ s.a.C. – III^e^ s.p.C.) Actes du Colloque international à la mémoire de L. Robert. Paris, 7-8 juillet 2000*, Paris, De Boccard, 2004, p. 357-404.
Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 351-436.
Quaegebeur (Jan), « L'appel au divin : le bonheur des hommes mis dans la main des dieux », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 15-34.

Quantin (François), « Gaia oraculaire : tradition et réalités », *Métis*, VII, 1992, p. 177-199.
Quantin (François), « Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia », *Kernos*, 21 (2008), p. 9-48.
Rachet (Guy), « Le sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination », *BAGB*, 1 (1962), p. 86-99.
Radet (Georges Albert), « L'emplacement de Dorylée, une des plus anciennes villes d'Asie Mineure », *CRAI*, 29 (1895), p. 101-104.
Radet (Georges Albert) & Lechat (Henri), « Inscriptions d'Asie Mineure », *BCH*, 12 (1888), p. 194-95, n° 4.
Ragone (Giuseppe), « Il tempio di Apollo Gryneios in Eolide. Testimonianze antiquarie, fonti antiche, elementi per la ricerca topografica », *Studi Ellenistici*, 3 (1990), p. 9-112.
Raimond (Éric), « Patara : un foyer religieux aux I^er^ et II^e^ millénaires a.C. », in Lebrun (René) (éd.), *Hethitica. XV, Panthéons locaux de l'Asie Mineure pré-chrétienne / Premier Colloque Louis Delaporte - Eugène Cavaignac (Institut Catholique de Paris, 26-27 mai 2000)*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002, p. 195-215.
Raimond (Éric), « Tlos, un centre de pouvoir politique et religieux de l'âge du Bronze au IVe siècle avant J.-C. », *AA*, 10, 2002, p. 113-129.
Rainart (Gérard), *La langue de l'Apollon de Delphes. Analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles*, Thèse de doctorat, Université de Nice Sophia-Antipolis, 2014.
Ramsay (William Mitchell), « Contributions to the History of Southern Aeolis », *JHS*, 2 (1881), p. 271-308.
Ramsay (William Mitchell), « Unedited Inscriptions of Asia Minor », *BCH* (1883).
Ramsay (William Mitchell), *The cities and bishoprics of Phrygia : being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest (2 volumes)*, Oxford, Clarendon Press, 1895-1897.
Ramsay (William Mitchell) & Smith (A. H.), « Notes on a tour in Asia Minor », *JHS*, 8 (1887), p. 216-267.
Randén (Suvi), « Through ambiguous words, as in the custom of oracles – Oracles, Roman Emperors and Imperial Historians », in Kajava (Mika) (éd.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Rome, Institutum Romanum Finlandae, Acta Instituti Romani Finlandae, vol. 40, 2013, p. 173-198.
Rappaport (Roy A.), *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Rasmussen (Suzanne William), *Public portents in Republican Rome*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2003.
Rasmussen (Suzanne William), « Cicero and the Pythia – a deceptive dilemna », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 80-91.
Reinach (Salomon), « Oracle de la Pythie de Delphes adressé à la ville de Magnésie du Méandre », *REG*, 3, 1890, p. 349-361.
Reinach (Salomon), « Deux inscriptions de l'Asie Mineure », *REG*, 4 (1891), p. 268-286.
Reinach (Salomon) & Le Bas (Philippe), *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, Paris, Firmin-Didot, 1888.
Reitzenstein (Denise), « Neue Inschriften aus Tlos : Kronoscult, Agonistik und Euergetismus », *Chiron*, 24 (2014), p. 551-613.
Remus (Harold), « Voluntary associations and networks: Aelius Aristides at the Asclepieion in Pergamum » in Kloppenborg (John S.) & Wilson (Stephen G.) (éd.), *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, New York, Routledge, 1996, p. 146-175.

Renberg (Gil H.), « Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions », in Scioli (Emma) & Walde (Christine) (éds.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in the Greco-Roman World*, Pise, ETS, 2010.
Renberg (Gil H.), « Hadrian and the Oracles of Antinous (SHA Hadr. 14.7); with an appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's Villa and Rome's Monte Pincio Obelisk », *MAAR*, 55 (2010), p. 159-198.
Renberg (Gil H.), « Unexplored Aspects of the "Twelve Gods Reliefs" », *EA*, 47 (2014), p. 107-132.
Renberg (Gil H.), « Homeric verses and the prevention of Plague ? A new inscription from Roman Termessos and its religious context », in Coleman (Kathleen M.) (éd.), *Albert's Anthology. Volume honoring the late Albert Henrichs*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 165-171.
Renberg (Gil H.), *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Leiden-Boston, Brill, 2017.
Retel-Laurentin (Anne), « La force de la parole », in Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, 1974, p. 295-319.
Reynolds (Joyce Mary), *Aphrodisias and Rome : documents from the excavation of the theatre at Aphrodisias conducted by Professor Kenan T. Erim, together with some related texts*, Londres, Society for the promotion of Roman studies, 1982.
Rheidt (Klaus), « Römischer Luxus – Anatolisches Erbe. Aizanoi in Phrygien. Entdeckung, Ausgrabung und neue Forschungsergebnisse », *AW*, 28 (1997), p. 479-499.
Ricl (Marijana), « Hosios kai Dikaios. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), p. 1-70.
Ricl (Marijana), « *Hosios kai Dikaios*. Seconde partie : Analyse », *EA*, 19 (1992), p. 71-103 &, « *Hosios kai Dikaios*. Nouveaux monuments », *EA*, 20 (1993), p. 71-103.
Ricl (Marijana), « *Hosios kai Dikaios*. Nouveaux monuments », *EA*, 20 (1993), p. 95-100.
Ricl (Marijana), « Inscriptions votives inédites au musée d'Eski Şehir », *ŽA*, 44 (1994), p. 157-174.
Ricl (Marijana), « A forgotten confession inscription », in Schwertheim (Elmar), *Forschungen in Lydien*, Bonn, Rudolph Habelt, 1995, p. 67-76.
Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995).
Ricl (Marijana), « The Appeal to Divine justice in the Lydian Confession Inscriptions », in Schwertheim (Elmar), *Forschungen in Lydien*, Bonn, Rudolph Habelt, 1995, p. 67-76
Ricl (Marijana), *Epigraphical survey in Alexandreia Troas*, *AST*, 13,1 (1995), p. 7-13.
Ricl (Marijana), *The inscriptions of Alexandria Troas*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1997.
Ricl (Marijana), « Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », *EA*, 35 (2003), p. 77-101.
Ricl (Marijana), « Legal and Social Status of *threptoi* and Related Categories in Narrative and Documentary Sources », in Cotton (Hannah M.), Hoyland (Robert G.), Price (Jonathan J.) & Wasserstein (David J.) (éds.), *From Hellenism to Islam : cultural and linguistic change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 93-114.
Riethmüller (Jürgen), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg, Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.
Rigsby (Kent J.), *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World,* Berkeley, University of California Press, 1996.
Rigsby (Kent J.), « Notes on Sacred Laws », *ZPE*, 170 (2009), p. 73-78.
Ritti (Tullia), *Hierapoli : scavi e ricerche. I, Fonti letterarie ed epigrafiche*, Rome, G. Bretschneider, 1985.

Ritti (Tullia) (*et al.*), *Hierapoli : scavi e ricerche. II, Le sculture del teatro : i rilievi con i cicli di Apollo e Artemide*, Rome, G. Bretschneider, 1985.
Ritti (Tullia), « Oraculi alfabetici a Hierapolis di Frigia », *MGR*, 14 (1989), p. 245-286.
Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 1-88.
Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937.
Robert (Louis), *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa* (2 volumes), Paris, De Boccard, 1945-1959.
Robert (Louis), *Hellenica VI. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, Paris, Maisonneuve, 1948, p. 130-131.
Robert (Louis), « Sur l'oracle d'Apollon Koropaios », in Robert (Louis), *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. Volume V*, Paris, Botemps, 1948, p. 16-28.
Robert (Louis), *Hellenica : recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. Vol XI-XII*, Paris, A. Bontemps, 1960.
Robert (Louis), *Villes d'Asie Mineure. Etudes de géographie ancienne*, Paris, De Boccard, 1962
Robert (Louis), *Noms indigènes dans l'Asie-mineure gréco-romaine*, Paris, Maisonneuve, 1963.
Robert (Louis), « Nouvelles inscriptions d'Iasos », *REA*, 65 (1963), p. 311-312.
Robert (Louis), « Inscriptions de l'antiquité et du Bas-Empire à Corinthe », *REG*, 79 (1966), p. 746-748.
Robert (Louis), « Inscriptions d'Aphrodisias. Première partie », *L'antiquité classique*, 35.2 (1966), p. 377-432.
Robert (Louis), « Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès », in Louis Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie (vol. 2)*, Genève, Droz, 1966, p. 91-100.
Robert (Louis), « Sur une liste de Courètes à Éphèse », *AE*, 82 (1967), p. 129-136.
Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 289-311.
Robert (Louis), « Un oracle gravé à Oinoanda », *CRAI*, 1971, p. 597-619.
Robert (Louis), « Sur un Apollon oraculaire à Chypre », *CRAI*, 122 (1978), p. 338-344.
Robert (Louis), « Le serpent Glycon d'Abonouteichos à Athenes et Artemis d'Ephese à Rome », *CRAI*, 125-3, (1981), p. 513-535.
Robert (Louis), *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographies*, Paris, De Boccard, 1980, p. 393-436 ; Hall (Jennifer), *Lucian's satire*, New York, Arno Press, 1981.
Robert (Louis), « À Caunos avec Quintus de Smyrne », *BCH*, 108 (1984), p. 499-532.
Robert (Jeanne & Louis), « Inscriptions de Thyatire », *Hellenica*, VI (1948), p. 70-79.
Robert (Jeanne & Louis), *Fouilles d'Amyzon en Carie, tome I*, Paris, De Boccard, 1983.
Robert (Jeanne & Louis), « Décret de Colophon pour un chresmologue de Smyrne appelé à diriger l'oracle de Claros », *BCH*, 116, 1992, p. 279-291.
Robin (Christian Julien), « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muhammad (fin du VI^e^ et début du VII^e^ siècle de l'air chrétienne » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 433-476.
Robinson (Christopher), *Lucian and his influence in Europe*, Londres, Duckworth, 1979.

Robinson (David M.), « Greek and Latin Inscriptions from Sinope and Environs », *AJA*, 9 (1905), p. 294-333.
Robinson (David M.), *Ancient Sinope : an historical account, with a Prosographia Sinopensis and an appendix of inscriptions*, Baltimore, John Hopkins press, 1906.
Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981.
Robu (Adrian), « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *Les Études Classiques*, 75 (2007), p. 137-155.
Roessli (Jean-Michel), « Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien », in Norelli (Enrico) (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*, 2004, p. 46-68.
Roessli (Jean-Michel), « Vies et métamorphoses de la Sibylle », *RHR*, 224 (2007), p. 253-271.
Roos (Paavo), « Research at Caunus », *OpAth*, 8 (1968), p. 149-166.
Roos (Paavo), « Topographical and Other Notes on Southern Caria », *OpAth*, 9 (1969), p. 59-93.
Roos (Paavo), « The Rock-Tombs of Caunus 1-2 », in Akurgal (Ekrem), *The Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology. Ankara-Izmir, 23-30.9.1973*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1978, p. 427-432.
Rosenberger (Veit), « Die Ökonomie der Pythia oder: Wirtschaftliche Aspekte griechischer Orakel », *Laverna*, 10 (1999), p. 153-164.
Rosenberger (Veit), *Grieschische Orakel : eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesselschaft, 2001.
Rosenberger (Veit), « Prodigien aus Italien Geographische Verteilung und religiöse kommunikation », *Cahiers du Centre Glotz*, 16, 2005, p. 235-257.
Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013.
Rosenberger (Veit), « Individuation through divination. The *Hieroi logoi* of Aelius Aristides », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 153-173.
Rostad (Aslak), « Confession or reconciliation ? The narrative structure of the Lydian and Phrygian "confession inscriptions" », *SO*, 77 (2002), p. 145-164.
Rougemont (Georges), *Corpus des inscriptions de Delphes, Lois sacrées et règlements religieux*, Paris, De Boccard, 1977.
Rougemont (George), « Apports de l'épigraphie à l'histoire grecque: l'exemple des oracles », in Le Bohec (Yann) & Roman (Yves) (éds.), *Épigraphie et histoire. Actes du Congrès de la Société des Professeurs d'Histoire ancienne, Lyon-Chambéry, 21-23 mai 1993*, Lyon, De Boccard, 1998, p. 71-76.
Rougemont (Georges), « L'oracle de Delphes et l'archéologie », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 173-177.
Rougemont (Georges), « L'oracle de Delphes : quelques mises au point », *Kernos*, 26 (2013), p. 45-58.
Rousset (Denis), *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon*, Paris, De Boccard, 2002.
Roux (Georges), *Delphes, son oracle et ses dieux,* Paris, Les Belles Lettres, 1976.
Roux (Georges), « Une querelle de préséance à Delphes. Les promanties des Tarentins et des Thouriens », *ZPE*, 80 (1990), p. 23-29.
Roveda (Lyndia) (éd.), *Fontenelle entre science et rhétorique*, Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2006.

Rudhardt (Jean), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique : étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVme siècle*, Genève, Droz, 1958.
Rudhardt (Jean), « Dodone et ses oracles », in Borgeaud (Philippe) & Pirenne-Delforge (Vinciane), *Jean Rudhardt. Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 95-121.
Ruiz Pérez (Angel), « Un oracle relatif à l'introduction du culte de Cybèle à Athènes », *Kernos*, 7 (1994), 169-177.
Rumscheid (Frank), « Inschriften aus milas im Museum Bodrum », *EA*, 37 (2004), p. 43-61.
Rüpke (Jörg), « Divination et décisions politiques dans la République romaine », *Cahiers du Centre Glotz*, 16, 2005, p. 217-233.
Rüpke (Jörg), « Divination romaine et rationalité grecque dans la Rome du II^e^ siècle avant notre ère », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 479-500.
Rüpke (Jörg), « New perspectives on Ancient divination », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 9-19.
Russel (Donald A.) & Wilson (Nigel G.), *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
Russo (Giuseppe), *Contestatzione e conservazione : Luciano nell'esegesi di Areta*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.
Rutherford (Ian C.), « Trouble in Snake-Town: interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale », in Swain (Simon), Harrison (Stephen John) & Elsner (John), *Severan culture*, Cambridge, Cambridge university press, 2007, p. 449-457.
Sabbatucci (Dario), *Divinazione e cosmologia*, Rome, Il Saggiatore, 1989.
Şahin (Çetin), *Die Inschriften von Stratonikeia.* Teil I: *Panamara*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1981.
Şahin (Çetin), *Die Inschriften von Stratonikeia*. Teil II, 1, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1982.
Şahin (Çetin), *Die Inschriften von Stratonikeia*. Teil II, 2, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1982.
Şahin (Çetin), « New Inscriptions from Lagina, Stratonikeia and Panamara », *EA*, 34 (2002), p. 1-21.
Şahin (Çetin), « Recent excavations at Stratonikeia and new inscriptions from Stratonikeia and its territory», *EA*, 41 (2008), p. 53-81.
Şahin (Çetin), *The inscriptions of Stratonikei*. Part III, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2010.
Şahin (Çetin) & Engelmann (Helmut), « Inschriften aus dem Museum von Bodrum », *ZPE* 34, 1979, p. 211-230.
Şahin (Işik), « Cult of Kharites in Klaros », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 205-87.
Şahin (Nuran), « A la lumière des découvertes récentes: relations de Claros avec Notion et Oracles de Manto », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 213-226.
Şahin (Nuran), « Les campagnes de 2010 et 2011 à Claros : nouveaux apports », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 13-32.
Şahin (Nuran) & Debord (Pierre), « Découvertes récentes et installation du culte d'Apollon Pythien à Claros », dans Luce (Jean-Marc) (éd.), *Delphes, sa cité, sa région, ses relations internationales. Actes de la table ronde organisée les 24 et 25 septembre 2010 à l'université de Toulouse 2-Le Mirail par le laboratoire PLH-CRATA et l'EfA*, *Pallas. Revue d'études antiques,* 87, Toulouse, 2011, p. 169-204.
Şahin (Sencer), *Bithynische Studien*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1978.

Şahin (Sencer), *Katalog der Antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*. Teil I (Kisim), Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1979.
Şahin (Sencer), *Katalog der Antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*. Teil II,1 (Kisim), Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1981.
Şahin (Sencer), *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*. Teil II, 2 (Kisim), Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1982.
Şahin (Sencer), *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*. Teil II, 3 (Testimonia) Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1987.
Şahin (Sencer), *Die Inschriften von Arykanda*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1994.
Şahin (Sencer), *Die Inschriften von Perge*. Teil I: *Vorrömische Zeit, frühe und hohe Kaiserzeit*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1999.
Şahin (Sencer), *Die Inschriften von Perge*. Teil II: *Historische Texte*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2004.
Şahin (Sencer), « Parerga zum Stadiasmus Patarensis. 1 : Überlegungen zur Strecke 3 von Sidyma nach Kalabatia », *Gephyra*, 6 (2009), p. 101-112.
Şahin (Sencer) & Schwertheim (Elmar), « Neue Inschriften aus Nikomedeia und Umgebung » 24 (1977), *ZPE*, p. 259.
Salač (Antonin), *Studia Antiqua Antonin Salač septuagenario oblata*, Prague, Académie des Sciences de Tchécoslovaquie, 1955.
Salatino (G.), *Linguaggio oracolare e oracolo delfico nella tragedia*, Milan, Prometheus Editrice, 1997.
Salditt-Trappmann (Regina), *Tempel der Ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden, Brill, 1970.
Santoni (Anna) (éd.), *La Sibilla e altri studi sulla religione degli antichi*, Pise, ETS, 2007.
Sartre (Maurice), *L'Anatolie hellénistique de l'Egée au Caucase (334-31 av. J.-C.)*, Paris, Armand Colin, 2004.
Saussure (Léopold), *Les origines de l'astronomie chinoise*, Paris, Maisonneuve, 1930.
Schaefer (Jan) & Schläger (Hans), « Zur Seeseite von Kyme in der Aeolis », *AA*, 1962, p. 40-57.
Schaeffer (Johannes Oskar), *De Iove apud Cares culto*, Berkeley, University of California Libraries, 1912, p. 359-360.
Scheid (John), « La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », *Opus* 6-8 (1987-1989), p. 125-136.
Scheid (John), « Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », in Cazanove (Olivier) & Scheid (John), *Les bois sacrés : actes du colloque international, Naples, 23-25 novembre 1989*, Paris, De Boccard, 1993, p. 7-23.
Scheid (John), « Les livres sibyllins et les archives des Quindécemvirs », in Collectif, *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, Ecole française de Rome, 1998, p. 11-26.
Scheid (John), « Le rite des auspices à Rome : quelle évolution ? Réflexions sur la transformation de la divination publique des Romains entre le III^e^ et le I^er^ siècle avant notre ère. » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 109-128.
Scheid (John), « Priests and prophets in Rome », in Dignas (Beate), Parker (Robert) and Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Paris, Peeters, 2013, p. 15-28.
Schmidt (Brian), *Israel's beneficient dead : ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition*, Forschungen zum Alten Testament 11, Tübingen, Eisenbrauns, 1994.

Schmidt (Francis), « Signes et prodiges chez Flavius Josèphe et Tacite (*Guerre des Juifs* VI, 288-315 ; *Histoires* V, 13) » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 253-289.
Schmitt (Hatto Herbert) (éd.), *Die Staatsverträge des Altertums. Dritter Band, Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, Munich, C. H. Beck, 1969.
Schoenbauer (Ernst), « Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germanischen Rechts », *AAWW*, 90 (1953), p. 23-34.
Schofield (Malcolm), « Cicero for and against divination », *JRS*, 76 (1986), p. 47-65.
Schröder (Heinrich Otto), *Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte, Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Heidelberg, Verlag, 1986.
Schwartz (Jacques), *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles-Berchem, Latomus, 1965.
Schwertheim (Elmar), *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung.* Teil 1: *Die Grabtexte*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1980.
Schwertheim (Elmar), *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung.* Teil 2: *Miletupolis. Inschriften und Denkmäler*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1983.
Schwertheim (Elmar), *Die Inschriften von Hadrianoi und Hadrianeia*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1987.
Schwertheim (Elmar), « Studien zur historischen Geographie Mysiens », *EA*, 11 (1988), p. 65-78.
Schwertheim (Elmar), « Inschriften aus Alexandreia Troas, Antandros, Skepsis und Kebren », in Schwertheim (Elmar) & Wiegartz (Hans), *Die Troas. Neue Forschungen zu Neandria und Alexandria Troas II*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1996, p. 99-124.
Schwertheim (Elmar) & Ricl (Marijana), « Epigraphical Survey in Alexandria Troas », *Kazı Araştırmaları Toplantısı*, 13 (1995), p. 7-13.
Segre (M.), « L'oracolo di Apollo Pythaeus à Rodi », *La parola del pasato*, 4 (1949), p. 72-82.
Semeraro (Grazia), « The sanctuary of Apollo in Hierapolis : a stratigraphical approach to a cult context », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 179-190.
Seng (Helmut), *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, Turnhout, Brepols, 2016.
Sfameni Gasparro (Giulia), « Oracolo, divinazione, profestismo nel mondo greco-romano da Augusto alla fine del II secolo », *Ricerche Storico Bibliche*, 5/1 (1993), p. 11-42.
Sfameni Gasparro (Giulia), « Alessandro di Abonuticho, lo « pseudoprofeta » ovvero ome sostruirsi un' identita religiosa. I : Il profeto, 'eroe' e 'uomo divino' », *Studi e materiali do storia delle religioni*, 62 (1996), p. 565-569.
Sfameni Gasparro (Giulia), « *Iside Salutaris* : Aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica », in *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélange R. Turcan*, 1999, p. 403-415.
Sfameni Gasparro (Giulia), *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, LAS, 2002.
Sfameni Gasparro (Giulia), « Oracoli e teologia: *praxis* oracolare e riflessioni », *Kernos*, 26 (2013), p. 139-156.
Shapiro (H. Alan), « Oracle-Mongers in Peisistratid Athens », *Kernos*, 3 (1990), p. 335-345.
Shaughnessy (Edward), « Zhouyuan Oracle-Bone inscriptions: entering the research stage? », *Early China*, 11-12 (1985-7), p. 146-163.
Shaughnessy (Edward), *I-Ching : the Classic of Changes*, New York, Ballantine, 1996.
Shaw (Gregory), *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania state university, 1995.

Shaw (Rosalind), « The politician and the diviner : divination and the consumption of power in Sierra Leone », *Journal of religion in Africa*, 26 (1996), p. 30-55.
Shchutskii (Iulian), *Researches on the I Ching*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
Sherk (Robert K.), « The Eponymous Officals of Greek Cities III: The Register: Thrace, Black Sea Area, Asia Minor », *ZPE*, 88 (1991).
Sherwin-White (Susan), *Ancient Cos: an historical study from the Dorian settlement to the imperial period*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
Simmons (Michael B.), « The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian », in *12th Int. Conf on Patristic Studies. Studia Patristica*, 31 (1997), p. 349-356.
Sineux (Pierre), « À propos de l'Asclépieion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur », *REG*, 110 (1997), p.1-24.
Sineux (Pierre), « Le dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asklépios dans les inscriptions de Lébèna (Crète) », *Kentron*, 20 (2004), p. 137-146.
Sineux (Pierre), « Le sanctuaire d'Asklépios à Lébèna : l'ombre de Gortyne », *RH*, 130 (2006), p. 589-608.
Sineux (Pierre), « Les récits de rêve dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec : des textes sous contrôle », *Sociétés & Représentations*, 23 (2007/1), 45-65.
Sineux (Pierre), *Amphiaraos : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Belles Lettres, 2007.
Sineux (Pierre), « Dormir, rêver, montrer… : à propos de quelques « représentations figurées » du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique », *Kentron*, 23 (2007), p. 11-29.
Sineux (Pierre), « Pour une relecture des récits de guérison de l'asklépieion de l'île tibérine », in Fleury (Philippe) & Desbordes (Olivier) (dir.), *Roma illustrata*, Caen, PUC, 2008, p. 393-408.
Sineux (Pierre), « L'incubation dans *L'Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'Auguste Bouché-Leclercq », *Kernos*, 26 (2013), p. 191-204.
Sirinelli (Jean), *Plutarque*, Paris, Fayard, 2000.
Slater (William) & Summa (Daniela), « Crowns at Magnesia », *GRBS*, 46 (2006), p. 275-299.
Smadja (Elisabeth), « Divination et signes de pouvoir dans l'*Histoire Auguste* », in Fartzoff (Michel), Smajda (Elisabeth.) & Gény (Evelyne), (éd.), *Pouvoirs des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, Presses universitaire franc-comtoises, 2002, p. 191-217.
Smith (M. Ferguson), « Oenoanda and its philosophical Inscription », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 63-72.
Smith (Richard J.), *Fortune tellers and Philosophers : Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder, Westview Press, 1991.
Smith (Tyler Jo) & Milner (Nicholas P.), « Votive Reliefs from Balboura and its environs », *AS*, 47 (1997), p. 3-50.
Sodano (Angelo R.), « L'editio princeps del *De mysteriis* di Giamblico », *GIF*, 10 (1957), p. 44-45.
Sokolowski (Franciszek), *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1955.
Sokolowski (Franciszek), *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, De Boccard, 1962.
Sokolowski (Franciszek), « Sur l'oracle de Claros destiné à la ville de Syédra », *BCH*, 92 (1968), p. 519-522.
Solomon (Jon) (éd.), *Apollo. Origins and influences*, Tucson-Londres, University of Arizona Press, 1994.

Somolinos (Juan Rodriguez), « Le plus ancien oracle d'Apollon Didyméen », *EA*, 17 (1991), p. 69-71.
Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion y comentario* Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991.
Sordi (Marta) (éd.), *La profezia nel mondo antico*, Milan, Vita et Pensiero, 1993.
Sourvinou-Inwood (Chr.), « Myth as History : the previous owners of the Delphic oracle », in Sourvinou-Inwood (Chr.), *"Reading" Greek culture*, Oxford, 1991.
Soury (Guy), « Plutarque, prêtre de Delphes. L'inspiration poétique », *REG*, 55 (1942), p. 50-69.
Spickermann (Wolfgang), « Lucian of Samosata on oracles, magic and superstition », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 139-152.
Stancomb (William), *Sylloge Nummorum Graecorum, Volume XI : The William Stancomb Collection of Coins of the Black Sea Region*, Oxford, 2000.
Stauber (Josef), *Die Bucht von Adramytteion*. Teil I, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1996.
Stauber (Josef), *Die Bucht von Adramytteion*. Teil II, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1996.
Stefaniw (Blossom), « Reading Revelation. Allegorical exegesis in late antique Alexandria », *Revue de l'histoire des religions*, 224 (2007), p. 231-251.
Steger (Florian), « Der Neue Asklepios Glykon », *MHJ*, 40 (2005), p. 3-18.
Steinleitner (Franz Seraph), *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike : ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit*, Leipzig, T. Weicher, 1913.
Sterrett (J. R. Sitlington), *Papers of the American school at Athens*. 2, Boston, Cupples, 1887.
Sterrett (J. R. Sitlington), *Papers of the American school at Athens*. 3, Boston, Cupples, 1888.
Sterrett (J. R. Sitlington), *The Wolfe expedition to Asia Minor*, Boston, Damrell and Upham, 1888.
Stoffel (Eliane), « La divination dans les vies romaines de Plutarque. Le point de vue d'un philosophe », *Cahiers du Centre Glotz*, 16, 2005, p. 213-215.
Stoneman (Richard), *The ancient oracles. Making the gods speak*, New Haven, Yale University Press, 2011.
Strasser (Jean), « Inscriptions agonistiques de Sidé », *EA*, 35 (2003), p. 63-76.
Strubbe (Johan), *Arai Epitymbioi. Imprecations against desecrators of the grave in the Greek epitaphs of Asia Minor. A catalogue*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1997.
Strubbe (Johan), *The inscriptions of Pessinous*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2005.
Struck (Peter), « Viscera and the Divine : dreams as the divinatory bridge between the corporeal and the incorporeal », in Noegel (Scott), Walker (Joel) & Wheeler (Brandon) (éd.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, Philadelphie, Pennsylvania State University Press, 2003.
Struck (Peter), « The ordeal of the divine sign : divination and manliness in archaic and classical Greece», in Rosen (Ralph M.) & Sluiter (Ineke) (éd.), *Andrei : Studies in manliness and courage in classical antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 167-186.
Struck (Peter), *Divination and Human Nature. A cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016
Suárez de la Torre (Emilio), « Parole de poète, parole de prophète : les oracles et la mantique chez Pindare », *Kernos*, 3 (1990), p. 347-358.
Suárez de la Torre (Emilio), « Sobre la autenticidad de los oraculos delficos : cuestiones de método », *Tempus*, 2 (1992), p. 5-26.

Suárez de la Torre (Emilio), « Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires », *Kernos*, 7 (1994), p. 179-205.
Suárez de la Torre (Emilio), « Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au IV^e^ siècle av. J.-C. », in Pirenne-Delforge (Vincianne), *Les panthéons des cités grecques*, Liège, Kernos Supplément, 1998, p. 61-89.
Suárez de la Torre (Emilio), « Tradition oraculaire et réflexion théosophique dans l'oracle gravé à Oinoanda », *IVth International Conference of the European Association for the Study of Religions*, Paris, 13-15 septembre 2002 (actes inédits).
Suárez de la Torre (Emilio), « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », in Brulé (Pierre) (dir.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2009, p. 107-124.
Suárez de la Torre (Emilio), « The portrait of a seer: the framing of divination paradigms through myth in archaic and classical Greece », *AM*, 2009, p. 158-188.
Suárez de la Torre (Emilio), « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos*, 26 (2013), p. 157-172.
Sullivan (Richard D.), « Priesthoods of the eastern dynastic aristocracy », in Dörner (Friedrich Karl), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Volume 2*, Leyden, Brill, 1978.
Sumi (Geoffrey S.), « Civic self-representation in the Hellenistic world : the festival of Artemis Leukophryene in Magnesia-on-the-Maeander », in Bell (Sinclair) & Davies (Glenys) (éd.), *Games and festivals in classical antiquity : proceedings of the conference held in Edinburgh 10-12 July 2000*, Oxford, Archaeopress, 2004, p. 79-92.
Suys (Véronique), « Déméter et le prytanée d'Ephèse », Kernos, 11 (1998), p. 173-188.
Syme (Ronald), *Anatolica. Studies in Strabo*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
Tacheva (Margarita), *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century BC -4th Century AD)*, Leiden, Brill, 1983.
Tallet (Gaëlle), « Interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah », in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 343-383.
Tassignon (Isabelle), « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos*, 11 (1998), p. 189-208.
Tausend (Sabine), « Der « Schwarze Tod » vor Troja ? : Apollon Smintheus und « Yersinia pestis », in Franek (Christiane), Lamm (Susanne), Neuhauser (Tina) (et al.), *Thiasos : Festschrift für Erwin Pochmarski zum 65. Geburtstag*, Vienne, Phoibos Verlag, 2008, p. 1033-1043.
Texier (Charles), *Description de l'Asie Mineure faite par ordre du gouvernement français de 1833 à 1837*, Paris, Firmin Didot frères, 1849.
Thomas (Rosalind), *Herodotus in context: ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
Thomsen (Andreas), « Suburbane Heiligtümer bei Kyaneai Eine Quellfassung bei Kyaneai - das Orakelheiligtum des Apollon Thyrxeus », in Kolb (Frank), *Forschungen auf dem Gebiet der Polis Kyaneai in Zentrallykien ; Bericht Ober die Kampagne 1991*, Bonn, R. Abelt, 1995, p. 43-48.
Tietz (Werner), « Der Golf von Fethiye : Politische, ethnische und kulturelle Strukturen einer Grenzregion vom Beginn der nachweisbaren Besiedlung bis in die römische Kaiserzei », Bonn, R. Habelt, 2003.
Tomasino (Anthony James), « Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the Great Revolt », *JJS*, 59 (2008), p. 86-111.
Tomlinson (Richard A.), *Epidauros : Archaeological Sites*, London, Granada, 1983.

Trampedach (Kai), « Authority disputed: the seer in Homeric epic » in Dignas (Beate) & Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the divine : Greek priests and religious officials from Homer to Heliodorus, Actes du colloque de Washington, 2003*, Cambridge, Harvard University Press, p. 207-230
Trampedach (Kai), *Politische Mantik: die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Heidelberg, Verlag Antike, 2015.
Traunecker (Claude), « L'appel au divin : la crainte des dieux et les serments de temple », in Heintz (Jean-Georges) (dir.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, De Boccard, 1997, p. 35-54.
Treadwell (Lawrence), *Dodona, an oracle of Zeus*, Michigan, Western Michigan University, 1970.
Trémouille (Marie-Claude), « Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse », in Loretz (Oswald), Ribichini (Sergio), Watson (Wilfred G.E.) (et al.), *Ritual, religion and reason: studies in the ancient world in honour of Paolo Xella*, Münster, Ugarit-Verlag, 2013, p. 407-416.
Trenczényi-Waldapfel (Imre), « Apollon Smintheus im Innerasien ? », *AAntHung*, 15 (1962), p. 343-352.
Troxell (Hyla A.), *The Coinage of the Lycian League*, New York, American Numismatic Society, 1982."
Tsélikas (Sotiris), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Αθήνα, Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2013.
Tulunay (Elif Tül), « Omoplatoskopia – Scapulamanteia (The Oracle of the Shoulder-blade) and Pelops », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 227-237.
Tuplin (Christopher), « The Gadatas Letter », in Mitchell (Lynette) & Rubinstein (Lene) (éds.) *Greek history and epigraphy: Essays in honour of P.J. Rhodes*, Swansea, Classical Press of Wales, 2009, p. 155-184.
Turcan (Robert), *Mithra et le mithriacisme*, Paris, PUF, 1981.
Turner (Victor), *Revelation and divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, 1975.
Ustinova (Yulia), « Truth Lies at the Bottom of a Cave: Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and Subterranean Oracles », *PP*, 59 (2004), p 25-44.
Ustinova (Yulia), *Caves and the ancient Greek mind. Descending underground in the search of ultimate truth*, Oxford, Clarendon, 2009.
Ustinova (Yulia), « Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach », *Kernos*, 26 (2013), p. 25-44.
Ustinova (Yulia), *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, Londres, Routlegde, 2017.
Vallois (René), « L'oracle libyen et Alexandre », *REG*, 46 (1931), p. 121-152.
Van den Broek (R.), « The Sarapis oracle in Macrobius Sat. I, 20,16-17 », in De Boer (Margreet B.) & Edridge (T. A.) (éd.), *Hommages à M. J. Vermaseren I*, Leiden, Brill, 1978, p. 23-141.
Van Liefferinge (Carine), « La théurgie : outil de restructuration dans le *De mysteriis* de Jamblique », *Kernos*, 7 (1994), p. 207-217.
Van Liefferinge (Carine), *La théurgie : des « Oracles chaldaïques » à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999.
Van Lieshout (R. G. A.), *Greeks on dreams*, Utrecht, HES publishers, 1980.
Van Nuffelen (Peter), « The end of open competition? Religious disputations in late Antiquity », in Engels (David) & Van Nuffel (Peter), *Religion and competition in Antiquity*, Bruxelles, Latomus, 2014, p. 149-172.
Van straten (Folkert T.), « Daikrates' dream. A votive relief from Kos and some other kat'onar dedications », *BABesch*, 51 (1976), p. 1-27.

Vandermeersch (Léon), « De la tortue à l'achillée », in Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 29-51.
Vandermeersch (Léon), « Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 11 (1989), p. 11-33.
Vandermeersch (Léon), « Origine et évolution de l'achilléomancie chinoise », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4 (1990), p. 949-963.
Vandermeersch (Léon), « L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 79 n° 1 (1992), p. 1-8.
Vandermeersch (Léon), « Le rationalisme divinatoire », in Vandermeersch (Léon), *Etudes sinologiques*, Paris, PUF, 1994, p. 159-189.
Vandermeersch (Léon), *Les deux raisons de la pensée chinoise: divination et idéographie*, Paris, Gallimard, 2013.
Varhelyi (Zsuzsanna), « Magic, religion and syncretism at the oracle of Claros », in Asirvatham (Sulochana R.), Pache (Corinne Ondine) & Watrous (John)*, Between magic and religion: interdisciplinary studies in ancient Mediterranean religion and society*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001.
Varinlioglu (Ender), *Die Inschriften von Keramos*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1986.
Vârtejanu-Joubert (Madalina), « Fonction épistémologique du signe chez les Tannaïm et les Amoraïm » in Georgoudi (Stella), Koch Piettre (Renée) & Schmidt (Francis) (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden, Brill, 2012, p. 501-521.
Vernant (Jean-Pierre), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965.
Vernant (Jean-Pierre) (*et al.*), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.
Vernet (Yannick), *L'Apollon de Chypre : naissance, évolution et caractéristiques du culte apollinien à Chypre de ses origines à la fin de l'époque hellénistique*, Université d'Avignon, Thèse de doctorat, 2015.
Vernière (Yvonne), « La théorie de l'inspiration prophétique dans les *dialogues pythiques* de Plutarque », *Kernos*, 3 (1990), p. 359-386.
Veyne (Paul), « Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice ou piété des dieux, leurs ordres et "oracles" », *Latomus*, 45 (1986), p. 259-283.
Vian (Francis), *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, Klincksieck, 1963.
Victor (Ulrich), *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, Leiden, Brill, 1997.
Vidman (Ladislav), *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae Et Sarapiacae,* Berlin*,* De Gruyter, 1969.
Vigourt (Anne), *Les Présages impériaux d'Auguste à Domitien*, 2001.
Vincent-Bernardi (Anne-Marie), « L'onirocritique : rêve et interprétation des rêves dans l'Antiquité tardive et byzantine », *ConnHell*, 67 (1996), p. 17-28.
Vinogradov (Jurij G.), « Der Pontos Euxeinos als politische, okonomische und kulturelle Einheit und die Epigraphik», in Fol (Alexander), Zhivkov (Vladimir) & Nedjalkov (Nikolai) (éds.), *Acta Centri Historicae Terra Antiqua Balcanica II*, Sofia, Jusautor, 1987, p. 9-77.
Von Aulock (Hans), *Die Münzprägung des Gordian III und der Tranquillina in Lykien* , Tübingen, Wasmuth, 1974.
Waddington (William Henry), Babelon (Ernest) & Reinach (Theodore), *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I, 2, Paris, Leroux, 1908.
Wagner (Guy), « Épitaphe d'une prophétesse d'Ammon », *ZPE*, 106 (1995), p. 123-125.
Waldner (Katharina), « Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours chrétien des I^er^ et II^e^ siècles », *RHR*, 224 (2007), p. 193-209.
Wankel (Hermann), *Die Inschriften von Ephesos*. Teil I, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1979.

Wardle (David), *Cicero on divination*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
Weber (Florence), *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2015.
Weber (Gregor), *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Berlin, Franz Steiner, 2000.
Weber (Hans), « Zum Apollon Smintheus-Tempel in der Troas », *MDAI(I)*, 16 (1966), 100-116.
Weinreich (Otto), « Alexander der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des zweiten Jahrhunderts nach Christus », *Neue Jahrbücher für das klassischen Altertum*, 47 (1921), p. 129-151.
West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.
Westermann (Anton), *Biographoi : vitarum scriptores graeci minores*, Brunswick, G. Westermann, 1845, p. 63-68.
Whittaker (C. R.), « The Delphic oracle. Belief and behaviour in ancient Greece, and Africa », *HThR*, 58 (1965), p. 21-47.
Wiegand (Theodor), « Reisen in Mysien », *MDAI(A)*, 29 (1904), p. 254-339.
Wilkin (Robert N.), « Cicero, oracle of natural law », *CJ*, 44 (1949), p. 453-456.
Will (Edouard), « Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Héraion de Pérachora », *RHR*, 143 (1953), 145-169.
William Rasmussen (Susanne), « Cicero and the Pythia – a deceptive dilemna », in Rosenberger (Veit) (éd.), *Divination in the Ancient World*, Stuttgart, Verlag, 2013, p. 80-91.
Wilson (Mark), « The Rise of Christian Oracles in the Shadow of the Apollo Cults », *Arkeoloji Dergisi*, 12 (2008), p. 239-245.
Wohlers-Scharf (Traute), *Die Forschungsgeschichte von Ephesos: Entdeckungen, Grabungen und Persönlichkeiten*, Franckfort-Berlin, P. Lang, 1996.
Woodward (A. M.), « Notes on some Greek inscriptions, mainly in Athens », *JHS*, 30 (1910), p. 260-266.
Wormell (D. E. W.), « Croesus and the Delphic oracle's omniscience », *Hermathena*, 97 (1963), p. 20-22.
Woronoff (Michel), « Pouvoir et divination dans l'*Iliade* », in Geny (Évelyne) & Smadja (Élisabeth) (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique : actes des tables rondes de Besançon, février 1997/mai 1998*, Paris, Belles lettres, 1999, p. 175-183.
Wörrle (Michael), « Telmessos in Hellenistischer Zeit », in Metzger (Henri) (éd.), *Actes du Colloque sur la Lycie antique. Istanbul 1978*, Paris, Maisoneuve, 1980, p. 63-72.
Wörrle (Michael), « Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens », *Chiron*, 21 (1991), p. 203-217.
Xiao (Ji) & Kalinowski (Marc), *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne : Le compendium des cinq agents, Wuxing dayi, VIe siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
Xu (Jinxiong), *Oracle bones from the White and other collections*, Toronto, Royal Ontario Museum, 1979.
Yérakis (Démétrius M.), « Inscriptions de Sinope (D'après la Βυζαντίς, journal de Constantinople, des 11, 13 et 17 septembre 1901) », *REA*, 3 (1901), p. 352-357,
Youtie (Herbert C.), « Questions to a Christian oracle », *ZPE*, 18 (1975), p. 253-257.
Zambon (Marco), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.
Zielinski (Tadeusz), *La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, Rieder, 1924.
Zografou (Athanassia), « Un oracle homérique de l'Antiquité tardive. Un livre-miniature à usage oraculaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 173-190.

Annexe 1 : Tableau-lexique des sanctuaires oraculaires

Contextes lexicaux et sémantiques	Termes	Traductions françaises	Limites en contexte littéraire	Limites en contexte épigraphique
Sanctuaire oraculaire	μαντεῖον	oracle (lieu)	polysémique (lieu + λόγος divin)	
	χρηστήριον		/	
	orac(u)lum		/	Inscriptions latines très rares dans l'espace Anatolien
Oracle (λόγος divin)	μαντεῖον	oracle (λόγος divin)	polysémique (lieu + λόγος divin)	/
	μαντεία		/	
	χρησμός		polysémique (problème du rêve asclépiéien chez certains auteurs)	
	orac(u)lum		/	Inscriptions latines très rares dans l'espace Anatolien
	μάντευμα		/	
	χρῆσις			
	χρησμῳδία	oracle (λόγος divin) en vers		
	χρησμῴδημα			
	χρησμοδότημα			
Consultation oraculaire	μαντεύω	rendre /consulter un oracle	/	
	χρησμηγορέω	rendre un oracle		
	χρησμοδοτέω			

Consultation oraculaire	χρησμολογέω	rendre un oracle	/	
	χρησμῳδέω	rendre un oracle (en vers)		
	χρῄζω	rendre un oracle	utilisé dans d'autres contextes	
	χράω			
	ἐρωτάω	consulter un oracle		
Acteurs de la divination oraculaire	προφήτης (προφῆτις)	prophète	contextes poétiques et télestiques à prendre en compte	/
	ὑποφῆτης		/	
	μάντις	devin	désigne essentiellement des devins indépendants, mais aussi parfois les membres de lignées attachées à un sanctuaire (oraculaire)	
	πρόμαντις	πρόμαντις	/	inexistant
	μαντίαρχος	mantiarque	inexistant	/
	χρησμῳδός	chresmode	polysémique (s'applique à toutes formes de divination, même extra-oraculaire)	inexistant
	θεσπιῳδός	thespiode	polysémique (s'applique à toutes formes de divination, même extra-oraculaire)	
	χρησμολόγος	chresmologue	désigne des experts en divination sans lien préférentiel avec un sanctuaire	
	ἐξηγητής	exégète	polysémique	sans lien avec un sanctuaire précis
	χρησμαγόρης	χρησμαγόρης	hapax	
	χρησμηγόρος	χρησμηγόρος	rare	
	χρησμοφύλακες	χρησμοφύλακες	hapax	
	vates, *vaticinor*, *divinantis*, *divinus*, *hariola*, *haruspex*,	devin, devin inspiré, « celui qui pratique la divination », homme divin,	équivalences avec les termes grecs très	Inscriptions latines très rares dans l'espace

Acteurs de la divination oraculaire	*augur*, *interpres*, *magus*, *Chaldaeus*, *sacerdos*	devineresse, haruspice, augure, interprête, devin perse, Chaldéen, prêtre/prêtresse	approximatives et difficiles à définir	Anatolien + renvoient à des réalités romaine (importées)
Dédicaces oraculaires	κατὰ (τὴν) μαντείαν	d'après un oracle	inexistant	/
	κατὰ (τὸν) χρησμόν			
	κατ(ὰ) (τὴν) ἐπιταγήν	d'après un ordre		Autres contextes possibles (incubation médicale, rêve spontané) + problème de la divinité émettrice de l'ordre et réceptrice de la dédicace
	κατὰ (τὴν) κέλευσιν			
	κατὰ (τὸ) πρόσταγμα	d'après un commandement		Autres contextes possibles (incubation médicale, rêve spontané) + problème de la divinité émettrice du commandement et réceptrice de la dédicace
	κατ(ὰ) ὄναρ	d'après un rêve		Autres contextes possibles et plus plausibles (incubation médicale, rêve spontané) + problème de la divinité émettrice du rêve et réceptrice de la dédicace
	κατ(ὰ) (τὸ) ἐνύπνιον			
	κατὰ συνταγήν	d'après une ordonnance		Autres contextes possibles et plus plausibles (incubation médicale, rêve spontané) + problème de la divinité émettrice du rêve et réceptrice de la dédicace

Dédicaces oraculaires	κατὰ χρηματισμόν	d'après une décision		Autres contextes possibles (incubation médicale, rêve spontané) + problème de la divinité émettrice de la décision et réceptrice de la dédicace
Épiclèses	Χρησμοδότος, Χρηστηρίος, Πύθιος, etc. etc.	« qui donne des oracles » « oraculaire » Pythien etc.	Problème de l'activité oraculaire à laquelle renvoie l'épiclèse : locale, externe ou générale ? + problème du réemploi des épiclèses dans d'autres sanctuaires (exemple de Πύθιος)	

Annexe 2 : Documentation épigraphique

Le répertoire épigraphique ci-après recense l'ensemble des inscriptions utilisées pour attester de l'existence des sanctuaires oraculaires anatoliens étudiés dans cette recherche, et/ou qui permettent d'en décrire le fonctionnement, les rites, les consultants ou les agents.

Le classement est d'abord régional (il suit celui du *BE*, auquel ont été ajoutées quelques rubriques par commodité). Au sein de chaque région les cités sont classées dans l'ordre dans lequel elles sont étudiées dans le mémoire (sanctuaires oraculaires attestés, puis sanctuaires oraculaires hypothétiques). Pour chaque cité, les inscriptions sont présentées dans le même ordre que celui dans lequel elles sont commentées ou évoquées dans le mémoire. Cette annexe peut donc se lire en regard du mémoire. La numérotation des inscriptions en continue reprend ce classement.

Dans les cas où l'inscription ne provient pas de la même cité que le sanctuaire auquel elle renvoie, la localisation du sanctuaire prime dans le classement, mais celle de l'inscription est mentionnée en dessous de celle du sanctuaire. L'oracle rendu aux Cauniens par Apollon de Grynéion (*IK. Kaunos* 56) est ainsi répertorié parmi les inscriptions relatives à Grynéion (même si le cartouche mentionne également Caunos). De même, quand une inscription a été retrouvée à proximité d'une cité (et se rapporte à l'un de ses sanctuaires), le toponyme moderne du lieu de découverte est précisée, mais l'inscription est répertoriée parmi celles de la cité du sanctuaire correspondant.

Dans les cas où le sanctuaire de rattachement est inconnu et où le lieu de découverte ne permet pas de rattachement à une cité précise, les inscriptions sont regroupées dans la catégorie « Indéterminé(s) » de la région correspondante, et sont classées d'après le toponyme moderne de leur lieu de découverte.

Pour certaines inscriptions particulièrement longues (décrets civiques, traités diplomatiques, etc.) dont seule une partie éclaire l'existence ou le fonctionnement d'un sanctuaire oraculaire, seules les lignes correspondantes sont reproduites ici.

Pour chaque inscription sont précisés, dans le cartouche correspondant, le numéro de référence, la région puis la cité du sanctuaire (avec éventuellement celle du lieu de découverte s'il diffère) et le type de document, puis une brève description de la pierre (nature, matériau, datation), les principales références significatives de sa publication (recueils épigraphiques) et, le cas échant, une bibliographie sélectionnée de travaux portant directement sur l'inscription ou l'utilisant dans le cadre d'une étude thématique portant sur la divination, les oracles, leurs rites ou leurs agents. Vient ensuite le texte de l'inscription.

1. Mysie et Troade

1.1. Alexandrie

1	Mysie-Troade	**Alexandrie (Dalyan)**	Dédicace

***CIL* III, 7071** ***IK Alexandreia Troas* 22**	Stèle, marbre, 138 à 161 de notre ère.

Texte :

[Imp(eratori) Caes(ari) Divi] Hadr[iani f(ilio), Divi
[Traiani Pa]rthici nepot[i, Divi]
Nervae pron(epoti), T(ito) A(elio) Hadrian[o Anto-]
[nino Aug(usto) Pio] pontif(ici) max(imo), trib(unicia) p[ot(estate) ...,]
5 [co(n)s(uli) ..., p(atri) p(atriae)...], Neryllinus flame[n]
[Aug(ustorum), II vir quin]q(uennalis), aedil(is), conse[cr(avit)].

***

1.2. Cyzique

1	Mysie-Troade	**Cyzique (Kapu Dağ)**	Dédicace

***IMT Kyz Kapu Dağ* 1759** ***BAAF* 1855, 5 p. 60**	Fragment de stèle avec bas relief (homme sacrifiant sur un autel carré aux côtés d'un bouc et de deux jeunes femmes), marbre, datation inconnue.

Texte :

Ἀπολλώνιος Δειαπτιανὸς
κατὰ ἐπιταγή[ν].

2	Mysie-Troade	**Cyzique (Kapu Dağ)** **Proximité (Alexa)**	Dédicace

***IMT Kyz PropKueste* 1922**	Stèle avec deux reliefs (un autel avec un aigle et Zeus en pied ; homme conduisant un taureau au sacrifice), marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Hasluck (Frederick William), « Poemanenum », *JHS*, 28 (1906), p. 28, n° 6.

Texte :

Οὐάριος . . . . . Πωλλίων κατ᾽ ἐπι-
ταγὴν τοῦ θεοῦ ἀνέθηκα εἰκετεύων.

***

3	Mysie-Troade	**Cyzique (Kapu Dağ)**	Dédicace

***IMT Kyz PropKueste* 1919**	Base de statuette, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Mordtmann (Johannes Heinrich), « Inschriften aus Kleinasien », *AEM*, 8 (1884), p. 198, n° 18.

Texte :

ἀγαθῇ τύχηι
θεῷ Ὑψίστῳ
Ἀσκληπιόδο-
τος Σωσιπά-
5 τρου κατὰ ὄ-
ναρ.

***

1.3. Hadrianoi

1	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2705** ***IK Hadrianoi* 19**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Ἀσκληπιάδης Ἐπι-
νίκου καὶ Στεφα-
νὶς θεῷ Ξυρέῳ εὐ-
χὴν ἀνέστησαν·
προφητεύσαν-
[το]ς Ἀγαθό[πο]-
[δος] Δ̣ιοδώ[ρου].

***

2	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2753** ***IK Hadrianoi* 23**	Colonne (fragment), marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[— — σ]ὺν̣ τῷ ἀνδρ̣[ὶ]
[ἀνέσ]τ̣ησαν τῷ θε-
[ῷ· προφητεύ]σαντος Ἀπολ-
[λωνίου] Ἐ̣π̣ι̣θυμήτου

***

3	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2759** ***IK Hadrianoi* 6**	Colonne, marbre, I^{er} siècle avant notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Διὶ Κερσούλλῳ Ἀρτᾶς
Ἀριστοκράτους Πλανη-
νὸς μετὰ τῆς συνβίου
Ἀμμίας καὶ τῶν τέκνων
Ἀπφᾶ καὶ Ἀριστοκράτους καὶ
Ἀρτᾶ καὶ Χρυσογόνου ἀνέσ-
τησα τὸν κείονα ἐκ τῶν ἰδίων·
προφητεύσαντος Ἀπολ-
λωνίου Ἐπιθυμήτου.

***

4	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 123,18**	Colonne, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 122-123, n° 17 (traduction allemande).

Texte :

Ἀγαθῇ Τύχῃ
Κλέανδρο[ς] [. . . . .]
Πόλεως Ἀδ[ρι]ανῆς
Διὶ Κερσούλλ[ῳ] τὸν
καίονα ἀνέστ[η]σα
ἐκ τῶν ἰδίων [προφη]
τεύσα[ντος] Ἀπολλοω-
νίου Ἐπιθυμήτου

***

5	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2786** ***IK Hadrianoi* 35**	Base de statue, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἀγαθῇ τύχῃ·
Ἀριστοκράτης Μοστ̣[. . .]
ἀνέθηκεν προφητεύ-
σαντος Ἀσκληπιοδῶρου

***

6	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2792** ***IK Hadrianoi* 29**	Base de statue, marbre, fin du I^{er} siècle avant notre ère – début du I^{er} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 116, n° 09/08/02 (traduction allemande).

Texte :

[ἀγα]θῆι τύχηι.
[τὸ]ν πτερόεντα θεὸν δῶροϙ
θέτο Ἰούλιος Ὀρφεὺς
[σὺ]ν Δαφνίδι γαμετῇ καὶ τεκ̣[έ]-
εσσι φίλοις·
[χρ]ησμῷ τευξάμενος τ̣[.]
[. . .]υ[.]ηιες ἄγαλμα·
[προφη]τεύσαντος Ἀσκληπιοδώ[ρου].

***

7	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2789** ***IK Hadrianoi* 34**	Base de statue, marbre, fin du I^{er} siècle avant notre ère – début du I^{er} siècle de notre ère.

Texte :

— —
[προφητεύ]σαντος Ἀσκληπιοδώρου Μηνᾶ

***

8	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 124,19**	Colonne (fragment), marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 124, n° 19 (traduction allemande).

Texte :

Ἀγαθῇ Τύχῃ·
Διὶ Κερσούλλῳ
Ἀπο[λλ]ώνιος κ(ὲ) Ἀπολ [. .]
κ(ὲ) Θιονύσιος οἱ Διονυ[σίου]
5 .ΙΣΤΗΝ.ΝΟΙ ἐκ τῶν ἰδίων
κατὰ ἐπιταγὴν προφητεύ-
σαντος Διοφάνου Τειμοθέου

***

9	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2788** ***IK Hadrianoi* 33**	Bloc (fragment), marbre, époque romaine ?

Texte :

. . . . . .
ὑπὲρ τῶν τέκνων
προφητεύσαντος Λύρωνο[ς]

***

10	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 140,48**	Autel, marbre blanc, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 140, n° 48 (traduction allemande).

Texte :

Ἀγατῇ Τύχῃ·
Ὀνήσιμος Ἀσκλη-
πιδου σὺν τῇ συν-
βίῳ Εὐπορίᾳ κατὰ
κέλευσιν τοῦ θεοῦ
ἀνέστησα προφη-
τεύσαντος Νικη-
φόρου

***

11	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2771** ***IK Hadrianoi* 25**	Colonne, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Σωτᾶς Ἀρτᾶ
σὺν τῇ γυνα[ικὶ]
Ἀφφίᾳ καὶ τοῖς τ[έκ]-

5 νοις τὸν κίον[α]
ἀνέστησα·
προφητεύσαν-
τος Φωσφόρου.

***

12	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2784** ***IK Hadrianoi* 12**	Base de statue, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀ[γαθῇ τύχῃ]·
Τύραννος Ἀλε-
ξάνδρου πόλε-
ως Ἀδριανῶν ἀνέσ-
τησεν τὸν Διόνυ-
σον ἐκ τῶν ἰδίων·
προφητεύσαντος Ζηϊ-
λου Παπίου.

***

13	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace?

***EA* 46 (2013) 132,36**	Fragment, grès, époque impériale.

Texte :

[. . . φ]ορον προφητεύσαντ[ος . . .]

***

14	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli-Akçapinar)**	Dédicace ? (liste de donateurs ?)

***IMT Olympene* 2787** ***IK Hadrianoi* 26**	Base de statue, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Νηραΐς μετὰ τῶν τέκν[ων — —
οἱ αὐτοὶ χάλκωμα (δην.) λζ' Ἰολλ̣[— — κατ']
εὐχήν· προφητεύσαν[τος — —

***

15	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace ?

***IMT Olympene* 2742** ***IK Hadrianoi* 30**	Fragment, marbre, II^{e}-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

— —ο]υ Σιλσηνὸς ϙὺ[ν — —
προφητεύσαντο[ς

***

16	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace ?

***EA* 46 (2013) 125,21**	Fragment, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 125, n° 21 (traduction allemande).

Texte :

? [. . .] ?
. προφητ[ευ . .]

17	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace ?

***EA* 46 (2013) 125,22**	Fragment, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 125, n° 22 (traduction allemande).

Texte :

[. . . π]ροφητ[ευ . . .]

***

18	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2757** ***IK Hadrianoi* 24**	Base de statue (marbre), fin du I^{er} siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 114-115, n° 08/08/01 (traduction allemande).

Texte :

Γαῦρος προφητῶν εἰλό-
μην πιστοὺς λόγους | καὶ ἐπέ-
γραψα νίκην Καίσαρος καὶ ἄ[λ]-
λους θεῶν, | ἐξ ὧν κατευχαῖς εἶ-
χον πάντα ἀπ’ ἀρχῆς ἰς τέ-
λος | καὶ δῶρα ἀμισῶς ἀπο-
δίδων γαυρύνομαι· |
Γαῦρος Ἀσκληπιάδου Τορηανὸς
τὸν ἀνδρηάντα ἐκ τοῦ ἰδίου.

***

19	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2707** ***IK Hadrianoi* 15A**	Base à serpents, marbre blanc, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Ζήνων Ξένωνος
ἀνέθηκα τὸν θεὸν
ἐκ τῶν ἰδίων κατ᾽ ἐπιταγήν.

***

20	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2756** ***IK Hadrianoi* 22**	Stèle (fragment), marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[ἀγα]θῇ τύχῃ· Ἀρωμάτιον Ἀρ[ωματίου ? — —]
[— —] ἐκ τῶν ἰδίων κατὰ ἐπιτα[γὴν — — —]

***

21	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IMT Olympene* 2796** ***IK Hadrianoi* 15B**	Base à serpents, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
τῷ θεῷ κατὰ ἐπιτα-
γὴν Ἄπφα.

***

22	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***IK Hadrianoi* 8**	Colonne, grès, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Αγαθῇ τύχῃ
Αὐρηλίοι Ονήσι-
μος Φίλωνος
Ελλη[- - -]ου
κα[ὶ] Αλέξανδ[ρ]ος [Απ]ο[λ-]
λων[ίου] κατὰ ἐπιταγὴν
Διὸς Κερσούλ-
λου τὸν κεί-
[ο]να καὶ τὸν ἀνδ-
δριάντην
ἀνέστησαν
ἐκ τῶν ἰδίων.

***

23	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 122,17** ***IMT Olympene* 2749** ***IK Hadrianoi* 3**	Autel, marbre blanc, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 122-123, n° 17 (traduction allemande).

Texte :

[Ἀγαθῇ Τύ]χῃ·
[Ἀσκ]ληπιάδης Μελη-
[.]. .ου κατ'ἐπιταγὴν
Διὶ Κερσούλλῳ ὑπέρ τε
ἑαυτου καὶ Χρυσίου τῆ-
ς συνβίου καὶ τῶν υιῶ-
ν τὸν βωμὸν ἀνέσ-

τησεν
Λειβανός

***

24	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 114,2** ***BE* 2011, 494 p. 462**	Base de statue, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Auzepy (Marie-François), « Campagne de prospection 2008 de la mission Marmara: Épigraphie», *Anatolia Antiqua*, 17 (2009), p. 454, n° 2.
- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 114-114, n° 2 (traduction allemande).

Texte :

Αγαθῇ τύχῃ·
Ἰουλιανὸς Δίων
μετᾶ Λάλας τῆς συμ-
βίου καὶ τῶν τέκνω[ν]
τὸν ἀνδριάντα καὶ τὸ
μηριοκαύσιν ἐκ τῶ[ν]
[ἰ]δίων κατὰ ἐπιταγὴν
τοῦ θεοῦ κατεσκεύ-
ασεν

***

25	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 125,25**	Fragment, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 125-126, n° 25 (traduction allemande).

Texte :

[. . . .] Ῥοῦφος Νεικομήδους Νο[. . .]
[. κατ'ἐπιταγ]ὴν τοῦ θεοῦ ἀνέθηκεν
[. . . . .] . . Ο[. . .]

***

26	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 128,31**	Colonne, marbre gris, 108 de notre ère.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 128-129, n° 31 (traduction allemande).

Texte :

Ἔτους ι.' [ἐπι Αὐτ]οκράτορ[ος]
Κέσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ
Δακικοῦ κατὰ ἐπιταγὴν Διὶ Κερ-
Σούλλῳ ὑπερ τῆς Καίσαρος νίκης
5 Ἀσκληπιάδης κὲ Παπᾶς οἱ Παπᾶ
το[ῦ (?)] ΕΑΝΟ . πολῖτε Προυσαέων ἀνέσ-
τησα[ν τ]οὺς κίονας ὑπερ ἑαυτῶν
[καὶ τῶν] γονέων κ[αὶ τέκνων αὐ]-
τῶν ἐκ τοῦ ἰδίο[υ]

***

27	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 126,27**	Architrave (fragment), marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 126, n° 27 (traduction allemande).

Texte :

[. . . κατὰ] κέλευσιν τοῦ θεοῦ Μύρων Μύρων[ος . . .]
[. . . σὺν τ]ῇ συνβιῳ καὶ τοῖς τέκνοις τὴν ν[. . .]

***

28	Mysie-Troade	**Hadrianoi (Orhaneli- Akçapinar)**	Dédicace

***EA* 46 (2013) 115,3**	Bloc architectural, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Auzepy (Marie-François), « Campagne de prospection 2008 de la mission Marmara: Épigraphie», *Anatolia Antiqua*, 17 (2009), p. 455, n° 4.
- Battistoni (Filippo) & Rothenhöfer (Peter), « Inschriften aus dem Raum Keles und Orhaneli (Provinz Bursa, Türkei) », *EA*, 46 (2013), p. 114-114, n° 2.

Texte :

[. . .]οις ὡς ἐκελευσεν χρησ[. . .]

***

1.4. Hamaxitos-Chrysè

1	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)**	Inscription honorifique

***IK Alexandreia Troas* 41** ***IMT SuedlTroas* 557** ***SEG* 35, 1276** ***AE* 1973, 502 p. 153**	Bloc, marbre blanc, I^{er} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Cook (John Manuel), *The Troad*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 412-13, n° 51.
- Schwertheim (Elmar), « Inschriften aus Alexandreia Troas, Antandros, Skepsis und Kebren », in Schwertheim (Elmar) & Wiegartz (Hans), *Die Troas. Neue Forschungen zu Neandria und Alexandria Troas II*, Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1996, p. 112.

Texte :

[- - - -]
[ἱερασά]μενον Ἀπόλλω-
[νος Σμιν]θέος, ἵππωι δημο-
[σίωι τετι]μημένον, ἱερέα
[τῶν Σεβα]στῶν, τὸν προσ-
[ειλημέ]νον φλάμινα

***

2	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 63** ***IMT SuedlTroas* 561** ***BE* 1968, 434 p. 502**	Autel, marbre blanc, 69-96 de notre ère.

Texte :

Ἀπόλλωνι
Σμινθεῖ
Φλαουιοὶ
Φιλούμενος
καὶ Ἀγαθοπούς
ὁ καὶ Βουρδὼν ἐκ
διαθήκης Τ. Φλα-
ουιοῦ Ἐπιτυνχά-
νοντος.

***

3	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 64a**	Stèle (fragment), marbre blanc, époque hellénistique ?

Texte :

Βερόῃ Ἀπόλλ[ωνι]
[ ]

4	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 68**	Fragment architectural, marbre blanc, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Θεῷ Ἀπό[λλωνι

***

5	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 64**	Base, marbre blanc, I^{er} – II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

C(aius) Publicius
Coloniae [l(ibertus)]
Pelops
Apollini

***

6	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 67** ***IMT SuedlTroas* 562** ***BE* 1968, 434 p. 502**	Autel, marbre blanc, époque romaine.

Texte :

[Ἀπόλλωνι]
Σμιν[θεὶ]
κατὰ [πρόσταγ]-
μα τ[οῦ θεοῦ]
Κυίν[τος καὶ]
Κου[αδρατὸς]
[. .]ψη[. . . . .]

7	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)** **Alexandrie de Troade (Dalyan)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 65**	Base de colonne (bas relief représentant une torche), marbre blanc, II^{e} siècle avant notre ère.

Texte :

Σμινθεῖ Απόλων[ι]
Καὶ τοῖς vac φίλοις
Λ(ούκιος) Κουριάτιος Ὀνήσιμος,
ἱερεὺς τῆς πολυωνύμου
Ἑκάτης τὸν κείονα
σὺν τῷ σπειροκεφάλῳ
Χαρισάμενος ἀνέστησεν

***

8	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)** **Alexandrie de Troade (Dalyan)**	Dédicace

***IK Alexandreia Troas* 66** ***IMT SuedlTroas* 443**	Autel, marbre blanc, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχ[ῃ]
Σμινθεῖ Ἀπό[λ]-
λωνι καὶ Ἀσκλη-
πιῷ Σωτῆρι
καὶ Μοξυνεί-
ταις, Κλ(αύδιος) Φλω-
ρώνιος Μα-
κρῖνος, κου-
ράτωρ, ἐκ τῶν
ἰδίων ἀνέθηκε.

***

9	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)** **Alexandrie de Troade (Dalyan)**	Dédicace

***IMT SuedlTroas* 495**	Autel, marbre, époque hellénistique.

Bibliographie :

- Cook (John Manuel), *The Troad*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 404, n° 27.

Texte :

ὁ φύσει υἱὸς αὐτοῦ
[.]αλλιστης Διονύσῳ
κατὰ πρόσταγμα.

***

10	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)** **Méthymne de Lesbos (Methymna)**	Inscription honorifique

***IMT SuedlTroas* 556** ***IG* XII 2, 519**	Stèle, marbre, I[er] siècle avant notre ère.

Texte :

ἡ βουλὴ
Γ. Κορνήλιον
Σεκοῦνδον Π(ρ)ό-
κλον τὸν τῶν
5 μελῶν ποιητὴν
καὶ προφήτην
τοῦ Σμινθέως
[Ἀπόλλωνος].

***

11	Mysie-Troade	**Hamaxitos-Chrysè (Gülpinar)** **Athènes (Athena)**	Dédicace

***IG* II² 4854**	Fragment, marbre, datation inconnue.

Texte :

Ἀπόλλωνι Σμιν[θεῖ]
καὶ Ἀρτέμιδι . . . . σ — —

***

1.5. Lesbos

1	Mysie-Troade	**Lesbos-Mitylène (Mitilini)**	Dédicace

***IG* XII Suppl. 27**	Base, marbre, époque romaine.

Texte :

[. c.4. Δι]κ̣αίου Ζώ-
[η]ς κατ̣ʼ ἐπιταγὴν
τῆς κυρίας Ἀρτέ-
μιδος.

***

2	Mysie-Troade	**Lesbos-Mitylène (Mitilini)**	Dédicace

***SEG* 3, 691**	Base, pierre noire, époque romaine.

Texte :

[{ὁ δεῖνα} ὑπὲρ τῶν τέκνων — — — Τι]μ̣αίου Ζώ-
[ου]ς κατ̣ʼ ἐπιταγὴν
τῆς Κυρίας Ἀρτέ-
μιδος.

***

3	Mysie-Troade	**Lesbos-Mitylène (Mitilini)**	Dédicace

***SEG* 26, 891** ***IG* XII,2 108** ***IG* XII,2 109**	Base, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Hodot (René), « Notes critiques sur le corpus épigraphique de Lesbos », *Etudes d'archéologie classique*, 5 (1976), p. 32.

Texte :

[Ζ]αθέῳ Ἀρτέμιδι Θε[ρ]-
[μ]ίᾳ Ὁμονοίᾳ Τε-
[λ]έσφορος Συμ-
[φ]όρου καὶ Φλ. Τύχα
[τ]ὰν χαλκίαν εἴκο-
[ν]α καττὰν ἐπιτά-
[γα]ν καὶ χρημάτισ-
[μ]ὸν αὗτας ὀντε-
[θή]κοντες καὶ τὸ
[εὐ]θέμιδος (?) παν-
[θ]έῳ Ἀφροδείτας
ἄγαλμα ἐν τῷ ἴε-
ρῳ.
συνκαθιέρω-
σαν οἱ τὴν σκυτι-
[κ]ὴν τέχνην ἐργα-
[ζ]όμενοι.

***

1.6. Zéléia

1	Mysie-Troade	**Zéléia (Sarıköy)**	Contributions à un banquet

***IMT Aisep/Kad Dere* 1143**	Stèle, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Lolling (Habbo Gerhard), « Inschriften aus den Küstenstädten des Hellespontos und der Propontis », *MDAI(A)*, 9 (1884), p. 61.

Texte :

ποτομαντεῖον <δρ>α(χμὰς) δύο
Πουνπλί<ου> τρυήμερον θεῖον
Ἑρμοκ<ρά>τη<ς> Μι<δ>ί<ο>υ οισ'
Νε<ί>κ<α>νδρος Μενίσκ-
<ο>υ ἡμεροπόσ<ιο>ν ΛΣΕΡΑΥΑΝ
ΚϘΜΚΕΛγοοννος πυρ
ΕΜΟΜΚΜΕΝ. . μαντευθην (?)
ΜΕΡΟΠΗΣ-

***

2	Mysie-Troade	**Zéléia (Sarıköy)**	Contributions à un banquet
		Cyzique (Kapu Dağ)	

***IMT Aisep/Kad Dere* 1144**	Base, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Murray (Alexander S.), « Bas-reliefs de Cyzique », *RA*, 17 (1891), p. 11-12, n° 2.
- Hasluck (Frederick William), *Cyzicus : being some account of the history and antiquities of that city, and of the district adjacent to it, with the towns of Apollonia ad Rhyndacum, Miletupolis, Hadrianutherae, Priapus, Zeleia, etc*, Cambridge, University Press, 1910, p. 207.
- Marshall (Frederick Henry) (éd.), *The Collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum. Part 4, section 2, Supplementary and miscellaneous inscriptions*, Oxford, Clarendon press, 1916, p. 152-153, n° 1006.

Texte :

Ποταμάντου δηνάρια δύο·
Ποταμάντου ἡμεροπόσιον·
Ἑρμοκράτη<ς> Μιδίου δρα(χμὰς) ο'
Νείκανδρος Μενίσσκ-
ου ἡμεροπόσιον·
[Ἀ]μφίδιϙος Διοδώρου
ἔριφον

[⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑]
[⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑]
10 [⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑]

***

1.7. Milétopolis

1	Mysie-Troade	**Milétopolis (Melde)** **Proximité (Hamamli)**	Dédicace

***IMT Kyz LDascyl* 2093**	Base, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Radet (Georges Albert) & Lechat (Henri), « Inscriptions d'Asie Mineure », *BCH*, 12 (1888), p. 194-95, n° 4.

Texte :

[Ἀ]πολλ<ό>δωρο[ς]
Ἴσι(?)]δ̣ι [Κα]ρποφόρ[ῳ]
[κατ' ἐπ]ιταγή[ν]

***

2. Éolide

2.1. Aegae

1	Éolide	Aegae (Nemrud Kalessi)	Dédicace

***SEG* 36, 1110**	Stèle, marbre, 301-263 avant notre ère.

Texte :

[Φιλέταιρος]
Ἀττάλω
Ἀπόλλωνι
Χρηστηρίῳ
5 τὰν χώραν
ἀνέθηκε
ὡς αἱ στᾶλ-
αι ὁρίσζοισιν.

***

2	Éolide	Aegae (Nemrud Kalessi)	Dédicace

***CIG* 3527** ***OGIS* 312**	Stèle, marbre, 301-263 avant notre ère.

Texte :

Ἀπόλλωνι Χρηστηρίωι
Φιλέταιρος Ἀττάλου.

***

3	Éolide	Aegae (Nemrud Kalessi)	Dédicace

***Malay, Researches* 22,3**	Stèle, marbre, 263-241 avant notre ère.

Bibliographie :

- Malay (Hasan), *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, Vienne, 1999, p. 22, n° 3.

Texte :

Εὐμένης
[Φι]λεταίρου
Ἀπόλλωνι
Χρη[στη]ρίωι
τὴν χώραν
ἀνέθηκεν
ὡς αἱ σ[τῆ]λα[ι]

***

4	Éolide	**Aegae (Nemrud Kalessi)**	Dédicace

***Alt. von Aegae* 44** ***IGR* 4.1178** ***OGIS* 450**	Stèle, marbre, 46-44 avant notre ère.

Bibliographie :

- Bohn (Richard), *Altertümer von Aegae. Unter Mitwirkung von Carl Schuchhardt*, Berlin, G. Reimer, 1889, n° 60.

Texte :

ὁ δᾶμος Ἀπόλλωνι Χρηστηρίωι χαριστήριον σωθεὶς
ὑπὸ Ποπλίω Σερουϊλίω, Ποπλίω υἱῶ, Ἰσαυρικῶ τῶ ἀνθυπάτω.

***

5	Éolide	**Aegae (Nemrud Kalessi)**	Dédicace

***Alt. von Aegae* 23(1)**	Stèle, marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Clerc (Michel Armand), « Fouilles d'Aegae en Éolide », *BCH*, 15 (1891), 213-237.
- Clerc (Michel Armand), « Les ruines d'Aegae en Éolide », *BCH*, 10 (1886), 213-237.
- Bohn (Richard), *Altertümer von Aegae. Unter Mitwirkung von Carl Schuchhardt*, Berlin, G. Reimer, 1889, n° 26.

Texte :

τοῖς Σ[ε]
βαστοῖ[ς κα]
ὶ Ἀπόλλωνι
[Χρηστηρίῳ
καὶ τῷ δάμῳ
{²ὸ δεῖνα τοῦ}² — — —]|
ς ἀγωνοθετή
σας ἐ[πεσκεύασε(?)].

***

2.2. Grynéion

1	Éolide	Grynéion (Yeni Şakan) Caunos (Dalyan)	Réponse oraculaire rendue aux Cauniens

***IK Kaunos* 56** ***Kaunos* 50** ***BE* 1956, 274a p. 163** ***BE* 1958, 458 p. 318** ***BE* 1959, 401 p. 245**	Stèle, marbre, époque hellénistique.

Bibliographie :

- Bean (George E.), « Notes and inscriptions from Caunos », *JHS*, 74 (1954), p. 85-87.
- Lloyd Jones (Hugh), « A new oracle in an inscription », *JHS*, 75 (1955), p. 155.
- Peek (Werner), « Ein Orakel des gryneischen Apollon », *Philologus*, 100 (1956), p. 139-140.
- Hommel (Hildebrecht), « Das Versorakel des gryneischen Apollon », *Philologus*, 102 (1958), p. 84-92.
- Merkelbach (Reinhold), « Ein Orakel des Gryneischen Apollon », *ZPE*, 5 (1970), p. 274.
- Graf (Fritz), « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 novembre 1989)*, Collection du Centre Jean Bérard, 10 (1993), p.23-29.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 27, n° 01/09/01 (traduction allemande).
- Marek (Christian), *Die Inschriften von Kaunos. Vestigia Beiträge zur Alten Geschichte*, Munich, Verlag, 2006, n° 56, p. 248.

Texte :

Επὶ ἱερέως Εὐνόμου
τοῦ Λεωνίδου
Μηνόδωρος Σωσικλέους
Ἴμβριος
ἀποσταλεὶς εἰς Γρύνειον
ἀνήνεγκεν χρησμόν.
ἀγαθῆι τύχηι· ὁ δῆμος ὁ Καυνίων
ἐπερωτᾶι τίνας θεῶν
ἱλασκομένου αὐτοῦ καρπο[ὶ]
καλοὶ καὶ ὀνησιφόροι γίνοιντο.
vacat θεὸς ἔχρησεν·
τιμῶσιν Λητοῦς Φοῖβον
καὶ Ζῆνα Πατρῶιον
ὔμμι κλέος δεσμοῖς α[λυτοις]
ἀραρίσκετ' [ἐς αἰεί].

***

2	Éolide	**Grynéion (Yeni Şakan)** **Pergame (Bergama)**	**Accord entre Eumène Ier et ses mercenaires**

***OGIS* 266** ***IvP* I 13**	Stèle, marbre, peu après 263 avant notre ère.

Texte : (lignes 16-20)

[…]
τὸν ὅρκον δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν ἀναγραψάτω εἰς στήλας λιθί-
[ν]ας τέσσαρας καὶ ἀναθέτω μίαμ μὲν ἐμ Περγάμωι ἐν τῶι τῆς
Ἀθηνᾶς ἱερῶι, μίαν δὲ ἐγ Γρυνείωι, μίαν δὲ ἐν Δήλωι, μίαν δὲ ἐμ Μιτυ-
λήνηι ἐν τῶι τοῦ Ἀσκληπιοῦ.
[…]

***

3	Éolide	**Grynéion (Yeni Şakan)** **Smyrne (Izmir)**	**Traité de sympolitie (Smyrne-Magnésie)**

***OGIS* 229** ***CIG* 3137** ***IK Smyrna* 573**	Stèle, marbre, 245-243 avant notre ère.

Bibliographie :

- Vidman (Ladislav), S*ylloge Inscriptionum Religionis Isiacae Et Sarapiacae*, Berlin, W. de Gruyter, 1969, n° 171.

Texte : (lignes 83-85)

[…]
ἀναγραψάτωσ[αν] δὲ καὶ τὴν ὁμολογίαν ἐν στήλα[ις λευκολίθοις καὶ ἀναθ]έτωσαν Σμυρναῖοι μὲν ἐν τῶι τῆς Ἀφροδίτης τῆς Στρατονικίδος ἱερῶι καὶ
ἐμ Μαγνησίαι τῆι πρὸς τῶι Μαιάνδρωι ἐν τῶι τῆς Ἀρτέμιδ[ος τῆς Λευκοφρυη]νῆς ἱερῶι, οἱ δὲ ἐμ Μαγνησίαι κάτοικοι ἔν τε τῆι ἀγορᾶι παρὰ τὸν βωμὸν τοῦ
Διον[ύσ]ου καὶ τὰς τῶν βασιλέων εἰκόνας καὶ ἐμ Πάνδοις ἐν [τῶι ἱερῶι τοῦ] Ἀπόλλωνος καὶ ἐγ Γρυνέωι ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Ἀπόλλωνος·
[…]

***

2.3. Kymè

1	Éolide	**Kymè (Namurt Limani)**	Dédicace

***IK Kyme* 43** ***SEG* 16, 732** ***BE* 1956, 244 p. 159**	Tablette avec oreilles (temple d'Isis), bronze doré, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Salač (Antonin), *Studia Antiqua Antonin Salač septuagenario oblata*, Prague, Académie des Sciences de Tchécoslovaquie, 1955, p. 170-172.
- Vidman (Ladislav), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969, n° 310.

Texte :

{Douze lettres}
Δωροθέα κατὰ πρόσ-
ταγμα τῆς Εἴσεως

***

2.4. Pitanė

1	Éolide	**Pitane (Çandarli)**	Dédicace

***IMT Kaikos* 853** ***LBW* 1724a**	Hermès, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Le Bas (Philippe) & Waddington (William Henry), *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure. Vol II*, Paris, F. Didot, 1847, p. 411, n° 1724a.

Texte :

Ἑρμῆς
Κλεηδό-
νιος.

***

3. Ionie

3.1. Éphèse

1	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Réponse oraculaire

***SE* 2102*1** ***SEG* 41, 981**	Stèle, marbre, II[e] siècle (166 ?) de notre ère.

Bibliographie :

- Knibbe (Dieter), *Das "Parthermonument" von Ephesos : (Parthersieg)altar der Artemis (und Kenotaph des L. Verus) an der "Triodos"*, Vienne, Schindler, 1991, p. 14-15.
- Merkelbach (Reinhold), « Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe », *ZPE*, 88 (1991), p, 70-72.
- Fritz Graf, « An Oracle Against Pestilence from a Western Anatolian Town », *ZPE*, 92, 1992, p. 267-279.
- Knibbe (Dieter), Engelmann (Helmut), Iplikçiogler (Bülent), « Neue Inschriften aus Ephesos XII », *JÖAI*, 62 (1993), p. 130-132, n° 25 (traduction allemande)
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 70-72, n° 11.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 296-297, n° 03/02/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 14.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 11.

Texte :

ειλ[—]α̣. η. [—]ω̣ι̣δ̣α̣π̣[—]. . . . ηϙ[—]
Ἄρτεμιν εὐφαρέτρειαν ἐμῆς γενεῆς γεγαυῖαν·
πάσης γὰρ πόλιος προκαθηγέτις ἐστὶ γενέθλης
μαῖα καὶ αὐξήτειρα βροτῶν καρπῶν τε δότειρα·
ἧς μορφὴν Ἐφέσοιο κομίσσατε χρυσοφάεννον
κάτθετε δ’ ἐν νηῷ πολυγηθέες, ἤ κεν ἀλύξει
πήματα καὶ λοίμοιο βροτοφθόρα φάρμακα λύσει
λαμπάσι πυρσοφόροις νυχίᾳ φλογὶ μάγματα κηροῦ
τηίξασα μάγου κακοτήια σύμβολα τέχνης.

αὐτὰρ ἐπὴν τελέσητε θεῇ προστάγματ’ ἐμεῖο,
ὕμνοις ἰοχέαιραν ἀπρόσμαχον ἰθυβέλειαν
καὶ θυσίαις ἄζεσθε κλυτὴν ἐπιωπέα κούρην
ἔν τε χοροῖς ἔν τ’ εἰλαπιναῖς κοῦραι θ’ ἅμα παῖσιν
παρθένον ἁλμήεσσαν ὑπὲρ χθόνα Μαίονος Ἔρμου
πάντῃ κυδαίνοντες ἀνάστεφετ’ εὐρέα μύρτα
κεκλόμενοι γαίης Ἐφεσηίδος Ἄρτεμιν ἁγνὴν,
εἰς αἰὲν ὅππως ὔμμι πέλοι ἄχραντος ἀρωγός.
εἰ δέ τε μὴ τελέοιτε πυρὸς τότε τείσετε ποινάς.
χρηματισθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος

***

2	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Dédicace

***Ephesos* 488** ***IK Ephesos* 1044**	Stèle, marbre blanc, 138-161 de notre ère.

Bibliographie :

- Robert (Louis), « Sur une liste de Courètes à Éphèse », *AE*, 82 (1967), p. 129-136.

Texte :

ἐπὶ πρυτάνεως [—]
Παύλης ἱερῆς καὶ γυμ[νασιάρχου]
κουρῆτες εὐσεβεῖς καὶ φιλο[σέβαστοι·]
Γ(άϊος) Φλ(άουιος) Θεόφιλος Προηροσιανὸς [βουλ(ευτὴς)]
νεοποιὸς ὑὸς βουλ(ευτοῦ) νεοποιοῦ Γ(αΐου) Φλ(αουίου) Δ[ιονυσίου·]
Γ(άϊος) Φλ(άουιος) Διονύσιος Προηροσιανὸς βουλ(ευτὴς) [νεοποιός·]
Ἀρτεμίδωρος Ἀπολλωνίου τοῦ Ἡρακ[λείδου]
Γονατᾶς βουλ(ευτῆς) νεοποιὸς ὑὸς βουλ(ευτοῦ) νεο[ποιοῦ τὸ γ'·]
Γναῖος Πομπήϊος Βηρατιανὸς βουλ(ευτὴς) [νεοποιὸς]
ὑὸς βουλ(ευτοῦ) νεοποιοῦ· Τ(ίτος) Φλ(άουιος) Περιγένη[ς βουλ(ευτὴς) νεοποιός·]
Τ(ίτος) Φλ(άουιος) Περιγένης νε(ώτερος) βουλ(ευτὴς) νεοποιὸς ὑὸς βο[υλ(ευτοῦ) νεοποιοῦ·]
Γά(ϊος) Ἰούλ(ιος) Κοσίννιος Τρυφωνᾶς βουλ(ευτὴς) [νεοποιός·]
Γναῖος Ὀρδεώνιος Ἰοῦστος βουλ(ευτὴς) [νεοποιός·]
Τ(ίτος) Μάριος Ῥοῦφος βουλ(ευτὴς) νεοποι[ός·]
ἀγνεάρχαι καὶ ἱεροφάν[ται·]
Λ(ούκιος) Ὀκτάβιος Μητροδωριανὸς βουλ(ευτὴς) ὑὸς [πρυτάνεως·]
Λυσίμαχος δ' Μουνδίκιος πάππου πατ[ρὸς ἱεροφαντῶν]
πατρόβουλος· *vacat* ἱερουργοί·
Δίων Διογνήτου τοῦ Μόσχου β' Διόγνη[τος ἱεροσκόπος]
ὑὸς ἱεροσκόπου μαντιάρχ[ου·]

Ἐπικράτης Ἐπικράτου τοῦ Σαλλουστίο[υ τοῦ]
Ἐπικράτου, ἱεροκήρυκος ὑό[ς, ἱεροκῆρυξ·]
Ὀνήσιμος ἐπὶ θυμιάτρου [σὺν καὶ] ὑῷ Ἀρτέμωνι
ψηφίσματι·
Μητρόδωρος σπονδα[ύ]λης·
Πό(πλιος) Αἴλ(ιος) Σύμφορος ἱεροσαλπικτὴς ὀλυμπιονείκης
καὶ κούρης Ἰθαγένης τρὶς δι[ὰ βί]ου.

***

3	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Décret honorifique

***Ephesos* 111** ***IK Ephesos* 1024**	Stèle, marbre, 105-120 de notre ère.

Bibliographie :

- Knibbe (Dieter), *Forschungen in Ephesos: Der Staatsmarkt. Die Inschriften des Prytaneions. Die Kureteninschriften und sonstige religiöse Texte*, Vienne, Östereichisches Archäologisches Institut, 1981, n° B24, p. 27-29.

Texte :

[ἔ]δοξεν τ[ῇ β]ουλῇ καὶ τῷ δήμῳ φιλοσεβάστοις, περὶ ὧν ἐνεφάνισαν
ὅ τε γραμματεὺς τοῦ [δ]ήμου Κλαύδιος Πρωρόσιος καὶ οἱ στρατηγοὶ τῆς πόλεως φιλοσέβαστοι·
ἐπεὶ ὁ πρύτανις Διο[νυ]σόδωρος Διονυσ[ί]ου φιλοσέβαστος σὺν τοῖς ἄλλοις οἷς ἢ διὰ
φιλοδοξιῶν λαμπροτάτων
ἢ δι’ ἀναθημάτων παντ[ὶ κ]αιρῷ περὶ τὴν κοινὴν ὑμῶν ἐσπούδακε πατρίδα καὶ ἐν τῷ καθ’ ἔτος ἐνιαυτῷ τὴν ἱερωτάτην ἐκπληρῶν
πρυτανείαν, εὐσεβεστά[τη]ν μὲν εἰς πάντας τοὺς θεοὺς πεποίηται θρησκείαν, τό τε πρυτανεῖον ἐξ εἰκανῶν ἀμεληθὲν χρόνων
ἐπισκευάσας ἐκ τῶν ἰδ[ί]ων τὸν ὀφειλόμενον ἀποδέδωκεν αὐτῷ κόσμον καθείδρυκέν τε ἐν αὐτῷ καὶ τὸν μαντεῖον τῆς πόλεως
Ἀπόλλωνα, ἱεροπρε[π]ῆ κατασκευάσας εἰς τὴν θέσιν αὐτοῦ θαλαμεῖδα, τούς τε καθ’ ὅλην τὴν πόλιν καὶ τοὺς ἐν τοῖς πατρίοις ἱε-
ροῖς βωμοὺς καὶ ἐπεσκεύακεν καὶ ἐκ τῶν ἰδίων καινοὺς καθιέρωκεν, ἐκ παντὸς τρόπου τὴν τῆς πόλεως εἰς τοὺς θεοὺς ἐκπληρῶν εὐ-
σέβειαν, δι’ ὅπερ ἡ βου[λ]ὴ καὶ ὁ δῆμος ἀποδεχόμεν[οι] τὸν ἄνδρα τῆς περὶ πάντα σπουδῆς ἔκρειναν τὸν μὲν Ἀπόλλωνα τὸν μαντεῖον δια-
μένειν εἰς τὸ διηνεκ[ὲς ἐν] ᾧ νῦν καθείδρυται τοῦ πρυτανείου τόπῳ, παραδιδόμενον χρηματισμῷ ὑπὸ τοῦ ἐξιόντος πρυτάνεως εἰσιόντι, {αι}
τούς τε βωμοὺς καὶ τὰ λοιπά, ὅσα κατεσκεύακεν ἢ ἐπεσκεύακεν πρύταν[ις Δι]ονυσόδωρος, πάντα διὰ

χρηματισμοῦ δηλώσαντα αὐτὸν εἰς τὸ ἱερὸν ἀποθέσθαι ἀντιγραφῖον· δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ φι-
λοσεβάστοις γενέσθαι καθότι προγέγραπται.
κουρῆτες εὐσεβεῖς φιλοσέβαστοι·
Ἀρτεμᾶς (Ἀρτεμᾶ) τοῦ Ἀπολλωνίου βουλευτής·
Γναῖος Ἰούλιος Μᾶγνος βουλευτής·
Μενεσθεὺς (Μενεσθέως) βουλευτής·
Γ(άϊος) Ἀτείλιος Νεικασίων
Βενῦστος (Βενύστου)
Θεόπομπος Ἀριστέου
ἱερουρ[γο]ί·
Πό(πλιος) Κορ(νήλιος) Ἀρίστων [ἱερ]οσκόπος βου(λευτής)
Μουνδίκιος ἱεροφάντης βου(λευτής)
Ἐπικράτης ἱεροκῆρυξ
Τρύφων ἀκροβάτης ἐπὶ θυμι-
άτρου,
Τρόφιμος σπονδαύλης.

***

4	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Dédicace

***Ephesos* 884** ***IK Ephesos* 1231** ***SEG* 15, 706**	Cylindre, marbre blanc, III^{e} siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Keil (Joseph), « Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesus », *AAWW*, 91, 1954, p. 221, n° 2.
- Vidman (Ladislav), S*ylloge Inscriptionum Religionis Isiacae Et Sarapiacae*, Berlin, W. de Gruyter, 1969, n° 296.
- Salditt-Trappmann (Regina), *Tempel der Ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden, Brill, 1970, p. 27.

Texte :

Σαράπ̣[ιδι,] Ἴσιδι,
Ἀνούβιδι
θεοῖς συννάοις
ὑπὲρ Μανίτου
τοῦ Κορράγου
τὴν [ἀ]πο[β]άσμωσιν
Κεφάλων
κατὰ πρόσταγμα.

5	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Dédicace

***Ephesos* 882** ***IK Ephesos* 1246** ***SEG* 15, 707**	Stèle, marbre blanc, 244-204 avant notre ère.

Bibliographie :

- Keil (Joseph), « Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesus », *AAWW*, 91, 1954, p. 222, n° 3.
- Vidman (Ladislav), *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae Et Sarapiacae*, Berlin, W. de Gruyter, 1969, n° 297.
- Salditt-Trappmann (Regina), *Tempel der Ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden, Brill, 1970, p. 26.

Texte :

[—]νου ἱδρύσατο
κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ
τὸ ἱερὸ[ν] *vacat* καὶ τὸν ναὸν
ὠικοδόμησεν καὶ τὸ τέμενος
ἀνέδειξεν ἱερόν, τοῦ θεοῦ προσ-
τάξαντος· ἱερεὺς γενόμενος
Γλαυκίας Μενεκράτους.

***

6	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Dédicace

***Ephesos* 675** ***IK Ephesos* 3100**	Stèle avec relief (perdu), marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Keil (Joseph), « Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesus », *AAWW*, 91 (1954), p. 220, n° 1.
- Ricl (Marijuana), « Hosios kai Dikaios. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), n° 105, p. 47.

Texte :

μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ
μέγα τὸ ὅσιον

μέγα *vacat* τὸ ἀγαθόν
κατ᾽ ὄναρ.

***

7	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Dédicace ?

***Ephesos* 3694** ***IK Ephesos* 1823**	Stèle (fragment), marbre, datation inconnue.

Texte :

Μηνοδω[ρ— γυμ]-
νάσια κατ᾽ ὄ[ναρ — δι]-
αθήκην ὑπὸ [— ἀγοραν]-
όμοις οὗ καὶ [—]
5 [ε]ἶναι

***

8	Ionie	**Éphèse (Efes)**	Décret fragmentaire?

***SE* 171*2** ***SEG* 41, 957** ***BE* 1992, 409 p. 500**	Stèle, marbre, époque archaïque ?

Bibliographie :

- Büjükkolanci (M.) & Engelmann (Helmut), « Inschriften aus Ephesos », in *ZPE*, 86 (1991), n° 1 p. 137.

Texte :

[—]
[—]ᾳναᾳ. . . [—]
[—] ἐντιθεῳ[—]
[—]. ⁝ οἷς ἂν δοκῇ[ι —]
5 [—] ἡ θεὸς ἐκέ̣[λευσεν —]
[—]

***

3.2. Smyrne

1	Ionie	**Smyrne (Izmir)**	Dédicace

***Smyrna* 114** ***IK Smyrna* 755**	Base, marbre gris, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Kontoleon (Alexandros), « Ἐπιγραφαὶ τῆς ἐλάσσονος Ἀσίας » *MDAI(A)*, 14 (1889), n° 28, p. 96.

Texte :

Χρήσιμος
Ἀπόλλωνι Κισα-
λαυδηνῶι κατ’ ἐ-
πιταγήν.

***

2	Ionie	**Smyrne (Izmir)**	Dédicace

***Smyrna* 128** ***IK Smyrna* 748**	Autel, marbre blanc, époque impériale.

Texte :

[Εἰ]ρήνη Ὀλ-
υμπί-
[χ]ου κατ’ ἐπιτα-
[γ]ὴν Κούρῃ ἀν-
5 άθεμα.

***

3	Ionie	**Smyrne (Izmir)**	Dédicace

***Smyrna* 129** ***IK Smyrna* 744**	Statuette, marbre blanc, époque impériale.

Bibliographie :

- Kontoleon (Alexandros), « Ἐπιγραφαὶ τῆς ἐλάσσονος Ἀσίας » *MDAI(A)*, 14 (1889), n° 21, p. 94

Texte :

Τύχη Ὑγιηνοῦ
γυνὴ μητρὶ θεῶ-
ν κατ᾽ ἐπιταγήν.

***

3.3. Érythrées

1	Ionie	**Érythrées (Çeşme)**	Épitaphe ?

***Erythrai* 142** ***IK Erythrai* II 224**	Stèle, marbre blanc, 162 de notre ère.

Bibliographie :

- Reinach (Salomon), « Deux inscriptions de l'Asie Mineure », *REG*, 4 (1891), p. 268-286.
- Buresch (Karl), « Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae », *MDAI(A*), 17 (1892), p. 19-32, n° 9.

Texte :

ἡ Φοίβου̣ [π]ρόπολος χρη-
σμηγόρος εἰμι Σίβυλλα
νύμφης Ναϊάδος πρεσβυ-
γενὴς θυγάτηρ·
πατρὶς δ᾽ οὐκ ἄλλη, μούνη-
δέ μοί ἐστιν Ἐρυθραί
καὶ Θεόδωρος ἔφυ θνη-

τὸς ἐμοὶ γενέτης·
Κισσώτας δ’ ἤνεγκεν ἐ-
μὸν γόνον, ὦι ἐνὶ χρησμούς
ἔκπεσον ὠδείνων εὐθὺ-
λαλοῦσα βροτοῖς.
τῆιδε δ’ ἐφεζομένη πέ-
τρηι θνητοῖσιν ἄεισα
μαντοσύνας παθέων-
αὖθις ἐπεσσομένων·
τρὶς δὲ τριηκοσίοισιν ἐ-
γὼ ζώουσ’ ἐνιαυτοῖς
παρθένος οὖσ’ ἀδνὴς-
πᾶσαν ἐπὶ χθόν’ ἔβην,
αὖθις δ’ ἐνθάδ’ ἔγωγε φίλη-
πὰρ τῆιδέ γε πέτρηι
ἧμαι νῦν ἀγανοῖς ὕδα-
σι τερπομένη.
χαίρω δ’ ὅττι χρόνος μοι-
ἐλήλυθεν ἤδη ἀληθής,
ὦι ποτ’ ἀνανθήσειν αὖθις-
ἔφην Ἐρυθράς,
πᾶσαν δ’ εὐνομίην ἔξειν-
πλοῦτόν τ’ ἀρετήν τε
πάτρην ἐς φιλίην βάντι-
νέωι Ἐρύθρωι.

***

4. Lydie

4.1. Magnésie du Sipyle

1	Lydie	**Magnésie du Sipyle (Manisa)** **Proximité (Tilki)**	Décret honorifique

***TAM* V, 1, 1411**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Keil (Josef) & Premerstein (Antonius), *Erste Reise in Lydien*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1907, p. 44, n° 91.
- Robert (Louis), *Hellenica VI. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, Paris, Maisonneuve, 1948, p. 130-131.
- Robert (Louis), *Villes d'Asie Mineure. Etudes de géographie ancienne*, Paris, De Boccard, 1962, p. 91-92.

Texte :

ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος ἐτί-
μησαν Πό. Καλβήσιον Ἀγα-
θόδωρον τοῦ Ἀγαθοδώρου
[π]ροφητεύσαντα Ἀπόλλω-
[νος Πανδ]η[ν]οῦ καὶ ποιήσαν-
[τα λαμπρῶ]ς τὰς θυσίας,
[ἃς εὔξατο τελ]έσας τὴν
[προφητείαν, κ]αὶ τὰ εἰς
[τὴν πανήγυρι]ν πάντα ἐκ
[τῶν ἰδίων ἀνα]λώσαντα
[ἐπὶ προφήτ]ου Τ. Φλ. Εὐτυ-
[χιαν]οῦ νεωκοροῦντος
Νεικάνδρου τοῦ Ἀπολλω-
νίου.

***

4.2. Kollyda

1	Lydie	**Kollyda (Incesu-Gölde)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 110** ***SEG* 49, 1598**	Base, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Malay (Hasan), « Dedication of a Herm to Zeus Ariou », *EA*, 37 (2004), p. 179-180.
- Malay (Hasan), *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akamedie der Wissenschaften, 1994, p. 47, n° 54.

Texte :

Ἀρρειδαίος Διοκλέως τῶν ἐκ
Κολλύδων Διεὶ Ἀρίου κατ᾽ἐπι-
ταγὴν ἐπόησε τὸν Ἑρμῆ

***

2	Lydie	**Kollyda (Incesu-Gölde)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 342**	Base, marbre, 122-3 de notre ère.

Texte :

ἔτους σζ᾽, μη(νὸς) Ξανδι-
κοῦ βι᾽. κατὰ ἐπιταγὴν
Μηνὸς Ἀρτεμιδώρου
Ἀξιοττηνοῦ Ἤπιος Τ[ι]-
5 βερίου Κλαυδίου Φιλο-
κάλου δοῦλος ὑπὲρ ἑ-
αυτοῦ καὶ τῶν τέκνων
ἀνέθηκεν.

***

3	Lydie	**Kollyda (Incesu-Gölde)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 363**	Base, marbre, datation inconnue.

Texte :

ἔτους [—ʻ — — — — —].
{anaglyphum}
Ἑρμογένης Με[νεκράτους]
ἱερεὺς ἐπιμελησ[άμενος ἐ]-
ποίησα κατ᾽ ἐπιτ[αγὴν τοῦ θε]-
οῦ ὑπὲρ τῆς φ̣ιλ[ο— — τοῦ]
[Μ]ενεκράτο[υς].

***

4	Lydie	**Kollyda (Incesu-Gölde)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 340**	Stèle (fragment) avec relief représentant deux hommes debout, levant la main droite, marbre blanc, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijuana), « Hosios kai Dikaios. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), n° 11, p. 7.

Texte :

κατὰ ἐπειταγ[ὴν — — —]
[Ὸ]σ̣είῳ καὶ Δεικ[αίῳ —]
— — —

***

4.3. Maionia

1	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***TAM* V,1 524**	Autel, marbre blanc, 184-185 de notre ère.

Texte :

{luna}
Μη|νὶ
Ἀξι|οτ-
τη|νῷ
καὶ Θείῳ
{sertum}
Ἀρτέμων το-
πιάρις κατ᾽ ἐπ[ι]-
<τα>γὴν ἀνέθηκεν
ἐπὶ τὰ ἴχνη.
ἔτους σξθ', μη(νὸς)
Δαισίου βι'.

***

2	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***TAM* V,1 535**	Stèle, marbre blanc, datation inconnue.

Bibliographie :

- Hermann (Peter), « Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien », *DAW*, 80 (1962), p. 55-56, n° 49.

Texte :

Ἑρμογένης Μη-
τροδώρου Διὶ Αριου
κατ᾽ ἐπιταγὴν σω-
τηρίας ἕνεκεν
τῆς ἐκ τοῦ Διὸς
Ποτταν Μενε[κ]ρᾶ-
του προφῆτιν σώ-
τειραν γενομένην
τοῦ Ἑρμογένου.

3	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***TAM* V,1 536** ***LSAM* 19**	Stèle avec relief (deux bustes de face : deux divinités masculines auréolées d'un soleil à gauche et d'une lune à droite), marbre, 171-172 de notre ère.

Texte :

κατὰ τὴν τῶν θεῶν ἐπιτα-
γὴν ἱερὸς δοῦμος εὐχὴν
Διὶ Μασφαλατηνῷ καὶ Μηνὶ
Τιαμου καὶ Μηνὶ Τυράννῳ
ἐκέλευσεν τηρεῖσθαι ἀ-
πὸ ἡμερῶν θ'· εἴ τις δὲ τού-
των ἀπειθήσι, ἀναγνώσ-
ε̣ται τὰς δυνάμις τοῦ Δι-
ός· ἐπιμελησαμένου
Διονυσίου Διοδώρου
καὶ Ἑρμογένους Βαλερίου.
ἔτους σνς', μη(νὸς) Δύστρου

***

4	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***TAM* V,1 537**	Stèle avec relief (deux masculines debout, l'une tenant un bâton, auréolée d'une lune et accompagnée d'un lion, l'autre tenant un bâton et un oiseau), marbre, 171-172 de notre ère.

Texte :

ἱερὰ συνβίωσις καὶ νεωτέρα κατ' ἐπι-
ταγὴν τοῦ κοιρίου τυράννου Διὸς Μασ-
[φ]αλατηνοῦ καὶ Μηνὶ Τιαμου εὐχὴν Ἰουλι-
ανὸς Μενεκράτου, Μενεκράτης Διοδώ-
ρου, Διονοίσιος Παπιου, Ἑρμογένης Ἑρ-
μίππου, Λούκιος Ὀνησίμου, Διογένης
Γλύκωνος, Διογένης Μαξίμου, Τρόφιμο[ς]
Ἑρμίππου, Ἀπολλώνιος β', Θεόδωρος β',
Μαρκιανὸς β', Μένανδρος Ἑρμογένου, Ἑρ-
μογένης Τατιανοῦ, Μητρόδωρος Εὐελπίσ-
του, Ἀσκληπιάδης Μαρκιανοῦ, Ἀσκληπιά-
δης Διονοισίου, Ἑρμογένης Τροφίμου,

Ṣαβηλος Ἑρμογένου, ἐπιμεληsαμένων
Ἰουλιανοῦ καὶ Ἑρμογένου. ἔτους σνς', μ(ηνὸς) ς' Ṣ(εβαστῇ

***

5	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***TAM* V,1 540**	Autel, marbre bleu, 176-177 de notre ère.

Texte :

Λούκις Μάρκο-
υ κατ' ἐπιτα-
γὴν τοῦ θεο-
ῦ ὑπὲρ τῆς
σωτηρίας Δι-
εὶ Τειμαίῳ ἀ-
νέστησεν.
ἔτους σξα',
μη(νὸς) Ἀρτεμεισίου.

***

6	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***TAM* V,1 588**	Statue (fragment inférieur), datation inconnue.

Texte :

. . . . . N . NΔ . . [κα]-
τ' ἐπιταγὴν ἀνέθηκ[ε].

***

7	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***Hasan & Malay, New religious texts from Lydia*, 77, 40**	Stèle, marbre, époque romaine, 204-205 de notre ère.

Bibliographie :

- Malay (Hasan) & Petzl (Georg), *New religious Texts from Lydia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017, p. 77, n° 40 (traduction anglaise).

Texte :

[Ἀρτέ]μιδι Ἀναεῖτι καὶ Μη-
[νὶ Τ]ιαμου Ξενόδοχος ὑ-
[π]ὲρ ἀαυτοῦ καὶ τῶν παι-
Δίων κατὰ ἐπιταγὴν ἀνέ-
Θηκεν. Ἔτους σπθ', μη(νὸς) Δαισί-
Ου ε' ἀ(πιόντος).

***

8	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***Hasan & Malay, New religious texts from Lydia*, 98, 86**	Stèle (fragment), marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Malay (Hasan) & Petzl (Georg), *New religious Texts from Lydia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017, p. 98, n° 86 (traduction anglaise).

Texte :

Αὐρ. Τατ[- κα]-
τὰ ἐπιταγὴν εὐχὴν ἀνέ-
[στ]ησε [ ]

***

9	Lydie	**Maionia (Menye)**	Dédicace

***Hasan & Malay, New religious texts from Lydia*, 84, 53**	Stèle (fragments), marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Malay (Hasan) & Petzl (Georg), *New religious Texts from Lydia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017, p. 84, n° 53 (traduction anglaise).

Texte :

[Ἀρτέμιδι Ἀναεῖ]τι καὶ Μηνὶ Τι-
[αμου Ἀπολλ]ώνιος Ἀπφιάδος θε-
[ραπευθ]εὶς εὐχαριστῶν ἀνέ-
[θηκε χ]ρηστηρ[ι]

***

4.4. Nisyra

1	Lydie	**Nisyra (Saraçlar)**	Dédicace

***Malay, Researches* 130, 139**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Malay (Hasan), *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, Vienne, 1999, p. 130, n° 139.

Texte :

Θεῷ Βασιλεῖ Διονο[ι- μετὰ τῶν]
ἰδίων πάντων κατ[ὰ ἐπιταγὴν]
τοῦ θεοῦ διὰ προφή[τιδος - - -]
λείης θρεπτῆς Αλ[- - - - - - - - -]
ἀνέστησαν. Ἔτους [- - - - - - - -]

***

2	Lydie	**Nisyra (Saraçlar)** **Nord-Ouest (Emreköy)**	Dédicace

***Malay, Researches* 128, 136**	Stèle, marbre, 48/47 avant notre ère.

Bibliographie :

- Malay (Hasan), *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, Vienne, 1999, p. 128-129, n° 136.

Texte :

Ἔτους λη', μηνὸς ια' ἕκτῃ· Ἀπόλ-
λωνι καὶ Ἀρτέμιδι ἀνέστη-

σαν τὴν στήλλην οἱ σημε-
αφόροι καὶ φράτορες κατ᾽ἐπι-
ταγὴν θεοῦ· Ζεῦξις Ἑρμιππου,
Διογένης Πολέμωνος , Μηνόφι-
λος Ἡρακλείδου, Μητροδώρος, Ζεῦ-
ξις Ἑρμογένου, Διονύσιος Σύρου, Διο-
γένης Ἀρτεμιδώρου, Διοκλῆς
Ἑρμογένου, Ἑρμογένης Ἡρακλίδου,
Ἀπολλώνιος Μενεκράτου, Ἀρτήμων᾽ Α-
μύντου, Μουσαῖος Καλλιμάχου, Διο-
γᾶς Μιθ[ρ]ήους, Ἀλέξανδρος Διογ[έ]-
νου, Πόπλιος Πακτομήιος, Καλλιγ[έ]-
νης Πλουτίωνος, Ἀπολλώνιος Ἀ-
πολλωνίου, Ἀπολλώνιος Π[4-5], Ἀρ-
τέμων Ἑρμίππου, Ἀπολλών[ιος] Εὐ-
ξένου, Ἀμύντας Ἀρτεμιδώ[ρ]ου, Μη-
νόδοτος Μενεκράτου, Ἑρμογένης
Ἀρτεμιδώρου, Τρύφων Ἑρμοκρά-
του, Ἑρμογένης Εὐξένου vac.
Μενεκλῆς Ἑρμογένου.

***

3	Lydie	**Nisyra (Saraçlar)**	Dédicace ?

***Hasan & Malay, New religious texts from Lydia*, 173, 176**	Base ou autel (fragment) avec relief (homme debout de face, debout sur une plateforme et denant un objet dans la main droite), marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Malay (Hasan) & Petzl (Georg), *New religious Texts from Lydia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017, p. 173, n° 176 (traduction anglaise).

Texte :

[?]
Relief
[γ]ένην (?) προφήτην κατὰ τὴ[ν]
κέλευσιν τοῦ ἁγίου ἀγγ[έ]-
[λο]υ ΓΕΣΣΟΙΑ[.]ΟΥΤΩΝ[ ]
[ ]ΛΛΕ.ΑΚΑΙ[ ]
[ ]ΟΝΠΡΟ[ ]
[ ]Α[ ]

vacat

[ ]
[ ]ΩN
[ἱε]ρέω[ς
vacat

***

4.5. Saïttaï

1	Lydie	**Saïttaï (İçikler)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 155**	Statue d'enfant (fragment), marbre, 168-170 de notre ère.

Texte :

Μητρὶ Νοτηνῇ Ἀσ-
κλᾶς Βασιλέας
κατ' ἐπιταγήν.
ἔτους σνδ'.

***

2	Lydie	**Saïttaï (İçikler)**	Dédicace

***TAM* V,1 241**	Base de colonne, marbre, 35-36 de notre ère.

Texte :

ἔτους ρκ', μη(νὸς) Ὑπερβερταίου θι'.
Ζεῦξις Διονυσίου Ἀρτέ-
μιδι κατὰ ἐπιτα[γήν].
[—?—] Κουμιδίου(?) ἀνέθηκεν ἱερατεύοντος Φιλίππου Γλύκωνος καὶ Μελτίνης
Φιλίππου.

***

3	Lydie	**Saïttaï (İçikler)**	Dédicace

***TAM* V,1 255**	Stèle, marbre, 142-143 de notre ère.

Texte :

[ἔτ]ους σκζ'. Ἀρτεμίδω-
[ρο]ς Διοδότου καὶ Ἀμιας
μετὰ τῶν συνγενῶν ἐξ ἰδό-
των καὶ μὴ ἰδότων λύτρ-
5 ον κατὰ ἐπιταγὴν Μηνὶ
Τυράννῳ καὶ Διὶ Ὀγμην-
ῷ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ θεοῖς.

***

4	Lydie	**Saïttaï (İçikler)** **Proximité (Gölde)**	Dédicace

***TAM* V,1 426**	Stèle, marbre blanc, 228-9 de notre ère.

Texte :

[Δ]ιὶ Σελ̣ευκίῳ καὶ Νύμφαις
Καρποδοτείραις ἡ Νισυρέων̣
κατοικία ὑ̣π̣ὲρ τῆς ἀβλαβείας
καὶ τελεσφορίας τῶν καρπῶ̣ν
5 κατ' ἐπιταγήν. ἔτους τγι', μη(νὸς)
Πανήμου γι'.

***

5	Lydie	**Saïttaï (İçikler)** **Proximité (Gölde)**	Dédicace

***TAM* V,1 458**	Autel, marbre, datation inconnue.

Texte :

Μητρὶ Ἀτίμιτι
καὶ Μηνὶ Τιαμ-
ου Γλύκων
Τρύφωνος καὶ

Τρόφιμος Θεο-
γένου κατ᾽ ἐπι-
ταγὴν τὸν βωμ-
ὸν ἐκ τῶν ἰδίων
ἀνέθηκαν.

***

6	Lydie	**Saïttaï (İçikler)** **Proximité (Gölde)**	Dédicace

***TAM* V,1 489**	Stèle, marbre, 36-45 de notre ère.

Texte :

[ἔτο]υς ρ‘ καὶ κ‘ καὶ
[. ‘, μη(νὸς)] Ξανδικοῦ ζ‘. οἱ
[ἐ]ν Διμοις [καὶ Κερ]-
[βιοις] κάτοικοι
Μητέρα Λητὼ
ἀνέστησαν
κατ᾽ ἐπιταγὴν
τοῦ Ἀπόλλωνος.
ἐπὶ Λ. . . . ου Φιλολ[ό]-
[γ(?)]ου . . . . . τερίου
. . . . . ονόμου.

***

7	Lydie	**Saïttaï (İçikler)** **Proximité (Gölde)**	Dédicace

***TAM* V,1 502**	Bloc (d’un bâtiment ?), calcaire, datation inconnue.

Bibliographie :

- Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l’Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 129-133.
- Hermann (Peter), « Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien », *DAW*, 80 (1962), p. 54-55, n° 48.

Texte :

Θεᾷ Ṭ. . βηνῇ

κατ᾽ ἐ[πι]ṭαγὴ-
ν Γλύκων Ἑρ-
μογένου
τὰ ἐνπ[ε]τάσ-
ματα [ἀνέ]θη-
κεν ἐκ τοῦ ἰ-
δίου.

***

8	Lydie	**Saïttaï (İçikler)**	Dédicace

***TAM* V,1 185**	Autel, marbre blanc, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijuana), « Hosios kai Dikaios. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), n° 1, p. 2-3.

Texte :

[ἡ — — —]ṿῶν κα[τ]οικία
[. c.6. .] καὶ Ἀνγέλῳ Ὁσίῳ
[Δικ]αίῳ εὐχαριστοῦντε[ς]
[ἀν]έστησαν διὰ προφήτο[υ]
[Ἀ]λεξάνδρου Σαϊττηνο[ῦ].

***

4.6. Silandos

1	Lydie	**Silandos (Karasilendi)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 51**	Autel, calcaire, 124-125 de notre ère.

Texte :

ἔτους σ' καὶ θ', μηṿ[ὸς]
Δαισίου κ'. κα[τ᾽ ἐ]-
πιṭαγὴν θεοῦ Μηṿ[ὸς]
Ἑρμᾶς τὸν βωμ[ὸν]
ἀνέθηκεν.

***

2	Lydie	**Silandos (Karasilendi)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 53**	Statue de la déesse Cybèle avec deux lions (têtes manquantes), marbre, datation inconnue.

Texte :

Ἀρτέμων τοπιάρις κατὰ ἐπιταγὴν
ἀνέθηκε.

***

3	Lydie	**Silandos (Karasilendi)**	Dédicace

***TAM* V, 1, 54**	Statue de la déesse Artémis d'Éphèse (fragment), marbre, datation inconnue.

Texte :

[Ἀρτ]ἐμων [τοπιάρις κα]ṭ᾽ ἐπιτα-
[γ]ὴν ἀνέθηκεν.

***

4	Lydie	**Silandos (Karasilendi)**	Dédicace

***Hasan & Malay, New religious texts from Lydia*, 214, 212**	Stèle avec relief en forme de lune (croissant), marbre, époque romaine .

Bibliographie :

- Malay (Hasan) & Petzl (Georg), *New religious Texts from Lydia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2017, p. 214, n° 212 (traduction anglaise).

Texte :

Εὐμένης Ἀντιό-
χου καὶ Καστορὶς
Ἀπολλωνίου κατ'ἐ-
πιταγὴν τοῖς θε-
[ο]ῖς ἀνέθηκαν τὴν
[στήλλεν ?]

***

4.7. Daldis

1	Lydie	**Daldis (Narlïkale)**	Dédicace-épitaphe

***TAM* V,1 661**	Stèle funéraire, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 426, n° 04/08/01 (traduction allemande).
- Renberg (Gil), « Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions », in Scioli (Emma) & Walde (Christine) (éds.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in the Greco-Roman World*, Pise, ETS, 2010, p. 55-57.
- Renberg (Gil H.), « Hadrian and the Oracles of Antinous (SHA Hadr. 14.7); with an appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's Villa and Rome's Monte Pincio Obelisk », *MAAR*, 55 (2010), p. 159-198.

Texte :

[Σ]ẹκουτίλλα κατὰ
ὄνειρον.
Καλλίνικος κεῖ<μα>ι
ἐν δροσεροῖς,
ἐν ὄχλοισι δ' ἀνί-
κητος ἀλ̣μυρ[οῖ]ς.

***

4.8. Thyatire

1	Lydie	**Thyatire (Akhisar)**	Épitaphe d'une prêtresse d'Artémis

***TAM* V, 2, 1055** ***BE* 1974, 527 p. 285**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 129-133.
- Lattimore (Richmond), *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, University of Illinois, 1942, p. 100 (avec traduction anglaise).
- Flacelière (Robert), *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1961, p. 25.
- Merkelbach (Reinhold), « Inschrift aus Thyateira », *ZPE*, 15 (1974), p. 208.
- Jones (Christopher P.), « Neryllinus », *CPh*, 80 (1985), p. 40-45.
- Potter (David), *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, London & Boston, Harvard University Press, 1994, p. 236.
- Ogden (Daniel), *Greek and Roman necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 6 (avec traduction anglaise).

Texte :

Ἀμμιάδι
τὰ τέκνα καὶ οἱ μύσ-
ται τῶν θεῶν ἀνέ-
στ<η>σαν τὸν βωμὸν
σὺν τῇ πυαλίδι [- - - - -]
[- - - - - -] τῇ ἱερείῃ τῶν
θεῶν μνείας
χάριν.
εἴ τις δὲ θέλει τὸ ἀλη-
θὲς μαθεῖν παρὰ
ἐμοῦ, ἰς τὸν βω-
μὸν ἐνευξάσθω
ὃ ἂν θέλει καὶ ἐπι-
τεύξεται διὰ ὁ-
ράματος νυκτὸς
καὶ ἡμέρας.

***

2	Lydie	**Thyatire (Akhisar)**	Dédicace à Isis « d'après un ordre »

***TAM* V, 2, 892**	Stèle, marbre, datation inconnue.

Texte :

Εἴσιδι ἐπη-
κόῳ Μ. Κορ-
νήλιος Ῥοῦ-
φος κατὰ
ἐπιταγήν.

***

5. Carie

5.1. Aphrodisias

***

1	Carie	**Aphrodisias (Geyre)**	Épitaphe

***Aphrodisias* 506** ***CIG* 2850f** ***IAph* 15.312**	Sarcophage, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Fellows (Charles), *An Account of Discoveries in Lycia*, Londres, John Murray, 1841, p. 360, n° 68.

Texte :

[—]ΛΙΟΛΟΥ προφή<τ>ου Μάρωνος? ΗΑΝΤ[—]ΟΥΣΑΜΕΙ. Ι[—]

***

2	Carie	**Aphrodisias (Geyre)**	Dédicace

***Aphrodisias* 180** ***SEG* 33, 857**	Stèle, marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Robert (Jeanne) & Robert (Louis), *Fouilles d'Amyzon en Carie, tome I*, Paris, De Boccard, 1983, p. 166, n° 27 (traduction française).
- Chaniotis (Angelos), « Aphrodite's rivals: devotion to local and other gods at Aphrodisias », *CCGG*, 21 (2010), p. 245, n° 6 (traduction anglaise).

Texte :

Διῖ Σπαλωξίῳ

[κ]ατὰ ἐπιταγὴ[ν]
[Φ]ιλόμουσος.

***

3	Carie	**Aphrodisias (Geyre)**	Dédicace

***Chaniotis, Aphrodite's rivals,* 246, 16**	Stèle, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Chaniotis (Angelos), « Aphrodite's rivals: devotion to local and other gods at Aphrodisias », *CCGG*, 21 (2010), p. 246, n° 16 (traduction anglaise).

Texte :

Διὶ Θυνναρήτῃ Ζήνων καὶ Ἀρτεμίδωρος τὸν βωμὸν καὶ τὴν λιβανωτρίδα κατὰ ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ, πραγματευταὶ Ἀντ(ωνίου) Κέλσου ἱππικοῦ.

***

4	Carie	**Aphrodisias (Geyre)**	Dédicace

***Aphrodisias* 952**	Stèle, marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Doublet (Georges) & Deschamps (Gaston), « Inscriptions de Carie », *BCH* 14 (1890), p. 610, n° 5.
- Paton (William Roger), « Sites in East Karia and South Lydia », *JHS*, 20 (1900), p. 75, n° 4.

Texte :

κατὰ προ-
φητείαν
θεοῦ Σαυ-
[—]ρου

***

5

5.2. Cnide

1	Carie	**Cnide (Tekir)**	Dédicace ?

***MDAI(I)* 50 (2000), 195,1**	Base, marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Berges (Dietrich) & Tuna (Numan), « Das Apollo Heiligtum von Emecik. Bericht über die Ausgrabungen 1998 und 1999 mit einem Beitrag von Regina Attula », *MDAI(I)*, 50 (2000), p. 195.
- Nollé (Johannes), « Die Inschriften », in Berges (Dietrich) (et al.), *Knidos: Beiträge zur Geschichte der archaischen Stadt*, Mayence, Verlag, 2006, p. 61-62.

Texte :

[. . .]όθεος Κλείτωνος
[ ] προφατεύς[ας]
[Ἀπόλ]λωνι Κα[ρνείῳ]

***

5.3. Mylasa

1	Carie	**Mylasa (Milâs)**	Dédicace

***Mylasa* 212** ***IK Mylasa* 311** ***BE* 1939, 369 p. 540**	Autel, marbre gris, datation inconnue.

Bibliographie :

- Kontoleon (Alexandros), « Ἐπιγραφαὶ τῆς ἐλάσσονος Ἀσίας » *MDAI(A)*, 14 (1889), n° 43, p. 128.
- Schaeffer (Johannes Oskar), *De Iove apud Cares culto*, Berkeley, University of California Libraries, 1912, p. 359-360.
- Bean (George E.) & Cook (John Manuel), « The Halicarnassus Peninsula », *ABSA*, 50 (1955), p. 136, n° 46.

Texte :

ὁ χρησμολό[γος]
Βρύων Διῒ
Λαβραιύνδῳ.

***

2	Carie	**Mylasa (Milâs)**	Dédicace

***EA* 37 (2004) 43,1**	Autel, marbre gris, époque romaine.

Bibliographie :

- Rumscheid (Frank), « Inschriften aus milas im Museum Bodrum », *EA*, 37 (2004), p. 43-47, n° 1.

Texte :

Προφήτης Κιν-
νάμῳ τῷ ὑῷ μν[ί]
ας χάριν.

***

5.4. Nysa-Acharaca

1	Carie	**Nysa – Acharacha (Sultanhisar - Sarisu)**	Dédicace

***IK Nysa und Acharacha* 17**	Stèle, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Kontoleon (Alexandros), « Epigraphai Klarou, Phokaias, Tralleon, Nysis, Thyateiron », *BCH*, 10 (1886), n° 18, p. 520.

Texte :

ὁ δῆμος Σολοέων
Κόρῃ καὶ Πλούτωνι
θεοῖς πατρῴοις
vacat ἀνέθηκεν.

***

5.5. Olymos

1	Carie	**Olymos (Kafaca)**	Décret

***Olymos* 3** ***IK Mylasa* 861** ***SEG* 15, 645**	Bloc, marbre, II[e] siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Sokolowski (Franciszek), *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1955, p. 146-148, n° 58.
- Labuff (Jeremy), *Polis expansion and elite power in Hellenistic Karia*, Lanham, Lexington Books, 2016, p. 106-110 (traduction anglaise).

Texte :

[ἐπὶ στεφαν]ηφόρου Ἰατροκ<λ>ε̣[ί]ο̣υς τοῦ Λέοντος τοῦ Μέλανος, μηνὸς Ἀρτεμισίου εἰκάδι· ἔδοξεν τῶι Ὀλυμέων δή[μωι, γνώμην ἀποφηναμένου Δη]-
[μητρί]ου τοῦ Ἑρμίου τοῦ Ἀντιπάτρου καθ' υἱοθεσίαν δὲ Αἰνέου Παρεμβωρδέως· ἐπειδὴ καθήκει ὑπάρχειν τ[ὴν μετουσίαν τῶν παρ']
[Ὀλυμ]ε̣ῦσιν κοινῶν ἱερῶν κατ' ἀνδρογένειαν, τοῖς τε οὖσιν ἀπογόνοις τῶν ἐπικληρωθέντων διὰ τὴν προϋπάρ[χουσαν μετὰ Μυλασέων συμ]-
[πολι]τ̣είαν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς τετιμημένοις ἢ μετουσίαν εἰληφόσιν, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς γεγενημένοις υἱοθέτοις [τῶν — κατὰ]
[δὲ τα]ὐτὰ καὶ τοῖς ἐψηφισμένοις ὑπὸ τοῦ δήμου καὶ διὰ τὴν υἱοθεσίαν μετειληφόσιν ἢ καὶ μεταλαμβάνουσιν τῶ[ν κοινῶν ὄντων ἱερῶν, νῦν]
[δὲ τι]νες κατ' οὐθένα τρόπον τῶν προγεγραμμένων ὑπαρχούσης αὐτοῖς τῆς μετουσίας τῶν ἱερῶν μεταλαμβάνου[σιν τῶν ἱερῶν τῶν περὶ τὸν Ἀπόλλω]-
[να κα]ὶ τὴν Ἄρτεμιν, οἷς θεοῖς οὐ μόνον πρόσοδοι ὑπὸ τοῦ δήμου καθειέρωνται καὶ αἱ θυσίαι καὶ αἱ ὑποδοχαὶ συντελ[οῦνται κατ' ἐνιαυτόν, ἀλλὰ καὶ τὰ προσ]-
[ήκοντα] καὶ ἀνήκοντα πρὸς τιμὴν καὶ δόξαν διοικεῖται κατὰ τὰ πάτρια· πρὸς δὲ τούτοις ὑπαρχουσῶν τοῦ Ὀλυμ[έων δήμου τῶν τριῶν πρότερον μὲν φυ]-
[λῶν κα]λουμένων, νῦν δὲ συνγενειῶν, τῆς τε Μωσσέων καὶ Κυβιμέων καὶ Κανδηβέων, τούτων δὲ ἐν ἑκάστηι ὑπαρχουσ[ῶν θυσιῶν καὶ ἱερουργιῶν]
[ἰδίων οὐσ]ῶν ἐν ἑκάστηι καὶ προσόδων οὐσῶν ἰδίων, τινὲς λαβόντες κατὰ συνχώρημα τὴν μετουσίαν ἐν συνγεν[είαις τῶν ἱερῶν, ἀξιοῦντες αὐτοῖς μετουσίαν καὶ ἐν ταῖς]
[τῶν —]ωκότων συνόδοις ὑπάρχειν, τετολμήκασιν ἐπὶ τὰ διοικούμενα ὑπὸ τοῦ Ὀλυμέων δήμου, οἱ μὲν αὐτῶν ἐπὶ τὰ[ς θυσίας μόνον ἰέναι, οἱ δὲ καὶ ἐπὶ τὰς τι]-
[μὰς τῆς τε ἱερου]ργίας καὶ ἱερωσύνης καὶ προφητείας, καὶ ἐκ τῆς τῶν μηθὲν προσηκόντων ἀναιδοῦς ἀμφιζβητήσεως [πολλὰ ἀσεβήματα συνέβη κατὰ τῶν δι]-

[καίων τῶν πολιτ]ῶν καὶ κατὰ τῆς προστασίας τῶν θεῶν κατασκευάζεσθαι· ἵνα οὖν εἰς δύναμιν πᾶσα μοχθηρὰ παρεύρεσις π[ερὶ τούτων ἀναιρῆται τὸ λοιπόν·]
[ἀγαθῆι τύχηι] δεδόχθαι τῶι Ὀλυμέων δήμ[ωι· ἀνα]γρ[ά]ψαι τοὺς διεστῶτας ταμίας ἐν τῶι ἐπ[ὶ δεξιὰ] προ[πυλαί]ωι το[ῦ τεμένους τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς]
30 [Ἀρτέμιδος τὰ ὀνόματα —]

***

5.6. Rhodes

1	Îles	**Rhodes-Rhodes (Rhodes)**	Liste de prêtres

***PdP 4* (1949) 73**	Stèle, marbre II^{e} – I^{er} siècle avant notre ère ?

Bibliographie :

- Segre (Mario), « L'oracolo di Apollo Pythaeus a Rodi », *Parola del Pasato*, 4 (1949), p. 72.

Texte :

[— — — — — — — — — —]
[τοῦ δεῖνος Ἀ]ρι̣στολόχο[υ]
ἱερέως Ῥώμας καὶ
Λυσάνδρου Λυσάνδρου
5 ἱερέως Ὑητοῦ καὶ
Ἀριστωνύμου Ἀλεξικρά-
τευς ἱερέως Κυρβάνθω̣ν
καὶ ὑπὸ ἱεροθυτᾶ̣ν
[Φ]ιλοκράτευς Ἰέ[ρ]ων[ος]
10 Μόσχου Μηνοδό̣τ̣[ου]
Ἀρι̣στ̣είδα Κλειν[ία]
Νικαγόρα Μ̣ηδύλλ[ου],
Στασιμβρότου Ἑκατ̣[αίου]
καὶ ὑπὸ Ἀγοράναᾰ̣[τος Ἀρι]-
15 στάνδρου προφάτα [καὶ]
ὑ̣πὸ Εὐκλεῦς Ξενοφ[άνευς]
γραμματέως ἱερέω[ς]
[Ἁ]λίου [καὶ ἱερ]οθυτᾶ[ν]
[κ]α[ὶ ὑπὸ . . 6. . .]ΩΝ. .

***

2	Îles	**Rhodes-Lindos (Lindos)**	Dédicace d'une statue honorifique

***SEG* 39, 759**	Base de statue, marbre, I^{er} siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Kontorini (Alexandros), *Ἀνέκδοτες Ἐπιγραφές Ρόδου II*, Athènes, Institut du livre, 1889, p. 164, n° 73.

Texte :

[Εὐπόλεμον Εὐπολέμου]
[το]ῦ Τιμοκράτευς
καθ' ὑοθεσίαν δὲ Τιμοκράτευς
Κλεύθεμις Κλευξένου
ταμιεύσαντα κατὰ Ἀλίεια καὶ
στραταγήσαντα κατὰ πόλεμον ν καὶ
πρυτανεύσαντα ν καὶ ν προφατεύσαντα
καὶ ἱερατεύσαντα Ἀθάνας Λινδίας καὶ
Δι̣ὸς Πολιέως
καὶ ἱερατεύσαντα Ἀρτάμιτος Κεκοίας
καὶ τιμαθέντα ὑπὸ Λινδίων χρυσέωι στεφάνωι
καὶ εἰκόνι χαλκέαι καὶ στεφαναφορίαι ἐν ταῖς
παναγύρεσι, ἅς κα ζῶι, καὶ ἀναγορεύσει
τᾶν τιμᾶν εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον καὶ
φυλαρχήσαντα κα[ὶ νι]κάσαντα Ποσειδάνια
καὶ ν Ἀλίεια νvν καὶ
χοραγήσαντα τραγωιδοῖς καὶ νικάσαντα
Ἀλεξάνδρεια καὶ Διονύσια ν καὶ
χοραγήσαντα πυρρίχαι καὶ νικάσαντα ν καὶ
γενόμενον ἐπὶ τᾶς ἐπιμελείας τῶν ἵππων
καὶ τριηραρχήσαντα ν δὶς
εὐνοίας ἕνεκα καὶ εὐεργεσίας
τᾶς εἰς αὐτὸν
θεοῖς.

***

3	Îles	**Rhodes-Lindos (Lindos)**	Dédicace d'une statue honorifique

***IG* XII,1 833** ***Lindos* II 315**	Base de statue, marbre, I[er] siècle avant notre ère.

Texte :

[— — (honores) — —]
[κα]ὶ τιμαθεὶς ὑπὸ τοῦ δάμο[υ]
τετράκις
πάσαις ταῖς τιμαῖς
[κ]αὶ τιμαθεὶς ὑπὸ Λινδίων τρὶ[ς]
πάσαις ταῖς τιμαῖς
[κ]αὶ προφατεύσας ἐν τῶι
ἄστει καὶ
ἐπιλαχὼν ἱερεὺς Ἁλίου.
Ἀθάναι Λινδίαι καὶ
Διῒ Πολιεῖ.
Λεωχάρης ἐπ[ο]ίησε.

***

4	Îles	**Rhodes-Lindos (Lindos)**	Dédicace d'une statue honorifique

***IG* XII,1 829** ***Lindos* II 384d**	Base de statue, marbre, I[er] siècle avant notre ère.

Texte :

Νεικασίμαχον Δαρδάνου Βράσιο[ν]
ἱερατεύ[σαντ]α Ἀθάνας Λινδίας καὶ Διὸς
Πολιέως καὶ Ἀρτάμιτος Κεκοίας, καὶ
ταμιεύσα[ντ]α, καὶ γενόμενον γραμματῆ
βουλᾶς, καὶ [π]ρυτανεύσαντα, καὶ πάντα
πράξαντα τὰ συνφέροντα τῷ δάμῳ ἐν τῷ
τᾶς ἀ[ρχᾶς χ]ρόνῳ, καὶ προφατεύσαντα,
καὶ [γυμνασια]ρχήσαντα πρεσβύτερον, καὶ
[ποιησάμ]ε[ν]ον τὰν θέσιν τοῦ ἐλαίου
[δωρεάν, καὶ ποι]ησάμενον καὶ τοῖς παισὶ τὰν

[θέσιν τοῦ ἐλ]αίου, καὶ πρεσβεύσαντα
πλ[ε]ο[νάκις, γεν]όμενον δὲ καὶ ἐν ἐπανγελίαις
καὶ προ[ϊσφορα]ῖς, καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις στεφα-
νωθέντα [ὑ]πὸ τᾶν βουλᾶν πλεονάκις
χρυσέοις [στ]εφάνοις καὶ προσώπων ἀργυρέων
ἀναθέσεσι, ἀν[α]θεισᾶν δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ τᾶν βουλᾶν
καὶ ἀνδριάντας χαλκέους, στεφανωθέντα δὲ
καὶ ὑπὸ μαστρῶν πλεονάκις, τιμαθέντα δὲ
καὶ ὑπὸ τοῦ δάμου τοῦ Βρασίων· τοὶ ἱερεῖς καὶ
ὁ ἀρχιεροθύτας καὶ τοὶ ἱεροθύται τὸν ἱερῆ
τᾶς Ἀθάνας τᾶς Λινδίας καὶ τοῦ Διὸς τοῦ
Πολιέως, εὐνοίας ἕνεκα καὶ δικαιοσύνας
καὶ φιλοδοξίας τᾶς εἰς αὐτούς.
θεοῖς.

***

5.7. Stratonicée

1	Carie	**Stratonicée (Eskihisar)**	Oracle

***IK Stratonikeia* 1103** ***CIG* 2717** ***Stratonikeia* 199**	Stèle, marbre, 265 de notre ère ?

Bibliographie :

- Le Bas (Philippe) & Waddington (William Henry), *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure. Vol II*, Paris, F. Didot, 1847, p. 141, n° 518.
- Vidman (Ladislav), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969, n° 282.

Texte :

[χρηστήριον ? Δ]ιὸς Πα<ν>ημερίου. [ἡ πόλις, ὡς ἐκέλευσε?]
καὶ Σέ[ρα]πις, ἐρωτᾷ διὰ Φιλοκάλου β' οἰκονόμο[υ,]
[εἰ] ἐπιστήσονται οἱ ἀλιτήριοι βάρβαροι
[τῇ πό]λει ἢ τῇ χώρᾳ τῷ ἐνεστῶτι ἔτει. ὁ θεὸς ἔχρησε·
[ταρ]άττοντας ὑμᾶς ὁρῶν οὐκ ἔχω τὴν πόλιν ὑμῶν ἐστάλην,
[ο]ὔτε δούλην ἐξ ἐλευθέρας ποιήσων, οὔτε ἄλλο τῶν
ἀγαθῶν οὐδὲν ἀφαιρησόμενος.

***

2	Carie	**Stratonicée (Eskihisar)** **Panamara (Bağyaka)**	Dédicace

***IK Stratonikeia* II,*1* 822**	Stèle, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Cousin (Georges) & Deschamps (Gaston), « Voyage en Asie Mineure », *BCH*, 18 (1894), p. 35.

Texte :

Ἀριστόλαος
Μαρσύᾳ
κατὰ πρόσταγμα

***

3	Carie	**Stratonicée (Eskihisar)**	Dédicace

***IK Stratonikeia* III, 1543** ***SEG* 55, 1 134**	Autel (relief de hache double), marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Özhan (Tolga), « New Inscriptions from the Museum Depot at Stratonikeia », *EA*, 38 (2005), p. 19, n° 11 (traduction anglaise, photographie).

Texte :

Ζωππύρα
Δεὶ Λαβρ-
άνδου κ[α]-
τὰ πρόστα-
[γ]μα

***

4	Carie	**Stratonicée (Eskihisar)**	Dédicace

***EA* 39 (2006) 111,2**	Autel, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Aydaş (Murat), « Three Inscriptions from Stratonikeia in Caria », *EA*, 39 (2006), p. 111, n° 2 (traduction anglaise).

Texte :

[.]ΛΛ[1-2]-
ΙΑ Ἀρ-
τέμι-
δι κα-
τὰ ἐπι-
ταγήν

***

5	Carie	**Stratonicée (Eskihisar)**	Nature inconnue

***IK Stratonikeia* III, 1534** ***SEG* 52, 1 110**	Bloc, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Şahin (Çetin), « New Inscriptions from Lagina, Stratonikeia and Panamara », *EA*, 34 (2002), p. 18, n° 39 (photographie).

Texte :

[Κρ]ονίωνι
[Βο]υλευτήρων
[ ]εια Τρειτογενείης
[ ] ὑπὸ χερσὶ κομίσσας
[ ]οματα πάτηρ
[-άνδ]ρου υἱος ἀμύμων
[ ] ἐλαίης

***

5.8. Telmissos-Halicarnasse

1	Carie	**Telmissos (Gürece)**	Décret honorifique

***Halikarnassos* 15** ***SEG* 29, 1087**	Bloc, grès, c. 200 avant notre ère.

Bibliographie :

- Paton (William R.), Myres (John L.) & Hicks (Edward L.), « Three Karian Sites: Telmissos, Karyanda, Taramptos », *JHS*, 16 (1896), p. 377-380.
- Şahin (Çetin) & Engelmann (Helmut), « Inschriften aus dem Museum von Bodrum », *ZPE* 34, 1979, p. 220, n° 7.

Texte :

ἔ[δ]ο[ξε]ν τῶ[ι] κοιν[ῷ] Τελμισσέων· ἐπειδὴ Ποσίδεος Ποσιδέου
ὑπάρχων ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβῶς μὲν διακείμε-
νος τὰ πρὸς τὸν Ἀρχηγέτην τοῦ γένους Ἀπόλλωνα Τελ-
μισσῆ φιλοστόργως δὲ τὰ πρὸς πάντας Τελμισσεῖς καὶ
γενόμενος στεφανηφόρος εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐπετέλ<ε>-
σεν τὰς θυσίας καὶ ἐκαλλιέρησεν ὑπέρ τε τοῦ κοινοῦ Τελμισ-
σέων καὶ τῆς πόλεως […]

***

2	Carie	**Telmissos (Gürece)** **Halicarnasse (Bodrum)**	Oracle et décret cultuel

***Halikarnassos* 188** ***LSAM* 72** ***SEG* 15, 637**	Stèle, marbre, c. 300 avant notre ère.

Bibliographie :

- Paton (William R.) & Myres (John L.), « Karian Sites and Inscriptions », *JHS*, 16 (1896), p. 234-236, n° 36.
- Daux (Georges), « Y a-t-il un oracle à Telmessos de Carie ? », *RPh*, 1941, p. 11-17.
- Carbon (Jan-Mathieu) & Pirenne-Delforge (Vinciane), « Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families », in Horster (Marietta) & Klöckner (Anja), *Cities and*

Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 65-120.

Texte :

ἀπο[στ]είλαντος Πο[σ]ειδ[ωνίου καὶ χρ]ησά[σθα]ι
τῷ Ἀπόλλωνι, τί ἂν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ
γινομένοις καὶ οὗσιν, ἔκ τε τῶν ἀρσένων καὶ τῶν θ-
ηλειῶν, εἴη λώϊον καὶ ἄμεινον ποιοῦσιν καὶ πράσ-
σουσιν, ἔχρησεν ὁ θεός, ἔσεσθαι λώϊον καὶ ἄμει-
νον αὐτοῖς ἱλασκομένοις καὶ τιμῶσιν, καθάπερ
καὶ οἱ πρόγονοι, Δία Πατρώϊον καὶ Ἀπόλλωνα Τελε-
μεσσοῦ μεδέοντα καὶ Μοίρας καὶ Θεῶν Μητέρα·
τιμᾶν δὲ καὶ ἱλάσκεσθαι καὶ Ἀγαθὸν Δαίμονα Ποσει-
δωνίου καὶ Γοργίδος, τοῖς δὲ ταῦτα διαφυλάσσουσιν
καὶ ποιοῦσιν ἄμεινον ἔσεσθαι.
Ποσειδώνιος Ἰατροκλέους ὑπέθηκεν τοῖς ἐξ ἑαυτοῦ
καὶ τοῖς ἐκ τούτων γινομένοις, ἔκ τε τῶν ἀρσένων
καὶ τῶν θηλειῶν, καὶ τοῖς λαμβάνουσιν ἐξ αὐτῶν
[εἰ]ς θυσίαν οἷς ὁ θεὸς ἔχρησεν ἀγρὸν τὸν ἐν Ἀστυ-
[πα]λαίαι τὸν ὁμορροῦντα Ἄνθει καὶ Δαμαγήτωι,
[κ]αὶ τὴν αὐλὴν καὶ τὸν κῆπον καὶ τὰ περὶ τὸ μνημεῖον
[κ]αὶ τοῦ ἐν Ταράμπτωι ἐνηροσίου τὸ ἥμισυ. καρπευ-
[έ]τω δὲ καὶ ἱερατευέτω τῶν ἐκγόνων τῶν ἐκ Ποσει-
δωνίου ὁ πρεσβύτατος ὢν ἀεὶ κατ᾽ ἀνδρογένειαν,
ἀποδιδοὺς κατ᾽ ἐνιαυτὸν χρυσοῦς τέσσαρας ἀτελέ-
ας ἔδοξεν Ποσειδωνίωι καὶ τοῖς ἐκγόνοις τοῖς
ἐκ Ποσειδωνίου καὶ τοῖς εἰληφόσιν ἐξ αὐτῶν αἱρεῖ-
σθαι ἐπιμηνίους ἐξ ἑαυτῶν τρεῖς κατ᾽ ἐνιαυτό[ν,]
οἵτινες ἀπολαμβάνοντες τῆς ὑποθήκης π[αρ]ὰ [τοῦ ἱ]-
ερέως ἑκάστου ἐνιαυτοῦ μηνὸς Ἐλευθερίου [χ]ρυσ[οῦς]
τέσσ[α]ρας συντελέσουσιν τὰς θυσίας· ἂν δ[ὲ] μὴ ἀπο-
διδῷ, ἢ μὴ θέλῃ καρπεύειν, εἶναι τὰ ὑποκείμενα κ[οι]νά, καὶ τοὺς
ἐπι[μ]ηνίους ἐγδιδόναι, τὸ δὲ τέμενος εἶναι [κοι]νὸν [κ]αὶ
τ[οὺς ἐ]πιμηνίους ἐγμισθοῦν, καὶ τὸ μίσθωμα καὶ τὸ ἐνη-
[ρό]σιον κομιζόμενοι μηνὸς Ἑρμαιῶνος ἐπιμελεί-
τωσαν ἐπὶ δύο ἡμέρας τῶι ἱερεῖ, τὰ νομιζόμε[να]
παρέχοντες εἰς τὰς θυσίας πάντα, τῆι μὲν π[ρ]ώτηι
θύειν Τύχηι Ἀγαθῆι πατρὸς καὶ μητρὸς Ποσε[ιδω]νίου
[κ]ριὸν καὶ Δαίμονι Ἀγαθῶι Ποσειδωνίου καὶ [Γο]ργίδος
κριόν, τῆι δὲ δευτέραι Διῒ Πατρώωι κριὸν καὶ Ἀπόλλωνι
Τελεμεσσοῦ μεδέοντι κρ[ιὸν] καὶ Μοίραις κριὸν
καὶ Θεῶν Μητρὶ αἶγα· ὁ δὲ ἱε[ρε]ὺς λαμβανέτω ἑκάστου
ἱερείου κωλῆν καὶ τεταρτη[με]ρίδα σπλάγχνων,
καὶ τῶν ἄλλων ἰσόμοιρος ἔ[στω·] τὰ δὲ λοιπὰ κρέα οἱ
ἐπιμήνιοι, ἀφελόντες ἱκανὰ τοῖς δειπνοῦσιν καὶ

γυναιξίν, μερίδας ποησάντωσαν ἴσας καὶ ἀποδόντωσαν ἑκάστωι μερίδα τῶν τε παρόντων καὶ τῶν ἀπόντων, τὰς δὲ κεφαλὰς καὶ τοὺς πόδας αὐτοὶ ἐχόντων, τὰ δὲ κώιδια πωλούντων ἐν τῶι θιάσωι καὶ τῆι δευτέραι λόγον ἀπο<δ>όντωσαν πρὸ τοῦ δήμου ἀναγράψαντες εἰς ὃ ἔκαστον ἀνήλωται, καὶ τὸ περιγινόμενον ἀναλίσκειν εἰς ἀναθήματ[α.] ἀναγράψαι δὲ καὶ τὸν χρησμὸν καὶ τὴν ὑποθήκην κ[αὶ] τὸ δόγμα ἐν στήλαι λιθίνηι καὶ στῆσαι ἐν τῶι τεμέν[ει·] τοῖς δὲ ταῦτα διαφυλάσσουσιν καὶ ποιοῦσιν ἄμεινον γένοιτο ὑπὸ θεὸν καὶ ἄνθρωπον.

***

3	Carie	**Halicarnasse (Bodrum)**	Décret civique ?
		Cos (Cos)	

***Iscr. di Cos ED* 4**	Stèle (fragment), II^{e} siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Paton (William R.) & Myres (John L.), « Karian Sites and Inscriptions », *JHS*, 16 (1896), p. 234-236, n° 36.
- Daux (Georges), « Y a-t-il un oracle à Telmessos de Carie ? », *RPh*, 1941, p. 11-17.

Texte :

[— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —]
[— — — — —]αι κατὰ τὰς συνθήκα[ς — — — — — —]
[— — — — —]η Ἁλικαρνασσεῦσιν πρ[ὸς — — — — —]
[— — συντε]λεσθῶσιν κατὰ {τα} τὰς συ[νθήκας — —]
[— — — — ἐ]λέσθαι ἥδη πρεσβευτὴν [— — — — — —]
[— — ἐπαι]νεσόμενον πόλιν τὴν [— — — — — — — —]
[— — — — —]γεις τοὺς συντελέσον[τας — — — — —]
[— — — τὰ]ς συνθήκας. ἠρέθη πρε[σβευτὴς — — — —]
[— — — — —]εις Ἀνδροτέλης Ἀνδρωνος [— — — — —]
[— — — — —]μένου Λεοντεὺς Κλυτ[— — — — — — —]
[— — — τοὺ]ς νόμους καὶ τοὺς χρη[σμοὺς — — — —]
[— — — — —]ς πάντας ἐμ μηνὶ [.]στι[— — — — — —]
[— — — — —]ν. ἠρέθησαν ἄρχοντες [— — — — — —]
[— — — κα]ὶ πρεσβευταὶ Ἱεροκλῆς Σ[— — — — — —]
[— — — — —]ς Μένωνος, Πανδίων Φαν[— — — — —]
[— — — — —]ος Ἰσμηνίου, Πολίτης Λυσιμ[άχου — —]
[— — — — —] Διονυσόδωρος Μένωνος [— — — — —]
[— — — — — —]ης Ἀριστεί̣δου, Λε[— — — — — — —]
[— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —]

5.9. Caunos

1	Carie	**Caunos (Dalyan)**	Dédicace

***IK Kaunos* 66**	Bloc, marbre, époque hellénistique ?

Texte :

[— — —]
[Ἴσ]ιδι
[. . .]ΝΟ̣Ι̣Σ
[κ]ατὰ πρό-
σταγμα.
vacat

***

2	Carie	**Caunos (Dalyan)**	Dédicace

***IK Kaunos* 67**	Fragment, marbre, époque hellénistique.

Texte :

[Σ]αράπιδι, Ἴσιδ[ι καὶ]
[Θ]εοῖς Ἀδελφοῖ[ς κα]-
[τὰ] πρόσταγμα Δ[. . .]
[— — — — — — — —]

***

5.10. Iasos

1	Carie	**Iasos (Güllük)**	Dédicace ?

***Iasos* 212** ***IK Iasos* 242**	Bloc, marbre blanc, époque romaine.

Bibliographie :

- Levi (Doro) & Pugliese Carratelli (Giovanni), « Nuove iscrizioni di Iasos », *ASAA*, 23-24 (1961-1962), p. 585-586, n° 14 (avec photographie).
- Robert (Louis), « Nouvelles inscriptions d'Iasos », *REA*, 65 (1963), p. 311-312.
- Vidman (Ladislav), *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae Et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969, n° 274a.

Texte :

ἀφ' ὧν δεῖ ἀγν[ὸ]ν̣ εἰσπορεύ-
εσθαι [—]α̣τ̣[—]ο̣[—]ο̣[—] πεῖραν ἀγ-
νὸς [—]ου̣
σ̣υ̣[—]
δο[—]
π̣υ[—]
[—]
[—]ε[—]
[—]α̣[—]
[—]
[—]α[—]
[—]αρ̣κυ̣
[—σε[—]δετε[—]
[—]αρ̣[—]πε[—]ι[—]
ὁ νεωκόρος Μ̣ε̣νεκράτης
Μενεκράτ̣ου Ἀλεξαν̣-
[δ]ρ̣ε̣ὺς [κατ' ἐπι]ταγὴν Σ[α]-
[ράπιδι, Ἴσιδι, Ἀν]ο̣ύβιδι.

***

5.11. Kys

1	Carie	**Kys (Kavaklıdere)**	Dédicace

***EA* 37 (2004), 122,3**	Autel, marbre blanc, datation inconnue.

Bibliographie :

- Aydas (Murat), « New Inscriptions from Asia Minor », *EA*, 37 (2004), p. 121-125, 3 (traduction anglaise).

Texte :

Ἀπόλλω-
νος χρησ-
μοδότου

***

5.12. Myndos

1	Carie	**Myndos (Gümüşlük)**	Dédicace ?

***Myndos* 6** ***SEG* 16, 683**	Stèle, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Bean (George E.) & Cook (John Manuel), « The Halicarnassus Peninsula », *ABSA*, 50 (1955), p. 130, n° 48.

Texte :

[—]ΙΣ κατὰ προστάγματα σεμνὰ
[—]. Ι μεγάλου Πλουτέος Ἑρμοῦ
[—] Μενεκράτης πολύχαριν εὐχὴν
[—]ων μεγάλων θεῶν προθύμως
5 [—]κω γράμματι τὸν στίχον ἐπιγράψας
[Α]ΕΗΙΟΥΩ
ΙΑΩ

***

5.13. Pérée rhodienne-Pisye

1	Carie	**Pérée rhodienne - Pisye (Pisiköy)**	Dédicace

***IK Rhod. Peraia* 756**	Base, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Hula (Eduard) & Szanto (Emil), *Bericht über eine Reise in Karien*, Vienne, E. Tempsky, 1895, p. 35, n° 2.
- Paton (William R.) & Myres (John L.), « Karian Sites and Inscriptions », *JHS*, 16 (1896), p. 22, n° 14.
- Debord (Pierre) & Varinlioglu (Ender) (dir.), *Les Hautes Terres de Carie*, Bordeaux, Ausonius, 2001, p. 131-132, n° 29.

Texte :

Ἀρίστων κα-
τὰ χρησμὸν ἀ-
νατίθι Διὶ Ὑψί-
στῳ [ε]ὐχα-
ριστήριον.

***

2	Carie	**Pérée rhodienne - Pisye (Pisiköy)**	Dédicace

***Rhodian Peraia* 39**	Base, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Hula (Eduard) & Szanto (Emil), *Bericht über eine Reise in Karien*, Vienne, E. Tempsky, 1895, p. 5, n° 2.

Texte :

Ἀ[ρ]ίστων κ[α]-
τὰ χρη[σμ]ὸν [ἀ]-
νατιθῶν Ἀ[π]-
[όλλ]ων[α εὐχ]α-
ριστήριον.

5.14. Tralles

1	Carie	**Tralles (Aydin)**	Dédicace

***Tralles* 46** ***IK Tralleis und Nysa* 6**	Base de statue, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ramsay (William Mitchell), « Unedited Inscriptions of Asia Minor », *BCH* (1883), p. 276-77, n° 19.
- Cook (Arthur Bernard), *Zeus : A study in ancient religion : God of the dark sky (thunder and lightning)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, p. 959-960.
- Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 406.
- Latte (Karl), « The Coming of the Pythia », *HThR*, 33 (1940), p. 9-18.
- Laumonier (Alfred), *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, De Boccard, 1958, p. 633.
- Budin (Stephanie Lynn), « Pallakai, Prostitutes, and Prophetesses », *CPh*, 98 (2003), p. 148-159 (traduction anglaise).

Texte :

ἀγαθῆι τύχηι·
Λ(ουκία) Αὐρηλία Αἰ-
μιλία, ἐκ προ-
γόνων παλλα-
κίδων καὶ ἀνι-
πτοπόδων, θυ-
γάτηρ Λ(ουκίου) Αὐρ(ηλίου) Σε-
κούνδου Σηϊ-
ου, παλλακεύσα-
σα κατὰ χρη-
σμὸν·
Διΐ.

***

2	Carie	**Tralles (Aydin)**	Dédicace

***Tralles* 47** ***IK Tralleis und Nysa* 7**	Base de statue, marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Budin (Stephanie Lynn), « Pallakai, Prostitutes, and Prophetesses », *CPh*, 98 (2003), p. 148-159 (traduction anglaise).
- Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 406.

Texte :

Μελτίνη Μοσχᾶ
παλλακή, μητρὸς
δὲ Παυλείνης τῆς
Οὐαλεριανοῦ Φιλ-
τάτης, παλλακεύ-
σάσης ἐπὶ τὸ ἑξῆς
πενταετηρίσι β',
ἀπὸ γένους τῶν
παλλακίδων, Διΐ.

***

3	Carie	**Tralles (Aydin)**	Dédicace

***Tralles* 44** ***IK Tralleis und Nysa* 14**	Base de statue avec relief (aigle), marbre, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Cook (Arthur Bernard), *Zeus : A study in ancient religion : God of the dark sky (thunder and lightning)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, p. 880.

Texte :

θεῷ ὑψίστῳ
κατ' ὄναρ.

***

4	Carie	**Tralles (Aydin)**	Dédicace

***Tralles* 43** ***IK Tralleis und Nysa* 15**	Relief (nymphes), marbre, c. II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Pappakonstantínou (Michail), *Αι Τράλλεις : ήτοι συλλογή Τραλλιανών επιγραφών μετά των επ' αυτών ιστορικών και επιστημονικών σημειώσεων των εν Αθήναις αρχαιολογικών σχολών Γαλλίας, Γερμανίας και Αμερικής, συνοδευομένων υπό συνοπτικής ιστορίας των Τράλλεων από των αρχαιοτάτων μέχρι των καθ' ημάς χρόνων*, Athènes, 1895, p. 65, n° 116.
- Robert (Louis), *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1937, p. 408.
- Dinç (Rafet) & Meyer (Guy), « Mélanges de cultures et de populations à Tralles d'après deux nouvelles inscriptions », *MA*, 7 (2004), p. 287-305.

Texte :

[— Νυ]μφὰς ὑγιασθεῖ[σα]
[Παν?]ὶ κατ' ὄνιρον.

***

6. Lycie

6.1. Patara

1	Lycie	**Patara (Gelemis)**	Décret honorifique

***SEG* 44, 1210**	Base de statue, marbre, I^{er}-II^{e} de notre ère.

Bibliographie :

- Marek (Christian), « Epigraphische Furschungen in Kastamonou 1992 », *AST*, 11 (1993), p. 97, n° 5.

Texte :

Τιβ. Κλαύδιον Ἀλέξανδρον τὸν
καὶ Μ. Αἴλιον Μ. Αἰλίου τοῦ καὶ
Ἐπιγόνου Παταρέα, ἀρχινεώ-
[κ]ορο[ν] διὰ βίου [ἐ]κ βασιλικῆς
δωρεᾶς τῶν πατρῴων ΟΣ
Λήτους, Ἀπόλλωνος, Ἀρτέμ-
ιδος, τὸν κράτιστον δουκηνά-
ριον, πατέρα συνκλητικῶν,
ἀδελφιδοῦν συνκλητικῶν
καὶ Λυκίαρχον {vac.} Παταρέων ἡ
λάμπρα καὶ ἔνδοξος πόλις, ἡ μητρο-
πόλις, ἡ ἀρχιπροφῆτις καὶ δὶς νε-
ώκορος τοῦ Λυκίων ἔθνους τὸν
ἴδιον λογιστὴν καὶ ἐκ βασιλικῆς
γνώσεως καὶ προστάτην ἐν πᾶ-
σιν {vac} καὶ εὐεργέτην.

***

2	Lycie	**Patara (Gelemis)**	Décret honorifique

***TAM* II 420** ***IGRP* III 680**	Base de statue, marbre, 18-37 de notre ère.

Texte :

Παταρέων ὁ δῆμος Πολυπέρχοντα Πολυπέρχοντος τοῦ Δημητρίου
Παταρέα, τὸν ἀρχιερέα διὰ βίου θεῶν ἐπιφανῶν Γερμανικοῦ Καί<σ>αρος κ-
αὶ τοῦ σύμπαντος αὐτῶν οἴκου καὶ προφήτην τοῦ πατρῴου Ἀπόλλωνος, ἱ-
ερατεύσαντα τοῦ θεοῦ καὶ πρυτανεύσαντα καὶ γραμματεύσαντα Λυκίων […]

***

6.2. Sidyma

***

1	Lycie	**Sidyma (Dudurga Asari)**	Décret honorifique

***IGRP* III 583**	Stèle, marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Wilhelm (Adolf), *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1896, p. 69, n° 45.

Texte :

Μ. Αὐρ. Εὔκαρπο[ς Ἱεροκλέους]
Μ. Αὐρήλιον Εὔκαρπον
Ἱεροκλέους τοῦ καὶ Εὐκαρ-
που Σιδυμέα, τὸν ἀξιο-
λογώτατον ἱερέα καὶ
προφήτην δὶα βίου
τῶν προηγετῶν θεῶν
Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπολλω-
νος, πατέρα τοῦ ἀξιολο-
γωτάτου Μ. Αὐρ. Εὐκάρπου

τρὶς γενομένου νεοκόρου
τῆς ἐπιφανεστάτης θεοῦ
Ἑκάτης, ἄνδρα τῆς ἀξιολο-
γωτάτης Λυκιαρχίσσης
Μ. Αὐρ. Χρυσί[ο]υ τῆς καὶ
Νεμεσὼ Διονυσίου Ἀλκίμου δὶς
Παταρίδος καὶ Σιδυμίδος,
πρωτεύσαντα, πολειτευ-
σάμενον τὰ ἄριστα, καὶ ἐφ' ᾧ
κατέλιπεν τῷ ἱερῷ συστέ-
ματι τῶν τριάκοντα χωρίῳ
Ἰσπάδοις, Σιδυμέων
ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος.

***

2	Lycie	**Sidyma (Dudurga Asari)**	Discours citant une réponse oraculaire

***TAM* II 174** ***SEG* 4, 755** ***SEG* 50, 1356**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère (règne de Commode ?).

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Wilhelm (Adolf), *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1896, p. 75-77, n° 53.
- Chaniotis (Angelos), *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften: Epigraphische: Beiträge zur griechischen Historiographie*, Wiesbaden, Verlag, 1988, p. 75-85, n° 15.
- Merkelbach (Reinhold), « Der Glanz der Städte Lykiens. Die Festrede des Literaten Hieron (T.A.M. II 174) », *EA*, 32 (2000), p. 115–125.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2002, p. 26-33, n° 17/08/01.

Texte :

[…]
ἡροῦντο γυν<αῖ>κες ἱέρειᾳ,

ὕστερον δὲ κατ’ ἐπισζήτησιν
καὶ θεοῦ λόγι<ο>ν μέχρι καὶ νῦν πα̣[ρ̣]-
θ̣ένοι, ἀνανεοῦμαι πρὸς μνήμην
καὶ εὐσέβειαν καὶ δόξαν τῆς θεοῦ
κα̣ὶ τῶν παρ’ ἡμεῖν γάμων θηλυτέ-
κνων, <ὧν> ἐκ τῆς εὐσεβημένης θε-
οῦ τετεύχομεν (sic), τὸν ἐκπεσόντα
πρὸ ἐτῶν ρκθ Σιδυμεῦσιν χρησμὸν
περὶ νεωκόρου παρθένου τῇ Ἀρτέ-
μιδι ἀναγεγραμμένο<ν> παρ’ αὐτοῖς, κα̣-
θὼς ὑπογέγραπται· ἐπὶ ἱερέων τοῦ
μὲν κοινοῦ Ἀρτεμέους τῆς δὲ πό-
λεως Τελεσίου μηνὸς Λῴου κς‘·
Ἐ̣ὐπόλ̣εμος Ἀριστωνύμου καὶ
Πτολεμαῖος Ἀριστωνύμου
[Κα]λ̣αβατιανοὶ πρυτάνεσιν ἀναφέρομεν πρὸς ὑμᾶς
[κατ]ὰ τὸ ψήφισμα [τὸ]ν ἐκπεπτωκότα χρησμὸμ (sic)
οὗ καὶ ἔστιν ἀντίγραφον τὸ ὑπογεγραμμένον·
[ἐ]σθλὰ δέχου Φοίβου πόλι συνγενὶ θέσφατα τρανῶς,
[σ]ύνφορον ὡς χθονὶ σῇ ναέταισί τε πᾶσιν ὃ πεύθῃ
[ἔ]σσεται· ἀλλ’ ἐπάκουε τά σοι θεὸς ὤπασε Φοῖβος.
[ἀ]γνὰ θεᾶς ἀσινῆ τε πρέπει λυκάβαντο<ς> ἑκάστου
π̣αρθενικαῖς παλάμαισι θυηπόλα τείμια τεύχειν·
ἔ̣στι γάρ, ἔστι θεᾷ Λητωΐδι τοῦτο προσηνὲς
μὴ προσάγειν θαλάμοις ἱερηπόλον, ἢν ἀπὸ λέκτρων
α̣ἰρῇ προσκαλέσασθαι ἀνυμφεύτους ἐπὶ σηκούς,
ἀ̣λλὰ νέαν ἀδμῆτιν —— ὅ μο<ι?> δηλωτόν —— ἄθικτον·
[τ]ήνδε θέλει προκαθέσθ<ε> ὁσίον καὶ νηὸν ὑπ’ αὐτῆς
ἁγνὸν ἀεὶ τηρεῖσθαι, ἵν’ αἵρεσιν ἥνπερ ὑπέστη
φροντίδος ἀενάοισι βροτοὶ τειμῶσιν ἐν ὥραις.
ταῦτά σοι αὐτὸς ἄναξ ἑκατηβόλος ὄλβια φαίνει
ἀγροτέρα τε θεὰ σκυλακοτρόφος, ἢν ἅμα Φοίβῳ [. . 5. .]

***

6.3. Soura

1	Lycie	**Soura - Myra (Demre)**	Liste de charges sacerdotales

***Heberdey-Kalinka, Bericht* 15,48**	Stèle, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Kalinka (Ernst), *Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, ausgeführt im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1896, n° 48.
- Borchhardt (Jürgen), *Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975, p. 76-80, Table 51 (photographie).

Texte :

ἀγαθῆ] τύχη
Ἀπόλλων[ι Σ]ο[υρίω]
ἐπὶ ἀρχι(ερέως)
[Ἡ]ρ[ακ]λ[ι]αν[οῦ] γ' [τ]ο[ῦ
καὶ Ἀριστα[ι]ν[έ]του, ἱερομένου
διὰ βίου Αὐρ. Εὐπλόο[υ β'] τοῦ κ[αὶ . . . . .]
. ι. ίου. , γραμματευούσης Μ. Αὐρ. Λυσι-
μάχης Δημητρίου, ἱεροκηρυκοῦντος
Αὐρ. Ἐπαφροδείτου τοῦ καὶ Διονυσίου
προστάται σεβαστῆς πλατείας·
[…]

***

2	Lycie	**Soura – Myra (Demre)**	Liste de charges sacerdotales

***Heberdey-Kalinka, Bericht* 15,49**	Stèle, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Kalinka (Ernst), *Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, ausgeführt im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1896, n° 49.
- Borchhardt (Jürgen), *Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975, p. 76-80, Table 51 (photographie).

Texte :

ἀγαθῆ τύχη.
Ἀπόλλωνι Σουρίω
ἐπὶ ἀρχι(ερέως) Αἰλ. Τηλεμάχου

τοῦ καὶ Δικαιάρχου, ἱερομένου
διὰ βίου Αὐρ. Ἀντιγόνου β‘ τοῦ καὶ
Λυσιμάχου, γραμματεύοντος
σ(εβαστῆς) π(λατείας) Ξάνθου, ἱερωκηρυκοῦντος
Αὐρ. Φεραγάθου τοῦ καὶ Δημητρίο[υ]
οἱ προστάται τῆς σεβαστης
πλατείας· […]

***

3	Lycie	**Soura - Myra (Demre)**	Liste de charges sacerdotales

***Heberdey-Kalinka, Bericht* 15,50**	Stèle, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Kalinka (Ernst), *Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, ausgeführt im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1896, n° 50.
- Borchhardt (Jürgen), *Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, Verlag, 1975, p. 76-80, Table 51 (photographie).

Texte :

ἀγαθῆ τύχη
Ἀπόλλωνι Σουρίω. Ἀρχιερέος Ἰουλίου Δημητρίου
ἱερωμένου διὰ βίου Αὐρ. Πτολεμαίου τοῦ
καὶ Ζωσίμου, γραμματεύοντος σεβαστῆς
πλατείας Αὐρ. Θεοδώρου β‘ Κλαυδίου
Ἀγαμέμνονος, ἱεροκηρυκοῦντος Μαρκίου Ξάνθου,
[προστάτ]αι· […]

***

6.4. Tlos

1	Lycie	**Tlos (Düver)**	Dédicace

***Chiron,* 24 (2014) 566,4**	Base de statue, grès, 180-192 de notre ère.

Bibliographie :

- Reitzenstein (Denise), « Neue Inschriften aus Tlos : Kronoscult, Agonistik und Euergetismus », *Chiron*, 24 (2014), p. 566-568, n° 4.

Texte :

Κρόνῳ μεγάλῳ
Θεῷ καὶ Αὐτοκράτ-
Τορι Καίσαρι Λουκί-
ῳ Αὐρηλίῳ Κομό-
δῳ Σεβαστῷ Τι.
Αἴλιος Ἄρπαλος
ὁ ἀρξιπροφήτης
τοῦ θεοῦ τῶν ἀν-
δρῶν τοῦ πανκρα-
τίου τὸν ἀνδριάν-
τα ἱερὸν γενόμε-
νον ἀνεθηκεν.

***

2	Lycie	**Tlos (Düver)**	Dédicace ?

***Chiron,* 24 (2014) 570,5**	Base de statue (fragment), grès, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Reitzenstein (Denise), « Neue Inschriften aus Tlos : Kronoscult, Agonistik und Euergetismus », *Chiron*, 24 (2014), p. 570-571, n° 5.

Texte :

ἡ μητρόπολις τοῦ Λυκίων ἔθνους
ἀγωνοθέτου καὶ ἀρχιπροφήτου
του πρώτου τῆς πολέως ἡμὸν
καὶ τοῦ ἔθνους Μ. Κλ. Ἡρακλεί
δου.

***

6.5. Douze dieux lyciens

1	Lycie	**Inconnu** **Phoinix (Finike)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 1,S1** ***REG* 78.1965.61**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἀρτέμιδι Κυνη(γέτιδι) καὶ δώδεκ(α) θ(ε)οῖ(ς) κατ’ ἐπιταγὴν
ἀνέστησεν Δράκων.

***

2	Lycie	**Inconnu** **Antiphellos (Kaş)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 2,S2** ***SEG* 17 678**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

OCOYÇ ὁ Ἑρμῆς Φιλέου ΤΟḶẠΥCACOΥḲẠṬ[. .]C[.]
Ἀρτέμιδι Κυ[νηγέτιδι]
ḳαὶ δώδεκα θεοῖς καὶ τῷ πατρὶ αὐτῶ[ν — — — —]

***

3	Lycie	**Inconnu** **Megistè (Castellorizo)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 3,S3**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[— — — κατ᾽ ἐπιτ]αγήṿ. {vac.}

***

4	Lycie	**Inconnu** **Megistè (Castellorizo)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 4,S4** ***TAM* II 730**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖς Πλ?]ούτω<ν?> κατὲ ἐπι[ταγήν].

***

5	Lycie	**Inconnu** **Megistè (Castellorizo)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 5,S5**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπι]ṭαγή[ν]

***

6	Lycie	**Inconnu** **Telmessos (Fethiye)**	Dédicaces

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 5,S6** ***TAM* II 729** ***LSM* 126**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[Ἀρτέμιδι Κυνηγέτιδι καὶ] δώδεκα θεοῖς κα<ὶ> τῷ πα-
[τρὶ αὐτῶν κατ᾽ ἐπιτα]γήν
[— — — — — — — — — κα]τὲ ἐπιταγήν
[ὁ {ἡ?} δεῖνα] δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπ<ιτ>α-
γήν

***

7	Lycie	**Inconnu** **? (Burdur)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 6,S7** ***SEG* 33 1174**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἑρμῇ καὶ δώδεκα θεοῖς
καὶ Ἀρτέμιδι <K>υνηγέ-
τι {ΙΔΙVΝΗ} καὶ τῷ πατρὶ αὐτῶν
κατ᾽ ἐπιταγὴν ΕΝΔΑΔΙCΕΡΜ̣(?)

***

8	Lycie	**Inconnu** **Teimioussa (Üçağiz)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 7,S8**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Δώδ<ε>κ<α> θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγήν

***

9	Lycie	**Inconnu** **Teimioussa (Üçağiz)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 8,S9**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[Ἀρτέμ]ιδι Κυνηγέτιδι καὶ δεδώκα θεο-
ῖς καὶ τ<ῷ> πατρὶ
[κατ᾽] ἐπιταγὴν
[— — —]ΤΟΓΑΛΟCΑΙΟΤΟΥΑΟ[— — —]
[— — — — — — —]ΚΡΑΤΟΥΙ

***

10	Lycie	**Inconnu** **Teimioussa (Üçağiz)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 8,S10**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[Ἀρτ]έ̣μιδι Κυ̣νηγέτιδι καὶ [δώ]δ̣ε̣κ̣[α]
[θ]εοῖς καὶ τ<ῷ> πατ<ρὶ> αὐτ<ῶν> κατ᾽ [ἐ]πιτα-
γ[ὴ]ν
Ζώσιμος

***

11	Lycie	**Inconnu** **Kyaneai (Kizilgöl)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 9,S11** ***SEG* 43 976**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[Ἀρτέμι]δι Κυ̣[ηγέτιδι καὶ δώδεκα θεοῖς]

***

12	Lycie	**Inconnu** **Komba (Gömbe)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 10,A1** ***SEG* 17 686**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δ]ώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Ἄρ̣τεμεις Ἑρμ̣αίου

***

13	Lycie	**Inconnu** **? (Elmali)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 11,A3** ***SEG* 17 687**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Δώδεκα θεοῖ[ς] κατ᾽ ἐπιταγὴν
Μουσαῖος Κ[ ].

***

14	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 11,A4** ***SEG* 28 1572**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖς] κατ᾽ ἐπιταγὴν
[— — — — — — — — —]ȩ́άρχου

***

15	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 12,A5** ***SEG* 28 1572**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Μασας

***

16	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 12,B1**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκ]α θεο<ῖς κα>τὰ ἐ̣π̣[ιταγὴν](?)
[— — — — — —]δρονε[ικ(?)]

***

17	Lycie	**Inconnu**	Dédicace
		? (Elmali)	

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 13,B2** ***SEG* 17 687**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[— — —]ΟΕΙC κατ᾽ ἐπιταγὴν
[— — —]γρεοναυc

***

18	Lycie	**Inconnu**	Dédicace
		Inconnu	

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 13,B3**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θε[οῖς κ]ατ᾽ ἐπιταγὴν
Νέαρχος

***

19	Lycie	**Inconnu**	Dédicace
		Antiphellos (Kaş)	

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 14,B4**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐ̣π̣[ιτ]ᾳγὴν
[— — —]Λ[2-3]ου

***

20	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 15,B5**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκ⌋α θεοῖς κατ᾽ ἐπιτα⌊γὴν⌋
⌊Τρο⌋κονδας

***

21	Lycie	**Inconnu** **Megistè (Castellorizo)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 16,B6** ***TAM* II 727**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς [κατ᾽ ἐπιταγὴν]
Ἐλευθ[ερ ?]

***

22	Lycie	**Inconnu** **Antiphellos (Kaş)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 16,B7**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Ἀρτεμει

***

23	Lycie	**Inconnu** **Teimioussa (Üçağiz)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 16,B8**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Ἑρμαίου

***

24	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 17,B9**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Γη-----

***

25	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 17,B10**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖς κα]τ᾽ ἐπιτ̣[αγήν]

***

26	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 18,B11**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Ὀνησύλος εὐχήν

***

27	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 18,B12**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Μασας

***

28	Lycie	**Inconnu** **Teimioussa (Üçağiz)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 19,B13**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιτα<γ>ὴν
Καλλικλῆς

***

29	Lycie	**Inconnu** **Myra (Dembre)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 19,C1** ***TAM* II 724**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
[— — — — — — —]ας

***

30	Lycie	**Inconnu** **Phoinix (Finike)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 20,C2**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Δ̣ώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Ἔρως

***

31	Lycie	**Inconnu** **Isinda (Korkuteli)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 20,C3** ***IK Isinda* 18**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Τροκονδα[ς]

***

32	Lycie	**Inconnu** **Lindos (Lindos)**	Dédicace

Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 21,C4** ***TAM* II 733	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θ]εοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
[— — — — —]λ̣ασις

***

33	Lycie	**Inconnu** **Antiphellos (Kaş)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 21,C5** ***SEG* 38 1457**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖ]ς [κ]ατ᾽ ἐπιταγὴν
[— — — — — — Ἑ]ρμαί[ου]

***

34	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 22,C7**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Μουσαρδυς(?)

***

35	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 23,C8** ***IK Central Pisidia* 89**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δ]ώδεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Ἀπολλώνιος

***

36	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 23,C10**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκ]α θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
[— — — — — —]δος

***

37	Lycie	**Inconnu** **Komba (Gömbe)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 24,C11**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώ]δεκα θεοῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν
Καλλικλῆς

***

38	Lycie	**Inconnu** **Antiphellos (Kaş)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 24,C12** ***SEG* 17 679**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδ]εκα θεοῖς κα[τ’ ἐπιταγὴν]
Ἀρτε[μ]-----

***

39	Lycie	**Inconnu** **Inconnu**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 25,C13**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κ[ατ’ ἐπιταγὴν]
[— — —]Α[— —]Ạ[— — — — — —]

***

40	Lycie	**Inconnu** **Phellos (Felendağı)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 25,V1** **TAM II 728**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[ὁ δεῖνα — — γ]ένους δώδεκα θεοῖς
[κατ’ ἐπιταγήν]

***

41	Lycie	**Inconnu** **? (Salardiş)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 26,V3** ***TAM* II 731**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖς] κατ᾽ ἐ[πιταγήν]

***

42	Lycie	**Inconnu** **Komba (Gömbe)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 26,V4** ***TAM* II 725**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεο[ῖς κατ᾽ ἐπιταγὴν]
ΟΥΑϒ[— — — — — — — — — — —]

***

43	Lycie	**Inconnu** **Komba (Gömbe)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 27,V5** ***TAM* II 726**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

δώδεκα θεοῖς κα[τ᾽ ἐπιταγὴν]
[Ἀ]πφ[— —]

***

44	Lycie	**Inconnu** **Komba (Gömbe)**	Dédicace

***Lyk. Zwölfgötter-Reliefs* 27,V6** ***TAM* II 733**	Relief, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[δώδεκα θεοῖς κατ’ ἐπιταγὴν]
[Π]αυλλε̣ῖνα.

***

6.6. Tétrapole lycienne

1	Lycie	**Tétrapole (Oenoanda) (Incealiler)**	Épitaphe

***AS* 500 (2000) 141,1**	Linteau (marbre), II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Milner (Nicholas P.), « Notes and Inscriptions on the cult of Apollo at Oinoanda », *AS*, 50 (2000), p. 139-149, n° 1.

Texte :

[- - - - - - - - - - - - - - -]N[- - - - - - - -]
[- - - - - - - - - - - ἐνθάδ]ε κε[ῖτ]α[ι? - - - -]
[- - - - - - - δ‘ ἐν σηκῷ [. .]Σ[- - - - - - -]
[ὠδι πρὸ]ς πηγαῖς Νυμφῶν ἅμα καὶ Διονοίσου·
[ἠν τοῖ]ς ἐυξαμένοις λιπαρῶς καῖ ἀναλγεῖ οἴνῳ,
[θύμ]ασιν ἡδίστοις, πᾶσιν φίλος, αἰσθλ‘ ἀγορεύσας·
[ἔζη] τηλεθάων βί[ο]ν, ἐν καὶ ζώματι καλῷ,
[Φ]οίβου Ἀπόλλωνος κλοιτὸς ἰ{ε}ρεὺς , ἔξοχος ἄλλων,
[οὔ]τε τιννὰ ῥέξας ἀλιτήριον οὔτε τι εἰπών,
[σή]ματα δ‘ἐξειπὼν σπλάγχνων ἀπο οἷά τε Πυθοῖ
vacat

2	Lycie	**Tétrapole (Boubon) (Ibecik)**	Épitaphe

***IK Boubon* 35** **BE 1951, 24 p. 127** **BE 1952, 17 p. 132-133** **BE 1954, 31 p. 105** **BE 1973, 462 p. 177**	Colonne funéraire (avec relief représentant un jeune homme levant la main droite), marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Wilhelm (Adolf), *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1896, p. 40, n° 58.
- Peek (Werner), *Griechische Vers-Inschriften. Band I. Grab-epigramme*, Berlin, Verlag, 1955, n° 1665.
- Milner (Nicholas P.), *An epigraphical survey in the Kibyra-Olbasa region conducted by A. S. Hall*, London, British Institute of Archaeology at Ankara, 1988, p. 3, n° 1.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2002, p. 11, n° 17/02/01 (traduction allemande).
- Kokkinia (Christina), *Boubon. The Inscriptions and Archaeological remains : A survey (2004-2006)*, Athènes, De Boccard, 2008, p. 74, n° 38 (traduction anglaise).

Texte :

Αὐρ(ήλι. .) Εὐτυχί[δ?. .]
μνήμης χάριν
Κερελλαῖος
μαντιάρχης
ταῦτα λέγει·
οὐ κακόν ἐστι
τὸ θανεῖν, ἐπεὶ
τό γε Μοῖρ’ ἐπέκλω-
σεν, ἀλλὰ πρὶ[ν]
ἡλικίης καὶ γον[έ]-
ων πρότερος.

***

3	Lycie	**Tétrapole (Kibyra) (Gölhisar)**	Dédicace

***Milner* 1984/72**	Autel, marbre, époque impériale.

Bibliographie :

- Milner (Nicholas P.), *An epigraphical survey in the Kibyra-Olbasa region conducted by A. S. Hall*, London, British Institute of Archaeology at Ankara, 1988, p. 44.

Texte :

Θεῷ Μηνεὶ χρ(ησμῷ)
χρ(ηματισθεὶς) Ὕλας εὐχ-
[ήν]

***

4	Lycie	**Tétrapole (Oenoanda) (Incealiler)**	Dédicace

***AS* 47 (1997) 44,8**	Stèle avec relief (Dioscures et Héraclès), marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Smith (Tyler Jo) & Milner (Nicolas P.), « Votive Reliefs from Balboura and its Environs », AS, 47 (1997), p. 44-46, n° 8.

Texte :

[Δι]οσκόροις, Ἡρακλεῖ, θεοῖς ἀλείπτοις, κατὰ ὄνα[ρ]
Ἀγαθῇ τύχη· Οἰνοανδέων
[βουλ]ῆς κ(αὶ) δήμου κρίματα τὰ ὑπογεγραμμένα·
[ἐπὶ ἀ]ρχιερέως τῶν Σεβαστῶν Γαίου Λικιν-
[νίου] Τηλεμάχου, Ἀρτεμεισίου δ', μέρος ψηφίσμ-
[ατος ἐδ]όθη, προβουλεύσιμον δοθὲν ὑπὸ Διογ-
[νήτο]υ καὶ Φιλοκώμου τῶν Φιλοκώμου Διο[γ]-
[νήτου κα]τὰ τὰ προεψηφισμένα ὑπο τῆς βουλῆς ΜΗΝΟ-
[φιλος . . . . κ]αὶ ἡ γυνὴ Ῥεσία κωμητικὴ ὑποκεῖσθα[ι -----]

5	Lycie	**Tétrapole (Oenoanda) (Incealiler)**	Nature inconnue

***Bean, Journeys* 1965-1967 20, 37** ***SEG* 27, 933**	Bloc-autel (muraille), marbre, II^{e}-III^{e} siècle de n. è.

Bibliographie :

- Bean (George E.) & Mitford (Terence B.), *Journeys in Rough Cilicia in 1962-1963*, Vienne, Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1965, p. 37, n° 20.
- Robert (Louis), « Un oracle gravé à Oinoanda », *CRAI*, 3 (1971), p. 597-619.
- Guarducci (Margherita.), « Chi è Dio ? L'oracolo di Apollo Klarios e un epigrafe di Enoanda », *RAL*, 27 (1972), p. 335-347 .
- Gallavotti (Carlo), « Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica », Philologus, 121 (1977), p. 95-105.
- Hall (Allan S.), « The Klarian oracle at Oenoanda », *ZPE*, 32 (1978), p. 263-268.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 31A (traduction anglaise).
- Lane Fox (Robin), *Pagans and Christians*, Londres, Viking, 1986, p. 179-183.
- Pricoco (Salvatore), « Un oracolo di Apollo su Dio », *RSLR*, 23 (1987), p. 3-36.
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 194, n° 31 (traduction espagnole).
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), n° 25.
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 15.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2002, p. 16-19, n° 17/06/01.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 25.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 207-208.

Texte :

[α]ὐτοφυής, ἀδί-
δακτος, ἀμήτωρ,

ἀστυφέλικτος, /
οὔνομα μὴ χω-
ρῶν, πολυώνυμος,
ἐν πυρὶ ναίων. /
τοῦτο θεός, μεικρὰ
δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγε-
λοι ἡμεῖς. / τοῦτο πευ-
θομένοισι θεοῦ πέ-
ρι ὅστις ὑπ̣ά̣ρχ̣ει /
Ạ̀ἰ[θ]ᾴ[ρ]α πανδερ̣κ̣[ῆ]
[θε]ὸν ἔννεπεν, εἰς
ὃν ὁρῶντας / εὔχεσθ’ ἠώ-
ους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]-
τα̣[ς].

***

7. Phrygie

7.1. Aizanoi

1	Phrygie	**Aizanoi (Çavdarhisar)** **Aizanitis (Tepecik)**	Dédicace

***MAMA* IX 60**	Pilier, marbre, II^{e} – III^{e} siècle avant notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ.
[.]οζοτος κώμη
Ἀπόλλωνι Ξυ-
ρέῳ εὐχὴν
ἐπιμελητεύσαν-
τος Ἀρτεμιδώρου
Τροφίμου,
Ἐπικτήτου προφη-
τεύσαντος.

***

2	Phrygie	**Aizanoi (Çavdarhisar)**	Oracle

***MAMA* IX 180**	Pilier, marbre, II^{e} siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Parke (Herbert William), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Oxford, B. Blackwell, 1956, p. 208-209.
- Robert (Louis), "Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon", in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 377.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 11 (traduction anglaise).

- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 35-39, n° 7 (traduction espagnole).
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 34, n° 20 (traduction allemande).
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 3: Der "Ferne Osten" und das Landensinnere bis zum Tauros*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 202-203, n° 16/23/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 448, n° 17.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 20.
- Robert (Louis), "Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon", in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 377.

Texte :

χρησμὸς
ὁ δοθεὶς ὑπὲρ τοῦ μένιν ἱερέα
τοῦ κτιστοῦ Δημήτριον
Ἀρκεσιλάου·
ἄγρει τοῦτον ἔπ' ὄρσο θοῇ χερὶ
τὸν βολετισμόν,
τευτάσσων· δώσει γὰρ ἐπήτρι-
μα, τοῖσι φερείω.

***

7.2. Dorylée

1	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***MAMA* V Lists I(i): 182,54**	Stèle, marbre, II-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ.
Σόλων ἱερὸς κα-
τὰ ἐπιταγὴν Δ[ι]-

[ἰ] Δίῳ εὐχὴν ❦
κὲ ἑαυτῷ ζῶν.

***

2	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***MAMA* V Lists I(i): 182,79**	Stèle, marbre, II-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Γ. Ἰούλιος Ἰου-
λιανὸς κ(αὶ) Κλ.
Ἐπι<κα>ρπία μετ[ὰ]
τέκνων · κατ᾽
ἐπιταγὴν Μητρ[ὶ]
ἀπὸ Κρανὸς μεγά-
[λ]ῃ εὐχὴν ἀνέθηκα.

***

3	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***MAMA* V Lists I(i): 182,143**	Stèle, marbre, II-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἑρμῆς Ἑρμί-
ου κατ᾽ ἐπι-
ταγὴν Διῒ Β-
ροντῶντι
εὐχήν.

***

4	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***MAMA* V Lists Note:188,1[2/6]**	Stèle, marbre, II-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ.
Διὶ Βροντῶν-

τι Μέννης Θ-
άλλου σὺν τέ-
κνοις κατὰ ἐ-
πιταγὴν ἀν-
έστησαν.

***

5	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***MAMA* V Lists Note:188,1[2/7]**	Stèle, marbre, II-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[Ἐ]παγαθίων Φ— — —
κατὰ ἐπιταγ[ὴν ὑπὲρ]
τῶν ἰδίων ἔ[στησε]
σὺν ἀδελφῷ Δι[ὶ Βρον]-
[τῶντι].

***

6	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***MAMA* V 150**	Stèle, marbre, II-III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Οὐεζαεῖται
Μηνὶ Ἰταλ̣[ι]κ̣ῶ
ἐξ ἐπιτα̣[γ]ῆς.

***

7	Phrygie	**Dorylée (Eskişehir)**	Dédicace

***ŽA* 44 (1994) 164,13**	Autel (fragment), marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), «Inscriptions votives inédites au musée d'Eski Şehir », *ŽA*, 44 (1994), p. 164, n° 13.

Texte :

Ἀγατῇ τύχη·
Στρατόνικος
Διὶ Βροντῶντι
ἐξ ἐπιταγῆς [ἀ]-
νεσ[τησε].

***

7.3. Hiérapolis-Pamukkale

1	Phrygie	**Hiérapolis (Pamukkale)**	Dédicace avec liste d'oracles

***EA* 27 (1996) 11,3** ***SEG* 39, 1377 bis**	Bloc réemployé, marbre, après 166 de notre ère ?

Bibliographie :

- Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 357, n° IIa (photographie).
- West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, p. n° 17 (traduction anglaise).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 68-81, n° OC11 (traduction espagnole).
- Pricoco (Salvatore), « Apollo Φωσφόρος. A proposito di un oracolo di Hierapolis frigia », in Collectif, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Istituto di filologia greca, Istituto di filologia latina, 1991, p. 491-495.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 11, n° 3.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 27, n° 02/12/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 10-13.
- Rutherford (Ian C.), « Trouble in Snake-Town : interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale », in Swain (Simon), Harrison (Stephen John) & Elsner (John), *Severan culture*, Cambridge, Cambridge university press, 2007, p. 449-457.

- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 4-7.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 207.

Texte :

[κ]ατ' ἐπιταγὴν θεοῦ [ἀ]ρχηγέτου Ἀπόλλ[ω]νος [τ]οὺς χρησμο[ὺς]
[. . .]λλιανὸς θ[. . .]εου [ὑπὲ]ρ ἑαυτοῦ [ἀνέγρ]αψε [— — —]

***

2	Phrygie	**Hiérapolis (Pamukkale)**	Oracle d'Apollon Clarien

***EA* 27 (1996) 11,4** ***SEG* 39, 1377 bis**	Bloc réemployé, marbre, après 166 de notre ère ?

Bibliographie :

- Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 358-359, n° IIb (photographie).
- West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, p. n° 17 (traduction anglaise).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 68-81, n° OC11 (traduction espagnole).
- Pricoco (Salvatore), « Apollo Φωσφόρος. A proposito di un oracolo di Hierapolis frigia », in Collectif, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Istituto di filologia greca, Istituto di filologia latina, 1991, p. 491-495.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 11-13, n° 4.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 27, n° 02/12/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 10-13.

- Rutherford (Ian C.), « Trouble in Snake-Town : interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale », in Swain (Simon), Harrison (Stephen John) & Elsner (John), *Severan culture*, Cambridge, Cambridge university press, 2007, p. 449-457.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 4-7.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 207.
- Oesterheld (Christian), « La parole salvatrice transformée en remède perpétuel : l'oracle qu'Apollon de Claros rendit à la ville de Hiérapolis en Phrygie », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 211-226.

Texte :

— — —
χθὼν ἱερὴ κοτέουσ' ὃν ἐμοὶ κατέπεφνον ὀιστοί.
οὐ μοῦνοι λοιμοῖο δυσαλθέος οὐλομένῃσιν
κηραίνεσθε δυηπαθίαις, πολλαὶ δὲ πόληες
ἄχνυνται λαοί τε θεῶν ὀδυσημοσύνῃσιν.
ὧν ἀπαλεύασθαι κέλομαι χόλον ἀλγινόεντα
λοιβαῖς εἰλαπίναις τε τεληέσσαις θ' ἑκατόμβαις.
πρῶτα μὲν οὖν Γαίῃ παμμήτορι βοῦν ἀγελαίην.
ἐς μέγαρον τετράγυιον ἅμ' εὐόδμοις θυέεσσιν
ῥέξαντες πυρὶ δαίσατ', ἐπὴν δέ μιν ἐξανύσῃ φλόξ,
λοιβῇσίν τε μελικρήτοις χθονί τ' ἀμφιχέασθε
πασσυδίῃ· μετέπειτά τ' ἀδαίετον Αἰθέρ[ι —]ον
ῥέξατ' ἐπουρανίοις τε θεοῖς, τεθυωμένα πάντα.
Δηοῖ δ' ὡς ἔθος ὔμμιν ἐνερτερίοις τε θεοῖσιν
ἱερὰ ποιήσασθε μετ' εὐαγέεσσι θυηλαῖς,
ἤρωσίν τε χοὰς χθονίοις κατὰ τεθμὰ χέασθε,
Καρείου τε μέδεσθε διαμπερὲς Ἀπόλλωνος·
ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐστὲ πολισσούχοιό τε Μόψου.
πάσαις δ' ἀμφὶ πύλαις Κλαρίου τεμενίξατε Φοίβου
τόξοις ἰρὸν ἄγαλμα κεκασμένον ὠλεσινούσοις,
οἷον ὀιστεύοντος ἀναρδέα τηλόσε λοιμόν.
αὐτὰρ ἐπὴν μειλιξαμένων ἀπὸ κῆρες ἴκωνται,
παῖδας παρθενικῇσιν ὁμοῦ Κολοφῶνα νέεσθαι
μολποὺς σὺν λοιβῇσιν ἐφίεμαι ἠδ' ἑκατόμβαις
προφρονέως, ἐπεὶ ἦ μάλα πολλάκις ὔμμε σαώσας
οὔτινος ἐκ δημοῖο λάχον μενοεικέος αἶσαν·
χρὴ δ' εὖ ῥεξάντων μηδ' ἀνδρῶν λήσμονας εἶναι.
ἣν ἔρδηθ' ὅσ' ἔοικε θεουδέσιν ἀνδράσι τεύχειν,

οὔποτ’ οἰζυρῇσιν ἐν ἀμπλακίῃσιν [ἔσεσθε],
ἀλλ’ ἀφνειότεροι καὶ σωότεροι νο. . . ϱ̣[—]
κυ. . . . ϙ̣ρ̣ϱ̣. . ϙ̣υ̣. . . ϛ̣. [— — —]
— — —

***

3	Phrygie	**Hiérapolis (Pamukkale)**	Oracle d’Apollon

***EA* 27 (1996) 14,5** ***SEG* 39, 1377 bis**	Bloc réemployé, marbre, après 166 de notre ère ?

Bibliographie :

- Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 366-367, n° IIIa (photographie).
- West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, p. n° 17 (traduction anglaise).
- Pricoco (Salvatore), « Apollo Φωσφόρος. A proposito di un oracolo di Hierapolis frigia », in Collectif, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Istituto di filologia greca, Istituto di filologia latina, 1991, p. 491-495.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 14, n° 5.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 27, n° 02/12/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 10-13.
- Rutherford (Ian C.), « Trouble in Snake-Town : interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale », in Swain (Simon), Harrison (Stephen John) & Elsner (John), *Severan culture*, Cambridge, Cambridge university press, 2007, p. 449-457.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 4-7.
- Busine (Aude), « Le problème de l’attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 207.

Texte :

[κ]ωλῆς ἐμπάσσαιο· θεοῦ ὀπί σε πνύοντος
[θε]ῖα λέγεις, αὐτὸς δὲ κλύεις ἱερῶν ἐνοπάων.
[αὐ]τὰρ θεσμὰ γεγειοτέρων φύσεώς τε ΤΛΟΣΟΝΙΣ
[. .]α λεώς· μαν̣ίῃ δὲ καὶ ἀθανά̣[τ]ο̣ισι βι̣α̣σμούς
[. . .]λ[.]. ᾳ̣νυκενη[— — —]. σ. . . [— — —]
[— — — — — — — — — — — —]
[— — —]ιν ἀμαλθευθεντ[— — —]
[— — —]. φ̣α̣ειν̣οφόρ̣ῳ[ν] τε γυναικῶν
[— — — —]ηγυ. . . [— — —]. [—]ενος ἐστίν
[— — — — — — — — —]ε βροτοῖσιν
[— — — — — — — — — ἀπ]εχθές
[— — — — — — — — —]λ̣οιο

***

4	Phrygie	**Hiérapolis (Pamukkale)**	Oracle d'Apollon

***EA* 27 (1996) 15,6** ***SEG* 39, 1377 bis**	Bloc réemployé, marbre, après 166 de notre ère ?

Bibliographie :

- Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 369, n° IIIb (photographie).
- West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, p. n° 17 (traduction anglaise).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 122-127, n° OC18 (traduction espagnole).
- Pricoco (Salvatore), « Apollo Φωσφόρος. A proposito di un oracolo di Hierapolis frigia », in Collectif, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Istituto di filologia greca, Istituto di filologia latina, 1991, p. 491-495.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 15, n° 6.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 27, n° 02/12/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 10-13.

- Rutherford (Ian C.), « Trouble in Snake-Town : interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale », in Swain (Simon), Harrison (Stephen John) & Elsner (John), *Severan culture*, Cambridge, Cambridge university press, 2007, p. 449-457.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 4-7.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 207.

Texte :

σκεθραὶ πάμπαν ἔασι διοτρεφέων [αἰζηῶν]
βουλαί τε πραπίδες τ', ἐπιμηθείης τ' ἀ[πέλαυσαν]
κηδόμενοι σφετέρης· θεσμῷ τ' ἐν βήμ[ατι κρίνων]
πεπνύμενος μικρῆς ἑρμηνείης με[θίησιν]
[— — —]ασ. . μεναι καὶ π. . [— — —]
[— — —]κα. . . ε. . λει καὶ μεμβλ[— — —]
ὧδε γὰρ οὐκ ἀφαμαρτήσεις ὧν τοι θε[ὸς αὐδᾷ],
ἐκ δὲ θεουδείης κύρσεις, ἥ σ' οὔ τι [κακώσει],
ἀλλὰ συνωρότερον καὶ ἀοσσηρω[— — —]

***

5	Phrygie	**Hiérapolis (Pamukkale)**	Oracle d'Apollon

***EA* 27 (1996) 15,7** ***SEG* 39, 1377 bis**	Bloc réemployé, marbre, après 166 de notre ère ?

Bibliographie :

- Pugliese Carratelli (Giovanni), « Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia », *ASAA*, 41/42 (1963-64), p. 369, n° IIIb (photographie).
- West (Martin L.), « Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text », *ZPE*, 1 (1967), 183-187.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, p. n° 17 (traduction anglaise).
- Pricoco (Salvatore), « Apollo Φωσφόρος. A proposito di un oracolo di Hierapolis frigia », in Collectif, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palerme, Università di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Istituto di filologia greca, Istituto di filologia latina, 1991, p. 491-495.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 15, n° 5.

- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, p. 27, n° 02/12/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 10-13.
- Rutherford (Ian C.), « Trouble in Snake-Town : interpreting an oracle from Hierapolis-Pamukkale », in Swain (Simon), Harrison (Stephen John) & Elsner (John), *Severan culture*, Cambridge, Cambridge university press, 2007, p. 449-457.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 4-7.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 207.

Texte :

ὃς πινυτώτατος ἀθανάτων δέα[ται — — —]
πειρᾶταί τε δολοφρονέων ωνε[— — —]
οὗ οἱ σωσούνῃ βιοτῆς μελάνωτις ὁμ[αρτεῖ].
ἀλλ' ἔμπης καὶ τῇδ', Ἱερὴ πόλι, πευθο[μένῃ μευ]
ἀμφ' ὑδάτων ἐρέω πειρητύος οὐκ ἀλ[απαδνῶς].
[τρ]ισσῶν ἐκ χώρων ἐπαναίνεο τριȿ[— — —]
[—]ρομένη· ποῖον κεναγουσοισυȿ[— — —]
[— — —]ν ἄστυ δι̣αμπερέως ὧν π̣[— — —]
[— — — ἀφ]αυρότατος τόνδ' ἔννεπον [— — —]
[— — —]. μων, κἢν δυσπελὲς εἴδ[εται εἶναι]
[— — —]νεαινησει δυνατων εφε[— — —]
[— — —]ρευσειης ξυνεσις μȩ[— — —]
[— — — —] ἐπενήνοθε μῶλυ [— — —]
[— — —]. ηγησελαθονȶ[— — —]
[— — —]. θ̣ο̣νω̣σενθ̣[— — —]
[— — — — — —]ησφιȿ[— — —]
[— — — — — —]μεγα[— — —]

***

7.4. Hiérapolis-Çalçakirlar

1	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***EA* 42 (2009) 92,10**	Colonne, marbre blanc, 235 de notre ère.

Bibliographie :

- Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « Some new finds from the sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 42 (2009), p. 87-97, n° 10 (traduction anglaise).

Texte :

Ἔτους τκ‘, μη(νὸς) έ· Αὐρ. Ζήνων Παπίου β‘ Μοτε-
ληνὸς κατάγραφω τὸν ἀδελφόν μου
Μηνόφιλον Διοδώρου σὺν τῇ γνομῇ
αὐτοῦ Ἡλίῳ Ἀπόλλωνι Λερμηνῷ
κατὰ ὄνιρον· εἴ τις δ‘ἂν ἐπ(ε)νκαλέσι, θήσι
προστίμου εἰς τὸν θεὸν βφ‘,
ἄλλα εἰς τὸ ταμεῖον βφ‘.

***

2	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***EA* 43 (2010) 45,4**	Base de statue, marbre blanc, 217-218 de notre ère.

Bibliographie :

- Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « New Inscriptions from the Sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 43 (2010), p. 45, n° 4 (traduction anglaise).

Texte :

Ἔτους Τβ‘, μη(νὸς) Ἀρτε
[μισίου . . . Ἡ]λίῳ Ἀπόλλονι Λαιρ-
[βηνῷ] Λουλιανὸς Εὐτύχους
[. . . .]ος καταγράφω Τειμοκρά-
[τη]ν τὸν ἐμαυτοῦ τεθρε-
[μέ]νον καὶ Λουλιανὸν τὸν
[υἱόν?] μου κατὰ ἐπιταγὴν
[τοῦ θ]εοῦ· εἰ δέ τις ἐπενκα-
[λέσει], θήσει εἰς τὸν θεὸν ,βφ‘
[καὶ εἰς] τὸν φίσ[κον] ,βφ‘.

***

3	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***EA* 43 (2010) 47,6**	Base de statue, marbre blanc, avant 217-218 de notre ère.

Bibliographie :

- Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « New Inscriptions from the Sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 43 (2010), p. 47, n° 6 (traduction anglaise).

Texte :

Ἔτους σ[.]ά, μη(νὸς) ί, ζι‘· Ἡλίῳ
Ἀπόλλονι Λαιρμηνῷ Ἀ[γα]-
Θανγελὶς Ἀττάλου Ζήν[ων]-
Ος Μοτελληνὴ σὺν τῇ γν[ώμ]-

ᾗ τοῦ υεἱοῦ μοι Ἀλεξάνδρο-
υ καταγράφω τὴν θρεπτήν μ-
ου Θαλίαν κατὰ τὴν τοῦ θ[ε]-
οῦ ἐπιταγήν· εἰ δέ τις ἐπενκα-
λέσει, θήσει εἰς τὸν θεὸν ,βφ‘
καὶ εἰς τὸν φίσκον ,βφ‘.

***

4	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***MAMA* IV 277A, II**	Stèle, marbre, 208/209 de notre ère.

Texte :

ἔτους σϙγ‘ μηνὸς ε‘, κ‘, Ἡ[λ]ίῳ
Ἀπόλλωνι Λαιρμην[ῶ]
Μᾶρκος Διονυσοδ[ώ]-
ρου Μοτελληνὸς κατ[αγρά]-
φω Ἀμμιαν τὴν θρεπ[τήν]
μου κατὰ τὴν ἐπιταγὴν [τοῦ]
θεοῦ· εἰ δέ τις ἐπενκαλ̣[έσει]
θήσει εἰς τὸν θεὸν προσ[τεί]-
μου (δην.) ,βφ‘ καὶ ἰς τὸν φίσ[κον]
ἄλλα (δην.) ,βφ‘.

***

5	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	Dédicace

***Ramsay, Cities and Bishoprics* 148,39**	Stèle, marbre, 232 de notre ère?

Texte :

[ἔτους —‘. {²ὁ δεῖνα}² καταγράφει — — —]
[εἴ τις δὲ ἐπε]νκαλέσει [ἢ ἀδικήσει],
[θήσει προσ]τείμου [εἰς τὸν]
[κυριακὸ]ν φίσκον (δην.) ,βφ‘. [κατὰ]
[ἐπιταγὴν θε]ῶν(?) Ἀπόλλωνι Λαρβηνῷ Μ[ηνό]-
[δωρος(?) Μηνο(?)]φάντου Ἱεραπολίτης καὶ ἡ γυ-

[νή μου Μελτίνη(?) καταγρ]άφομεν τὸν ἑαυτῶν τεθρε-
[μμένον Ἀμμιανό(?)]ν. εἴ τις δὲ ἐπενκαλέσει, θήσι π-
[ροστείμου εἰς τὸ]ν θεὸν (δην.) ,βφ‘ καὶ ἄλα εἰς τὸ τ[α]-
10 [μεῖον].

***

6	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***MAMA* IV 276a**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d’Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 171, n° 4.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 22, n° K4.

Texte :

Ἀφφια Γλύκωνος Ἱεραπολε[ῖ]-
τις οἰκοῦσα ἐν Μαμακώμη
καταγράφω τὰ τέκνα κατὰ θεῖον
ὄνιρον Ἀπόλλωνι Λερμηνῶ
5 Δημήτριον καὶ Ῥοῦπον καὶ
Ῥουπεῖναν τὰ τέκνα· εἴ τις ἐπενκα-
λέσει θήσει εἰς τὸν θεὸν προσ-
τείμου ✕ βφ‘ κὲ εἰς τὸν φίσ-
κον ✕ βφ‘.

***

7	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***MAMA* IV 276b**	Stèle, marbre, 124-125 de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d’Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 172, n° 5.

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 22, n° K5.

Texte :

Ἠλίω Ἀπόλλωνι
Λερμηνῶ Δίων
Κορνηλίου Μοτελ-
ληνὸς κατ’ ὄνιρον
καταγράφω τὸν ἐμ[αυ]-
τοῦ υεἰὸν Παπιαρ[ια]-
νὸν ἔτους σθ‘, μη(νὸς) [. .].

***

8	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	Dédicace

***Ramsay, Cities and Bishoprics* 147,38**	Chapiteau (fragment), marbre, 231-232 de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d’Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 174, n° 11.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 24, n° K11.

Texte :

[ἔτ]ους τις‘, μη(νὸς) ς‘, ι‘. Δ[ιονύσιος(?) Ἀπολ]-
λωνίδου Διδύμου ἱερὸς καὶ [Μελτίνη]
ἡ γυνή μου καταγράφομεν Ἠλίῳ [Ἀπόλλωνι]
Λερμηνῷ Δίδυμον κατὰ ὄν[αρ ἐκτεθέντα]
ὃν δ’ ἔθρεψεν Νεικηφόρ[ος Νικαίου(?)]
Μο(τελληνός). *vacat*
εἴ τις δ’ ἂν ἐπενκαλέσῃ [ἢ ἀδικήσῃ],
θήσι εἰς τὸν ταμεῖον [πρόστειμ]-
ον ✝ βφ‘, κὲ εἰς τὸν θ[εὸν ✝ βφ‘].

***

9	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ramsay*, JHS 4, 1883, 381,4**	Chapiteau (fragment), marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 174-175, n° 13.

Texte :

[Ἔτους ...', μη(νὸς) ...', Ἡλί]ῳ[ν] Ἀπόλλωνι Λαρβηνῷ Μ[ηνο]-
[γένης Μηνο]φάντου, Ἱεραπολίτης, καὶ γυ-
[νή μου , καταγρ]άφομεν τὸν ἑαυτῶν τεθρε-
[μένον]ν. Εἴ τις δὲ ἐπενκαλέσει, θήσι
[προστείμου εἰς τὸ]ν θεὸν ✠ βφ', καὶ ἄλλα εἰς τὸ τ[αμεῖον].
[κατα ἐπιταγὴν θε]ῶν.

***

10	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ramsay*, *JHS* 50, 1930, 286**	Stèle (fragment), marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 175-176, n° 16.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 25, n° K16.

Texte :

[Ἀπόλλωνι] Λερμ[ηνῷ]
[? Κλ]ηονείκης καὶ [ἡ γυνή μου
[καταγράφομεν τὴν ἑαυτ]ῶν θυγατέρα
[κ]ατὰ ὄνειρον. Εἰ δέ [τις ἐπενκαλέ]-
[σει, θήσει δηνάρ]ια, δ' Ἡλίῳ Ἀπόλλωνι.

***

11	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Hogarth, JHS* 8, 1887, 379,7**	Stèle (fragment), marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 177, n° 23.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 26, n° K23.

Texte :

[ ]
[καταγράφω] καὶ Ἀμίαν κα[τὰ τὴν]
[ἐπιταγὴν τοῦ] θεοῦ. Εἴ τις δὲ ἐπ[ενκα]-
[λέσει, θήσει] εἰς τὸν φίς[κον ✠ βφ'.

***

12	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ricl, ArkDerg*, 3, 180,31**	Autel, marbre, 229-230 de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 180, n° 31.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 28-29, n° K30.

Texte :

Ἔτους τδι', μη[νὸς] ε', β'. Ἡλ-
λείῳν Ἀπόλλωνει Λαεμη[νῷ]
Αὐρήλιος Ιοτοις Ιστου, Μο[τ]-
εληνός, καταγράφω μετὰ τ[ῆ]ς
γυνεκός μου Μερτίνης τ[ὰ]

αὐτῶν τέκ(να). Λην, Ιοτοιν, Κλα[υδι]-
ανόν, καὶ Διομήδην τὸν θρ[έ]-
μενον κατὰ ἐπιταγὴν το[ῦ θ]-
εοῦ Ἡλλείου Ἀπόλλωνος Λ[αε]-
μηνόν. Εἴ τις ἐπεκλέσει θή[σ]-
ει τὸν θεὸν ✕ βφ', καὶ τὸν φ[ίς]-
κον ✕ βφ'.

***

13	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ricl*, *ArkDerg*, 3, 184,39**	Autel, marbre, 178-179 de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 184-185, n° 39.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 30-31, n° K37.

Texte :

Ἔτους σξγ', μη(νὸς) Περειτίου δεκάτῃ
ἀπ(ιόντος)· Ἰουλία Λονγίλλα καταγρά-
φω τῷ ἐπιφανεστάτῳ θεῷ
Ἡλίῳ Ἀπόλλωνι Λαιρμηνῷ
κατὰ ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ Ἐπί-
χαριν κὲ Ἀγελαΐδαν, διὰ τοῦτο
συνεχώρησέ μοι Σεβηρεῖνος
[κ]αὶ Ἐλάινος, οἱ ἔγγονοί μου, κὲ ὁ υἱ-
[ό]ς μου Σεβηρεῖνος. Εἴ τις δὲ ἐ-
[πεν]καλέσει ταύταις περὶ τῆς
καταγραφῆς, θήσει προστείμου
[ε]ἰς τὸν θεὸν ✕ βφ', κὲ εἰς τὸν τῶν
[κ]υρίων φίσκον ✕ βφ'.

***

14	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ricl, ArkDerg*, 3, 185,40**	Autel, marbre, 221-222 de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 185, n° 40.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 31, n° K38.

Texte :

Ἔτους τς', μη(νὸ)ς β'. Ζι'· Ἡλίῳ Ἀπόλλω-
νι Λαιρμηνῷ Αὐρή(λιος) Ἀμμιανὸς Πρό-
κλου, Μοτελληνός, καὶ ἡ γυνή μο-
[υ] Τατας, καταγράφομεν τὸν ἑαυ-
τῶν τεθραμένον Τατιανὸν εἰερὸ-
[ν] κατὰ ὄνειρον. Εἴ δέ τις ἐπρενκα-
λέσει, θήσει εἰς τὸν θεὸν ποστί-
μου ✝ βφ', καὶ εἰς τὸν φίσκον
✝ βφ.

***

15	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ricl, ArkDerg*, 3, 185,41**	Autel , marbre, 140-141 de notre ère.

Bibliographie :

- Ricl (Marijana), « Les καταγραφαί du sanctuaire d'Apollon Lairbénos », *ArkDerg*, 3 (1995), p. 185-186, n° 41.
- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 31, n° K39.

Texte :

Ἔτους σεκ',
μ[η](νὸς) πρώτου [...' Ἀ]-
πόλλωνι Λαιρ[μηνῷ]

Ἀλέξανδρος Ἐ[ρμᾶ?},
Μοτελληνός, καταγρά-
φω τὸν τεθραμ[μέ]-
νον μου Πολύ[νικον]
κατὰ τῆν τοῦ θε[οῦ ἐ]-
πιταγήν. Εἴ τις δὲ ἐπ[εν]-
καλέσει τῷ Μολυ[νί]-
κῳ, θήσει εἰς τὸ[ν θε]-
ὸν προστείμο[υ]
[͟Χ β]φ' , καὶ εἰς τὸ ἱε[ρώ]-
[…]

***

16	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***MAMA* IV 277 AII**	Base, calcaire, 209 de notre ère.

Bibliographie :

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 23, n° K7.

Texte :

Ἔτους ΣϘΓ', μηνὸς ε', κ'. Ἡ[λ]ίῳ
Ἀπόλλωνι Λαιρμην[ῷ]
Μᾶρκος Διονυσοδ[ώ]-
ρου Μοτελληνὸς κατ[αγρά]-
φω Ἄμμιαν, τὴν θρεπτήν
μου, κατὰ τὴν ἐπιταγὴν [τοῦ]
θεοῦ· εἰ δέ τις ἐπενκαλ[έσει],
θήσει ἰς τὸν θεὸν προς[τεί]-
μου ͟Χ βφ' καὶ ἰς τὸν φίς[κον]
ἄλλα ͟Χ βφ'.

***

17	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ritti, EA*, 32, 38,48**	Bloc, marbre, 207 de notre ère.

Bibliographie :

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 38-39, n° 48.

Texte :

Ἔτους ΣΦΑ', μη(νὸς) δ', ζι'.
Ἡλίῳ Ἀπόλλωνι Λαιρ[μη]-
νῷ Λολλία Ἀπολλων-
ίου β' Εἰδομενέως Μο(τελληνὴ) κα-
ταγράφω τὸν θρεπτό-
ν μου Ἀπολλώνιον
κατ'ἐπιταγὴν τοῦ [θεοῦ]·
εἰ δέ τις ἐπε[νκαλέ]-
σε[ι, θήσει] εἰς τὸν [θέον]
~~Χ~~ βφ' [καὶ εἰ]ς τὸν φίς[κον]
~~Χ~~ βφ'.

***

18	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ritti, EA*, 32, 39,49**	Bloc, marbre, 223-224 de notre ère.

Bibliographie :

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 39-40, n° K49.

Texte :

[Ἔτ]ους ΤΗ' [μη(νὸς) . . .]
Ἡλίῳ Ἀπόλλωνι Λα[ιρ]-
μηνῷ [Α]ὐ. Διονύσιος β' Μ[ο]-
τε[λλην]ὸς καὶ Αὐ., ἡ γυ[νή]
[μου, Λολ?]λία Εἰποδαμία [. .]
καταγράφομεν τὰ τε-
[κν]α ἡμῶν Μηνόφιλον
[καὶ] Διονύσιον εἰεροὺς
[κατ'] ἐπιταγὴν τοῦ
θεοῦ, εἰ δέ τις ἐπεν-

καλέσει, θήσει εἰς τὸν
θεὸν ✝ βφ‘ καὶ εἰ[ς]
τὸν φίςκον ✝ βφ‘.

***

19	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ritti, EA*, 32, 40,50**	Bloc, marbre, III[e] siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 40-41, n° K50.

Texte :

Ἠλείῳν Από[λλωνι Λαιρμηνῷ?],
τῷ προσειστῶ[τι τῆς Μοτελη]-
νῶν πόλεως, κατὰ ἐ[πιταγὴν] αὐ?]-
τοῦ τοῦ θεοῦ κοράσ([ι]-
5 ον ὀνόματει Μερτείνην, ὡ[ς ἐτῶν]
πέντε, εἰ δέ τις ἐπεκαλέσει, [θήσει εἰς]
τὸν θεὸν προστείμου ✝ βφ‘ [καὶ εἰς]
το ταμεῖον ✝ βφ‘.

***

20	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	katagraphè

***Ritti, EA*, 32, 41,51**	Bloc, marbre, 223 de notre ère.

Bibliographie :

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 41, n° K51.

Texte :

[*vacat*]Ἔτους ΤΗ‘, μη(νὸς) α‘, ι‘. Τατία Τατιανοῦ καὶ Ἄτταλος Ἀ-
[ττάλου? Μοτ]ελληνοὶ καταγράφομεν τὰ ἑαυτῶν τεθρα-

[μένα κατὰ] ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ Ἀπόλλωνι Λαιρμηνῷ Τρόφιμ-
[ον? Καὶ Ἐπίκ?]τησιν, καὶ εἴ τις ἐπενκαλέσει, θήσει μὲν εἰς τὸν θεὸν ποσ-
[τίμου ✝ βφ' κ]αὶ εἰς *vacat* τὴν πόλιν τὴν Μοτελληνῶν ✝ βφ',
[*vacat*] καὶ εἰς τὸν φίσκον ✝ βφ'.

***

21	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	Katagraphè ?

***EA* 42 (2009) 94,16**	Stèle (fragment), marbre blanc, époque romaine.

Bibliographie :

- Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « Some new finds from the sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 42 (2009), p. 87-97, n° 16 (traduction anglaise).

Texte :

κατάγρ]άφω κατὰ [ὄνειρον ? ἐπιταγήν?]
]ΟΝ Παυλεῖ[νον
]ΑΙΜ[

***

22	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	Dédicace

***EA* 43 (2010) 44,3**	Base de statue, marbre blanc, avant 217-218 de notre ère.

Bibliographie :

- Akinci Özturk (Esengül) & Tanriver (Cumhur), « New Inscriptions from the Sanctuary of Apollon Lairbenos », *EA*, 43 (2010), p. 44-45, n° 3 (traduction anglaise).

Texte :

[. . . . . .] Οὐίβιος Ὀνήσιμος
[Ἀπόλλονι] Λαιρμηνῷ κατ' ἐπι-
[ταγὴν το]ῦ ἐπιφανεστάτου
[θεοῦ τὸν] ἀνδριάντα
[ἐκ τῶν ἰ]δίων ἀνέστησεν

[μετᾶ . . . .]ας τῆς θυγατρός·
[Ἔτους ...] μη(νὸς) Ἀρτεμεισίου
[nombre?]

***

23	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	Dédicace

***MAMA* IV 277A, I**	Stèle, marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἀπόλλων[α]
Λαιρμηνὸν θε̣ὸ̣[ν]
ἐπιφανῆ κατὰ ἐπ[ι]-
ταγὴν Χαρίξενο̣[ς]
Μενεκλέους [Δ]ι̣ο̣-
νυσοπολείτη̣[ς].

***

24	Phrygie	**Hiérapolis (Çalçakirlar)**	dédicace ?

***MAMA* IV 272**	Stèle (fragment), calcaire, 118-119 de notre ère.

Bibliographie :

- Ritti (Tulia), Şimşek (Celal) & Yildiz (Hasim), « Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA*, 32 (2000), p. 13, n° D20.

Texte :

Ἔτους ΣΓ' Ἀπολώνιος Φιλομούς[ου]
Μοτελληνός
[κ]ατ[ὰ ἐπιταγὴ?]ν τῆς θεᾶς, ὑπὲ[ρ]
...

***

7.5. Laodicée du Lycos

1	Phrygie	**Laodicée du Lycos (Eski-Hissar)**	Dédicace

***IK Laodikeia am Lykos* 67**	Plaque, marbre gris, 141-2 de notre ère ?

Bibliographie :

- Robert (Louis), "Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon", in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 289-311.

Texte :

προφητείας
Λ(ουκίου) · Ἀντωνίου
Ζήνωνος
·Αὐρηλια·-
νοῦ.

***

2	Phrygie	**Laodicée du Lycos (Eski-Hissar)** **Claros (Ahmetbeyli)**	Mémorial de délégation

***Robert, Laodicée du Lycos* 300,8**	Marche du temple, marbre, 141-142 de notre ère.

Bibliographie :

- Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 300, n° 8.
- Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, n° 63, p. 312-314.

Texte :

Λαοδικέων πρὸς τῷ Λύκῳ· Ἐπὶ πρυτάνεος Ἀπολλωνος· τὸ ξζ', ἱερέως Γ(αίου)·
Ἰουλιου Ζωτίχου, προφήτου Κρίτωνος· γ'
θεσπιῶδοῦντος Μάγνου τοῦ Ἑρπογένους·, οἱ ὑμνήσαντες τοὺς θεοὺς κατὰ
τὸν χρησμὸν κόροι καὶ κόραι· Λούκιος Ἀντώνιος Ζήνων
ὁ προφήτης τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος·, Μᾶ(ρκος)· Ἀντώνιος Σάλβις·, Ζώσιμος
Τροφιμᾶ τοῦ Ἀρτεμιδώρου·, Διόδωρος Διοδώρου τοῦ Διοδώρου
Στράτων Διοδώρου Διοδώρου· Κοδρᾶτος Ζεύξιδος·, Σεούηρος Ἀθηνο-
Δώρου·, παρτένοι· Τρυφῶσα Τροφιμᾶ τοῦ Ἀρτεμιδώρου,
Τατία Νεικηφόρου·, Πλατωνὶς Διονυσίου τοῦ Ἀδράστου·, Θέτις Κάστορος·,
Μελτίνη Κυρηνίου· Μελτίνη Μαρθενίου τοῦ Ἀττικοῦ,
Παιδονόμος Εὔδημος Θαμύρου· τὸ· θ'·, καθηγησαμένου τὸν ὕμνον
Μερμισσοῦ Νοθίππου ἱερονείκου·, παρεδρεύοντος Ζωσίμου Τειμοθέου,
θεοπροποῦντος · <Λ>ου(κίου) · Ἀν(τωνίου) · Ἀλκίμου τοῦ πατρὸς τοῦ
προφήτου.

***

3	Phrygie	**Laodicée du Lycos (Eski-Hissar)** / **Claros (Ahmetbeyli)**	Mémorial de délégation

***Robert, Laodicée du Lycos* 302,25**	Marche du temple, marbre, 136-137 de notre ère.

Bibliographie :

- Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 302, n° 25.
- Ferrary (Jean-Louis), *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris, De Boccard, 2014, n° 289, p. 568-569.

Texte :

[Λαοδικέω]ν
[πρὸς τῷ Λ]ύκῳ.
[Ἐπὶ πρυτά]νεως
[Ἀπό]λλωνος [τὸ ...],
[ἱερ̣ώς] Λ(ουκίου) · Αὐρ(ηλίου) · Μαρ[κελ]-

[λείν]ου, θεσπιοδ[οῦν]-
[τος] Παρρασίου Ἀ[μφι]-
[θάλ]ους τοῦ Λ(ουκίου), προ[φήτου]
[? Λυκ]όρτα τοῦ Νει[κίου?],
[οἵδε] παρεγένοντο [προφῆ]-
[τ]αι τοῦ Πυθίου κ[αὶ]
[? Κλα]ρίου Ἀπόλλωνος [καὶ]
[ἀγ]ωνοθέται τῶν [Δί]-
ων] Κλεοξενείων ἀγ[ώ]-
[νω]ν Χαιρήμων β' [τοῦ Ἀ]-
[ρι]στείδου τοῦ Ἡ[ρῴδοῦ καὶ]
[Ν]εικόμαχος Χαιρ[ήμο]-
[νος] τοῦ Ἀριστείδοῦ
[τ]οῦ θαυμασιωτά[του]
vac. ἐν ἀρχαῖς κ(αὶ) λ[ειτουρ]-
[γί]αις ταῖς μεγίσ[ταις]
[τήν] τε ἑαυτου κ(αὶ) τ[ὴν]
πρὸς τὴν πατ[ρίδα]
[ε]ὔνοιαν ἐπιδεί[ξαντος]
[Χα]ιρήμονος Ἀπις[τείδου]
[τοῦ] Ἡρῴδου *vac.*
[-] Ἀτταλ[-]
A.OY

***

4	Phrygie	**Laodicée du Lycos (Eski-Hissar)**	Oracle (d'Apollon ?)

***IK Laodikeia am Lykos* 68**	Stèle (fragment), marbre, II^{e} siècle de notre ère ?

Bibliographie :

- Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 336.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 24 (traduction anglaise)
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 180-183, n° 27 (traduction espagnole)
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart & Leipzig, Teubner, 1998, n° 02/14/01 (traduction allemande)

- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 447, n° 16.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 17.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 208.

Texte :

ḳάλλους ΑΓΕ[— — —]
ν στάσατο ΧΑ̣[. .]Ξ̣ Ἀβ̣ρόθ[εμ— — —]
ḳῆνος ἀνή[ρ, ὃς] π̣ρέσβυς ἀριστ[— — —]
[Φοίβου Ἀπόλλω]ν̣ος σκιόεν τέμ[ενος — — —]
[—]ον ἔνειμε Τ[— — —]
— — —
[— — —]ΡΟΙ̣[— — —]
[— — —]ς θεόπνο[— — —]
[— — — τ]ἑκνα ποθεινὰ [— — —]
— — —

***

7.6. Akmonia

1	Phrygie	**Akmonia (Ahat Köyü)**	Épitaphe

***MAMA* VI List 148** ***SEG* 43, 943,B**	Autel funéraire (trois faces inscrites), marbre blanc, 313/314 de notre ère.

Bibliographie :

- Ramsay (William. M.), *The cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Oxford, Clarendon Press, 1895, p. 566-568, n° 467-469.
- Cumont (Franz), *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques (monuments lapidaires) des Musées royaux du Cinquantenaire*, Bruxelles, Vromant, 1913, p. 158-163, n° 136 (photographies).

- Grégoire (Henri), « Notes épigraphiques », *Byzantion*, 8 (1933), p. 49-56 (traduction française).
- Mitchell (Stephen), *Anatolia : land, men, and Gods in Asia Minor*, Oxford, Clarendon press, 1993, Vol. 2, p. 47.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 3: Der "Ferne Osten" und das Landensinnere bis zum Tauros*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 235-241, n° 16/31/10 (traduction allemande).
- Hirschmann (Vera), « Im Schatten der Unsterblichkeit. Überlegungen zur Grabschrift des Epitynchanos aus Akoluk », *EA*, 36 (2003), p. 137-151.
- Chuvin (Pierre), « Praying, Wonder-Making and Advertising: The Epitynchanoi's Funerary Inscriptions », in Dzielska (Maria) & Twardowska (Kamilla), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Cracowie, Jagiellonian University Press, 2013, p. 29-46.

Texte :

A
[Ἀ]θάνατος Ἐπιτύνχα-
νος Πίου, τιμηθὶς ὑπὸ Ἑκά-
της πρώτης, δεύτε-
ρον ὑπὸ Μάνου Δάου
[ἡ]λιοδρόμου Διός, τρί-
τον Φοίβου ἀρχηγέτο[υ]
χρησμοδότου, ἀ-
ληθῶς δῶ-
[ρ]ον ἔλαβ-
[ο]ν χρησ-
[μ]οδοτῖ-
[ν] ἀλη-
[θεί]ας ἐν
πατρί-
δι κὲ <ἐ>ν ὅ-
[ρ]οις χρ-
ησμο-
δοτῖν, νόμους τιθῖν, ἐν ὅροι-
ς [χρ]ησμοδοτῖν
[π]ᾶσιν· τοῦτο ἔχω δῶ-
[ρ]ον ἐξ ἀθανά-
των πάντων·
Ἀθανάτῳ πρώ-
τῳ ἀρχιερ<ε>ῖ κα-
[λ]λιτέκνῳ Πίῳ
κὲ μητρὶ Τατίει <ἰ>-
[ε]ρί<η>(?) ἣ ἐτέτεκε {[26]ἔτεκε}[26]
καλὰ τέκνα, κα-
λὸν ὄνομα,

πρῶτον Ἀθάνατον Ἐπιτύνχανον, ἀρχιερ-
έα, σωτῆρα π[α]τρίδος, νομοθέ[τη]ς(!).

B
ἔτους τϛη‘
κὲ τηρ-
ῶν ἐντολὰς ἀθανάτων
κὲ ἐγὼ ἶμε ὁ λαλῶν πά-
ντα Ἀθάνατος Ἐπι-
τύνχανος, μυηθὶς ὑ-
πὸ καλῆς ἀρχιερίας
δημοτικῆς, κα-
λὸν ὄνομ-
α Ἰσ-
πατ-
άλη-
ς, ἣν ἐ-
τίμησαν
ἀθάνα-
τοι θ-
εοὶ κὲ
<ἐ>ν ὄροις κὲ ὑπὲ-
ρ ὄρους· ἐλυτρώ-
σατο γὰρ πολλοὺς ἐ<κ> κα-
κῶν βασάνων · ἀρχιερέ-
α [Ἐ]πιτύνχανον τιμηθέ-
ντα ὑπὸ θεῶν ἀθανάτων ·
καθιέρωσαν αὐτὸν Διο-
γᾶς κὲ Ἐπιτύνχανος κὲ Τάτιο[ν]
νύνφη κὲ τὰ τέκνα αὐτῶν
Ὀνήσιμος κὲ Ἀλέξανδρος
κὲ Ἀσκλᾶς κὲ Ἐπιτύνχανος.

C
Ἀθάνατοι πρῶτοι
ἀρχιερῖς ὁμά-
δελφοι Διογ-
ᾶς κὲ Ἐπιτύ-
νχαν-
ος, σω-
τῆρ[ε]-
ς πατ-
ρίδο-
ς, νομοθέτε {[26]νομοθέται}[26]. [ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος]
ὁ Ἀκμονέων ἐξ ἐπιταγ[ῆς]
— — —

***

2	Phrygie	**Akmonia (Ahat Köyü)**	Dédicace « d'après un ordre »

***MAMA* VI List 149** ***CIG* 3858b**	Stèle (fragment), marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Le Bas (Philippe) & Waddington (William Henry), *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure. Vol II*, Paris, F. Didot, 1847, p. 411, n° 749.
- Ramsay (William. M.), *The cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Oxford, Clarendon Press, 1895, p. 537, n° 529.

Texte :

[ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος]
ὁ Ἀκμονέων ἐξ ἐπιταγ[ῆς]
— — —

***

3	Phrygie	**Akmonia (Ahat Köyü)**	Dédicace

***MAMA* VI 246**	Autel, marbre, datation inconnue.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Ὀνήσιμος Βάσ-
σου καὶ Πο-
τείτου
καὶ Μάρ-
κου Πωλ-
λίων οἰκο-
νόμος κα-
τὰ συντα-
γὴν
[τὸν βω]-
μὸν ἀνέθηκα.

***

7.7. Métropolis

1	Phrygie	**Métropolis (Yazili Kaya)**	Épitaphe

***MAMA* V 223** ***SEG* 1, 447**	Tombe, marbre, III^{e} siècle de notre ère?

Bibliographie :

- Calder (William M.), « Inscriptions grecques métriques inédites d'Asie Mineure», *RPh*, 46 (1922), p. 114-119, n° 1.
- Calder (William M.), « Two Phrygian epitaphs », *CR*, 50 (1936), p. 214-215.
- Haspels (Caroline), *The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments,* Princeton, Princeton University press, 1971, p. 303, n° 19.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 3: Der "Ferne Osten" und das Landensinnere bis zum Tauros, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 343, n° 16/41/08 (traduction allemande).

Texte :

κρήγυα φθενγόμεν[ε]
χρησμηγόρου ἐξ
ἀδύτοιο, ἐνθάδ' ἐμοὶ
νήουσι γονεῖς ὑψώρο-
φον ἔνδον κείονά τ'
ἀητόν τε μνήμης χά-
ριν οἵσιν ἔτευξα

***

7.8. Kotiaéion

1	Phrygie	**Kotiaéion (Peşemit)**	Dédicace

***MAMA* X 344**	Autel, fin II^{e} – début III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[ἀγα]θῇ τύχῃ. Γάι[ος]
Ἀσκληπιάδο[υ]
σὺν Λαλᾳ τῇ συ-
νβίῳ καὶ Ἀσκλ-
η<π>ιάδῃ τῷ υἱ-
ῷ Ἐρξηανοὶ Ἀρ-
τέμιτι τὸν βωμ-
ὸν σὺν τῷ γλύμ-
ατι ἀνέστησαν
ἐκκ τῶν ἰδίων κα-
[τ]ὰ ἐπίταγην.

***

7.9. Nakoléia

1	Phrygie	**Nakoléia (Seyit Gazi)**	Dédicace

***MAMA* V 223**	Stèle, marbre gris, datation inconnue.

Texte :

[…. κατὰ]
[Δι]ὸς Βρο̣ν-
τῶντος ἐπι-
[ταγήν].

***

7.10. Sébastè

1	Phrygie	**Sébastè (Selçikler)**	Dédicace

***SEG* VI, 178**	Autel avec représentation d'Hécate, datation inconnue.

Bibliographie :

- Collectif, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique », *BCH*, 48 (1924), p. 511.

Texte :

Ἑκάτης. Ἡ κώμη κα-
τὰ χρησμόν
— — —

***

2	Phrygie	**Sébastè (Selçikler)**	Dédicace

***Ramsay, Cities and Bishoprics* 609,503**	Support inconnu, époque romaine.

Bibliographie :

- Ramsay (William. M.), *The cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Oxford, Clarendon Press, 1895, p. 609, n° 503.

Texte :

[Αὐ]ρ. Ἰμᾶς [β' Μό]σχου [κατ' ἐπιτ]αγὴν [τῆς θεᾶ]ς πεν[— — —]σιν[— — —].
— — —

***

7.11. Synnada

1	Phrygie	**Synnada (Şuhut)**	Dédicace

***MAMA* IV, 49(a)**	Stèle, albâtre, datation inconnue.

Bibliograophie :

- Legrand (Philippe-Ernest) & Chamonard (Joseph), « Inscriptions de Phrygie », *BCH*, 17 (1893), p. 289, n° 95.

Texte :

Μ. Αὐρήλ. Ἀλέξαν-
δρος καὶ Φλ. Πῶ-
λα ὑπὲρ Αὐρηλ.
Ἀντιόχου ὑοῦ
κατὰ χρησμὸν
Ἀπόλλωνι.

***

8. Bithynie-Pont

8.1. Chalcédoine

1	Bithynie-Pont	**Chalcédoine (Kadiköy)**	Double décret d'asylie

***IK Kalchedon* 5** ***SEG* 4, 720**	Stèle, marbre, fin du III^e^ - début du II^e^ siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Laurent (Vitalien), « Une nouvelle inscription grecque de Chalcédoine », *Echos d'orient*, 149 (1928), p. 24-44 (avec traduction française).
- Rigsby (Kent. J.), *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 165, n° 61.

Texte :

[Φωκαέων].
[ἔδοξεν τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμωι· ἐπειδὴ Καλχηδόνιοι φίλοι τε καὶ εὖνοι]
[ἐκ παλαιῶν χρόνων τῆι πόλ]ει ἡμῶ[ν ὑπάρχοντες ψήφισμα καὶ πρεσ-
βευτὰς ἀποστείλαντες] Ἀντικράτη καὶ Δημύλο[ν . . 6. . . υσιμ[— — — ἐμφανίζοντες
περὶ χρησ]μῶν αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Χρης[τ]ηρ[ίου δεδομένων,
ἀποφαίνουσιν ἡμ]ιν τὴμ πόλιν τὴν Καλχηδονίων εἶναι ἑαυτοῦ καὶ ὑπάρχει[ν] ἄπ[ασιν
ἀνθρώποι]ς ἱερὰν καὶ ἄσυλον, καὶ παρακαλοῦσιν ἡμᾶς συναυξῆσαι τ[ὰς τοῦ θεοῦ
τιμά]ς, καθότι καὶ ἐπιβάλλει ἡμῖν, καὶ ἀποδεῖξαι τὴμ πόλιν τὴν Καλχηδ[ονίων]
ἱε[ρὰν καὶ ἄ]συλον κατὰ τὰς τοῦ θεοῦ μαντείας· ἐπελθόντες δὲ καὶ οἱ πρεσβ[ευταὶ
ἐπὶ τὴν βου]λὴν καὶ τὴν ἐκλησίαν διελέγησαν ἀκολούθως τοῖς ἐν τῶι ψηφίσ[ματι]
[γεγραμμέ]νοις, ἀγαθῆι τύχηι καὶ ἐπὶ σωτηρίαι τοῦ τε Φωκαέων δήμου καὶ τ[οῦ
Καλχηδονίω]ν δεδόχθαι τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμωι· ἀποκρίνασθαι Καλχηδον[ίοις, διό]
[τι ὁ Φωκα]έων δῆμος διά τε τὴν ἐκ προγόνων ὑπαρχουσαν αὐτῶι εὐ[σέβει]-
[αν πρὸς τ]ὸ θεῖον καὶ διὰ τὴν πρὸς Καλ[χ]ηδονίους εὔνοιάν τε καὶ φιλίαν κ[αὶ βου]-
[λόμενος] συναύξειν τὰς τῶν θεῶν τιμὰς ἀποδέχεται τὴμ πόλιν αὐ[τῶν ἱε]-
[ρὰν καὶ] ἄσ[υ]λον καὶ ἀποδεικνύει κατὰ τὰς τοῦ θεοῦ μαντείας· τοὺ[ς δὲ]
[επιμηνί] δοῦναι τοῖς πρεσβευταῖς ξένια τὰ ἐκ τοῦ νόμου.
Τενεδίων.
[ἔδοξεν τ]ᾶι βόλλαι καὶ τῶι δάμωι, γνώμα τᾶς βόλλας· ἐπειδὴ Κα[λχαδό]-
[νιοι φίλ]οι ἔοντες κ[αὶ] οἰκειοι καὶ σύμμαχοι ἐκ παλαίων χρόνων τ[αῖς πόλι]-
[ος ταῖς Τ]ενεδίων ἀπεστάλκαισι ψάφισμα καὶ πρέσβεα Δήμ[υλον ἐμ]-

[φανίζ]οντες, διότι ὁ Ἀπόλλων πὰρ αὔτοις ἐξενηνόχει χρήσμο[ις, δι’]
[ὧν ἀπ]οφαίνεται ταὶν πόλιν ταὶν Καλχαδονίων ἔμμεναι ἐαύ[τω καὶ]
[ὑπάρχ]ειν πάντεσσι ἀνθρώποις ἴραν καὶ ἄσουλον, καὶ παρκα[λείοισι]
[Καλχαδ]όνιοι τὸ<ν> δᾶμον συναύξησαι ταὶς τῶ θέω τίμαις καὶ ἀ[— — —]
[ἀπόδειξα]ι ταὶν πόλιν ταὶν Καλχαδονίων ἴραν καὶ ἄσουλον κὰτ [τοὶς τῶ]
[θέω χρήσ]μοις, [κα]ὶ ὁ παρέων πὰρ αὔτοις πρέσβευς ἐπέλθων ἐπ[ὶ ταὶν]
[βόλλαιν καὶ τὸν δ]ᾶμον διελέχθη ἀκολούθως τοῖς ἐν [τῶι ψαφίσματι]
[γεγραμμένοις], σπούδαις καὶ φιλοτιμίαις οὗθεν ἐ[λλείπων, κατ' ουθένα τρόπον
ἀγάθαι τύχαι]· δεδ[όχ]θαι τᾶι βόλ[λαι κ]αὶ τῶι [δάμωι ἀποκρίνασθαι Καλ]χηδον[ίοις,
διότι ὁ Τενεδίων δᾶμος διά [τε τὰν ἐκ προγόνων ὑπαρχουσαν αὐτῶι εὐ[σέβει]-
— — —

***

2	Bithynie-Pont	**Chalcédoine (Kadiköy)**	Décret d’asylie
		Delphes (Delphi)	

***Ditt. Syll* 550**	Stèle, marbre, 230-200 avant notre ère.

Bibliographie :

- Plassart (André), *Fouilles de Delphes / Ecole Française d'Athènes. Tome III, Epigraphie. Fascicule 4, Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire. N° s 276 à 350, Les inscriptions du temple du IVe siècle*, Paris, De Boccard, 1970, p. 372.
- Rigsby (Kent. J.), *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 168, n° 62.

Texte :

- -
[. . . . .]μον εἶμεν· ἀγαθᾶ[ι τύχαι]·
[δεδ]όχθαι τᾶι πόλι τῶν Δελφῶ[ν]
τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος το[ῦ]
Πυθαίου τὸ ἐν τᾶι Καλχαδο-
νίαι ἄσυλον καὶ φύκτιμον εἶ-
μεν ἀπὸ πάντων, ὧι ταὶ στά-
λαι ὁρίζοντι κατὰ τὰν τοῦ
θεοῦ μαντείαν· ἀγγράψαι δὲ
τὸ ψάφισμα τόδε ἐστάλαν λι-
θίναν καὶ ἀνθέμεν ἐν τὸ ἱε-
ρὸν τοῦ Ἀπόλλωνος.
Ῥοδοκλῆς Ἠροδώρο Βοιώτιος
ἐπεμελήθη

3	Bithynie-Pont	**Chalcédoine (Kadiköy)** **Istros (Istria)**	Décret civique

***IK Histriae* 5** ***SEG* 24, 1091** ***SEG* 50, 682** ***BE* 1966, 271 p. 398**	Stèle (fragment), marbre, II^{e} siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Pippidi (Dionis M.), « Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure », *StudClas*, 6 (1964), p. 108-118, n° 3.
- Vidman (Ladislav), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, De Gruyter, 1969, n° 709.
- Tacheva (Margarita), *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century BC -4th Century AD)*, Leiden, Brill, 1983, p. 15-16, n° 22.
- Bricault (Laurent), *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard, 2005, 618/1101.

Texte :

[Ἔδοξε τῆι β]ουλῆ[ι καὶ τῶι δή]-
[μωι, ἐπι]μηνιεύον[τος . . 5-6.]
. . . .υ τοῦ Κρατε[- - -· Ἡρακ(?)]-
[λεί]δης Μονίμου εἶπ[εν· ἀπο]-
[σ]ταλῆναι ὑπὸ τοῦ [δήμου εἰς]
Καλχηδόνα ἄνδρ[ας τρεῖς(?)]
[ο]ἳ χρησμὸν λήψον[ται παρὰ]
[το]ῦ θεοῦ τῆι πόλει ὑ[πὲρ τοῦ]
[Σα]ράπιος, τίνα κ - - - - - - - - -
- -

***

4	Bithynie-Pont	**Chalcédoine (Kadiköy)**	Décret honirifique ?

***IK Chalkedon* 19**	Stèle, marbre, époque augustéenne.

Bibliographie :

- Sherk (Robert K.), « The Eponymous Officals of Greek Cities III: The Register: Thrace, Black Sea Area, Asia Minor », *ZPE*, 88 (1991), p. 239, n° 87.

Texte :

Αὖλος Ὀκτάιος [— — — — — —]
βασιλεύσας τετράκις, προφη[τεύσας — — —, ἱερομναμονήσας — — —],
ἱερατεύσας τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος δίς, [ἀγωνοθετήσας(?) Πυθιά]-
δ[ο]ς ἔξ, Ἀκ<τ>ίων δίς, παίδων δίς, ἱερατεύ[σας — — —]-
βασιλεύων τὸ πένπ[τον ὑπὲρ ἑατοῦ]
καὶ τῶν καθ' ἑατὸν πά[ντων]
ἥρωσι [- - - - -]

***

5	Bithynie-Pont	**Chalcédoine (Kadiköy)**	Liste de magistrats

***IK Chalkedon* 7**	Stèle, marbre, époque hellénistique.

Bibliographie :

- Cordano (Federica), « Magistrature megaresi dalla Grecia al Mar Nero », *Rationes Rerum*, 1 (2013), p. 41-42.

Texte :

βασιλεὺς Προμαθίων Θεοδότου,
ἱερομνάμων Ἕρμαιος Ἑρμαίου,
προφήτας Ἀθαναίων Ἀπολλοφάνε(ιους),
νομοφύλακες Ἵππων Διονυσίου,
Ἀθηνοκλῆς Μηνοδώρου, Ζωτίχος
Ἀθαναίωνος· αἰσιμνῶντες
μῆνα Διονύσιον ἐστεφάνωσαν
ἀγεμόνα βουλᾶς Διονύσιον
Διονυσίου Πολητήας·
Νικίας Μενίσκου Καλλιχορεατ(ήας),
Βυρίχος Αἰσχῄδα Ἱππωνήας,
Ματρίκων Μηνίου Τριάσπιδος,
Προμαθίων Προμαθίωνος Σειρο(—),
Παπίας Διογνήτου Ἀτθίδος,
Ἀθαναίων Ἀσκλαπιοδώρου,
Θεάφιλος Διονυσίου Ἀσωποδω(ρήας),

Δαμᾶς Μηνοδότου.
γραμματεὺς βουλᾶς καὶ δάμου
Μέμνων Μενεκράτειος.

***

6	Bithynie-Pont	**Chalcédoine (Kadiköy)**	Épitaphe

***IK Chalkedon* 61** ***CIG* 3794**	Table ansée, marbre, datation inconnue.

Texte :

Ὀρβανίλλα,
θρεπτὴ Ἄπφης
προφήτιδος,
ζήσασα ἔτη ζκ'·
μήτηρ Τυραν-
νίς. ζῇ

***

8.2. Héraclée du Pont

1	Bithynie-Pont	**Héraclée du Pont (Karadeniz Ereğli)**	Dédicace

***SEG* 58, 1465**	Base de statue, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Karauğuz (Güngor), « Karadeniz ereğlisi ve amasra arkeoloji müzelerinde bulunan bazi eserler hakkinda », *AST*, 25.1 (2008), p. 55-64 (photographie).

Texte :

Ἀγαθῇ τύχῃ
Ἡρακλέα ἀλεξίκακον
[. . . .]
κατὰ ἐπιταγήν

8.3. Nicée

***

1	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1501**	Base, calcaire, époque romaine.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Ἀγάθων Γαίου καὶ
Πρῖμα Ἐπιγένου
κατὰ ἐπιταγὴν
ἀνέθηκαν Ἀρτ[έ]-
μιτι χρυσέ[ᾳ ὑπὲ]-
ρ τ’ ἐαυτῶν καὶ [τῶν]
ἰδίων πάντων.

***

2	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1041**	Autel (fragment), calcaire, époque romaine.

Texte :

Ἀσκληπιῷ
κατὰ ἐπιτα-
γὴν Ο[— — —]
δα[— — —]
ολλ[— — —ο]-
υ ὑπὲ[ρ ἐαυ]-
τοῦ καὶ [τῶν ἰ]-
δίων [πάντων].

***

3	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1042**	Autel, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἀσκληπιῷ
κατ᾽ ἐπιτα-
γήν.

***

4	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1043**	Autel, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Ἀσκληπιῷ
κατὰ ἐπιτα-
γὴν Συμ-
φόρος
Ἰρτίου.

***

5	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1063**	Autel (fragment), marbre, époque romaine.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Διὶ Ἀγαθίῳ
κατὰ κέλευσιν
τοῦ θεοῦ Σεου-
ηριονὸς Ἀλέ-
[ξ]ανδρος τὴν
[εἴκ]ονα ὑπερ

ἑαυτ[οῦ καὶ τῶν]
[ἰδίων πάντων]

***

6	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1067**	Autel, calcaire, époque romaine.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Δομίτιος Δε[ὶ]
Ἀγαθίῳ κα[τ’]
[ἐ]πιταγὴν ἀνεθή[κ]-
αντω.

***

7	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1071**	Autel (fragment), marbre, II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographuie :

- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 157, n° 09/05/01 (traduction allemande)

Texte :

[ἀγ]αθῇ τύχῃ·
[Ἀρ]χαγάθῳ Ζηνὶ πανυπερ-
τάτῳ ἄγγελον ἔνθα
αἰετὸν ὑψιπέτη θήκατο
Νικάδεως,
σαῖσι ταγαῖς πεισθεὶς, Κρονί-
δα πάτερ· εὐχομένῳ δὲ
[κα]λῶς ἐσθλὰ σὺ δοῖς εἵνεκεν
εὐσεβίης.
Διὶ Ἀρχαγάθῳ Μ. Κάσσιος Ποπλι-

ανὸς Νικάδας, ἐνποριάρχης καὶ ἀπὸ
πατρὸς Κασ. Νικάδου καὶ πάπου Δημη-
τρίου διὰ βίου οἰνοποσιάρχης καὶ γυ-
μνασιάρχης καὶ γραμματεὺς καὶ ἐπι-
μελητὴς τοῦ νεοκτίστου ναοῦ,
κατὰ χρηματισμὸν ὀνίρου τὸν αἰετὸν
σὺν τῷ βωμῷ ἀνέθηκα.

***

8	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1076**	Autel (fragment), marbre, époque romaine.

Texte :

ἀγαθῇ τύ[χῃ]·
Διὶ Ἀρετάρχ[ῳ]
Κάσιος Χρῆ[στος]
κατὰ ἐπιτα[γὴν]
Νίκης τὸν [βωμὸ]-
ν ἀνέσ̣τ̣[ησεν(?)].

***

9	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1084**	Autel, marbre, époque romaine.

Texte :

[Διὶ] Βροντῶντ[ι]
Καρποδότῃ
Μαρκιανὸς ❦
Ἀφαρέως ὑπέ[ρ]
τε ἑαυτοῦ καὶ τῶ[ν]
ἰδίων κατὰ ἐπ[ι]-
ταγὴν ἀνέστ[ησεν]
εὐχαριστ[ήριον].

***

10	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1096**	Autel, marbre, époque romaine.

Texte :

Διὶ Βροντῶντι κατὰ ἐ-
πιταγὴν ἀνέθηκαν
Ἀσκλᾶς κὲ Μᾶρκος
οἱ Νικάδου.

***

11	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1097**	Autel, marbre, datation inconnue.

Texte :

[ἀ]γαθῇ τύχῃ·
Διὶ Βροντ[ῶ]ντ[ι κατ’]
ἐπιτ[α]γὴ[ν ὑπὲρ]
[ἑαυτ]οῦ [καὶ τῶ]-
5 ν ἰδίων [— — —]
— — —

***

12	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1098**	Autel, marbre, datation inconnue.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
[Δ]ιὶ Βροντῶντ[ι]
[Γά]ειος Μάρκο[υ]
[ὑ]πὲρ ἑαυτοῦ κα[ὶ]

[τ]ῶν εἰδίων κα[τ’]
[ἐ]πιτ[α]γὴν ἀνέσ-
[τ]ησαν.

***

13	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1099**	Autel, marbre, datation inconnue.

Texte :

— — —
[— — —]ᾳ ἀνέσ-
[τησε]ν κατὰ
[ἐπιτα]γὴν Διὶ Β-
[ροντ]ῶ[ντι]
[εὐχήν].

***

14	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1507**	Autel, marbre, époque romaine.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
Διὶ Βροντῶντι κατὰ
ἐπιταγὴν ἀνέθηκα
Λ. <Κ>ατί<λ>ιος Ἰουλιανός.

***

15	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1508**	Autel, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[ἀγαθῇ] τύχῃ·
Δεὶ Βροντῶντι Παῦ-
λος καὶ Φοῖβος ὐ {οἱ} ἀ-
δελφοὶ κατὰ κέλε-
5 υσιν τοῦ θεοῦ Φο[ί]-
βου ἐκ τῶν ἰδίω-
ν τὸν βωμὸν ἀνέ-
στησαν μετὰ τῆς
μητρὸς Ῥουφείνας.

***

16	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1509**	Autel, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύ[χῃ]·
Διὶ Βροντῶντι
Ἀπελλιναρίου
κατὰ ἐπιταγὴν
5 Κουϊνθιανὸς Π-
[ασ]ικράτου ἀνέθ-
[ηκ]εν.

***

17	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1510**	Autel, marbre, III^{e} siècle de notre ère ?

Texte :

[ἀγα]θῇ [τύχ]ῃ
Διὶ Βροντῶντι
Μειλησί[ου] ἱερέος
Πασικ[ρ]άτης καὶ
5 Ἀνίκητος κατὰ

ἐπ[ι]ταγὴν ἀνέθ[η]-
κα[ν].

***

18	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1511**	Autel, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῆι τύχη[ι]·
Διὶ Βροντῶντι βοῶν
κατ᾽ ἐπιταγὴν ἀνέ-
θηκαν Λικίννιος
καὶ Παπᾶς οἱ Πα-
πᾶ καὶ Παπιανὸς
Λευκίου.

***

19	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1094**	Support inconnu, époque romaine.

Texte :

Χρῆστος
Διομήδο-
υ Διὶ Βρον-
τῶτι, Δι-
ομήδηι
[ἀ]νέστη-
[σ]εν τὸν β-
ωμὸν κα-
τὰ ἐπιταγ-
[ήν].

***

20	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1115**	Autel, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Διὶ
Ἐπουρανίῳ
κατὰ ἐπιτα-
γήν

***

21	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1512**	Autel, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῆι τύχῃ·
Διὶ Παντοκράτορι
[κ]ατὰ καίλευσιν τοῦ θ[ε]-
οῦ ἀν[έ]στησαν ἡ συνγέ-
νια.

***

22	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1513**	Autel, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

[ἀγαθῇ] τύχῃ·
Διὶ Παππώῳ κα-
τὰ ἐπιταγὴν ο-
[ἱ σ]υνγενῖς ἀνέσ-
τησαν ἱερήων {[26]ἱερέων}[26]
[— — —]ΤΝΖΥ[— — —]

[— — —]ος Ἀπολλ[— — —]
— — —

***

23	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1125**	Autel, marbre, II^{e} - III^{e} siècle de notre ère.

Texte :

Διὶ Πιθη[.]. Λίνος
Δ̣ιοκλέος σὺν τοῖς
τέκνοις Μάρ̣κ̣ου
καὶ Σεκούνδου
κατὰ ἐπιταγὴν ἀνέ-
θηκαν.

***

24	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1080**	Autel, marbre, époque romaine.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
κατὰ ἐπιταγ-
ὴν Διὸς Βρο-
ντῶντο-
ς ἀνέθηκεν
Λοῦππος.

***

25	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1153**	Stèle, calcaire, datation inconnue.

Texte :

— — —
[ἡ τῶν — —]-
των κώμη ὑ-
πὲρ τῶν καρ-
πῶν κατὰ ἐπι-
ταγὴν εὐχὴν
εὐθυνοῦ<ντ>-
<ος> Ἰναχίου.

***

26	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1154**	Autel, marbre, datation inconnue.

Texte :

— — —
[— — — κατ]ὰ
[ἐ]πιταγὴ[ν ἀνέθη]-
[κ]αν Μέδων Μέδω-
[ν]ος κὲ Χαρικλία Φ[ι]-
[λί]σκου κὲ Χαρικλί[α(?)]
[κὲ] Φιλῖνος(?) οἱ Διλιπ-
[όρεως — — —]
— — —

***

27	Bithynie-Pont	**Nicée (Iznik)**	Dédicace

***IK Iznik* 1506**	Autel, marbre, époque romaine.

Texte :

[ἀ]γαθῇ τ[ύχῃ· ὑπὲρ]
σωτηρίας καρπῶ[ν]
τὸν βωμὸν κατ[ὰ ἐ]-
[π]ιταγὴν ἀνέθ[η]-
[κ— — —]. . . [— — —]
— — —

8.4. Nicomédie

1	Bithynie-Pont	**Nicomédie (Izmit)**	Dédicace

***TAM* IV,1 101**	Base (avec relief représentant une serpent dans un arbre, marbre, datation inconnue.

Texte :

— — — — — — —ΑΙΣ
{anaglyphum}
[— — — Θρ]ᾳσυμήδης
— — — κατ᾽ ὄναρ.

***

8.5. Pruse

1	Bithynie-Pont	**Pruse (Bursa)**	Dédicace

***IK Prusa ad Olympum* 39**	Base de statue, marbre, II^{e} siècle de notre ère ?

Texte :

Τὸν Δία τῷ Διὶ Νεικό-
στρατος Ῥούφου
δῶρον ἔθηκεν
παιδὸς φιλίου
κομίσαντος
Δοκιμῆθεν.
Νεικόστρατος Ῥούφου καὶ
Ἀσκληπιόδοτος Ἀλεξάν-
δρου κατ᾽ ἐπιταγήν.

***

2	Bithynie-Pont	**Pruse (Bursa)**	Dédicace

***IK Prusa ad Olympum* 44**	Base, marbre, II^e^ siècle de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ·
τῷ θεῷ κατὰ ἐπιτα-
γὴν Ἄπφα.

***

3	Bithynie-Pont	**Pruse (Bursa)**	Dédicace

***IK Prusa ad Olympum* 1015**	Base, marbre, I^er^ siècle de notre ère.

Texte :

Διὶ Βροντῶντι
Μάρκου κ’ Ἐπικ-
[ρ]άτου κατὰ ἐ-
πιταγὴν [*vac*]
[{vestigia}]
— — — ? — — —

***

8.6. Documents d’origine indéterminée

1	Bithynie-Pont	**Indéterminé (musée de Nicomédie-Izmit)**	Dédicace

TAM* IV,1 *64	Statuette (déesse, tête manquante), calcaire, datation inconnue.

Bibliographie :

- Sahin (Sencer) & Schwertheim (Elmar), « Neue Inschriften aus Nikomedeia und Umgebung » 24 (1977), *ZPE*, p. 259.

Texte :

θεᾷ Ἀγγίστει
Πάπης καὶ Λούκιος
[κ]ατ’ ἐπιταγὴν εὐχα-
ριστήριον.
οἱ Περ-
δίκου.

***

2	Bithynie-Pont	**Indéterminé (Himmetli)**	Dédicace

***TAM* IV,1 90**	Statuette (Grande Mère accompagnée de lions), calcaire, datation inconnue.

Texte :

Μητρ[ὶ] θεῶν
Εἶα Δαμᾶ κατ’ ἐ-
πιταγήν.

***

3	Bithynie-Pont	**Indéterminé (Akpinar)**	Dédicace

TAM* IV,1 *62	Autel (avec aigle en bas relief), calcaire, datation inconnue.

Texte :

ἀγαθῇ τύ[χῃ].
Διὶ Ὑψίστῳ Στρά-
των Μουκάζου
κατὰ ὄναρ ἀνέσ-
στησα.

4	Bithynie-Pont	**Indéterminé (Hocaköy) à l'Est de Nicomédie**	Dédicace

***TAM* IV,1 67**	Autel, marbre, 155-156 de notre ère.

Texte :

ἀγαθῇ τύχῃ.
αἴτους ηι'
Ἀντωνίνου
Καίσαρος Ῥοῦ-
φος Μουκιανοῦ
ἀναιθόμην τὸν
βωμὸν θεᾷ Μα-
νετηνῇ ὑπὲρ
αἰαυτοῦ κατ' ὄ-
ναρ.

***

5	Bithynie-Pont	**Indéterminé (Deli Mahmudlar)**	Dédicace

***TAM* IV,1 74**	Base, marbre, datation inconnue.

Texte :

A ἀγαθῆι τύχηι.
θεῷ Πρειέτῳ εὐχαριστήριν κατ' ἐ-
πιταγὴν ὑπὲρ τῶν ζῴων
Βιαντίων καὶ Δαμᾶς
καὶ Βιαντίων καὶ Μουκιανὸς
καὶ Σώ<σ>τρατος καὶ Θεόφιλος
καὶ Σω|σίπα—
τρος
ἡ συνγέ-
νεια.
B <ε>ὐχαριστοῦμεν τῇ [Μητρί].
C κατ' ἐπιταγὴν ΤΟΕΙ-
ΛΙΕΙ εὐχαριστ[οῦμεν].

***

6	Bithynie-Pont	**Indéterminé (Beyyayla)**	Dédicace

***Akdoğu Arca, New inscriptions from Bithynia,* 2007, 145,1**	Autel, grès, III^{e} siècle de notre ère ?

Bibliographie :

- Akdoğu Arca (Ebru N.), « New inscriptions from Bithynia », *Gephyra*, 4 (2007), p. 145-146, n° 1.

Texte :

Διεὶ Ιαραζαίῳ
κατὰ ἐπιταγὴν
Κέλερ Διογένου

***

7	Bithynie-Pont	**Indéterminé (Ishakcilar)**	Dédicace

***TAM* IV,1 60**	Base, calcaire, 98-99 de notre ère.

Texte :

Σεῖος Ζαρδοήλου
Διὶ Σαβαζίῳ κατ᾽ ὀ-
νίρου ἐπιταγὴν
ἐπόισε
οἰκῶν ἐν φυ-
λῇ Πετροζέ-
τοις
ἔτους δευτέρου
Νέρουα Τρα-
ειανοῦ Κέσα-
ρος.
Τειμοκράτης
Μοκάζιος ἐποί-
ησε.

***

9. Paphlagonie

9.1. Sinope

1	Bithynie-Pont	**Sinope (Sinop)**	Épitaphe

***IK Sinope* 171**	Stèle, tuf, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Yérakis (Démétrius M.), « Inscriptions de Sinope (D'après la Βυζαντίς, journal de Constantinople, des 11, 13 et 17 septembre 1901) », *REA*, 3 (1901), p. 354-355, n° 10.
- Robinson (David M.), « Greek and Latin Inscriptions from Sinope and Environs », *AJA*, 9 (1905), p. 319-322, n° 57 (photographie) (traduction anglaise).
- Ziebarth (Erich), *BPW*, 27 (1907), p. 333-335.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2002, p. 328 n° 10/06/04 (traduction allemande).

Texte :

[ο]ὗτός τ̣[οι] λ[ίθος] ἀνδ̣ρός, ὃν αὖ σοφίης ὑποφήτην
[ἥ]δ’ ἀνέφυσε̣ πόλ̣ις [. . . .]ΟΣ · Περσῆος · ΟΜΗΡΟΝ̣·
[τ]οὔνεκά οἱ πτερόν̣ [ἐ]στιν ἐπώνυμον; αὔσον [ἡ]μ̣[ῖν]·
[ο]ὕνεκα καὶ πτερὸν ἦγε δι’ ἠέρος Ἑλλάδος ἀ̣ῤ̣θ̣έ̣[ν]·
οὗτος καὶ ΠΡ. . . . . [.] Περσεὺς κυνικῆς ἐπινοίης,
[ὅ]ττι φέρ̣ε̣ν κίβισιν βάκτρῳ δ’ ἅρπην ἰσόμοιρον
{vac.}
[— — —] ὁ φθονερός {vac.}
[— — —]ΤΩ Ἀμφιλόχῳ ΕΥΓ[— — —]
[— — —]ΦΕΝΩΙ. . . ΟΧΟCΑ[— — —]

***

10. Cappadoce

10.1. Documents d'origine indéterminée

1	Cappadoce	**Indéterminé (Kayseri Kale)**	Dédicace

***EA* 40 (2007), 97,40**	Base de statue (féminine), marbre, I^{er} – II^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- French (David H.), « Inscriptions from Cappadocia II. Museums of Yozgat, Kirşehir, Hacibektaş, Nevşehir, Ürgüp, Aksaray, Konya Ereğlisi , Kayseri, Sivas », *EA*, 40 (2007), p. 97, n° 40 (traduction anglaise).

Texte :

(leaf) Νύμφῃ
Δωροθέᾳ Φλαουία
Ἄμμιον κατ᾽ὄναρ

***

11. Pisidie

11.1. Andeda

1	Pisidie	**Andeda (Yavuz-Andya)**	Dédicace

***SEG* 19, 847**	Stèle, marbre, datation inconnue.

Bibliographie :

- Lane (Eugene), *Corpus monumentorum religionis dei menis. I, The Monuments and inscriptions : with 105 plates, 36 figures and 2 folding maps*, Leiden, Brill, 1971, p. 83-84, n° 129.

Texte :

Κοῖντος
Νουμέρι-
ος ἱερεὺς
Μηνὸς Ο[ὐ]-
ρανίου κα-
τὰ χρημα-
τισμὸν ἀνέ-
θηκε θεῷ
Ὑψίστῳ.

***

11.2. Antioche de Pisidie

1	Pisidie	**Antioche (Yalvaç)**	Dédicace

***Lane, CMRDM* 4:136** ***SEG* 31, 1258**	Stèle, marbre, époque romaine.

Texte :

[{ὁ δεῖνα} κατ'] ἐπιταγὴν ὑ[πὲρ γυν]-
[αικὸς καὶ τέκνων ?] Νύμφαις εὐχήν.

2	Pisidie	**Antioche (Yalvaç)**	Dédicace

***Lane, CMRDM* 4:136** ***SEG* 31, 1259** ***SEG* 52, 1371**	Stèle, marbre, époque romaine.

Texte :

Μηνὶ εὐ-
χαριστήρι-
ον
[κα]τὰ ὄναρ.

***

12. Pamphylie

12.1. Sidé

1	Pamphylie	**Sidé**	Dédicace

***IK Sidé* II 377**	Base de statue (fragment), grès, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Gonzales (Matthew Paul), « The Oracle and Cult of Ares in Asia Minor », *GBRS*, 45 (2005), p. 272, n° 1 (traduction anglaise).

Texte :

Καικωνι[- - - - - - - - - -]α-
γος κατ[ὰ εὐχὴν ? - - - - -] . α
Ουωξου, [χρηματισθεὶ]ς ὑ-
πὸ θεοῦ [ἐπιφανεστ]άτου
5 Ἄρεως, τ[ὸ ἄγαλμα ἐκ] τῶν
ἰδίων καὶ [τὸ εἰκόνιο ?]ν σὺν τῇ
βάσι ἀνε[θηκεν] τῷ θεῷ.

***

2	Pamphylie	**Sidé**	Dédicace

***IK Sidé* II 378**	Base de statue (fragment), grès, II^{e} – III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Gonzales (Matthew Paul), « The Oracle and Cult of Ares in Asia Minor », *GBRS*, 45 (2005), p. 272, n° 2 (traduction anglaise).
- Tomaschitz (Kurt), « Unpublizierte Inschriften Westkilikiens aus dem Nachlass Terence B. Mitfords », *DPHK*, 264 (1998), p. 16, n° 7.

Texte :

Θεῷ Ἄρει τὸ χάλκ[εος ἄγαλ]-
μα ἐκ τῶν ἰδίων ἐ[πεσκεύασε],
χρηματισθεὶς ὑ[πὸ τοῦ θεοῦ],
Μέμνων Τρεβη[μεως ὑπὲρ]
Τρεβημεως Νεσβα ἴ[λεως γε]-
νομένου θεοῦ ἀπ[έδωκεν εὐχήν]

***

3	Pamphylie	**Sidé**	Oracles

***IK Sidé* II 134**	Podium, marbre, 225-244 de notre ère.

Bibliographie :

- Strasser (Jean), « Inscriptions agonistiques de Sidé », *EA*, 35 (2003), p. 63-76.

Texte :

[Θε]ῷ πατρίῳ κτί[στ]ῃ Ἀπόλλωνι [καὶ τῷ Σεβαστῷ Μᾶρκος Αὐρή]λιος Ι . [. Ια]-
νος Σέλευκος καὶ Μᾶρκος Αὐρήλιος Σέλευκος τετράκι νέος ὁ
υἱος βουλευταὶ κτλ.

ΤΝΘ‘
Οὐ στιλπναις ἐσθῆσικεκασμένος εἴδεαι ἄμφ[ι]
θητός, καθαρῇ δὲ ἐκτελέουσιν ἐέλδωρ,
ὅττι κεν ἀρήσεο σοφῇ φρενὶ μέτρια εἰδώ[ς].

ΣΟΔ‘
Σὴν ἀρετὴν ἄγνοια περισκέπι ἀμφιβαλοῦσα.
Αἰδοῖ μειλίκιόν τε καὶ αἰνετὸν ἔργον ἀνύσσαι
παντὶ νόῳ μεμαὼς ὑπαλεύεαι· ἀλλὰ θεοῖσιν
εὐαδέν, ὅππ[ως τοῦ]το περιφραδέως σὺ τελ́σσῃς

***

13. Lycaonie

13.1. Laodicée la Brûlée

1	Pisidie	**Laodicée (Ladik)**	Dédicace

***MAMA* I 9a**	Stèle, marbre, époque romaine.

Bibliographie :

- Ricl (Marijuana), « Hosios kai Dikaios. Première partie : Catalogue des inscriptions », *EA*, 18 (1991), n° 97, p. 44.

Texte :

Οσίῳ [καὶ]
[Δικαίῳ]
[θε]ῷ
Ἐπάγαθος
καὶ Μεῖρος
κατὰ ὀνείρου κέλευσιν.

***

14. Cilicie

14.1. Anazarbos

***

1	Cilicie	**Anazarbos (Anavarza)**	Épitaphe

***GVI* 1114**	Stèle, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Peek (Werner), *Griechische Vers-Inschriften. Band I. Grab-epigramme*, Berlin, Verlag, 1955, n° 1114 (traduction allemande).

Texte :

Ὀππιανὸς κλέος ἔσχον ἀοίδιμον, ἀλλὰ με Μοιρῶν
βάσκανος ἐξήρπαξε μίτος κρυερὸς δ’ Ἀίδης τε
καὶ νέον ὄντα κατέσχε τὸν εὐεπίης ὑποφήτην.
εἰ δὲ πολύν με χρόνον ζωοῖς μίμνειν φθόνος αἰνός·
εἴασεν, οὐκ ἄν μοι τις ἴσον γέρας ἔλλαχε φωτῶν

***

2	Cilicie	**Anazarbos (Anavarza)**	Dédicace

***SEG* 12, 514** ***IK Anazarbos* 4**	Base de statue, marbre, 211-217 de notre ère.

Bibliographie :

- Gough (Michael), « Anazarbus », *AS*, 2 (1952), p. 130-131, n° 2.

Texte :

Αὐτοκράτ[ορα Κα]ίσαρα Μ(ᾶρκον)
Αὐρήλιον Ἀντωνεῖνον Εὐσ̣[ε]-
βῆ Σεβ(αστὸν) ἀρχιερέα μέγιστον, δημαρ-
[χι]κῆς ἐξουσίας τὸ ι', αὐτοκράτορα τὸ
β', ὕπατον τὸ β', υἱὸν τοῦ θειοτάτου
Αὐτοκράτορος Σεουήρου, καὶ κύ-
[ρ]ιον καὶ εὐεργέτην τῆς οἰκουμένης,
οἱ περὶ Μάρκελλον Ἡλεί(ου) καὶ Ἑρμο-
γένην Δείου καὶ Σωκράτην Γερμα̣νο̣ῦ
καὶ Ἑρμογ[έν]ην Τιβερίου ἱεραφόροι
καὶ οἱ ἱεραφό[ροι μ]αντικῆς καὶ δι' αὐτῶν
οἱ λοιποὶ ἱε[ραφ]όροι καὶ ὀστειάριοι τῆς
κ̣τ̣ητικῆς Ἀναζα[ρβην]ῆς μητροπόλεως
[τ]ῶν τριῶν ἐπαρχειῶν Κιλικίας
[Ἰ]σαυρίας Λυκαονίας προκαθεζομένης
[κ]αὶ δὶς νεωκόρου, καθ' ἃ ὑπέσχοντο.

***

15. Oracles errants

15.1. Callipolis

1	Mysie-Troade	**Callipolis (Gelibolu)**	Réponse oraculaire

***IK Sestos* 11** ***CIG* II 2012**	Stèle, marbre, 166-215 de notre ère?

Bibliographie :

- Kaibel (George), *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, G. Oms, 1878, p. 458-459 (n° 1040).
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 15 (traduction anglaise).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 56, n° 21 (traduction espagnole).
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA*, 27 (1996), p. 20, n° 9.
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 446, n° 7.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 9.
- Capuzza (Bruna), « La lingua poetica degli oracoli di Klaros. L'oracolo clario da Kallipolis nel Chersoneso tracico », *EA*, 47 (2014), p. 21-52.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 206.

Texte :

ὁ δῆμος κατὰ χρησμόν·
Ἀρφείης υἱῆϊ τετειμ<έ>νον ἱερὸ[ν ἄστυ]
ἀρχαίων ἴδρυμα [— — —]
τίπτε πέρας πό[ντου — — —]
εἰ χαῖνον πελάσε[ιεν ἄχος — — —]

τί μ’ ὑπὸ σπλάνχν[οις — — —]
στόματος [— — —]
βαιὴ δ[. . .]ΝΑ[— — —]
βάρυται κραδίη τ[— — —]
φεῦ, φεῦ δι’ αὐτῶν ν[— — —]
ἄχους ἐφορμαίνοντ[ο]ς α̣λ̣[— — —]
βρότοις ἔπεισι πῆμ̣[α . . . . .]ΕΙΣ[. . . .]Σ
πέμπειν Δ[. . . . .]ΠΕΤΑΙΛΕΓΟ[. . . .]ΜΗ
φονῶσαι [. . . .]Υ[. . . . .] τὰ μὲν κείνου νόος
ἕρδοι Τ̣ΑΔΑ[. . . .]ΟΙΟ[.] ἔνκειται πέδῳ
[. . . . .]χ̣ε̣ι̣ν̣ γυμνασθε[— — —]
[. . . . .]Ε[. . .]Σ σευήσομαι
[. . . . .] κ̣ατευχῆς εἰ δέος
ὡς ἐς μύχο<υ>ς κευθμῶνος ἀίξωσι ἄφαρ,
ὅπη τὸ [Τ]αρτάρειον εἴδεται βάθρον.
ἀλλ’ ὦ κραταιόχειρες οἰκηταὶ πέδου,
εἰ δή νύ περ μήδεσθε ἄχο̣υ̣ς λ̣εύσειν ὑπεξάλυξιν,
ἕρδειν ὑπουδαίοις θεοῖς, εὖ [ἴ]σθ’ ἕ̣καστα, λοιβάς,
καὶ τῷ μὲν Εὐχαίτῃ ταμεῖν κνηκόν, θεῇ δὲ μῆλον,
κελαινὰ δ’ ἄμφω, ῥεζ[έ]με[ν]· βόθρους δ’ ἐπὴν ἐσέλθῃ
αἷμα μέλαν, τότε δὴ ’π̣ιχύτην καταχεῦσαι ὕπερθεν
σὺν ἀθροῖσι ἄκεσσι· τὰ δ’ αὐτίκα δαινύσθω φλόξ
εἶθαρ σὺν θυέεσσι καὶ εὐόδμοις λιβάνοισι·
καὶ δὲ νυ πυρκαιὴν χρὴ ἀφη[δύ]ν̣αι αἴθωπι οἴνῳ
καὶ πολιῷ γλάγει, στῆσαι δέ νυ κ[α]ὶ προ[π]ύλ̣α̣ιον
τοξοφόρον Φοῖβον, λοιμοῦ ὑποσευαντῆρα·
εἰ δ̣’ [. .]έρη Δ̣ΙΣΤΩ σ̣τ̣<υ>[γε]ρὴ πελάσειεν ἀνείη
μήδ[ε]σ<ι>ν ἀ<ν>δροελ<έσ>σιν, ἐ<λ>εύσεται εἰσέτι ποινή.
ἐπιμεληθέντων τῶν ἀρχόντων
καὶ ταμιῶν Τ. Φλαβίου Διογεν̣ιανοῦ
καὶ Τι. Κλαυδίου Σεβήρου.

***

15.2. Nicomédie

2	Bithynie-Pont	**Nicomédie (Izmit)**	Réponse oraculaire

***TAM* IV,1 92** ***CIG* II 3769**	Stèle, marbre, II^{e}-III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Kaibel (George), *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, G. Oms, 1878, p. 454-455 (n° 1036).
- Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d'Apollon et d'Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 337.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 201-202, n° 09/06/01 (traduction allemande).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, p. 106-114, n° 16 (traduction espagnole).
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 13 (traduction anglaise).
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 28, n° 13.
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 448, n° 18.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 13.
- Busine (Aude), « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 209.

Texte :

ἀμφὶ πολυτραφίης γεοθάλπεος, ὦ πτολιάρ<χ>α,
[λε]ιῆναι κέλομαί σε σ[ε]λώπυρον ὠρ<ο>μέδοντα
καὶ τὴν ὑδ<ρ>οβόλοισι δρόσοις πάνφοιτον ἄνασσαν
ἠδὲ ἀνέμους, οἳ πάντα πνοαῖς φύτλα πειαίνουσιν.
ητοι— — — — — — — — — — — — — — — —ιροις
ὑψι— — — — — — — — — — — — — — — — —νης
τηε— — — — — — — — — — — — — — — — —εουο
νερ[τερ— — — — — — — — — — — — — — —]σω
ταυ— — — — — — — — — — — — — — — —λις
αυε— — — — — — — — — — — — — — — —ασοιας
χρη— — — — — — — — — — — — — — — —ρεωνω
χρω[— — — — — — — — — — — — — — θ]εαίναις
ωδε— — — — — — — — — — — — — — —σουσα
Δήμ[ητρος — — — — — — — — — — — —] ἱέρεια
καισ— — — — — — — — — — — — — — —θαι
ἀστ— — — — — — — — — — — — — — —νοστας
χηι— — — — — — — — — — — — — — — —

ὦδε γάρ, ὡς ἐνέπω, ϛάδ’ ἐρεσσόμενοι πολιῆται
εὐθενίης ἐπίκουρον ἄδην ἀμήσετε καρπόν.

***

15.3. Kios

3	Bithynie-Pont	**Kios-Prusias (Gemlik)**	Réponse oraculaire ?

***IK Kios* 19**	Stèle (fragment), marbre, I[er] siècle avant notre ère.

Bibliographie :

- Sokolowski (Franciszek), *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 1955, n° 6.
- Robert (Louis), « Prophètes à Laodicée. Le culte d’Apollon et d’Asclépios. Laodicée et Claros. Les Zénon », in Des Gagniers (Jean) (et al.), *Laodicée du Lykos. Le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec-Paris, De Boccard-Presses universitaires de Laval, 1969, p. 337.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 30 (traduction anglaise).
- Fontenrose (Joseph), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 243, n° B8.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 29, n° 14.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 2: Die Nordküste Kleinasiens (Marmarameer und Pontos)*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 134, n° 09/01/01 (traduction allemande).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 448, n° 19.
- Petrovic (Andrej) & Petrovic (Ivana), « “Look who is talking now!”: Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations », in Stavrianopoulou (Eftychia) (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Kernos Supplément, 2006, p. 15-157, n° 6.
- Rigsby (Kent J.), « Notes on Sacred Laws », *ZPE*, 170 (2009), p. 73-78.

Texte :

[— — — | –˘˘—]-
λασσομεν[αις — — —]
δαιτρ<ε>υέτω ἀνήρ· | πᾶσαι ἀ-
νιλίποδές τε ϰ[αὶ] ἐΐμασι
φαιδρυνθῖσαι | τῷ καλά-

θῳ συνέπεσθε, τὰ δὲ
χρύσια θέτ’ οἴκοις· | <κ>ηρ[ό]-
θι γὰρ τὰ μὲν ἐχθραίνει, το[ῖ]-
σιν δὲ προσα[υ]δᾷ.

***

15.4. Iconion

4	Lycaonie	**Iconion (Konya)**	Réponse oraculaire

***DAW* 44,6 (1896) 161,267**	Base de statue, marbre, III^{e} siècle de notre ère.

Bibliographie :

- Heberdey (Rudolf) & Wilhelm (Adolf), *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1896, n° 267.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 31, n° 16.
- Robert (Louis), « Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès », in Louis Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie (vol. 2)*, Genève, Droz, 1966, p. 91-100.
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 3: Der “Ferne Osten” und das Landensinnere bis zum Tauros*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2001, p. 99, n° 14/07/01 (traduction allemande).
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 21 (traduction anglaise).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, n° 20 (traduction espagnole).
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 448, n° 20.
- Busine (Aude), « Le problème de l’attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros », in Moretti (Jean-Charles) (éd.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2014, p. 208-209.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 16.

Texte :

[- - - -]
αἵ τ’ εἰσὶν πόλεων κηδημόνες ἠδ’ ὀλέτειραι·

Ἑρμείην δὲ Ἀργειφόντην Θεσμόν τε τίοντες
ὧν ὑμεῖν χρειὼ μεγαλοίμια ἀγάλματα τεῦξαι
στ̣ῆσα̣[ί] τ̣ε ἀμ̣φ̣’ Ἄ̣ρεως ἑκά̣τ̣ερ̣θεν δ̣εικήλ<οιο>.

***

15.5. Syedra

5	Pamphylie	**Syedra (Alanya)**	Réponse oraculaire

***SEG* 41, 1411**	Bloc (réemployé dans une tour), grès, 50-25 avant notre ère ?

Bibliographie :

- Robert (Louis), « Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d'Arès », in Louis Robert, *Documents de l'Asie mineure méridionale. Inscriptions, monnaies et géographie (vol. 2)*, Genève, Droz, 1966, p. 91-100.
- Bean (George) & Mitford (Terence B.), Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 1965, p. 21-23, n° 26
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), « Die Orakel des Apollon von Klaros », *Epigraphica Anatolica*, 27 (1996), p. 30, n° 15.
- Robinson (Thomas L.), *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard, Harvard University Press, 1981, n° 22 (traduction anglaise).
- Somolinos (Juan Rodriguez), *Los oraculos de Claros y Didima. Edicion u comentario*, Madrid, Editorial de la Universidad Compluense, 1991, n° 19 (traduction espagnole).
- Merkelbach (Reinhold) & Stauber (Josef), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Munich, K. G. Saur Verlag, 2002, n° 18/19/01.
- Busine (Aude), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 448, n° 21.
- Oesterheld (Christian), *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Claros n° 15.

Texte :

Πάμφυλοι Συεδρῆες ἐπίξυν[ον πάτριόν(?) τ]ε {vac.}
ναίοντες χθόνα παμμιγέων Ε—c.6—ΑΤΑ φωτῶν,
Ἄρηος δείκηλον ἐναιμέος ἀνδροφόνοιο
στήσαντες μεσάτῳ πόλιος [κ]ά̣[ρ]α̣ ἕ̣ρ̣δετε θύσθλ̣α̣

δεσμοῖς Ἑρμείαο σιδηρείοις μιν ἔχοντες·
ἐγ δ’ ἑτέροιο Δίκη σφε θεμιστεύουσα διϙάζ[οι].
αὐτὰρ ὁ λισσομένῳ ἴκελος πέλοι· ὣδε γ[ὰρ ὑ]μεῖν
ἔσσεται εἰρηναῖος, ἀνάρσιον ὄχλον ἐ[λά]σσας
τῆλε πάτρης, ὄρσει δὲ πολύλλιτον εὐοχθείαν
σὺν δὲ καὶ ὑμέες ἅπτεσθαι κρατεροῖο [π]όν[οι]ο,
ἢ σεύοντες ἢ ἐν δεσμοῖς ἀλύτοις πε̣[δ]όω[ντες],
μηδ’ ὄκνῳ δόμεναι ληιστήρων τ̣ί̣σ̣[ι]ν αἰν[ήν].
οὕτω γὰρ μάλα πᾶσαν ὑπεγδύσε̣[σθε κ]όλο[υσιν].

Annexe 3 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens attestés

Cité	Région	Dieu	Épiclèse	Méthode	Personnel oraculaire attesté	Réponse oraculaire ?	Dédicaces κατὰ…	Documentation littéraire ?	Documentation épigraphique ?	Sanctuaire localisé ?	Sanctuaire fouillé ?
Abonotique	Paphlagonie	Glycôn	/	?	prophète	Oui	Non	Oui	Non	Non	Non
Adrastée	Mysie-Troade	Apollon et Artémis	Actaios (Apollon)	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Aegae	Éolide	Apollon	Chrèstèrios	?	mantis	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Aizanoi	Phrygie	Apollon	Xyréos	?	prophète	Oui	Non	Non	Oui	Non	Non
Alexandrie	Mysie-Troade	Néryllinos	/	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Aphrodisias	Carie	?	?	?	prophète	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Chalcédoine	Bithynie-Pont	Apollon	Chrèstèrios	?	prophète ; prophétesse	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Comana	Bithynie-Pont	Mâ-Enyo	Enyo	?	théophorète	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Comana	Cappadoce	Mâ-Enyo	Enyo	?	théophorète	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Cnide	Carie	Apollon	Carnéios	?	prophète	Non	Non	Non	Oui	Oui	Oui
Cyaneae	Lycie	Apollon	Thryrxeus	Hydromancie	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Cyzique	Mysie-Troade	?	?	?	Non	Oui	ἐπιταγήν ; ὄναρ	Oui	Oui	Non	Non
Dorylée	Phrygie	Zeus	Brontôn	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Douze dieux	Lycie	Douze dieux	/	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Éphèse	Ionie	Apollon	?	?	mantiarque	Oui	Non	Non	Oui	Non	Non
Grynéion-Myrina	Éolide	Apollon	Grynéus	?	Non	Oui	Non	Oui	Oui	Oui	Non
Hadrianoi	Mysie-Troade	Zeus	Kersoullos	?	prophète	Non	ἐπιταγήν ; κέλευσιν	Non	Oui	Non	Non
Hamaxitos-Chrysè	Mysie-Troade	Apollon	Sminthéus	?	prophète	Non	πρόσταγμα	Oui	Oui	Oui	Oui
Hiéra Comè	Ionie	Apollon	?	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non

Cité	Région	Dieu	Épiclèse	Méthode	Personnel oraculaire attesté	Réponse oraculaire ?	Dédicaces κατὰ…	Documentation littéraire ?	Documentation épigraphique ?	Sanctuaire localisé ?	Sanctuaire fouillé ?
Hiérapolis (Çalçakirlar)	Phrygie	Apollon	Lairbènos	Incubation	Non	Non	ἐπιταγήν ; ὄναρ	Non	Oui	Oui	Oui
Laodicée du Lycos	Phrygie	Apollon	Pythios	?	prophète	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Lesbos (???)	Mysie-Troade	Apollon	?	?	Non	Oui	Non	Oui	Non	Non	Non
Magnésie du Sipyle	Lydie	Apollon	Pandènos	?	prophète	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Mallos	Cilicie	Amphilochos (et Mopsos)	/	Incubation	Non	Oui	Non	Oui	Non	Non	Non
Moyen Hermos (Saïttaï)	Lydie	[…] et son messager	?	?	prophète	Non	ἐπιταγήν ; κέλευσιν	Non	Oui	Non	Non
Moyen Hermos	Lydie	Zeus	Ariou	?	prophétesse	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Mylasa-Labranda	Carie	?	?	?	prophète	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Nicée	Bithynie-Pont	Zeus	Brontôn	?	Non	Non	χρηματισμὸν ὀνίρου; ἐπιταγήν ; κέλευσιν	Non	Oui	Non	Non
Nysa-Acharacha	Carie	Hadès et Perséphone	/	Incubation	Non	Non	Non	Oui	Non	Oui	Oui
Olymos	Carie	Apollon et Artémis	?	?	prophète	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Parion	Mysie-Troade	Pérégrinos	/	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Patara	Lycie	Apollon	Patareus	?	promantis ; prophète	Non	Non	Oui	Oui	Non	Non
Rhodes (Rhodes)	Carie	?	?	?	prophète	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Séleucie	Cilicie	Apollon	Sarpédonios	?	Non	Oui	Non	Oui	Non	Non	Non
Sidé	Pamphylie	Arès	?	?	Non	Non	Non	Non	Oui	Non	Non

Annexe 3 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens attestés

Cité	Région	Dieu	Épiclèse	Méthode	Personnel oraculaire attesté	Réponse oraculaire ?	Dédicaces κατὰ…	Documentation littéraire ?	Documentation épigraphique ?	Sanctuaire localisé ?	Sanctuaire fouillé ?
Sidyma	Lycie	Apollon et Artémis	?	?	prophète	Oui	Non	Non	Oui	Non	Non
Sinope	Paphlagonie	Autolycos	/	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Smyrne	Ionie	?	?	Clédonomancie	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Soura	Lycie	Apollon	Sourios	Ichthyomancie	Non	Non	Non	Oui	Non	Oui	Oui
Stratonicée-Panamara	Carie	Zeus	Panamaros	?	Non	Oui	ἐπιταγήν ; πρόσταγμα	Oui	Oui	Oui	Non
Telmissos-Halicarnasse	Carie	Apollon	?	Extispicine	mantis	Non	Non	Oui	Oui	Non	Non
Thymbra	Mysie-Troade	Apollon	Thymbraios	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Tlos	Lycie	Cronos	?	?	archiprophète	Non	Non	Non	Oui	Oui	Oui
Xanthos	Lycie	Apollon	?	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Zéléia	Mysie-Troade	?	?	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
(Arès)	Bithynie-Pont	Arès	?	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non

Annexe 4 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens hypothétiques

Cité	Région	Dieu	Épiclèse	Méthode	Personnel oraculaire attesté	Réponse oraculaire ?	Dédicaces κατὰ…	Documentation littéraire ?	Documentation épigraphique ?	Sanctuaire localisé ?	Sanctuire fouillé ?
Adrotta	Lydie	Machaon et Podalirios	/	Incubation	Non	Oui	Non	Oui	Non	Non	Non
Akmonia	Phrygie	?	?	?	Non	Non	ἐπιταγήν ; συνταγήν	Non	Oui	Non	Non
Andeda	Pisidie	?	?	?	Non	Non	χρηματισμόν	Non	Oui	Non	Non
Antioche	Pisidie	?	?	?	Non	Non	ἐπιταγήν ; ὄναρ	Non	Oui	Oui	Oui
Boubon	Lycie	?	?	?	mantiarque	Non	Non	Non	Oui	Oui	Oui
Caunos	Carie	Sarapis, Isis et les dieux frères	/	?	Non	Non	πρόσταγμα	Non	Oui	Non	Non
Éphèse	Ionie	?	?	?	Non	Non	ὄναρ ; πρόσταγμα	Non	Oui	Non	Non
Héraclée	Bithynie-Pont	?	/	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Iasos	Carie	Sarapis, Isis, Anubis	/	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Ilion	Mysie-Troade	?	?	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Kibyra	Lycie	?	?	?	Non	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Kotiaéion-Métropolis-Nakoléia	Phrygie	?	?	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Kymè	Éolide	Isis	?	?	Non	Non	πρόσταγμα	Non	Oui	Oui	Oui
Kys	Carie	Apollon	Chrèsmodotos	?	Non	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Laodicée la Brûlée	Lycaonie	dieu saint et juste	/	?	Non	Non	ὀνείρου κέλευσιν	Non	Oui	Non	Non
Lesbos (Mytilène)	Mysie-Troade	Artémis	Thermia? Curia?	?	Non	Non	ἐπιταγήν ; χρηματισμόν	Non	Oui	Non	Non
Milétopolis	Mysie-Troade	Isis	Carpophoros	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Moyen Hermos	Lydie	Apollon	?	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non

Cité	Région	Dieu	Épiclèse	Méthode	Personnel oraculaire attesté	Réponse oraculaire ?	Dédicaces κατὰ…	Documentation littéraire ?	Documentation épigraphique ?	Sanctuaire localisé ?	Sanctuire fouillé ?
Moyen Hermos	Lydie	Mèn/Zeus ?	?	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Myndos	Carie	Hermès	Ploutéos?	?	Non	Non	πρόσταγμα	Non	Oui	Non	Non
Nicomédie	Bithynie-Pont	?	?	?	Non	Non	ὄναρ	Non	Oui	Non	Non
Oenoanda	Lycie	?	?	?	Non	Non	ὄναρ	Non	Oui	Non	Non
Pérée rhodienne-Pisye	Carie	?	?	?	Non	Non	χρησμόν	Non	Oui	Non	Non
Pitanè	Éolide	Hermès	Kléèdonios	Clédonomancie	Non	Non	Non	Non	Oui	Non	Non
Priapos	Mysie-Troade	Apollon	Prièpènaios	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Pruse-Kios	Bithynie-Pont	?	?	?	Non	Non	ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Sébastè	Phrygie	?	?	?	Non	Non	χρησμόν ; ἐπιταγήν	Non	Oui	Non	Non
Synnada	Phrygie	?	?	?	Non	Non	χρησμόν	Non	Oui	Non	Non
Telmessos	Lycie	?	?	?	Non	Non	Non	Oui	Non	Non	Non
Tralles	Carie	?	?	?	Non	Non	χρησμόν ; ὄναρ	Non	Oui	Non	Non

Annexe 5 : Tables statistiques et diagrammes

Cette annexe rassemble les tables statistiques et diagrammes associés utilisés dans l'exposé de la troisième partie du mémoire (Comparer et contextualiser les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie).

Chaque table indique les valeurs (effectif) et pourcentages (fréquence) de chaque occurrence. Les fréquences sans inconnu (excluant les cas non-renseignés avant de calculer les pourcentages) sont également indiquées quand elles permettent de faciliter les comparaisons.

Les diagrammes associés à chaque table en donnent leur représentation graphique. Ils ont été produits à l'aide du logiciel de traitement statistique Excel. Le choix entre diagramme circulaire et histogramme dépend du nombre de variables à représenter : l'histogramme a été préféré pour les variables nombreuses, et le diagramme circulaire pour les variables en moindre nombre.

Le dédoublement de certains diagrammes circulaires permet, comme pour les tables, d'exclure visuellement les cas non-renseignés pour ne visualiser que les fréquences sans inconnu.

Table et diagramme A (figure 5): Divinités et héros tutélaires des petits sanctuaires oraculaires attestés (effectifs et fréquences)

Dieu	Effectif	Fréquence	Fréquence (sans inconnu)
?	6	13,0%	-
Apollon	19	41,3%	47,5%
Mâ-Enyo	2	4,3%	5,0%
Zeus	5	10,9%	12,5%
Arès	2	4,3%	5,0%
Hadès et Perséphone	1	2,2%	2,5%
Apollon et Artémis	3	6,5%	7,5%
Amphilochos (et Mopsos)	1	2,2%	2,5%
Douze dieux	1	2,2%	2,5%
Cronos	1	2,2%	2,5%
[…] et son messager	1	2,2%	2,5%
Néryllinos	1	2,2%	2,5%
Pérégrinos	1	2,2%	2,5%
Glycôn	1	2,2%	2,5%
Autolycos	1	2,2%	2,5%
Total	46	100,0%	100,0%

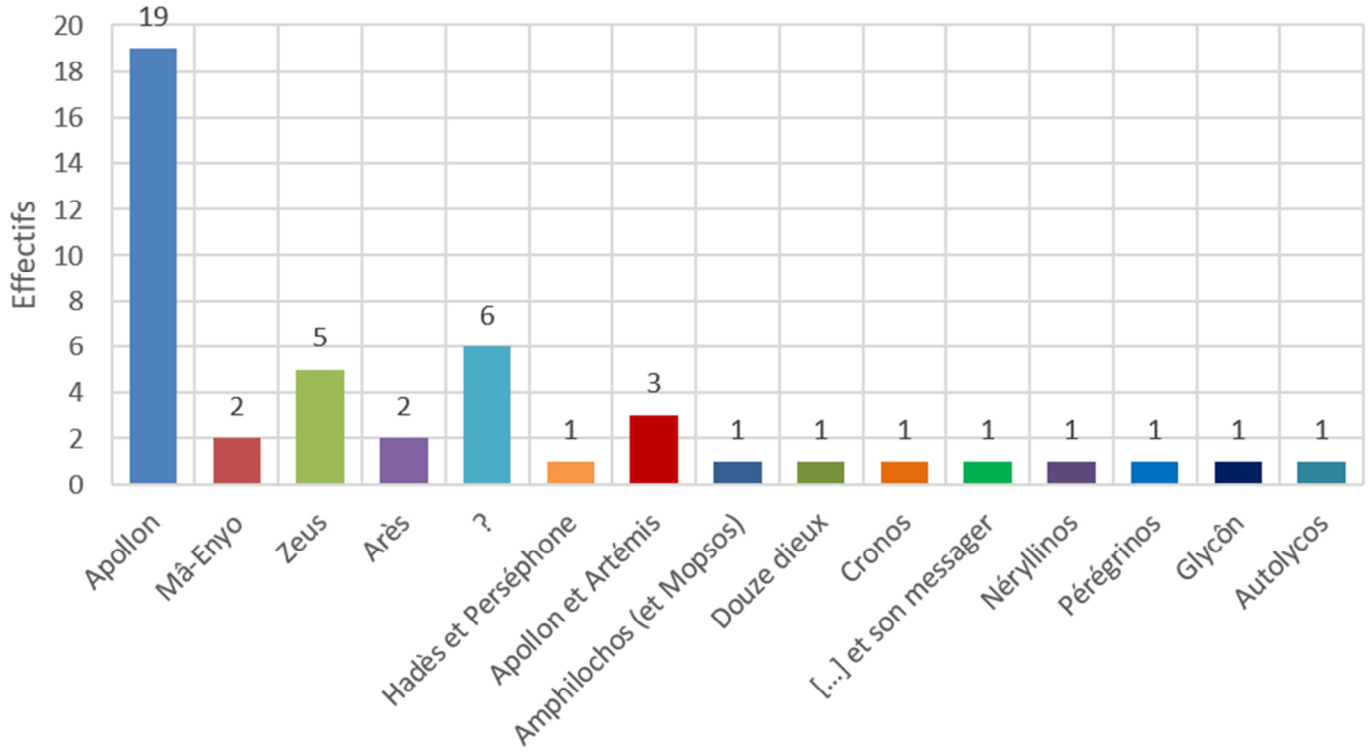


Table et diagramme B (figure 6): Méthodes divinatoires des petits sanctuaires oraculaires attestés (effectifs et fréquences)

Méthode	Effectif	Fréquence	Fréquence (sans inconnu)
?	39	84,8%	-
Incubation	3	6,5%	42,9%
Extispicine	1	2,2%	14,3%
Clédonomancie	1	2,2%	14,3%
Hydromancie	1	2,2%	14,3%
Ichthyomancie	1	2,2%	14,3%
Total	46	100,0%	100,0%

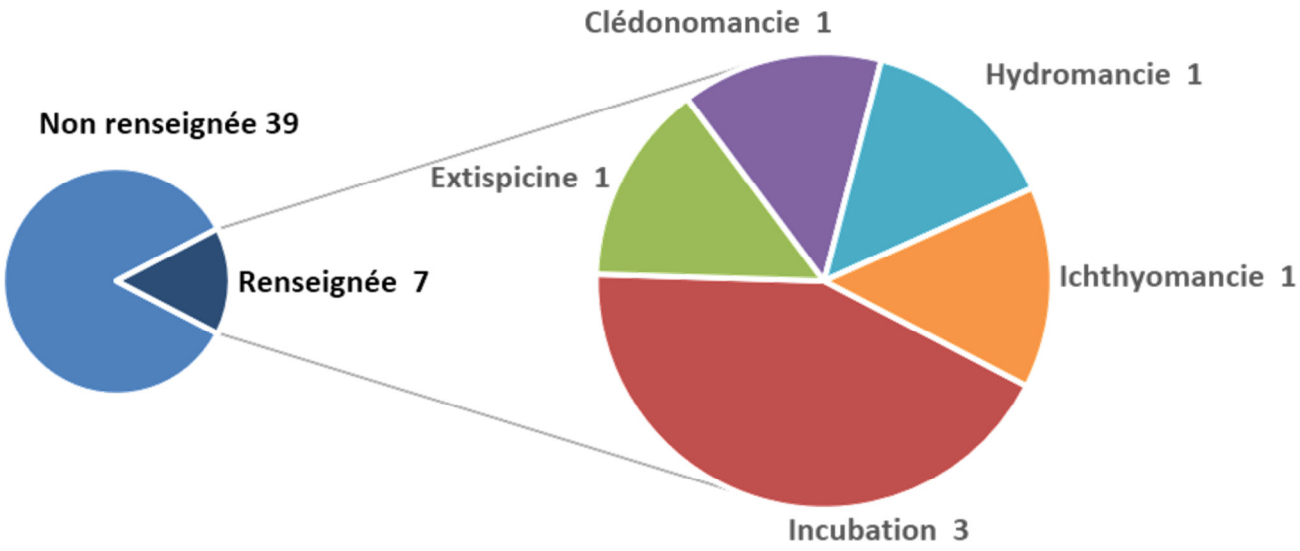


Table et diagramme C (figure 7): Personnel oraculaire des petits sanctuaires oraculaires attestés (effectifs et fréquences)

Personnel oraculaire attesté	Effectif	Fréquence	Fréquence (sans inconnu)
Non	24	52,2%	-
prophète ; prophétesse	1	2,2%	4,5%
théophorète	2	4,3%	9,1%
mantis	2	4,3%	9,1%
mantiarque	1	2,2%	4,5%
promantis ; prophète	1	2,2%	4,5%
archiprophète	1	2,2%	4,5%
prophète	13	28,3%	4,5%
prophétesse	1	2,2%	40,9%
Total	46	100,0%	100,0%

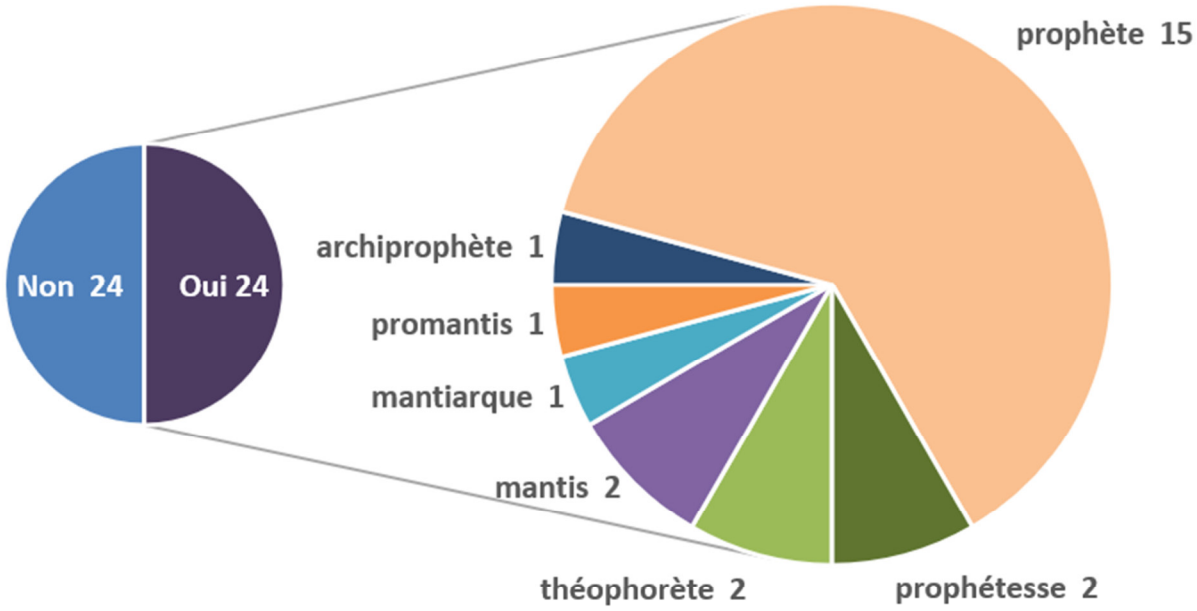


Table et diagramme D (figure 8): Sanctuaires oraculaires attestés présentant au moins une réponse oraculaire conservée (effectifs et fréquences)

Réponse oraculaire conservée?	Effectif	Fréquence
Non	36	78,3%
Oui	10	21,7%
Total	46	100,0%

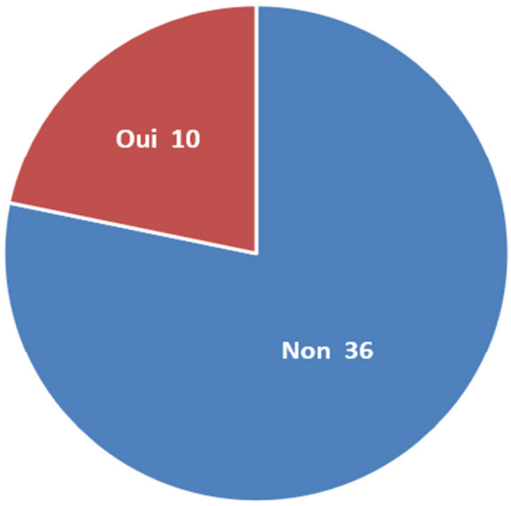
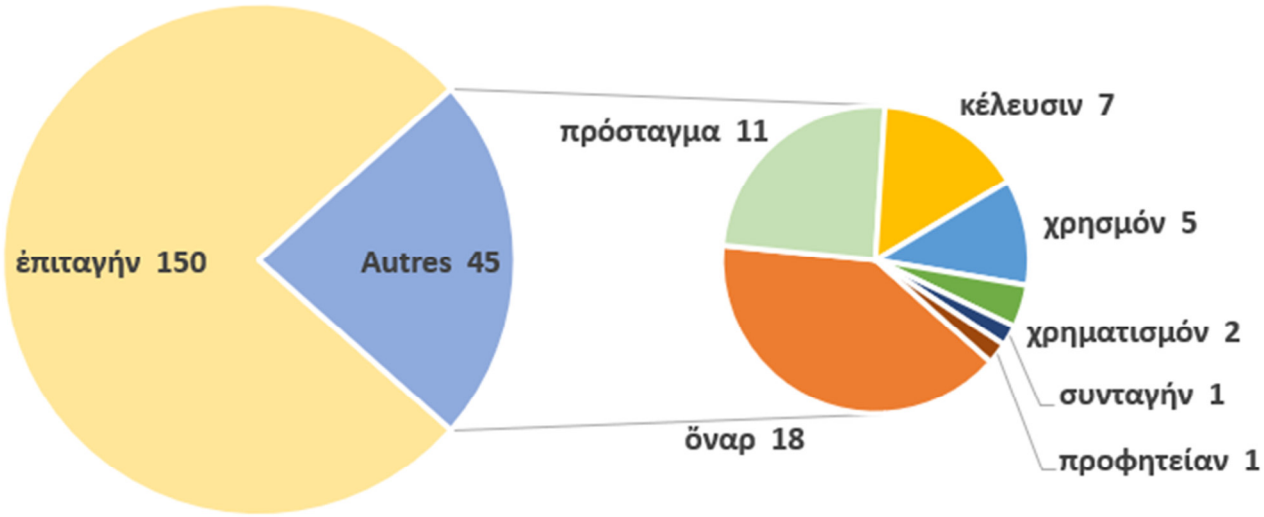


Table et diagramme E (figure 9): Termes employés dans les dédicaces « κατά … » dans les sanctuaires anatoliens (effectifs et fréquences)

Termes	Effectif	Fréquence
ἐπιταγήν	150	76,9%
ὄναρ	18	9,2%
πρόσταγμα	11	5,6%
κέλευσιν	7	3,6%
χρησμόν	5	2,6%
χρηματισμόν	2	1,1%
συνταγήν	1	0,5%
προφητείαν	1	0,5%
Total	195	100,0%

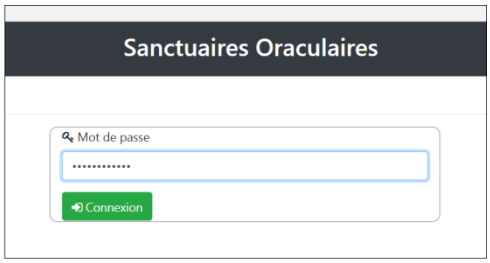


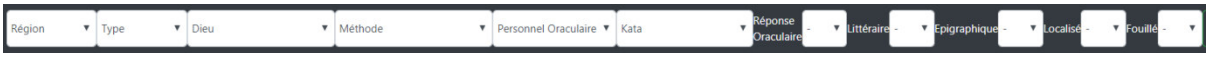
Annexe 6 : Notice d'utilisation de la carte interactive

Pour accéder à la carte interactive, se connecter au site www.thesebouillotsanctuairesoraculaires.fr. Utiliser de préférence les navigateurs *Google Chrome* ou *Mozilla Firefox* (*Microsoft Edge* ayant tendance à faire planter le site).

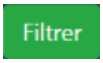
Saisir le mot de passe permettant l'accès à la carte : *Manteion2@18*.

La carte affiche par défaut l'ensemble des sites référencés, quels que soient leur région, leur type (sanctuaires oraculaires attestés, sanctuaires oraculaires hypothétiques, « oracles » alphabétiques ou « oracles » à dés), leur dieu, leur méthode divinatoire, leur personnel oraculaire attesté, et qu'ils présentent ou non des dédicaces en κατά, des réponses oraculaires connues, qu'ils soient attestés ou non par la documentation littéraire ou par la documentation épigraphique, et qu'ils aient été localisés et fouillés ou non.

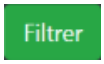




Les menus déroulants en haut permettent de filtrer les points/sites affichés en choisissant de jouer sur une ou plusieurs de ces variables/conditions. Par exemple le menu déroulant « Type » permet de choisir parmi les quatre types de sites référencés (sanctuaires oraculaires attestés, sanctuaires oraculaires hypothétiques « oracles » alphabétiques et les « oracles » à dés). Pour n'afficher que les sanctuaires oraculaires attestés, cliquer sur le menu déroulant « Type », cocher « Attesté » puis cliquer sur la touche à droite des menus déroulants.



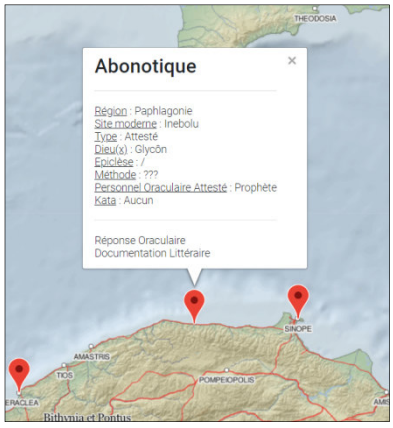
Il est possible de combiner plusieurs filtres en sélectionnant une variable dans plusieurs menus déroulants. Par exemple, pour n'afficher que les sanctuaires oraculaires attestés d'Apollon possédant un prophète, cocher « Attesté » dans le menu déroulant « Type », « Apollon » dans le menu déroulant « Dieu », « Prophète » dans le menu « Personnel oraculaire », puis cliquer sur la touche



Pour supprimer un filtre (et afficher à nouveau les sites qu'il éliminait), cliquer sur le menu déroulant correspondant, sélectionner le premier item de la liste (c'est-à-dire le nom du filtre), ou cocher l'ensemble des variables possibles et cliquer sur la touche Filtrer

Le fond de carte utilisé par défaut est la carte antique du site Pelagios.org. Pour en changer, cliquer sur l'icône en haut à gauche de la carte. Le menu déroulant qui apparaît alors permet de choisir entre le fond de carte antique, une vue satellite (Google maps), avec ou sans toponymie moderne ou une carte moderne (Google maps), avec ou sans relief. Il est possible de zoomer en avant ou en arrière sur la carte en utilisant la roulette de la souris ou en cliquant sur les touches + − en bas à droite. Pour se déplacer sur la carte, maintenir le clic gauche sur la carte et déplacer la souris. L'icône en haut à droite de la carte permet de passer en plein écran.

Placer le curseur sur l'un des sites affichés sur la carte fait apparaître son nom (celui de la cité antique). Cliquer sur le même site fait apparaître une petite fiche reprenant

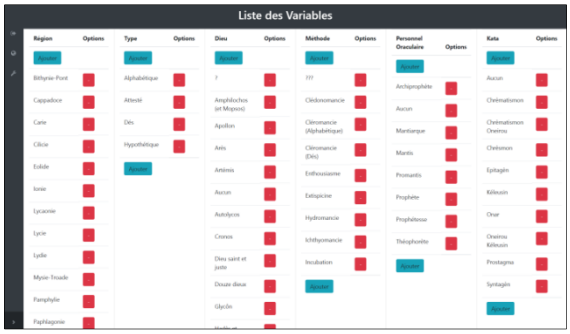


l'ensemble des informations saisies dans la base de données à propos de ce site : nom de la cité antique, région, nom du site moderne, type de site, dieu, épiclèse, méthode divinatoire, personnel oraculaire attesté, dédicaces en κατά, réponse oraculaire (si attestée), documentations (littéraire et/ou épigraphique), état archéologique du site (si localisé et/ou fouillé).

Pour accéder à la base de données et à la page des variables, il faut se reconnecter avec le mot de passe administrateur : *Chresterion2@18*. Si vous êtes déjà connecté avec le mot de passe basique (qui ne donne accès qu'à la carte interactive), déconnectez-vous en cliquant sur l'icône en haut à gauche de l'écran. Reconnectez-vous ensuite avec le mot de passe administrateur.

L'icône qui se trouve en dessous de l'icône de déconnexion donne accès à deux pages supplémentaires.

La page « Sanctuaires » constitue la base de données *stricto sensu*, avec l'ensemble des sites référencés (classés par ordre alphabétique du nom de la cité ancienne) et, dans chaque cas, une fiche comportant l'ensemble des informations relatives.



La page « Variables » comporte les différentes variables utilisées pour compléter la fiche de chaque sanctuaire, et qui sont ensuite utilisées pour filtrer l'affichage des sites sur la carte.

Pour revenir à la carte, cliquer sur l'icône dans le menu-colonne à gauche.

Annexe 7 : Cartes

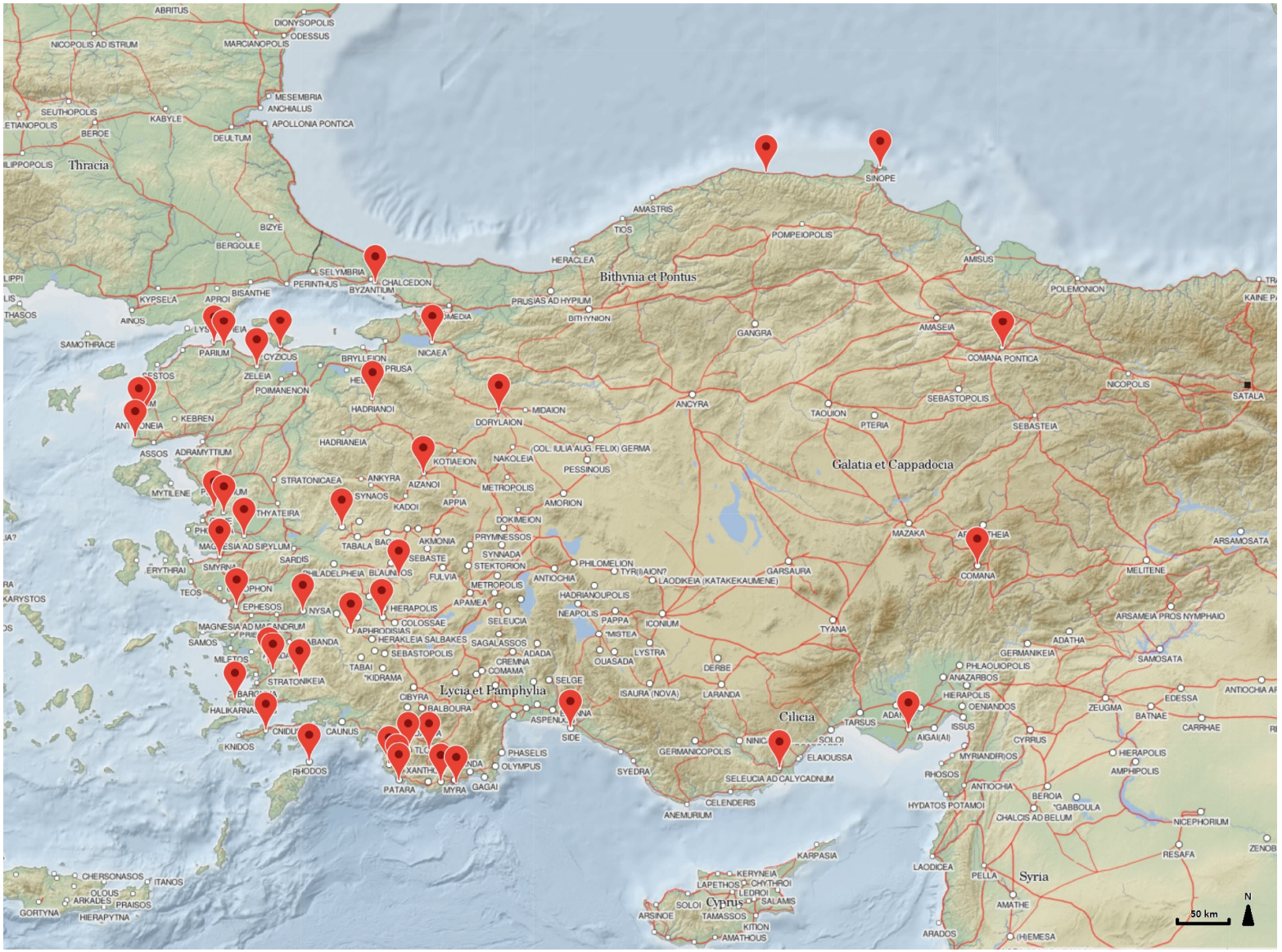
Cette annexe rassemble l'ensemble des cartes produites et utilisées dans le cadre de la troisième partie du mémoire (Comparer et contextualiser les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie).

Ces cartes sont numérotées par des lettres latines, de façon à les distinguer des cartes régionales accompagnant la deuxième partie du mémoire (Inventorier et étudier les petits sanctuaires oraculaire d'Anatolie) et qui ne sont pas reproduites dans cette annexe.

L'ordre des cartes est aussi celui dans lequel elles sont commentées dans le mémoire. L'annexe peut donc se consulter en regard de la troisième partie du mémoire.

Comme indiqué en ouverture de la troisième partie, ces cartes ont été réalisées à partir d'une base de donnée accessible en ligne (voir l'annexe précédente) et utilisent les fonds de cartes fournis gratuitement par Google Maps ou par le projet scientifique Pelagios (http://pelagios.org/maps/greco-roman/).

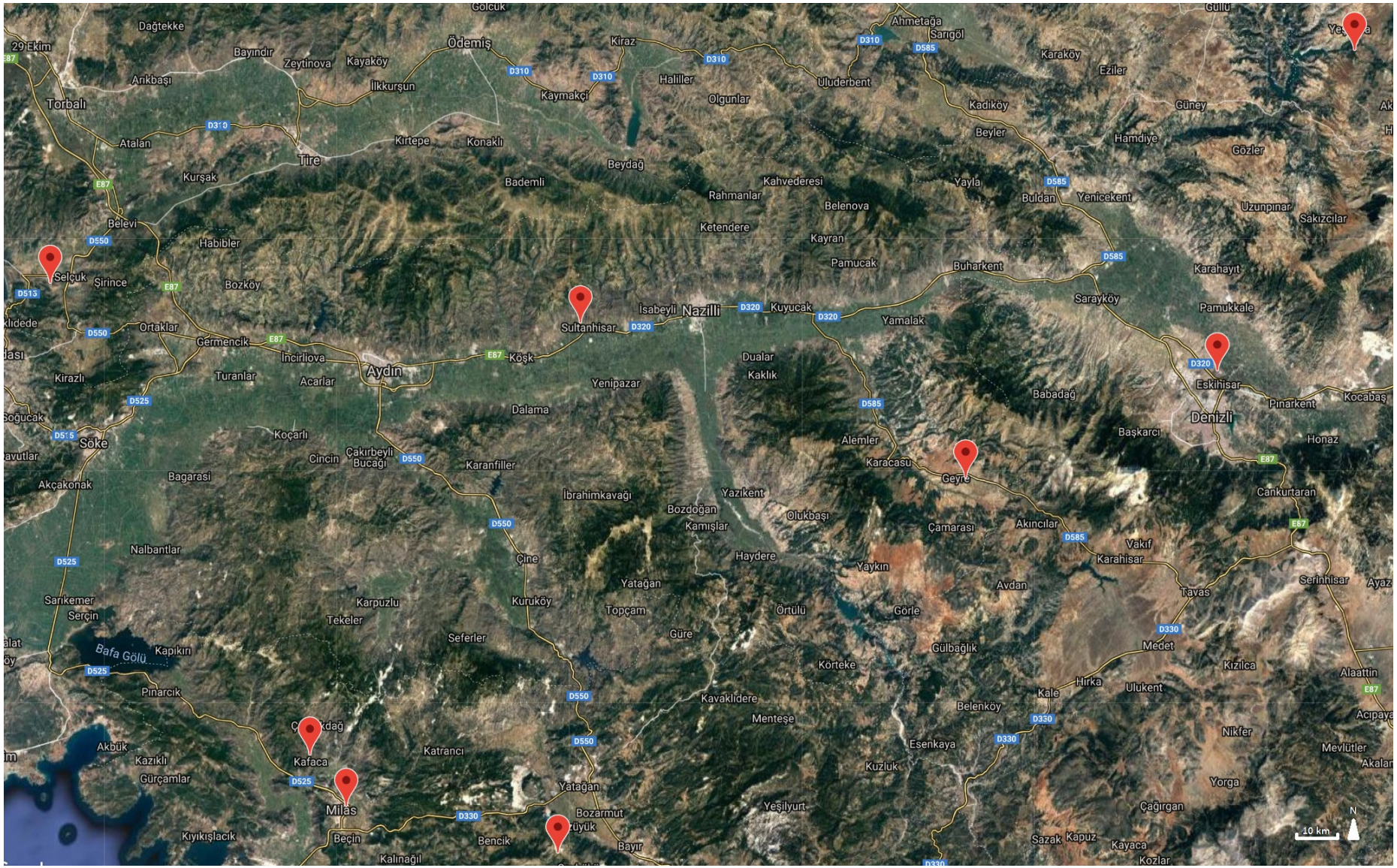
Carte A : Sanctuaires oraculaires attestés d'Anatolie (fond Pelagios)



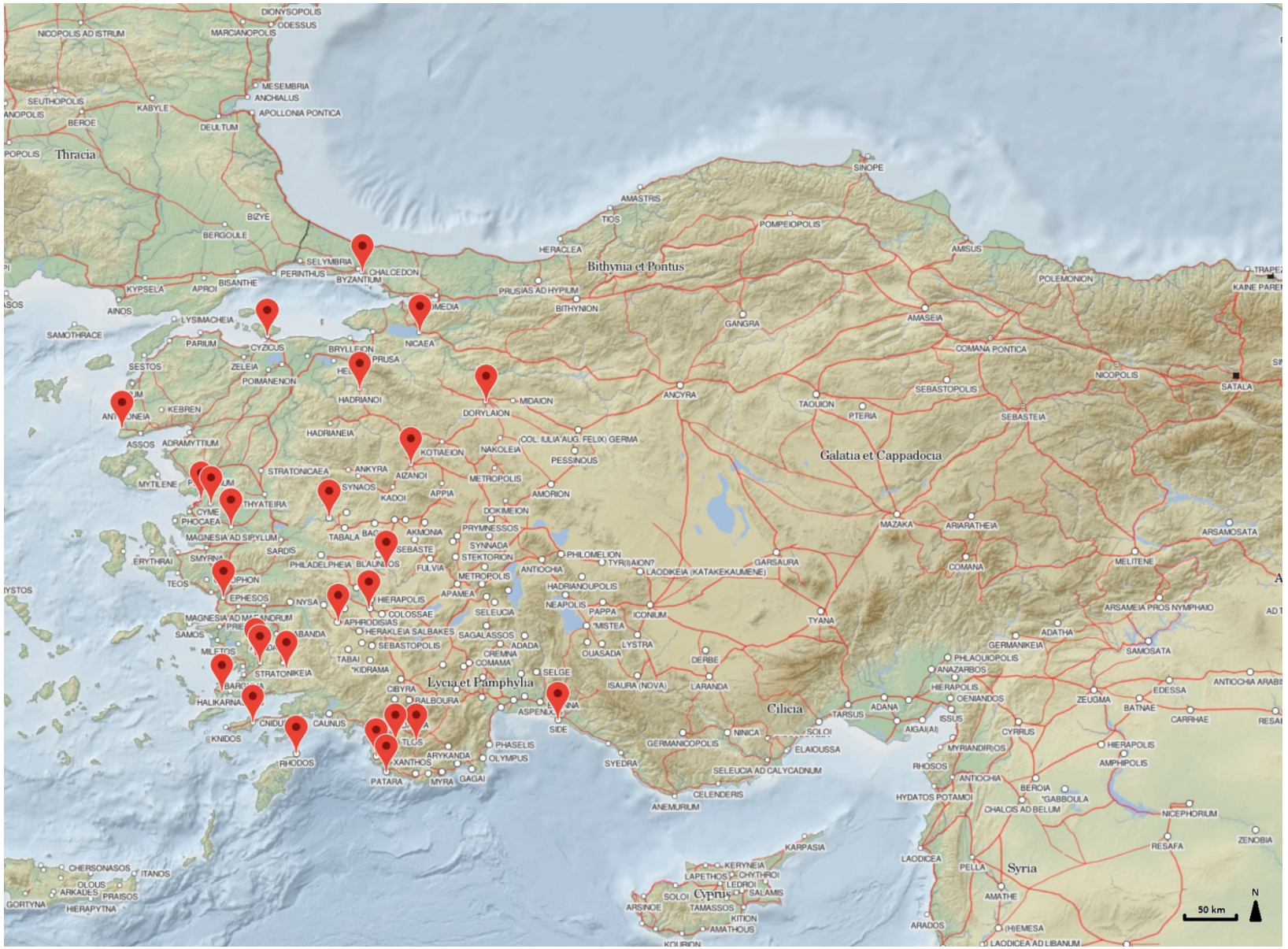
Carte B : Sanctuaires oraculaires attestés d'Anatolie (fond Google satellite)

Carte C : Sanctuaires oraculaires attestés de Lycie

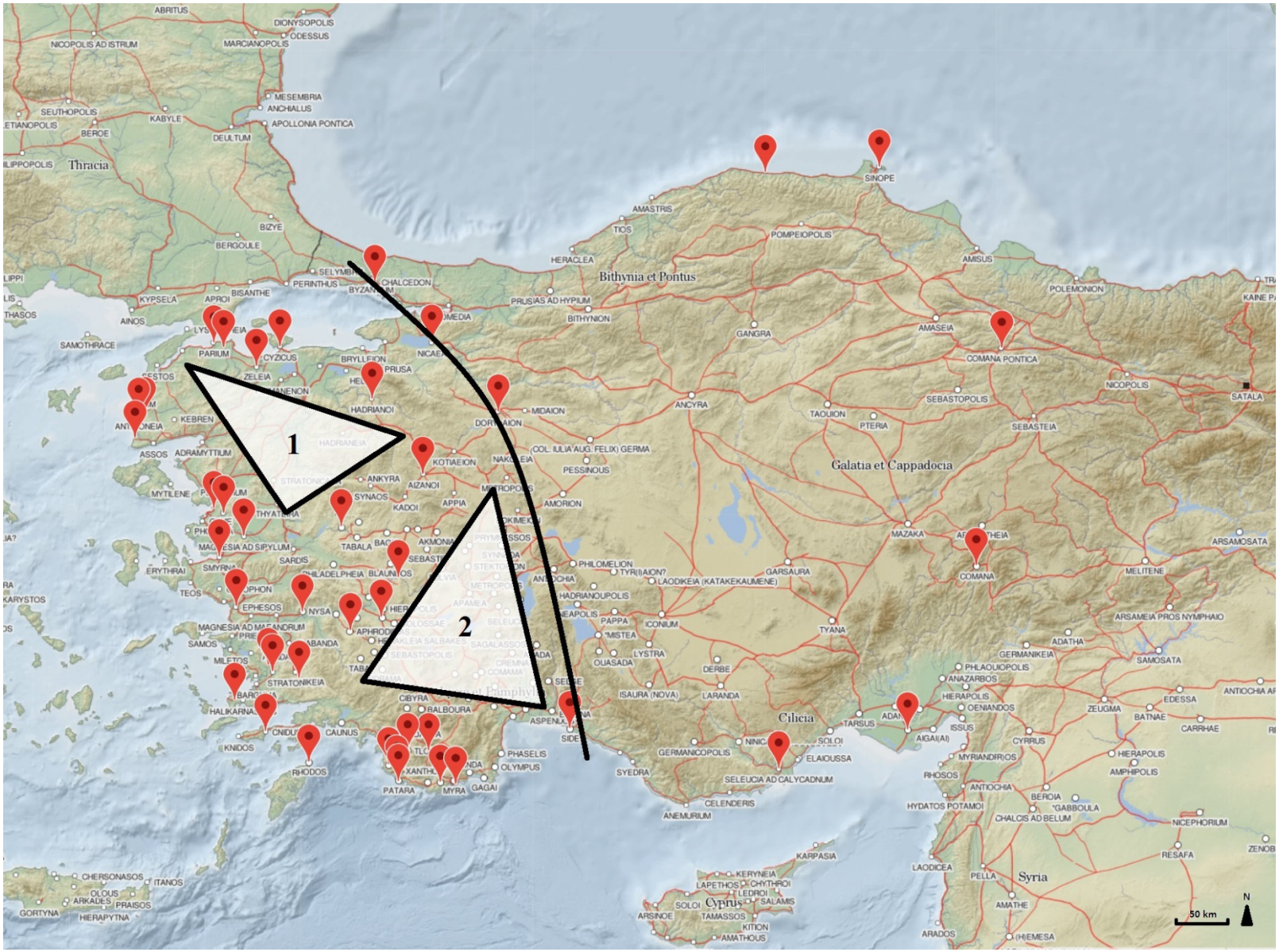
Carte D : Sanctuaires oraculaires attestés de la vallée du Méandre



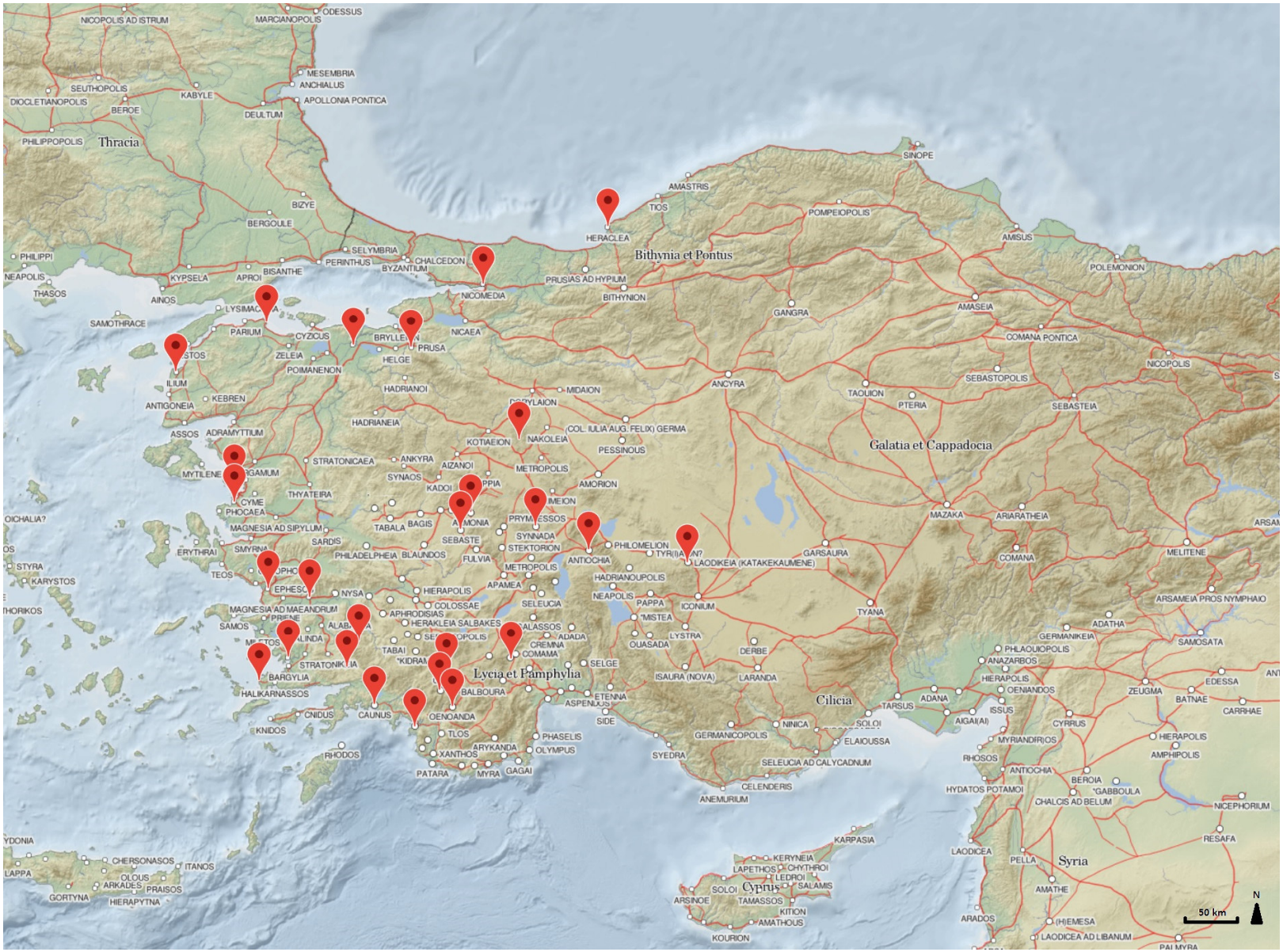
Carte E : Sanctuaires oraculaires attestés, avec documentation épigraphique



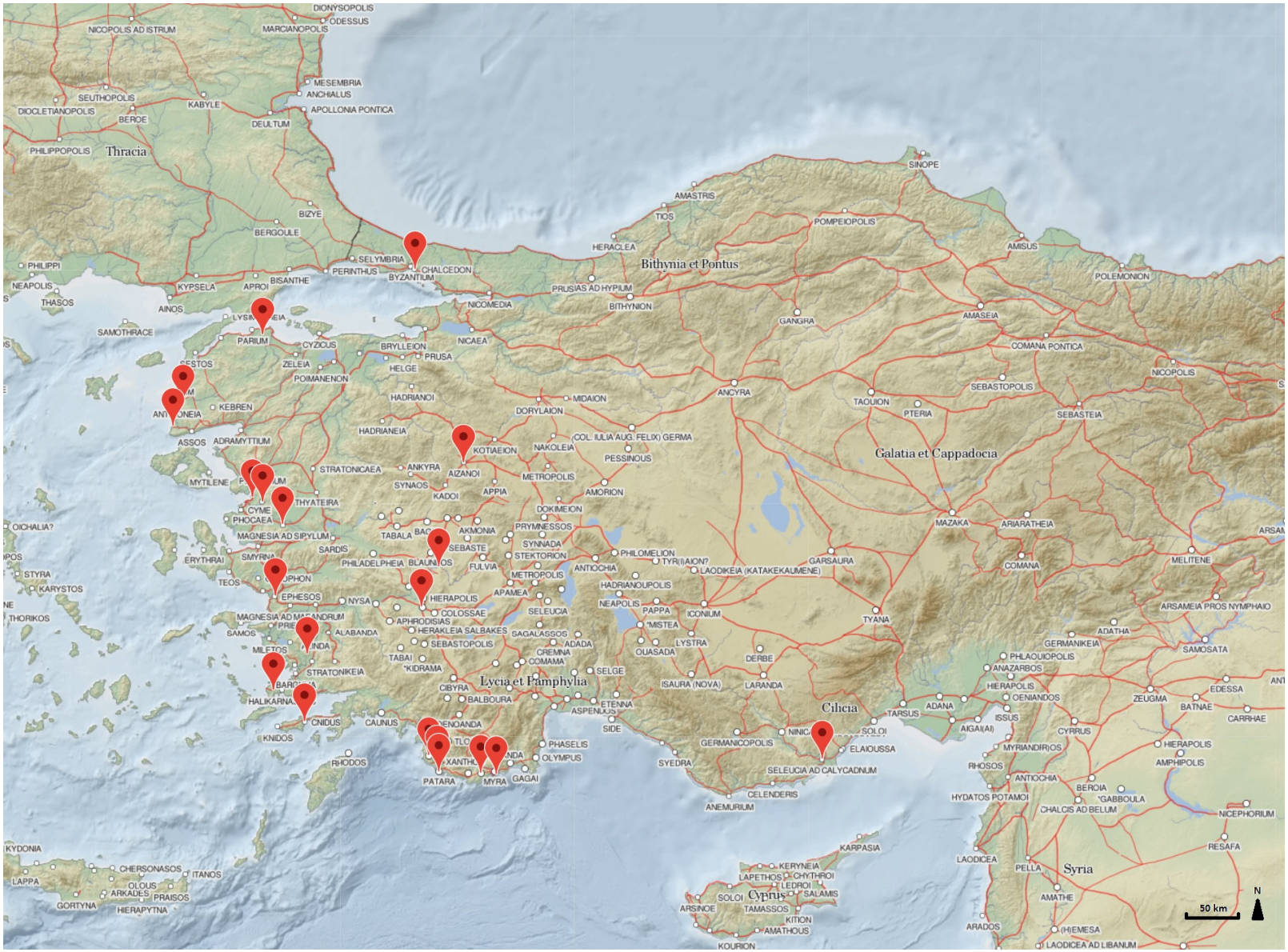
Carte F : Sanctuaires oraculaires attesté, espaces dépourvus d'oracles et « arc Chalcédoine-Sidé »



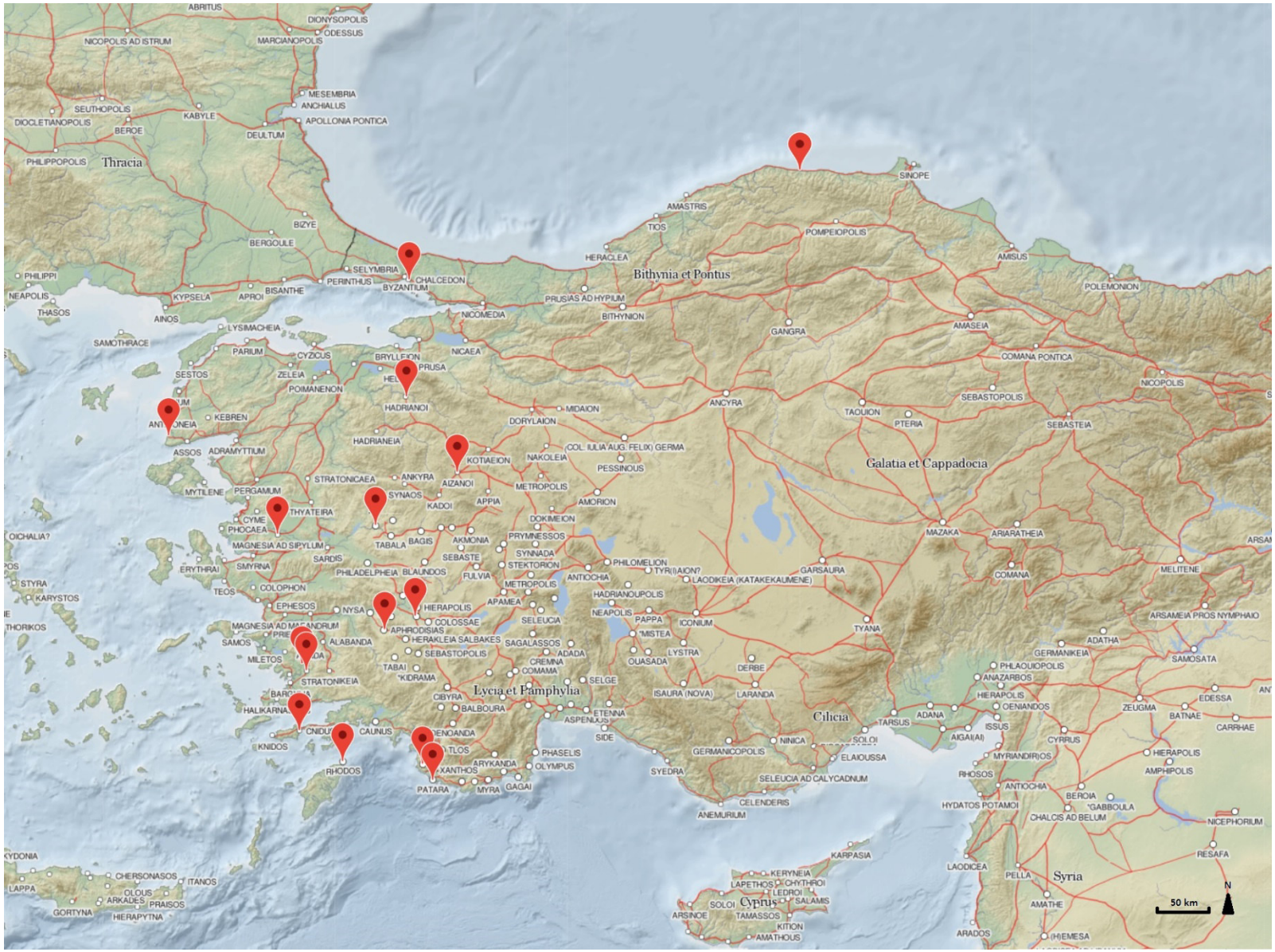
Carte G : Sanctuaires oraculaires hypothétiques d'Anatolie



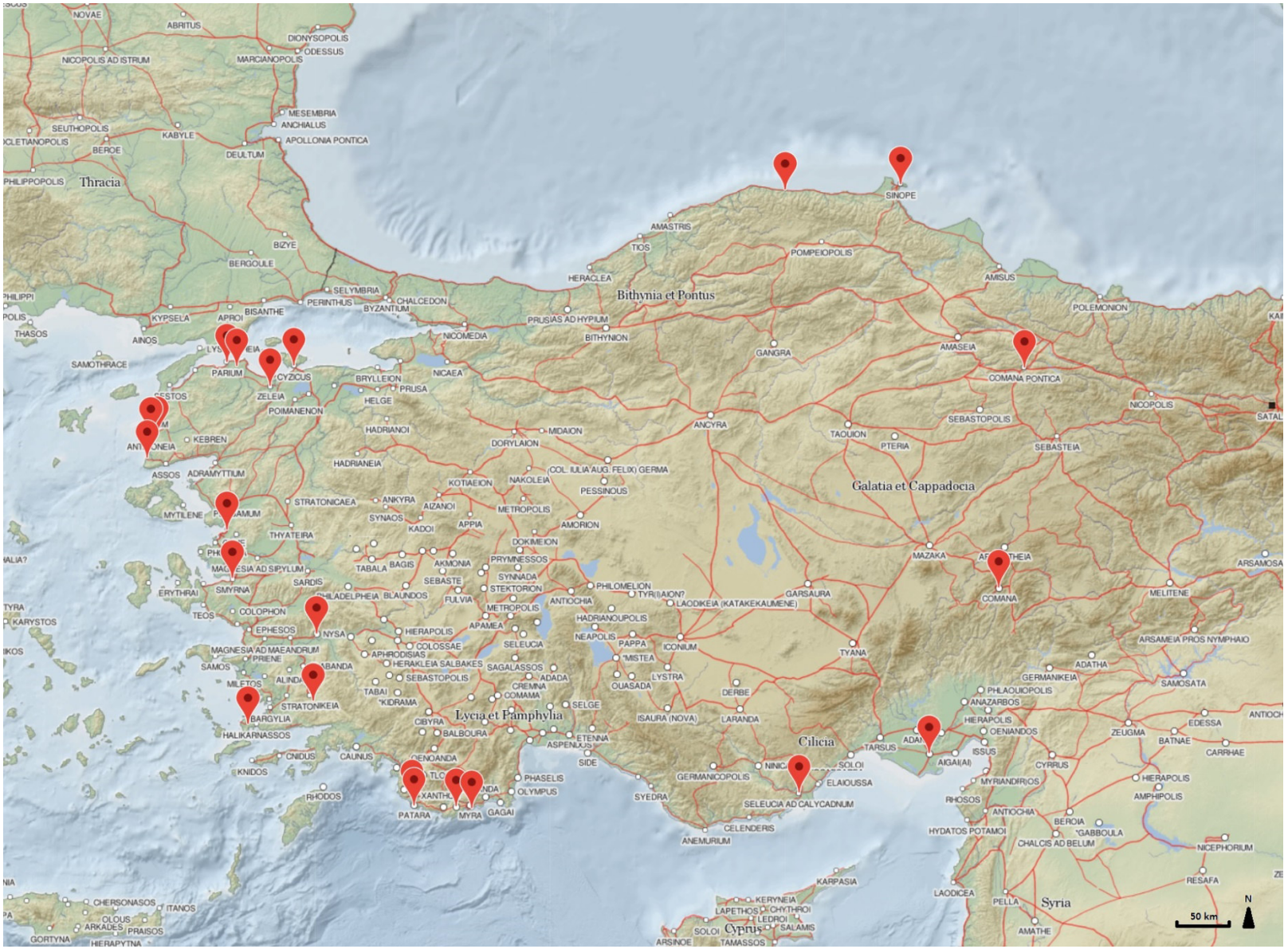
Carte H : Sanctuaires oraculaires d'Apollon attestés (en Anatolie)



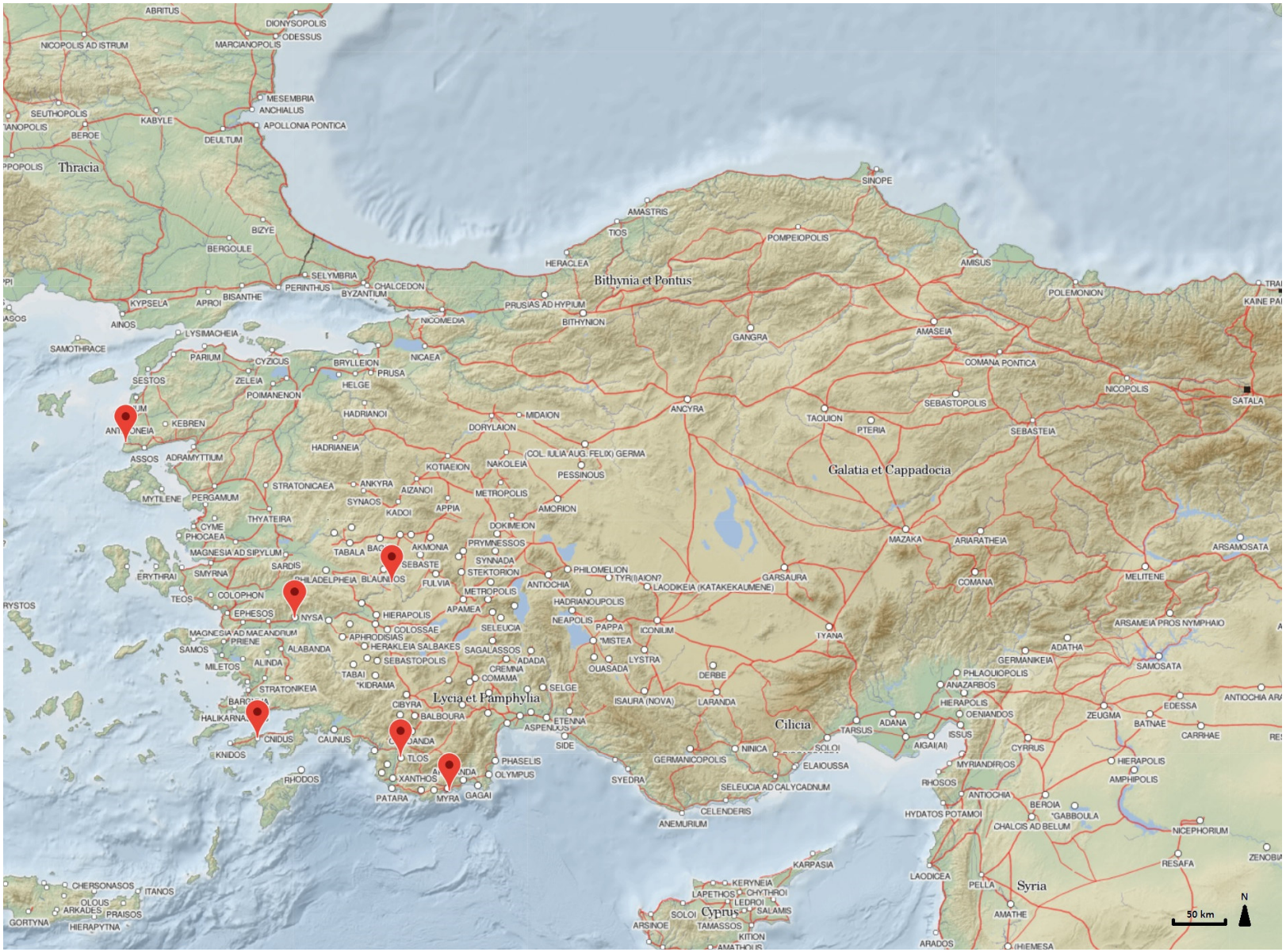
Carte I : Sanctuaires oraculaires attestés avec prophète(s) (en Anatolie)



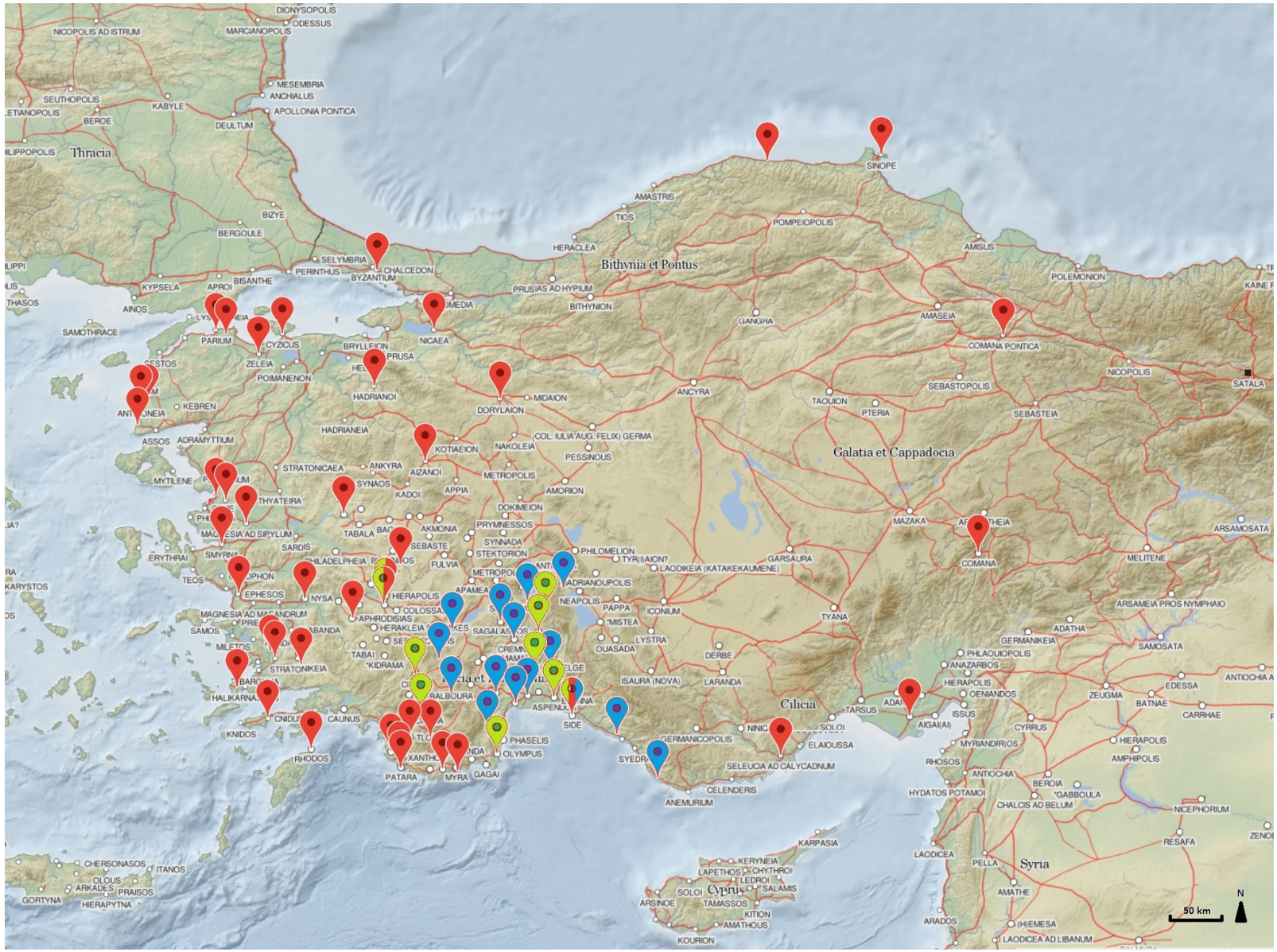
Carte J : Sanctuaires oraculaires attestés, avec documentation littéraire



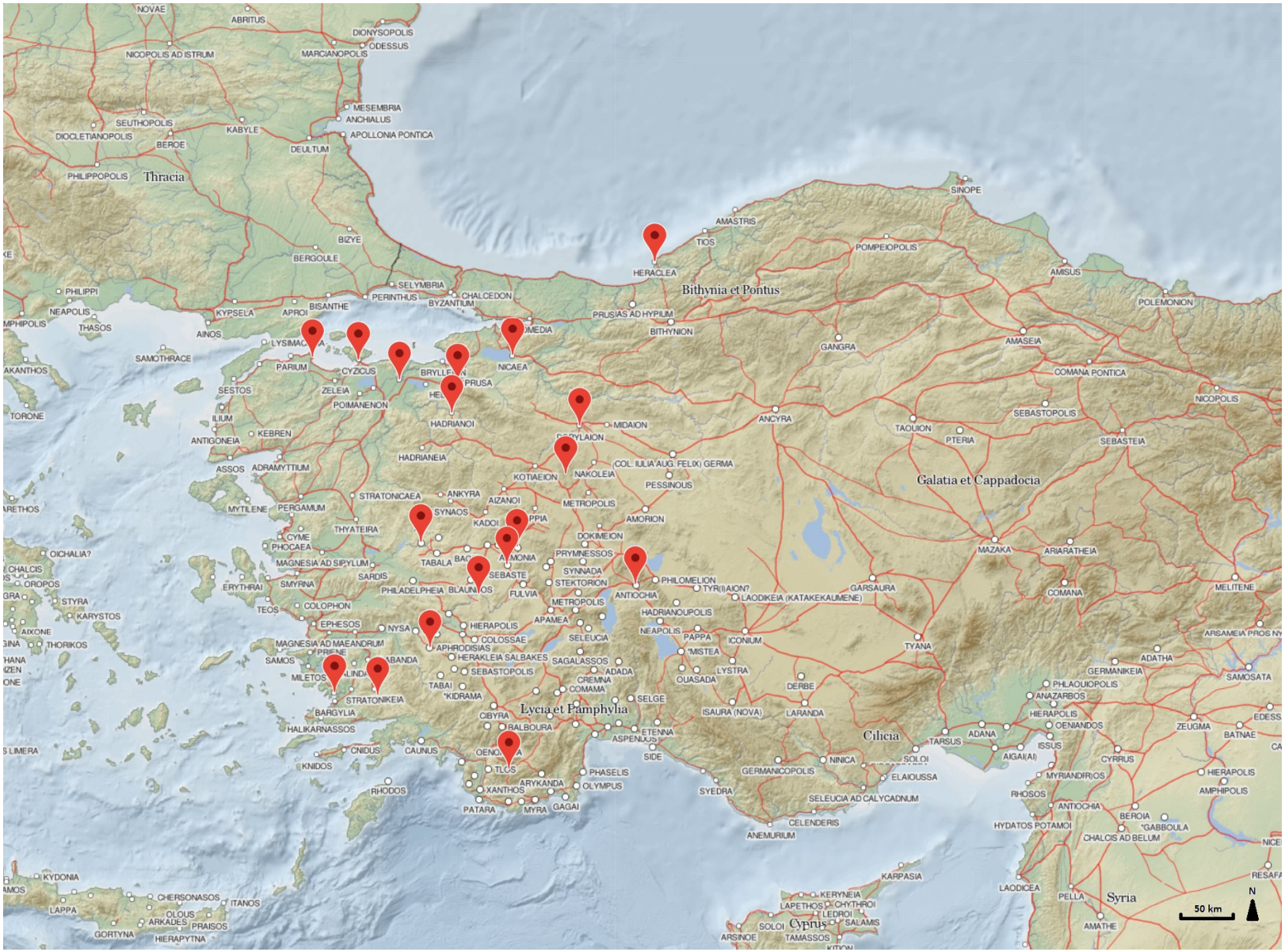
Carte K : Sanctuaires oraculaires attestés, localisés et fouillés (en Anatolie)



Carte L : Sanctuaires oraculaires attestés (rouge), « oracles » alphabétiques (vert) et « oracles » à dés (bleu) (en Anatolie)



Carte M : Sites avec dédicaces κατὰ ἐπιταγήν (en Anatolie)



Carte N : Sites avec dédicaces κατὰ πρόσταγμα (en Anatolie)

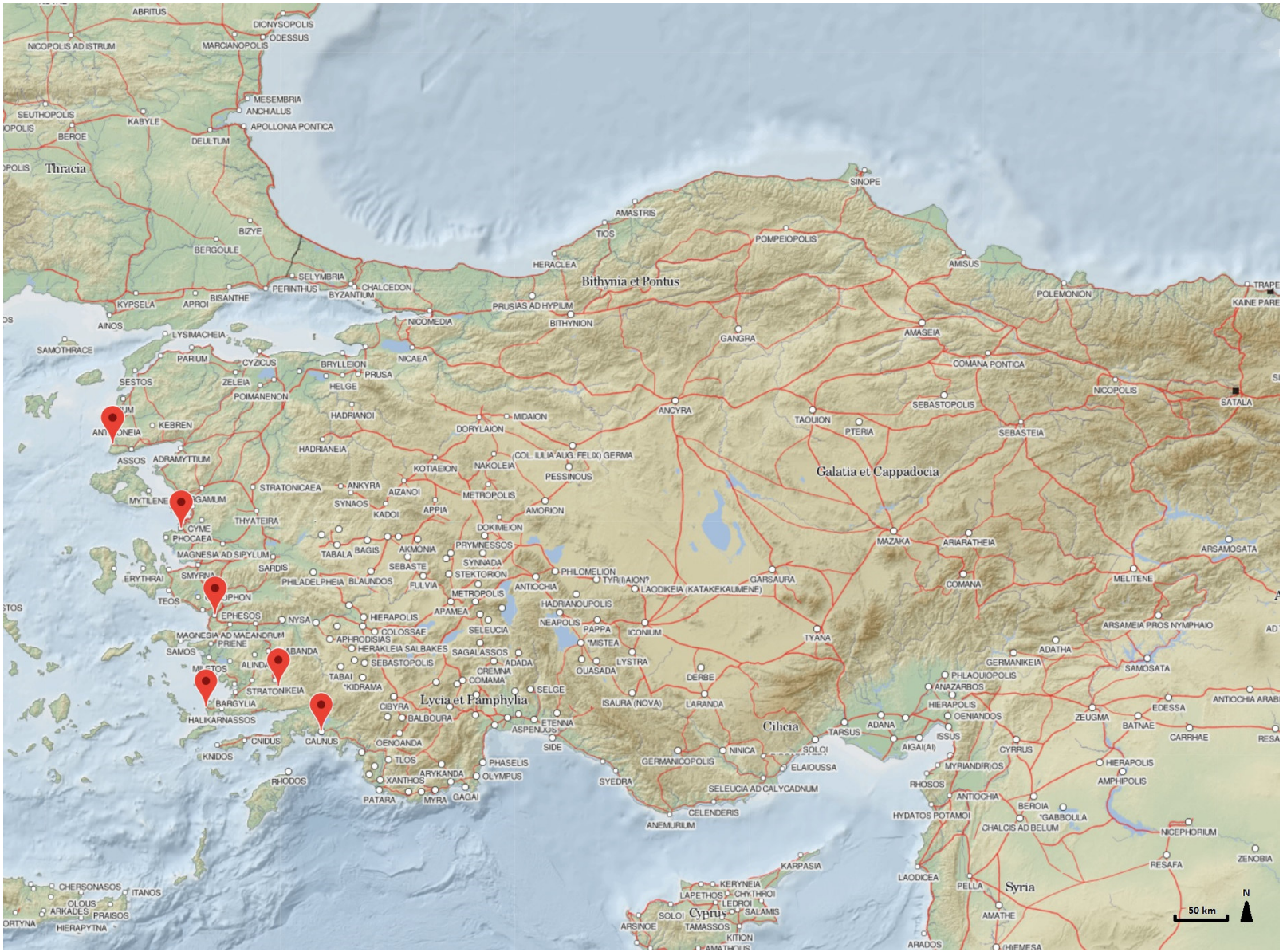


Table des cartes

Carte 1 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Mysie-Troade ..... p. 134
Carte 2 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) d'Eolide..... p. 215
Carte 3 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) d'Ionie ..... p. 244
Carte 4 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Lydie ..... p. 274
Carte 5 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Carie ..... p. 298
Carte 6 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Lycie..... p. 365
Carte 7 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Phrygie ..... p. 463
Carte 8 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Bithynie-Pont ..... p. 505
Carte 9 : Sanctuaires oraculaires (attestés) de Paphlagonie ..... p. 549
Carte 10 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Cappadoce ..... p. 568
Carte 11 : Sanctuaires oraculaires (hypothétiques) de Pisidie ..... p. 576
Carte 12 : Sanctuaires oraculaires (attestés) de Pamphylie ..... p. 581
Carte 13 : Sanctuaires oraculaires (hypothétiques) de Lycaonie..... p. 589
Carte 14 : Sanctuaires oraculaires (attestés et hypothétiques) de Cilicie ..... p. 593
Carte A : Sanctuaires oraculaires attestés d'Anatolie (fond Pelagios)..... p. 984
Carte B : Sanctuaires oraculaires attestés d'Anatolie (fond Google satellite)..... p. 985
Carte C : Sanctuaires oraculaires attestés de Lycie (fond Google satellite) ..... p. 986
Carte D : Sanctuaires oraculaires attestés de la vallée du Méandre (fond Google satellite)..... p. 987
Carte E : Sanctuaires oraculaires attestés, avec documentation épigraphique ..... p. 988
Carte F : Sanctuaires oraculaires attesté, espaces dépourvus d'oracles et « arc Chalcédoine-Sidé » ..... p. 989
Carte G : Sanctuaires oraculaires hypothétiques d'Anatolie ..... p. 990
Carte H : Sanctuaires oraculaires d'Apollon attestés (en Anatolie)..... p. 991
Carte I : Sanctuaires oraculaires attestés avec prophète(s) (en Anatolie) ..... p. 992
Carte J : Sanctuaires oraculaires attestés, avec documentation littéraire ..... p. 993
Carte K : Sanctuaires oraculaires attestés, localisés et fouillés (en Anatolie) ..... p. 994
Carte L : Sanctuaires oraculaires attestés (rouge), « oracles » alphabétiques (vert) et « oracles » à dés (bleu) (en Anatolie)..... p. 995

Carte M : Sanctuaires (attestés ou hypothétiques) avec dédicaces κατὰ ἐπιταγήν (en Anatolie) ..... p. 996

Carte N : Sanctuaires (attestés ou hypothétiques) avec dédicaces κατὰ πρόσταγμα (en Anatolie) ..... p. 997

Table des figures

Figure 1 : Vallée du Méandre, entre Antioche et Priène (d'après Pelagios.org) ..... p. 258

Figure 2 : Site de Soura (Lycie), d'après Borchhardt (Jürgen) (dir.), Myra. Eine Lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, Berlin, Verlag, 1975, p. 77 ..... p. 407

Figure 3 : Photographie de Lyk. Zwölfgötter-Reliefs 1,S1 (= Lycie-Douze dieux 1), d'après Freyer-Schauenburg (Brigitte) & Petzl (Georg), Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs, Bonn, R. Habelt, 1994, table 1 ..... p. 425

Figure 4 : Lieux de découvertes des reliefs des Douze dieux lyciens, d'après Drew-Bear (Thomas) & Labarre (Guy), « Une dédicace aux douze dieux et la question de leur origine », in Labarre (Guy) (éd.), Les cultes locaux dans les mondes grec et romain: actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001, Paris, De Boccard, 2004, p. 101. ..... p. 427

Figure 5 : Histogramme des divinités et héros tutélaires des petits sanctuaires oraculaires attestés (effectifs et fréquences) ..... p. 974

Figure 6 : Diagramme des méthodes divinatoires des petits sanctuaires oraculaires attestés (effectifs et fréquences) ..... p. 975

Figure 7 : Diagramme du personnel oraculaire des petits sanctuaires oraculaires attestés (effectifs et fréquences) ..... p. 976

Figure 8 : Diagramme des sanctuaires oraculaires attestés présentant au moins une réponse oraculaire conservée (effectifs et fréquences) ..... p. 977

Figure 9 : Diagramme des termes employés dans les dédicaces « κατά … » dans les sanctuaires anatoliens (effectifs et fréquences) ..... p. 978

Table des matières

Introduction.....*p. 9*

Première partie : Appréhender et identifier les sanctuaires oraculaires .....*p. 19*

1. Appréhender les sanctuaires oraculaires et la divination : un problème historiographique .....*p. 21*

1.1. Divination et oracles entre manipulation et irrationalité : naissance d'un objet historique (XVIIe siècle - milieu du XXe siècle) .....**p. 22**

1.1.1. Antonius Van Dale, Fontenelle et l'Histoire des oracles : une histoire de manipulation (1683-1686)..... p. 22
1.1.2. Auguste Bouché-Leclercq : la divination devenue objet historique (1879-1882).... p. 27
1.1.3. Delphes, Apollon, la raison grecque et l'anthropologie: la divination irrationnelle (première moitié du XX e siècle) ..... p. 30

1.2. Divination et oracles entre rationalité et diversité : naissance d'un objet anthropologique (depuis 1974) .....**p. 36**

1.2.1. Divination et oracles rationalisés : Jean-Pierre Vernant, Divination et rationalité (1974) ..... p. 37
1.2.2. Diversité, complexité et multiplicité des approches : un demi-siècle de réflexions nouvelles (depuis 1974) ..... p. 40

2. Identifier les petits sanctuaires oraculaires : une enquête lexicale…p. 49

2.1. Μαντεῖον, χρηστήριον, et oraculum : le vocabulaire du sanctuaire oraculaire.....**p. 50**

2.1.1. Nommer le sanctuaire oraculaire..... p. 50
2.1.2. Dépouiller le corpus documentaire littéraire ..... p. 52
2.1.3. Des termes peu utilisés par la documentation épigraphique ..... P. 53

2.2. Μαντεία, χρησμοί et oracula : le vocabulaire de la divination oraculaire **p.54**

2.2.1. Nommer la parole oraculaire ..... p. 55
2.2.2. Imprécision, de la documentation, et ambiguïté des termes ? (le cas des Discours sacrés d'Aelius Aristide) ..... p. 58

2.3. Προφήτης, πρόμαντις, θεσπιῳδός, etc. : le vocabulaire des agents de la divination oraculaire .....**p. 65**

2.3.1. Προφήτης et ὑποφῆτης : ceux qui « parlent » pour les dieux ..... p. 65
2.3.2. Μαντίς, πρόμαντις et μαντίαρχος : ceux qui « pratiquent » la divination ..... p. 74
2.3.3. Χρησμῳδός et θεσπιῳδός : ceux qui « chantent » les oracles ..... p. 84
2.3.4. Χρησμολόγος et ἐξηγητής: ceux qui interprêtent les oracles ..... p. 88
2.3.5. Χρησμαγόρης, χρησμοφύλακες, etc. : d'autres agents oraculaires? ..... p. 98
2.3.6. Vates, haruspex et augur : termes latins de la divination oraculaire grecque ? ..... p. 99

2.4. Κατὰ τὴν μαντείαν, κατ᾽ἐπιταγήν, κατὰ τὰ πρόσταγμα, etc. : le vocabulaire de la dédicace oraculaire ..... p. 101

2.4.1. Κατὰ τὴν μαντείαν et κατὰ χρησμόν : les dédicaces « d'après un oracle » ..... p. 103
2.4.2. Κατ᾽ἐπιταγήν & κατὰ κέλευσιν: les dédicaces « d'après un ordre » ..... p. 104
2.4.3. Κατὰ πρόσταγμα : les dédicaces « d'après un commandement » ..... p. 110
2.4.4. Κατ'ὄναρ et κατ'ἐνύπνιον : les dédicaces « d'après un rêve » ..... p. 113
2.4.5. Κατὰ συνταγήν : les dédicaces « d'après une ordonnance » ..... p. 115
2.4.6. Κατὰ χρηματισμόν: les dédicaces « d'après une décision » ..... p. 117

2.5. Χρησμοδότος, Χρηστηρίος, Πύθιος, etc. : des épiclèses oraculaires ? ..... p. 119

2.6. Archéologie, iconographie et numismatique : des impasses documentaires ? ..... p. 122

2.7. Les termes de l'oracle : un bilan tabulaire ..... p. 126

Deuxième partie : Inventorier et étudier les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie ..... *p. 129*

1. Mysie et Troade ..... p. 132

1.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 135
1.1.1. Alexandrie : la statue et l'oracle (incubatoire ?) d'un flamine ..... p. 135
1.1.2. Cyzique : un oracle d'Apollon (?) ..... p. 140
1.1.3. Hadrianoi-Olympene : un oracle de Zeus attesté par ses prophètes ..... p. 146
1.1.4. Hamaxitos-Chrysè : un oracle d'Apollon Sminthéus et des rats ..... p. 153
1.1.5. Lesbos : un oracle entre Orphée et Apollon ..... p. 182
1.1.6. Parion-Adrastéia-Priapos : un oracle d'Apollon et Artémis, un oracle de Pérégrinos (et un oracle d'Apollon Prièpènaios ?) ..... p. 192
1.1.7. Thymbra : un oracle d'Apollon Thymbraios ..... p. 201
1.1.8. Zéléia : un oracle non-attribué ..... p. 204

1.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 209
1.2.1. Ilion : un oracle mythique ? ..... p. 209
1.2.2. Milétopolis : un oracle d'Isis ? ..... p. 213

2. Ėolide ..... p. 214

2.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 216
2.1.1. Aegae : un sanctuaire d'Apollon « oraculaire » ..... p. 216
2.1.2. Grynéion : l'oracle d'Apollon Grynéus ..... p. 223

2.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 239
2.2.1. Kymè : un oracle d'Isis ? ..... p. 239
2.2.2. Pitanè : un hermès clédonomantique ? ..... p. 241

3. Ionie ..... p. 243

3.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 245
3.1.1. Ephèse : un oracle d'Apollon au prytanée ..... p. 245
3.1.2. Hiéra Comè : un oracle d'Apollon difficile à localiser ..... p. 256
3.1.3. Smyrne : un oracle clédonomantique (d'Hermès ?) ..... p. 260

3.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 265
3.2.1. Érythrée : un oracle de la Sibylle Hérophile ? ..... p. 265

4. Lydie ..... p. 272

4.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 275
4.1.1. Magnésie du Sipyle : un oracle d'Apollon (Pandènos?) ..... p. 275
4.1.2. Moyen Hermos (Kollyda, Maionia, Nisyra, Saïttai et Silandos) : deux sanctuaires oraculaires attestés, et deux sanctuaires hypothétiques ..... p. 278

4.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 286
4.2.1. Adrotta : un oracle incubatoire (mais introuvable) de Machaon et Podalirios ? .... p. 286
4.2.2. Daldis : un rêve oraculaire envoyé par un mort ? ..... p. 291
4.2.3. Thyatire : une prêtresse défunte et des oracles posthumes ? ..... p. 292

5. Carie ..... p. 296

5.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 299
5.1.1. Aphrodisias : l'oracle et le prophète d'un dieu ..... p. 299
5.1.2. Cnide : l'oracle et le prophète d'Apollon Carnéios ..... p. 303
5.1.3. Mylasa-Labraunda : un prophète (de Zeus Labraundos ?) ..... p. 307
5.1.4. Nysa-Acharacha : un oracle curatif d'Hadès et Perséphone ..... p. 312
5.1.5. Olymos : un oracle d'Apollon et Artémis ..... p. 317
5.1.6. Rhodes : des prophètes et un oracle « dans la ville » ..... p. 319
5.1.7. Stratonicée-Panamara : l'oracle de Zeus Panamaros ..... p. 325
5.1.8. Telmissos-Halicarnasse : l'oracle et les lignées mantiques d'Apollon ..... p. 330

5.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 350
5.2.1. Caunos : un oracle des divinités égyptiennes ? ..... p. 350
5.2.2. Iasos : un oracle de Sarapis, Isis ou Anubis ? ..... p. 353
5.2.3. Kys : un Apollon Chresmodotos local ? ..... p. 354
5.2.4. Myndos : les commandements oraculaires d'Hermès Ploutéos ? ..... p. 355
5.2.5. Pérée rhodienne-Pisye : trois dédicaces oraculaires et un oracle local ? ..... p. 356
5.2.6. Tralles : Zeus, deux pallakai et un oracle ? ..... p. 358

6. Lycie ..... p. 363

6.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 366
6.1.1. Cyaneae : un oracle hydromantique d'Apollon ..... p. 366
6.1.2. Patara : un oracle d'Apollon « égal de Delphes » ..... p. 369
6.1.3. Sidyma : un oracle d'Apollon ET Artémis ..... p. 391
6.1.4. Soura : un oracle ichthyomantique d'Apollon ..... p. 397
6.1.5. Tlos : un oracle de Cronos ..... p. 413
6.1.6. Xanthos : un oracle d'Apollon (au Létôon ?) ..... p. 417
6.1.7. Douze dieux lyciens : des ordres et des (?) sanctuaires oraculaires ..... p. 424

6.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 439
6.2.1. Telmessos : une cité oniromantique ? ..... p. 439
6.2.2. Tétrapole lycienne : un oracle rendu à Oenoanda ? ..... p. 446

7. Phrygie ..... p. 463

7.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 466
7.1.1. Aizanoi : un oracle d'Apollon Xyréos ..... p. 466
7.1.2. Dorylée : des ordres et un sanctuaire oraculaire de Zeus Brontôn ..... p. 471
7.1.3. Hiérapolis : Apollon Karéios et Apollon Lairbènos ..... p. 474
7.1.4. Laodicée : Apollon Clarien et un oracle d'Apollon Pythios ..... p. 488

7.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 494
7.2.1. Akmonia : Athanatos Épitynchanos prophète de « tous les immortels » ? ..... p. 494
7.2.2. Kotiaéion-Métropolis-Nakoléia : trois cités, trois documents, un oracle ? ..... p. 497
7.2.3. Sébastè : un oracle d'Hécate ? ..... p. 500
7.2.4. Synnada : un oracle (d'Apollon) ? ..... p. 502

8. Bithynie-Pont ..... p. 503

8.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 506
8.1.1. Chalcédoine : un oracle d'Apollon Chrèstèrios, ses prophètes et sa prophétesse .. p. 506
8.1.2. Comana : un oracle et des théophorètes de Mâ-Enyo ..... p. 515
8.1.3. Nicée : un oracle de Zeus (Brontôn ?) ..... p. 520
8.1.4. Un oracle d'Arès non localisé ..... p. 526

8.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 528
8.2.1. Héraclée : un oracle des morts ? ..... p. 528
8.2.2. Nicomédie : un oracle par les rêves ? ..... p. 539
8.2.3. Pruse : une statue venue de Phrygie, pour un oracle de Zeus ? ..... p. 540
8.2.4. Documents d'origine indéterminée ..... p. 543

9. Paphlagonie ..... p. 547

9.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 550
9.1.1. Aboneutique : un oracle de Glycôn, d'après Lucien de Samosate ..... p. 550
9.1.2. Sinope : un oracle (incubatoire ?) d'Autolycos ..... p. 652

9.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 565

10. Cappadoce ..... p. 566

10.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 569
10.1.1. Comana : encore un oracle et des théophorètes de Mâ-Enyo ..... p. 569

10.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 574
10.2.1. Documents d'origine indéterminée ..... p. 574

11. Pisidie ..... p. 575

11.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 577

11.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 577
11.2.1. Andeda : une « décision » prise par un oracle ? ..... p. 577
11.2.2. Antioche : un oracle de Mèn ? ..... p. 578

12. Pamphylie ..... p. 579

12.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 582
12.1.1. Sidé : un nouvel oracle d'Arès ..... p. 582

12.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 587

13. Lycaonie ..... p. 588

13.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 590
13.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 590
13.2.1. Laodicée la Brûlée : un oracle du dieu saint et juste ? ..... p. 590

14. Cilicie ..... p. 591

14.1. Sanctuaires oraculaires attestés ..... p. 594
14.1.1. Mallos : l'oracle d'Amphilochos (et de Mospos ?) ..... p. 594
14.1.2. Séleucie : un oracle d'Apollon Sarpédonios (et d'Artémis ?) ..... p. 612

14.2. Sanctuaires oraculaires hypothétiques ..... p. 622
14.2.1. Anazarbos : des hiéraphoroi mantiques ? ..... p. 622

Troisième partie : Comparer et contextualiser les petits sanctuaires oraculaires d'Anatolie ..... *p. 627*

1. Méthode et précautions d'analyse : une approche statistique et cartographique ..... p. 628

1.1. Statistique des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens ..... p. 628

1.2. Cartographie des (petits) sanctuaires oraculaires anatoliens..... p. 630

2. Comparer les (petits) sanctuaires oraculaires à l'échelle de l'Anatolie.... ..... p. 633

2.1. Des dieux et héros divers, autour d'Apollon… ..... p. 633
2.2. Des épiclèses peu explicites et très rarement « oraculaires »..... p. 635
2.3. Des méthodes divinatoires multiples mais rarement attestées ..... p. 637
2.4. Des personnels oraculaires dominés par les prophètes, et par les hommes .. .. p. 641
2.5. Des réponses oraculaires étonnamment rares ..... p. 643
2.6. Des cartes et une géographie complexe : inégalités, biais et analyse ... p. 647

2.6.1. Remarques générales : une opposition Est/Ouest et côtes/intérieur et des biais méthodologiques et scientifiques ..... p. 648
2.6.2. Remarques fines : la répartition des sanctuaires (et de leurs caractères) dans l'Anatolie égéenne..... p. 653

2.7. Des documentations inégales : retour sur la méthode d'identification des sanctuaires ..... p. 656

3. Contextualiser les sanctuaires oraculaires : attribution, parallèles et (re)définition..... p. 659

3.1. Sanctuaires et réponses oraculaires : la difficile attribution des oracles errants..... p. 659
3.1.1. Remarques générales : catalogue, méthode et fragilités des attributions clariennes .... p. 660
3.1.2. Retour sur quelques oracles errants dits clariens : fragilité des attributions et hypothèses alternatives..... p. 667

3.2. Sanctuaires oraculaires et oracles alphabétiques / à dés : incompatibilité géographique et concurrence ?..... p. 675

3.2.1. Définition des oracles alphabétiques et à dés: des pratiques cléromantiques ..... p. 675
3.2.2. Géographie des oracles alphabétiques et à dés : un phénomène local et une incompatibilité apparente ..... p. 680
3.2.3. Quelques éléments de réflexion : une concurrence très relative et quelques comparaisons..... p. 682

3.3. Sanctuaires oraculaires et stèles « de confession » : analogies et différences ..... p. 690

3.3.1. Définition des stèles « de confession » : des pratiques oraculaires ? ..... p. 690
3.3.2. Géographie des stèles « de confession » : un paradoxe géographique et une question méthodologique..... p. 693
3.3.3. Quelques éléments de réflexion : analogies et spécificités des sanctuaires « à stèles de confession »..... p. 694

3.4. Sanctuaires oraculaires et sanctuaires non-oraculaires et oracles : retour sur un problème de définition ..... p. 697

3.4.1. Des oracles rendus dans des sanctuaires non oraculaires ..... p. 698
3.4.2. Des sanctuaires spécialisés : (re)définition du sanctuaire oraculaire et questions d'échelle ..... p. 700

3.5. Sanctuaires oraculaires, dédicaces « κατά » et vœux : distinction (?) et articulation de deux pratiques rituelles ..... p. 706
3.5.1. Nombre, vocabulaire et géographie des dédicaces « κατά » ..... p. 706
3.5.2. Fonction des dédicaces « κατά » et articulation avec le rite du vœu : l'oracle comme mode d'action ..... p. 708

Conclusion ..... *p. 719*

Liste des abréviations ..... p. 725
Bibliographie ..... p. 729
Annexe 1 : Tableau-lexique des sanctuaires oraculaires ..... p. 785
Annexe 2 : Documentation épigraphique ..... p. 789
Annexe 3 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens attestés ..... p. 967
Annexe 4 : Table des sanctuaires oraculaires anatoliens hypothétiques .. p. 971
Annexe 5 : Tables statistiques et graphiques ..... p. 973
Annexe 6 : Notice d'utilisation de la carte interactive en ligne ..... p. 979
Annexe 7 : Cartes ..... p. 983
Liste des cartes ..... p. 999
Liste des figures ..... p. 1001
Table des matières ..... p. 1003

Résumé

Les études historiques récentes ont remis en cause l'idée moderne d'une marginalité de la divination au sein de la religion grecque et la vision uniforme et souvent delphique du sanctuaire oraculaire, notamment en élargissant le spectre des sanctuaires étudiés. Cette recherche se propose de contribuer à ce réexamen.

.

Restituer la diversité du phénomène oraculaire implique de s'interroger en premier lieu sur les caractéristiques des sanctuaires oraculaires, et de constituer donc une table lexicale de l'oracle grec qui puisse aider à son identification. Un recensement plus complet de ces sanctuaires est alors possible. Il a été réalisé pour l'Anatolie romaine, région particulièrement riche en témoignages et en sanctuaires. Quarante-six sanctuaires oraculaires anatoliens peuvent ainsi être identifiés et décrits aussi précisément que le permettent les documentations disponibles. Leur étude comparée montre alors la diversité du phénomène, irréductible à un seul modèle, une divinité, une méthode divinatoire ou une échelle. Elle met aussi en évidence l'inscription de ces sanctuaires dans la géographie humaine de l'espace anatolien, dans la vie religieuse des populations d'époque romaine (et pas seulement des cités ou des rois consultants), et plus largement dans la pluralité et complexité du polythéisme ancien, parfois au côté d'autres pratiques religieuses permettant un accès analogue au divin.

C'est donc la catégorisation (en partie moderne) du sanctuaire oraculaire qui est interrogée et réexaminée, en constatant l'absence de frontières précises dans les pratiques et le vécu des Anciens, et la plasticité de la pensée grecque en matière oraculaire, divinatoire et religieuse.

Mots Clés

Grèce antique, Anatolie romaine, histoire, religion, oracle, divination, sanctuaire, sanctuaire oraculaire, épigraphie, dédicace, cartographie.

Abstract

The recent historical studies questioned both the modern assumption that divinatory practices were marginal within the Greek religion and the uniform and often Delphic vision of the oracular sanctuary, partly by broadening the spectrum of the studied sanctuaries. This research intends to contribute to this reconsideration.

Rendering the diversity of the oracular phenomenon implies questioning first the characteristics of the oracular sanctuaries. So doing, a lexical grid of the oracular sanctuary can be drawn and allows its systematic identification. Then a more complete survey can be applied to Roman Anatolia, a very rich region regarding testimonies and sanctuaries. Forty-six Anatolian sanctuaries can be identified this way, and described as far as allowed by available ancient documents. Studying and comparing these sanctuaries illustrate the diversity of the phenomenon that is irreducible to a single pattern, a deity, a divinatory method or a scale. On the contrary, it shows the embedding of these sanctuaries in the human geography of Anatolia, in the people's religious life (and not only for consulting kings and cities) and on a wider scale in the whole plurality and diversity of ancient polytheism. It eventually shows the proximity between oracular practices and other Anatolian religious practices allowing an analogous access to the divine.

It is eventually the (partly modern) category of the oracular sanctuaries that is to be questioned and reconsidered, given the blurry and imprecise borders within the ancient practices and experiences, and the plasticity of the Greek mind regarding divination and religion.

Keywords

Ancient Greece, Roman Anatolia, history, religion, oracle, divination, shrine, oracular shrine, epigraphy, dedication, mapping.