Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2007-2008)

Historiographie et épistémologie des sciences des religions

Renée Koch Piettre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/549>

DOI : 10.4000/asr.549

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 339-343

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Renée Koch Piettre, « Historiographie et épistémologie des sciences des religions », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 16 novembre 2009, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/549> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.549>

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de Mme Renée Koch Piettre
Maître de conférences

Historiographie et épistémologie des sciences des religions

Conférence d'introduction / cours de Master

1^{er} semestre : « Constant, Creuzer, Schelling : les polythéismes dans les sommes romantiques sur les religions du monde »

Nous avons poursuivi notre introduction aux trois auteurs en présentant leurs travaux et leurs thèses sur les polythéismes.

2^e semestre : « Sommes historiographiques anciennes sur les cultes du polythéisme grec »

Nous avons lu et commenté les fragments de Philochore d'Athènes, une des sources les plus anciennes sur le polythéisme grec dans sa version athénienne.

« L'écrit, le livre sacré, le canon : Recueils d'oracles, recueils de sagesse en Grèce ancienne »

En interrogeant l'année dernière la pratique de la transcription d'oracles grecs, nous pensions privilégier la mantique inspirée par rapport à la mantique technique (selon la distinction traditionnelle établie par Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*), mais il est tout à fait possible que certains, voire la plupart des oracles transcrits aient été obtenus par une procédure aléatoire de tirage au sort : « même une réponse rapportée au style direct peut n'avoir été qu'une version dramatisée de la méthode de prédiction plus commune », font remarquer Parke et Wormell (1956) au sujet des textes d'oracles delphiques. À Delphes, la Pythie ne pouvant être consultée qu'un jour par mois, la cléromancie (sous le patronage des *Thriès* qui vont par trois) était en fait la technique la plus usuelle, au point que l'on exprimait les révélations du dieu par le lexique du tirage au sort (*anairein*, « tirer au sort » : voir à ce sujet un chapitre d'Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes*, 1950). De même, s'il a pu exister des oracles d'Orphée, l'inspiré mythique, toute la documentation textuelle, iconographique et archéologique nous invite à y reconnaître un usage de l'écriture, et, partant, des *sortes*, comme dans l'autre de la Sibylle virgilienne et dans la pratique de consultation des *Livres Sibyllins*.

Nous avons donc consacré nos conférences de l'année 2007-2008 à l'étude de l'utilisation de l'écriture et des textes dans les procédures cléromantiques et rhapsodomaniques. Le tirage au sort par une sorte de « pile ou face » au moyen de deux fèves, l'une blanche et l'autre noire, est la forme élémentaire de la cléromancie delphique (*kuamobolia*). Le fait que les questions elles-mêmes

se soient souvent présentées sous la forme d'une alternative, selon la formule consacrée *ei lôion kai ameinon*...ê, « s'il vaut mieux et si c'est préférable de... ou si... »..., nous situe à son tour du côté du tirage au sort. Mais les guerriers homériques pour désigner leur champion en combat singulier gravent leur emblème sur les jetons du sort : la cléromancie fait usage de *marques*. De même, selon Plutarque, la Pythie eut un jour à choisir le roi de Thessalie par le tirage d'un haricot gravé du nom du gagnant. Plus nombreux étaient les « sorts » lorsqu'il y eut à choisir les noms des héros patrons des tribus d'Athènes sur une liste de héros locaux. Un écrit complexe peut intervenir à un autre niveau de la procédure cléromantique : pour décider de la mise en culture de l'*orgas* éleusinienne, les Athéniens soumièrent à la Pythie le choix entre deux urnes, l'une d'or et l'autre d'argent, dont chacune contenait sous la forme d'une proposition de décret une réponse possible à la question (voir le chap. 4 dans H. Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle*, 2005).

Nous avons examiné les oracles par les sorts inscrits dans le monde méditerranéen (tablettes de Préneste, tableau servant à interpréter les points obtenus par le lancé des astragales, à Boura en Achaïe... : le temps, disait Héraclite, est un enfant qui joue au trictrac), et nous nous sommes rapidement tournés vers les « oracles alphabétiques » et la rhapsodomancie, c'est-à-dire l'utilisation de vers ou de phrases généralement tirés de textes autoritatifs dans la procédure aléatoire des « sorts » (précisément décrits dans le cas d'un oracle de Lycie mis au jour par l'archéologie, cf. F. Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau, 1912) : sous la forme la plus simple de cette procédure, des jetons gravés d'une lettre donnent accès à l'un des 24 vers d'Homère commençant par la lettre considérée, mais il est possible d'utiliser aussi les dés (*kuboi*), ou les osselets (*astragaloï*) aux quatre côtés desquels on confère une valeur chiffrée : le total des points obtenus par un ou trois lancés correspond au rang de la lettre fatidique dans l'alphabet grec et permet de se reporter au vers d'Homère commençant par cette lettre. Ce vers est donné pour la réponse de l'oracle. Les instruments d'une *homêromanteia* privée, listant 216 vers d'Homère, sont connus par le P.Lond. I 121 (= PGM VII 1*-66*, 1-148a) et P.Oxy. LVI 3831 (voir F. Maltomini, *ZPE* 106, 1995, 107-122); il faut y joindre le P.Bon. 3+4., où l'*homêromanteion* (fragmentaire) suit le texte d'une catabase orphique. Chaque vers est précédé de trois lettres de l'alphabet à valeur chiffrée (de « 1 » à « 6 »), correspondant à la combinaison des points d'un lancé de trois dés ou de trois lancés du même dé. D'autres textes ont pu donner lieu à des pratiques similaires, qui se sont poursuivies dans l'ère chrétienne. Les *Sortes Astrampsychi*, glanés à travers le monde par le magicien mythique Astrampsychos pour former un livre à la consultation complexe, s'adaptèrent simplement à la nouvelle religion en conservant le texte et la procédure; ils permettent d'observer par exemple l'intervention du choix muet d'un chiffre entre 1 et 10 par le consultant, au commencement de la procédure (voir notamment l'article de P. W. van der Horst dans *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Louvain 1998).

Retournons alors à Delphes : se pourrait-il que des textes « sacrés » aient été utilisés dans la cléromancie d'Apollon ? Et si oui, lesquels ? En forme d'hypothèses, nous tirons notre réponse à la première question notamment de la tradition des *trois* Thries, les « nymphes-abeilles » échangées entre Apollon et Hermès dans l'*Hymne homérique à Hermès*, 552-566. Et notre réponse à la seconde question, de l'étroite relation qu'établit la légende entre le trépied d'Apollon et les sentences des Sept Sages, dont Stobée nous a conservé un recueil collecté, croit-on, par Démétrios de Phalère, mais dont la liste gravée sur une stèle en Afghanistan par un philosophe voyageur (Cléarque, de l'école d'Aristote ? cf. L. Robert, *CRAI* 1965, 421-457) est présentée comme recopiée du sanctuaire de Delphes lui-même (voir aussi *Sylloge*³ 1268). Il serait assez piquant, et lourd d'enseignement, que la sagesse des philosophes pût trouver sa source d'inspiration initiale dans un jeu de dés et un lancé de sorts.

La fortune d'Oreste

Nous avons commencé l'année en consacrant un bon nombre de séances à un excursus portant sur l'impact religieux d'une tradition mythique et littéraire, celle de la légende des Atrides et surtout des aventures d'Oreste, telle qu'elle s'est développée tant dans la littérature que dans l'iconographie et dans les monuments figurés, depuis Homère jusque dans l'empire romain. Une telle évolution nous a paru pouvoir offrir un exemple emblématique de la manière dont une tradition orale/écrite pouvait être ressaisie et retravaillée dans les représentations collectives, pour nourrir les interrogations de chaque époque. Nous avons été conduite vers cette recherche par l'examen de deux ouvrages récents (R. Bielfeldt 2005, *Orestes auf römischen Sarkophagen* ; C.M.C. Green 2007, *Roman religion and the Cult of Diana at Aricia*). Oreste, dont les cendres, selon deux notes de Servius, auraient été transférées d'Aricie sur le forum romain près du temple de la Concorde et constitué l'un des sept « talismans » (*pignora*) garants de la pérennité de Rome, apparaît comme un personnage paradoxal, à la fois coupable et justifié, sanguinaire et vecteur de paix. Parcourant les attestations et les illustrations du mythe, nous avons pu souligner le caractère exemplaire de la piété filiale du héros selon Homère et les ombres qui subsistent autour des origines de la tradition d'Oreste matricide (et, partant, du sacrifice d'Iphigénie), tôt attestée en Grande-Grèce : l'*Orestie* de Stésichore d'Himère paraît figurer ici un relais important ; la critique oppose d'autre part une tradition argienne favorable au héros à une tradition de Sparte qui ferait de lui un meurtrier ; il est néanmoins avéré que Stésichore, comme pour la légende d'Hélène dans sa *Palinodie*, ne noircissait pas le mythe sans faire intervenir Apollon pour armer le héros – que, bientôt, dans les *Euménides* d'Eschyle, Athènes acquittera. Le succès du thème dans le répertoire tragique athénien, sa diffusion dans les reliefs funéraires étrusques puis dans la tragédie romaine, nous ont moins arrêtée que la véhémence condamnation par Lucrèce du sacrifice d'Iphigénie : ce passage, confronté à une fresque et quelques graffiti de Pompéi, nous a paru marquer le moment historique d'un tournant religieux, où la réflexion morale conduit au rejet de rites qualifiés de superstitions, au profit non d'un athéisme mais d'une

religion au sens que nous lui donnons aujourd'hui encore, centrée sur le sujet, offrant une expression à ses doutes, ses faiblesses et son tourment, et susceptible de répondre à ses exigences intellectuelles et morales. Or, le premier à prendre le relais de cette transition nous a paru être l'empereur Auguste : des travaux d'Anouk Delcourt (1998), de Michael Dewar (1988) et de Wolfgang Schindler (1976 ; 1980) montrent en effet qu'Auguste mit à profit le modèle d'Oreste (allant jusqu'à s'identifier au personnage dans sa propagande politique et à magnifier à travers lui sa dévotion au couple d'Apollon et d'Artémis) pour justifier son action « matricide » dans la guerre civile qui lui permit de venger son père adoptif César. Sous l'Empire, le motif émerge dans l'iconographie funéraire comme une double méditation sur les aléas de la Fortune et sur le ferme appui du Dieu (Apollon) à qui sait ne pas déroger aux lois de sa conscience. Cette évolution, sur un fond de légende dramatique et sauvage souligné avec complaisance, obéit simultanément à une violence politique croissante dans l'empire unifié et contrôlé. Nous avons analysé dans cette optique le motif du voile (*stegastron* en grec) présent dans le mythe dès les premières attestations iconographiques et dans la tragédie, jusqu'aux imposants drapés des reliefs funéraires du second siècle.

Excursus dans l'excursus, une séance a été consacrée à la diffusion du répertoire homérique à Rome, à partir des tables iliaques.

Cette recherche a été synthétisée dans un article à paraître en un volume d'hommages, sous le titre : « Oreste, un héros grec dans la religion romaine ». L'article entend aussi rendre justice à la place du mythe dans les religions de Rome.

Exposé

Le jeudi 10 janvier 2008, M. Nathaël Recoursé, doctorant à Toulouse, a présenté un exposé sur « Mésopotamie et historiographie, le cas des inscriptions royales néo-assyriennes », dont il nous communique le résumé suivant :

« L'intervention, articulée autour de quatre sections, a, tout d'abord, consisté en une présentation des cadres géographique et chronologique, à savoir l'empire néo-assyrien (911- vers 612), qui s'étend de la Méditerranée au Zagros et de l'Anatolie orientale au désert syro-arabique. Les documents eux-mêmes, souvent méconnus – chroniques, listes et inscriptions royales – ont fait l'objet de la seconde partie où l'on a insisté sur les aspects « historiographiques » : chronologie précise, relation d'événements vrais ou vraisemblables, interpénétration de l'historique et de l'« atemporel ». La troisième partie a permis d'approfondir l'approche historiographique, en partant d'un questionnement simple : qui écrit l'histoire et comment ? On a focalisé l'attention, d'une part, sur l'histoire officielle, donc biaisée, orientée, emphatique ; d'autre part, sur le paradoxe d'une histoire sans historien. Enfin, la quatrième partie a envisagé la question du destinataire qu'implique nécessairement tout acte d'écriture plus ou moins publique : pour qui écrit-on l'histoire, et pourquoi ? S'inscrivant dans le cadre d'une thèse de doctorat, cette intervention entendait mettre en exergue des problématiques spécifiques au corpus « historique » néo-assyrien et susciter

la discussion davantage qu'à apporter des réponses fermes et définitives à des problématiques complexes, en cours d'étude. »