Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

26 | 2013
Varia

Poétiques de la chrèsmodie

L'oracle de Glaukos (Hérodote, VI, 86)

Renaud Gagné

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2203>

DOI : 10.4000/kernos.2203

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 10 octobre 2013

Pagination : 95-109

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Renaud Gagné, « Poétiques de la chrèsmodie », *Kernos* [En ligne], 26 | 2013, mis en ligne le 31 octobre 2015, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2203> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2203>

Poétiques de la chrèsmodie

L'oracle de Glaucos (Hérodote, VI, 86)

Résumé : Par l'analyse de l'oracle de Glaucos tel qu'il apparaît au chapitre 86 du 6^e livre d'Hérodote, cet article se propose d'illustrer la richesse du matériau oraculaire des périodes archaïque et classique, et l'intérêt de redonner au *chrèsmos* hexamétrique sa place dans le grand paysage des traditions poétiques de la Grèce archaïque et classique.

Abstract: The oracular poetry of the archaic and classical periods is a vast corpus of texts united by the same conventions of language, the same family of images and ideas and a very specific register of authority. It is, in short, a clearly defined genre, within which many traditions can be identified and an impressive variety of literary tonalities recognised. With many scores of poems, quite a few of them clearly complete, the fragments of oracular poetry constitute one of the richest collections of early Greek literature without direct manuscript tradition. It is certainly the one that has been most neglected by philological research. Beyond the usual considerations on the formulaic diction of oral poetry, traditional gnomic wisdom, and the ambiguity and paradox of oracles, more work is necessary if we are to recover the place that belongs to the hexametric *chrèsmos* in the great literary landscape of archaic and classical Greece. This essay illustrates the richness of the material at hand with the close reading of one text, the oracle of Glaucos found in Herodotus 6.86.

C'est avec un hexamètre dactylique, le premier *epos*, qu'Apollon fonde son temple de plumes et de cire à Delphes, peut-on lire chez Plutarque¹. La première Pythie, selon d'autres, aurait inventé la forme de l'hexamètre, ou peut-être est-ce le prophète Olen qui a découvert le mètre héroïque à Delphes². Musée, l'un des quatre poètes du premier canon, avec Orphée, Homère et Hésiode, un autre *prôtos heuretès* de l'hexamètre, est avant tout un auteur de *chrèsmoi*³. Qu'il découle d'Apollon ou d'une autre divinité, le vers oraculaire puise à une source d'autorité emphatiquement supérieure à la Muse du poète épique. Une telle hiérarchie témoigne d'un contact direct entre les genres hexamétriques⁴. Depuis les *maniai* de Platon et les discussions de Plutarque sur la versification oraculaire, les

¹ Plutarque, *De Pythiae oraculis* 402d.

² Pausanias X, 5, 7-9.

³ *Chrèsmoi* : 2 B 20a-22 D-K; Hérodote VII, 6, 3; VIII, 96, 2; IX, 43, 2; Aristophane, *Grenouilles* 1033. Invention de l'hexamètre : Démocrite 68 B 16 DK. Canon : Hérodote II, 53; Hippias d'Élis 86 B 6 D-K; Platon, *Apologie* 41a; voir GRAF (1974), p. 9-21; 93-98.

⁴ Voir PARKE (1945), p. 66; FERNÁNDEZ DELGADO (1982).

théories évolutionnistes de l'exotisme moderne sur l'inspiration « primitive », *Poetry and Prophecy* et tout ce qui s'en suit, on a beaucoup parlé des aspects oraculaires de la poésie grecque – mais bien peu des aspects poétiques de la *littérature* oraculaire⁵. La *chrèsmos* est un type de texte métrique. C'est un poème que l'on chante⁶. C'est donc une performance, comme tous les autres types de textes métriques de l'époque archaïque et classique. Qu'est-ce, alors, que la performance d'un poème oraculaire ? Quel travail poétique produit son texte ? La question a attiré étrangement peu d'attention de la part des philologues.

Sans même parler des oracles en distiques élégiaques ou en trimètres iambiques, qui sont le plus souvent simplement ignorés, le *chrèsmos* hexamétrique, quand il est pris en considération, est généralement étudié sous l'angle du texte en prose dans lequel on le retrouve, ou de son influence sur le texte en vers⁷. On discute l'oracle en tant que partie de tel passage ou de telle œuvre, en tant qu'élément d'un tout plus grand⁸. Le problème est que le poème oraculaire n'a alors pas de valeur propre, il n'intéresse que pour sa fonction rhétorique ponctuelle dans le texte qui s'en sert. Cela reviendrait, par exemple, à limiter l'analyse d'un fragment de Sappho ou de Simonide à son contexte de citation chez Platon. Et si, au contraire, on s'attarde à l'oracle lui-même, c'est pour retrouver son origine, la situation historique qui a mené à la consultation, et le biais de la réponse, la prise de position au moment de la crise⁹. Le rôle du chercheur est alors de séparer les « faux » oracles des oracles « authentiques » pour mieux remonter à l'événement¹⁰. L'oracle est réduit à sa genèse, au moment de sa composition, témoignage d'un échange entre une autorité mantique et un consultant. Une matière brute, en somme. Dans cette perspective, le texte est l'écho d'une occasion bien précise, soit l'énonciation de la Pythie, soit sa reconfiguration par un *prophète*, par exemple. De la même manière, on en serait toujours à croire que les poèmes d'Archiloque racontent véritablement l'histoire d'un conflit avec un certain Lycambès et ses jeunes filles en fleur, ou qu'Hésiode et Persès, Théognis et Kynos, Hipponax et Boupalos, etc. sont les interlocuteurs

⁵ Pour le thème « Poetry and Prophecy », voir CHADWICK (1942); KUGEL (1990); LEAVITT (1997). J'utilise ici le terme littérature de façon inclusive, c'est-à-dire sans exclure la littérature orale, et sans nécessairement faire référence à l'écriture.

⁶ Platon, *Protagoras* 316d; Plutarque, *De Pythiae oraculis* 402d; voir NAGY (1990), p. 159-174.

⁷ Sur les oracles en distiques élégiaques et en trimètres iambiques, voir POMTOW (1881); PARKE (1945); FERNÁNDEZ DELGADO (1986), p. 32-33.

⁸ Voir par exemple DOBSON (1976); BATTEGAZZORE (1979); MANETTI (1987); SUÁREZ DE LA TORRE (1988); (1989); (1990); NAGY (1990), p. 184-187; OVERMARK JUUL (2010). La majorité de ces travaux s'intéresse à l'usage des oracles chez Hérodote : voir BENEDICT (1871); PANITZ (1935); CRAHAY (1956); KIRCHBERG (1965); PUCCI (1993); GIULIANI (2000); BOWDEN (2003); MILETTI (2004); BARKER (2006).

⁹ C'est là l'objectif essentiel du travail de PARKE et WORMELL (1956), CRAHAY (1956), et FONTENROSE (1978), pour ne citer que ces trois monuments d'érudition.

¹⁰ Un des nombreux mérites des travaux de MAURIZIO (1997) et KINDT (2006) est d'avoir déplacé la centralité de la question de l'authenticité des oracles dans la recherche sur le sujet.

d'un échange historique entre individus de chair et de sang¹¹. Qu'on le ramène à son contexte de citation ou à la situation historique qui l'a produit, le poème oraculaire disparaît comme objet en soi.

Mais les fragments d'oracles versifiés sont bien là, transmis jusqu'à nous, et ils sont loin de se fondre entièrement dans les textes qui les intègrent. Et même si tous les scénarios restent bons à penser, cela ne changera rien au fait qu'on ne sait rien de la composition de ces poèmes apocryphes, pas davantage que celle de toute la poésie archaïque. Il est d'ailleurs bien hasardeux de continuer à dire que ces textes qui circulent à travers le monde grec sont les fruits de véritables consultations, à Delphes ou ailleurs¹². Rien ne nous permet vraiment de les situer à Delphes¹³. La mise en scène de l'énonciation dans le poème n'est pas à

¹¹ Sur l'inscription de la tradition biographique de la *persona* dans l'œuvre d'Archiloque, voir par exemple GAGNÉ (2009a).

¹² Il peut être utile de reproduire ce paragraphe de PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xx : « The collection of the χρησολόγοι when they were heads of state or took a leading part in political movements would be open to the same dangers as those of state archives. But the more typical χρησολόγος was a professional prophet. His object would be to have as large a collection of oracles as possible, which might provide something to fit any emergency. For this purpose the oracles need not be Pythian exclusively. Provided they could lay claim to be inspired utterances, any prophetic source would be of value, though no doubt the special prestige of Delphi as a μαντεῖον ἀψευδέστατον might give an additional force to oracles attributed to it. The χρησολόγος was notorious in antiquity as being particularly inclined to forge or doctor oracles to suit a specific occasion or his personal interests. » Il convient aussi de noter que PARKE et WORMELL ([1956], vol. 2, p. xxi) ne peuvent assurer complètement l'authenticité d'*aucun* oracle de leur collection (« with complete confidence »).

¹³ PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. vii-viii; xii-xxi soulignent le caractère « non-littéraire » de la transmission de ces oracles avant Hérodote et insistent sur leur localisation à Delphes même, sans aucun autre appui qu'une probabilité (... probably ... more likely ...) non explicitée. Pour eux (voir surtout p. xii et xiii), les oracles proviennent des archives du temple, les « official records of responses » (pour lesquels le fragment d'Euripide 627 KANNICHT et Plutarque, *Vie de Lysandre* 26 servent de – bien mince – témoignage), ou des « verbal reports ... given by Herodotus' informants ». Il va de soi que les références au fameux *zygastron* de Delphes (p. xiii, n. 1) sont bien loin de nous orienter nécessairement vers une archive de réponses oraculaires versifiées dans le sanctuaire. Rien ne nous permet d'associer les *exegetai* d'Athènes ou ailleurs à une transmission privilégiée des oracles « authentiques » ou « officiels » (JACOBY [1949], p. 30-32; OLIVER [1950], p. 6-17). Que certaines villes, telles Sparte, aient conservé des versions écrites de consultations oraculaires, semble plus assuré (Hérodote VI, 57, 2; Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* 15; Cicéron, *De div.* I, 43, 95; cf. Théognis 805). Avec les recueils d'oracles possédés par des chrèsmologues, des tyrans ou des villes, on a un témoignage précieux sur la circulation d'oracles écrits, généralement attribués à des figures telles que Bacis ou Musée (e.g. Hérodote V, 90, 2; V, 93, 2; VII, 6, 3; Aristophane, *Oiseaux* 959-990; *Paix* 1043-1126 avec SOMMERSTEIN [1985], p. 184; OLSON [1998], p. 268-269; cf. *Cavaliers* 109-143; 195-210; 960-1097; 1229-1252; voir le chapitre de Silvia Milanezi dans ce volume). La division que PARKE et WORMELL ([1956], vol. 2, p. xvi) établissent entre les circulations cachées de *biblia*, « trade secrets » des chrèsmologues des VI^e et V^e siècles, et une circulation plus ouverte qui deviendrait visible vers le milieu du IV^e siècle, me paraît trop clairement découpée (cf. leur discussion des oracles hexamétriques à la p. xxx, maintenant décrits comme « designed to be easily memorised and to circulate widely »). Sur le type du chrèsmologue, son autorité et son lien à la collection de textes écrits, voir FONTENROSE (1978), p. 152-165; NAGY (1990), p. 159-174; SUÁREZ DE LA TORRE (1994); BREMMER (1996); DILLERY (2005); GAGNÉ (2012).

confondre avec l'énonciation du poème lui-même. On attribue un poème à la Pythie comme on attribue un poème à Orphée. C'est à dire non sans raison; mais il y a bien longtemps qu'on a arrêté de chercher les motivations d'Orphée. La Pythie est une *persona*, pas une personne. La chrèsmodie ne peut être réduite à la recherche de son occasion.

Tout expliquer par les mouvances de l'oralité et l'approche formulaire inspirée des travaux de Parry et Lord, de l'autre côté, ne permet pas de résoudre les apories de l'interprétation, loin s'en faut¹⁴. Au-delà du processus de composition, c'est le poème qu'on ne voit plus. Entre l'histoire et la littérature, la chrèsmodie s'est glissée dans les interstices des disciplines. C'est pourquoi on ne dispose pas encore de véritables *Oraculorum Graecorum Fragmenta*.

La poésie oraculaire des époques archaïque et classique est un vaste corpus de textes unis par les mêmes conventions de langage, par une même famille d'images et d'idées, et un registre d'autorité spécifique. Bref, c'est un genre clairement défini, au sein duquel on peut discerner différentes traditions et une variété foisonnante de tons¹⁵. Avec plusieurs dizaines de poèmes souvent complets, les fragments de la poésie oraculaire constituent une des collections les plus riches de la littérature grecque des périodes archaïque et classique sans tradition manuscrite directe. Et il s'agit certainement de la collection la plus négligée par la recherche philologique. Les discussions de référence sont toujours les travaux de défrichage fondamentaux de Hendess et Parke & Wormell, Crahay et Fontenrose venant compléter le tableau¹⁶. Malgré un nombre grandissant d'études de qualité, où l'Espagne occupe le haut du pavé, tout reste à faire dans l'analyse du langage poétique de la chrèsmodie¹⁷. Au-delà des considérations d'usage sur la diction formulaire de la poésie orale, la sagesse gnomique traditionnelle, et l'ambiguïté et le paradoxe des oracles, il faut redonner sa place au *chrèsmos* hexamétrique dans le grand paysage des traditions poétiques de la Grèce archaïque et classique. Chaque poème doit être lu pour la construction de sens qui lui est propre avant même d'envisager les armatures d'un tableau d'ensemble. C'est le projet d'une longue recherche. Je propose d'illustrer brièvement la richesse du matériau en cause par un exemple concret : l'oracle de Glaukos, tel qu'il est présenté dans le chapitre 86 du 6^e livre d'Hérodote. Pour Parke, il s'agit d'un oracle historique, pour Fontenrose, d'une fable folklorique, tandis que le texte sert de pierre de touche à

¹⁴ Les contributions de MAURIZIO (1997) et GIANGIULIO (2010) se démarquent; voir aussi MACLEOD (1961); FONTENROSE (1978), p. 166-186; ROSSI (1981); FERNÁNDEZ DELGADO (1986).

¹⁵ Les pages excellentes de PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxi-xxxvi et FERNÁNDEZ DELGADO (1986) restent les discussions les plus détaillées de la question.

¹⁶ HENDESS (1877); POMTOW (1881); OHLERT (1912); AMANDRY (1950); CRAHAY (1956); PARKE et WORMELL (1956); PARKE (1945); (1981); DEFRADAS (1958); FONTENROSE (1978).

¹⁷ ROSSI (1981); MANETTI (1987); ANDERSEN (1987); FERNÁNDEZ DELGADO (1985); (1986); (1990); (1991); (1996); SUÁREZ DE LA TORRE (1988); (1989); (1990); (1992); (1994); (1999); NAGY (1990), p. 159-174; MAURIZIO (1993); (1997); (2001); KINDT (2003); (2006); ROUGEMONT (2005).

Hendess au tout début de son étude sur l'authenticité des hexamètres mantiques¹⁸. Mon but est plus simple : relire le *chrèsmos* pour sa texture poétique.

Γλαῦκ' Ἐπικυδείδῃ, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὕτω
 ὄρω νικῆσαι καὶ χρήματα ληίσασθαι·
 ὅμνυ, ἐπεὶ θάνατός γε καὶ εὖορκον μένει ἄνδρα.
 ἀλλ' Ὅρκου πάϊς ἔστιν, ἀνώνυμος οὐδ' ἔπι χεῖρες
 οὐδὲ πόδες· κραιπνός¹⁹ δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν
 συμμάροφας ὀλέσῃ γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα·
 ἄνδρός δ' εὖορκου γενεὴ μετόπισθεν²⁰ ἀμείνων²¹.

Glaucos, fils d'Épikydès, sur le moment ce que tu dis offre des avantages : remporter la victoire, s'emparer des richesses par un serment.

Jure, puisque, aussi bien, la mort atteint également l'homme dont les serments sont sincères.

Mais du Serment naît un fils, un fils sans nom et qui n'a ni mains ni pieds; rapide cependant, il poursuit le coupable jusqu'à ce qu'il le saisisse et détruise toute sa race, toute sa maison.

De l'homme aux serments sincères, la race est plus prospère dans la suite des temps.
 (trad. Ph.-E. Legrand)

Les sept vers de l'oracle font référence à un interlocuteur, à une intention et à une menace. Le message est parfaitement intelligible en soi. Glaucos, le fils d'Épikudès, est encouragé à faire un profit rapide, *autika*, un acte défini dans le deuxième vers : vaincre par le serment pour s'emparer d'un bien. L'impératif du parjure est justifié dans la troisième ligne : jure, puisque la mort attend même l'homme au bon serment. La quatrième ligne renverse brutalement la logique du poème avec une déclaration concernant la punition du parjure, suivie au dernier vers de la description des bienfaits de l'homme *euorkos*. Une structure complexe se cache derrière l'apparente simplicité de ce texte.

Le poème est, comme on s'y attend avec un oracle en vers, divisé en deux parties, chacune un jeu sur les conventions du *chrèsmos*. La première identifie l'objet de la demande et l'occasion de la consultation, la récapitulation de la question²². La seconde, embrayant sur cet *alla* caractéristique de la réponse oraculaire, suggère le cours du futur²³. Mais plutôt que de se limiter à décrire l'occasion, la première partie du *chrèsmos* la redéfinit en présentant la perspective de la question. « Oui, jure, puisque c'est bien là le chemin du plus grand *kerdos*, et

¹⁸ N° 35 dans PARKE et WORMELL (1956), vol. 1, p. 380-382; vol. 2, p. 16-17; CRAHAY (1956), p. 97-99; FONTENROSE (1978) Q92, p. 118-119; 299. Voir aussi DEMPSEY (1918), p. 137-138; KLINGER (1930); PANITZ (1935), p. 71.

¹⁹ κραιπνός dans certains manuscrits et Stobée.

²⁰ κατόπισθεν dans quelques manuscrits et Stobée.

²¹ ἀμείνων dans Pausanias VIII, 2, 8.

²² PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxv; FONTENROSE (1978), p. 177-178.

²³ Voir PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxii et xxix; FONTENROSE (1978), p. 179.

le même lot attend tous les hommes de toute façon, même les plus pieux » (v. 3). L'ironie de cette affirmation la place à un autre niveau de signification que le reste du poème. La voix de l'oracle, suite à l'identification du consultant, révèle ses motivations, son raisonnement, la vision derrière la demande. Il expose au grand jour le regard du crime par un fascinant exercice de focalisation. Et plutôt que de se limiter à donner l'énigme d'un événement ponctuel, le poème présente l'énigme d'une perspective surhumaine, une vision du divin qui dépasse le regard mortel. Le poème est construit sur l'opposition entre ces deux perspectives.

Les deux parties du texte se répondent de manière parfaitement symétrique. Au milieu se tient le gond de la transition, l'affirmation d'une autre réalité, l'existence du fils de Horkos. À chaque vers de la première partie répond un vers de la deuxième selon le schéma ABCDABC. Le premier et le quatrième vers ont exactement le même rythme : dactyle-spondée-dactyle-dactyle-dactyle-spondée²⁴. Par le truchement du *alla*, le *dé* du quatrième vers répond au *mén* du premier, le *kraipnos* au *autika*. Le *summarpsas* du cinquième vers répond au *leïssasthai* du deuxième, et le *oikon hapanta* au *chrēmata*. Le *andros euorkou* du dernier vers, finalement, répond au *euorkon andra* du premier, et le *metopisthen* au *ménei*. En parallèle à cette toile de correspondances, le texte provoque une opposition nette entre le *metopisthen ameinôn* du dernier vers et le *autika kerdion* du premier pour bien fermer le cercle. Un enchevêtrement digne des épigrammes les plus denses.

C'est la notion de temps qui domine cette confrontation de perspectives dans le poème. La rapidité du châtement divin sert de pendant direct au profit immédiat du crime. À la mort qui attend chacun comme terme final, le poème oppose le sort qui attend la *généê* après la mort. D'un côté, l'apparence du *kerdos* dans le temps court, l'enrichissement par le crime. De l'autre, l'éradication totale de la famille et de ses biens dans le temps long. Le *kraipnos* de la ligne 4 est d'abord surprenant, puisque la punition divine n'est évidemment pas une affaire de rapidité ici. Mais c'est une autre vision que le texte annonce, l'aspect progressif du présent de *metérchetai*, qui commence dès que l'acte est commis, pour se poursuivre jusqu'à son éventuel accomplissement final, *eis ke...*, au-delà de la mort. L'immédiat élargi de la punition englobe totalement l'immédiat du crime, une rapidité invisible à l'entendement mortel²⁵.

Ce paradoxe en rejoint d'autres pour souligner le gouffre qui sépare l'homme du divin. La poésie oraculaire fut un instrument de théologie bien avant les textes tardifs étudiés par Arthur Darby Nock²⁶. Le fils d'Horkos n'a pas de pieds, mais il poursuit sa proie sans relâche. C'est sans mains qu'il saisit

²⁴ Le rythme le plus commun dans la littérature oraculaire, selon PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxix.

²⁵ Le paradoxe de la lente rapidité de la vengeance divine est un thème littéraire commun bien avant le *De sera numinis vindicta* de Plutarque. Voir par exemple Solon 13, 14-32 WEST; Eschyle, *Les Sept contre Thèbes* 742-744.

²⁶ NOCK (1928); ROBINSON (1981).

sa victime pour la détruire²⁷. Ses deux champs d'action sont définis par deux absences qui le séparent de toute compréhension mortelle, une image soulignée par le chiasme mains-pieds-courir-saisir qui se trouve au milieu du poème²⁸. Mais le fils d'Horkos reste attaché à la figure de Glaukos comme une ombre à son double. Il se saisira des biens de Glaukos comme celui-ci veut se saisir des biens d'un autre. C'est sa propre action qui retombe sur lui, et ce qui apparaissait comme une victoire, *nikéσαι*, se trouve être une défaite immédiate et irrémédiable. Le parjure perd tout pour avoir essayé de gagner un peu.

Cette perte, le poème la place très clairement au niveau de la génération. C'est la *génèè* qui sera détruite, et l'*oikos* n'existera plus. La totalité du châtiment est soulignée par le polyptote *pasan-hapanta* très emphatiquement placé en bout de lignes. L'agent du châtiment, tout comme Glaukos, est décrit par son patronyme. Il est fils d'Horkos, tout comme Glaukos est fils d'Épikudès, c'est-à-dire l'Illustre, le Glorieux. Mais, contrairement, à Glaukos, qui est nommé de manière emphatique dès le tout premier mot du poème, le fils d'Horkos est *anónumos*, une autre absence qui définit son action. Non seulement il saisit sa proie, mais il détruit tout ce qu'elle est, tout ce qui l'entoure, jusqu'à la survie-même de son nom. Sans *oikos*, sans descendance, le fils d'Épikudès deviendra anonyme à son tour.

Quoi qu'il en soit, le nom fait tout un travail dans le texte. Glaukos est un individu identifié par son père, mais c'est avant tout un nom qui résonne dans l'univers épique, une des figures les plus connues du livre VI de l'*Iliade*²⁹. La position du vocatif *Glaanke* en début de ligne est un usage homérique³⁰. Très commenté au cours de l'Antiquité, repris et cité sans cesse dès le VI^e siècle, peut-être même dès le VII^e, l'épisode de Glaukos était retenu pour deux éléments en particulier : les célèbres lignes comparant la génération des hommes aux feuilles des arbres, et l'échange inégal de Glaukos avec Diomède sur le champ de bataille, le paradigme du proverbe « du bronze pour de l'or » cité par Platon et plusieurs autres auteurs³¹. Le *chrèsmos* de Glaukos, tissé de ces deux éléments, peut être lu comme un commentaire de l'épisode iliadique³². La réflexion du héros lycien sur

²⁷ Comparer l'emphase sur les mains et les pieds de l'Érinie dans Sophocle, *Électre* 489; voir FINGLASS (2007), p. 243-244.

²⁸ χεῖρες-πόδες-μετέρχεται-συμμάρψας.

²⁹ Surtout pour sa célèbre réponse à Diomède : *Iliade* VI, 145-211. Voir par exemple GRETHLEIN (2006); GRAZIOSI et HAUBOLD (2010), p. 36-40; 116-137, avec bibliographie.

³⁰ *Iliade* XII, 310; XVI, 492; XVII, 170.

³¹ Simonide 19, 1-2 W; Musée 5 DK; Mimnerne 2 W; Aristophane, *Oiseaux* 685; Platon, *Symposium* 219a; Aristote, fr. 155 ROSE; scholies ΣbT à *Iliade* VI, 230-235; voir SIDER (1996); GRAZIOSI et HAUBOLD (2010), p. 38-39; 116-117.

³² Sur le travail de référence des oracles hexamétriques à l'œuvre d'Homère, et leur dette au langage de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, HENDESS (1877) reste l'étude la plus détaillée; cf. PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxviii et xxx-xxxii; MACLEOD (1961); FONTENROSE (1978), p. 186; ROSSI (1981); FERNÁNDEZ DELGADO (1982).

la nature du nom et de l'identité, la place de l'individu dans le temps, le thème de la *génèè* qui suit son cours périodique d'alternance entre les saisons, tout cela sert de toile de fond au texte de l'oracle, qui renverse l'image de l'arbre cyclique. La *génèè* de Glaukos sera arrachée jusqu'à la racine, *porriζos*³³. Il sera à tout jamais connu pour avoir perdu son nom. Sa volonté de s'enrichir, de même, fait contraste avec l'échange du Glaukos homérique, mais, tout comme lui, il y perdra au change. Le texte d'Homère est présent en filigrane dans le texte de l'oracle.

Hésiode y joue un rôle encore plus marqué³⁴. L'image du serment poursuivant sa proie est tirée en droite ligne des *Travaux et des Jours* (213-341), de même que l'utilisation du verbe *leïssasthai* pour décrire le vol par le parjure³⁵. Mais surtout, si le *chrèsmos* commence avec une allusion à l'*Illiade*, il se termine avec une citation des *Travaux*. Le dernier vers de l'oracle est une reproduction du vers 285 du grand poème d'Hésiode³⁶. En lui donnant une place si prédominante, le texte se sert de l'autorité d'Hésiode pour couronner son propre message. L'intégration du poème hésiodique permet à l'oracle de se présenter en continuité directe avec le maître texte de la sagesse panhellénique. Il peut ainsi être vu comme une relecture du fameux passage hésiodique concernant la place du groupe de parenté dans le temps, le dernier volet de la progression *genos-polis-génèè* au cœur de la première partie des *Travaux et des Jours*. L'oracle se pose alors comme un développement de l'enseignement hésiodique, un éclaircissement de son image du châtement générationnel.

Le vers d'Hésiode, en retour, agit comme une confirmation du texte qui précède. En imprimant la parole du maître d'Askra comme sceau à son énoncé, le poème oraculaire se garantit d'un capital de vérité exceptionnel. La vision du *chrèsmos* se fond avec la leçon d'Hésiode à son frère, tous deux en parfait accord avec leur portrait du serment³⁷. La note optimiste sur laquelle se termine le passage hésiodique est reprise par le *chrèsmos*, l'alternative d'un choix au crime et de ses conséquences bienfaitantes. Mais si le terme *ameinôn* des *Travaux et des Jours* continue la logique des deux chemins tracée tout au long du poème, l'*ameinôn* du *chrèsmos* fait évidemment écho au *lôion kai ameinon* de la réponse oraculaire, le choix d'action au cœur de la consultation³⁸. Le poème mantique intègre entièrement le vers hésiodique à son univers de signification. Ce n'est

³³ Hérodote VI, 86 : Γλαύκου νῦν οὐτε τι ἀπόγονον ἔστι οὐδὲν οὐτ' ἰστίη οὐδεμία νομιζομένη εἶναι Γλαύκου, ἐκτέτριπται τε πρόροριζος ἐκ Σπάρτης.

³⁴ Sur les liens entre le langage des oracles hexamétriques et l'œuvre d'Hésiode, voir PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxii-xxiii; FERNÁNDEZ DELGADO (1986).

³⁵ Hésiode, *Travaux* 219; 322. Voir CRAHAY (1956), p. 98-99; FONTENROSE (1978), p. 119.

³⁶ HENDESS (1877); CRAHAY (1956), p. 98; PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxx. Sur le vers 285 des *Travaux et des Jours*, voir GAGNÉ (2009a).

³⁷ Voir DURÁN (1999).

³⁸ Voir par exemple AMANDRY (1950), p. 164.

pas là un simple pastiche, une réminiscence ou la matière formulaire de la composition-en-performance, mais bien un travail de référence.

Recueilli par Hérodote, probablement postérieur à l'*Hymne homérique à Apollon*, l'oracle de Glaukos pourrait dater du tournant du ^{ve} siècle³⁹. Un temps où le thème de la richesse juste occupe le devant de la scène dans l'imaginaire poétique, que ce soit dans l'épique, la tragédie ou les épinicies⁴⁰. À la suite d'Hésiode (*Travaux* 272-285), le rôle du serment dans l'acquisition des biens et la stabilité de l'héritage injuste transmis à travers les générations sont des thèmes souvent associés et développés dans la sagesse poétique de l'époque; ils sont très présents chez Théognis, par exemple⁴¹. Sans adopter une ligne idéologique bien marquée sur la question, comme plusieurs de ses contemporains, le poème oraculaire se fait le miroir d'une opposition entre l'aveuglement du parjure mortel et la mécanique inexorable du châtement qui l'attend. Il présente une image des contours du divin dans toute sa différence et son ineffabilité, l'effrayante logique du temps inhumain. Reprenant la généalogie divine là où Hésiode l'avait laissée, il donne forme au fils d'Horkos et redéfinit ainsi la nature du grand serment et de ses formules imprécatoires, ce qui forme un commentaire exégétique à l'une des institutions rituelles les plus importantes de la *polis* contemporaine⁴².

Tissé de références aux plus hautes autorités poétiques du passé, en résonance directe avec les questionnements les plus brûlants de la littérature de l'époque et leur armature rituelle, le *chrèsmos* de Glaukos offre un message dense et complexe à ses auditeurs, une vision du crime et de ses conséquences. C'est, on l'a dit, un texte parfaitement intelligible en soi, et le poème peut être présenté seul pour la valeur de son enseignement. D'une brièveté épigrammatique, comme tous les oracles en vers, il condense un morceau de sagesse protreptique. C'est une harangue paradigmatique à l'utilité prescriptive bien concrète, quelque chose comme un *exemplum* médiéval⁴³. Celui qui le récite, en prenant l'autorité de la voix oraculaire, se fait l'intermédiaire d'un message divin. Il peut ainsi éduquer, conseiller, condamner, ou se moquer d'un interlocuteur. Sans attaches à une occasion particulière ou à un lieu, il est destiné à la reperfor-

³⁹ FONTENROSE (1978), p. 299, situe sa date dramatique dans les environs de 550, sans donner de date pour le texte lui-même.

⁴⁰ Voir par exemple Solon 13 WEST; Théognis 153-154; 197-208; 227-232; 373-400; 585-590; 731-752; Pindare, *Ol.* 2, 53-54; Eschyle, *Agamemnon*.

⁴¹ Théognis 200; 399; 745; cf. Pindare, *Ol.* 2, 66.

⁴² Horkos est le dernier fils d'Éris dans la *Théogonie* (231), et le tout dernier descendant de Nuit. Sur la figure du serment dans l'œuvre d'Hésiode, voir BOLLACK (1958); DURÁN (1999); GAGNÉ (2009a). Sur le grand serment imprécatoire *κατ' ἑξωλείας αὐτοῦ καὶ γένους καὶ οἰκίας* de destruction générationnelle, voir GAGNÉ (2009a); (2010a); (2010b) pour la poésie archaïque, et GAGNÉ (2009c), p. 236-239 pour le ^{ve} siècle.

⁴³ Voir PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xxiv-xxx; FONTENROSE (1978), p. 119; 180. Sur les nombreux liens qui unissent oracles, *gnomai* et proverbes, voir FERNÁNDEZ DELGADO (1986), p. 89-98; NAGY (1990), p. 334.

mance⁴⁴. Il est autant à sa place au gymnase qu'à l'agora, au tribunal qu'à l'assemblée, mais nulle part comme au symposium.

Un poème qui bouge, alors, d'autant plus qu'il est mémorable. Mais si on peut le chanter seul, il reste que le *chrèsmos*, comme tout poème, provoque des interrogations qui débordent nécessairement le texte. Qui est Glaukos, quel est le contexte de cette énonciation ? Qu'est-il arrivé, quel est le dénouement de l'histoire ? À quoi fait référence ce *boutô* qui se trouve en telle évidence à la fin du premier vers ? Toutes questions qu'on imagine aisément posées dans le cadre d'une performance symposiaque, par exemple, et qui prennent tout leur sens dans le cadre de l'événement festif. En y répondant, les participants nouent un lien avec les réponses des performances précédentes, et préparent le terrain pour les réponses des performances futures. Un écrin d'explications entoure la transmission du poème, une toile d'informations et d'interprétations qui localisent le texte dans un certain cadre et orientent sa signification.

Avant Hérodote, il n'y a pas de genre littéraire écrit en place pour assurer la transmission d'une telle mémoire exégétique – c'est donc très clairement une affaire de tradition orale. Si le texte du poème lui-même, une fois composé, court, symétrique, fixé par son mètre et ses figures, changera peu au fil des reperformances, l'écrin explicatif est beaucoup plus malléable, certainement plus susceptible aux transformations des adaptations successives, dont nous avons des traces dans les recueils de Conon et de Stobée⁴⁵. C'est un tel cadre d'interprétation que donne Hérodote dans son récit. Qu'il soit composé de toutes pièces par l'historien ou, plus probablement, reflète au moins en partie les discours de la performance entendue, l'anecdote du récit construit un contexte précis à l'énonciation du poème⁴⁶. Une véritable grille d'interprétation. C'est là une des caractéristiques les plus fascinantes de la transmission des poèmes oraculaires, quelque chose d'unique à ce genre. Il y aurait beaucoup à dire sur cette anecdote, mais le seul fait que je veux souligner ici est le rôle que joue l'événement dans la lecture du texte et l'encadrement de ses options interprétatives.

L'anecdote de VI, 86 fournit un temps et un lieu précis à l'enseignement général du poème. Le triangle qui y unit Sparte, Delphes et Milet définit une aire de signification panhellénique étendue, et le temps dramatique des conquêtes lydiennes en Ionie un moment propice à la réflexion sur les liens qui unissent les Grecs et les séparent des autres. L'anecdote met l'emphasis sur la

⁴⁴ Sur l'idée de reperformance, voir par exemple MORRISON (2011).

⁴⁵ Conon 38; Stobée III, 28, 1; voir n. 53. ALY (1921), p. 155-156; 239; 252. FONTENROSE (1978), p. 118, voit là l'indication que le récit d'Hérodote est une « variant of a widespread tale »; cf. KLINGER (1930); CRAHAY (1956), p. 99; NENCI (1998), p. 248-249 pour le matériel plus tardif.

⁴⁶ Voir les observations de SAUZEAU (1999) pour Hérodote VI, 77 à ce sujet. Le très riche contexte narratif de l'épisode de Glaukos, l'enchâssement des niveaux du récit, qui ne peut être abordé ici, est étudié en détail dans le ch. 5 de GAGNÉ (2013).

distance : celle qui se trouve entre le temps du crime et le moment de l'énonciation, soit trois générations, et celle qui sépare le Péloponnèse de l'Asie Mineure, c'est-à-dire la vaste étendue par laquelle circule la renommée de Glaukos. Tout est construit sur le renversement. Glaukos, l'homme reconnu de par le monde pour sa *dikaïosunè*, sera à tout jamais connu pour son impiété, et c'est lui qui perdra ses *apogonoi* et sa *histiè*, alors que le Milésien ne cherchait qu'à transmettre son avoir par les générations⁴⁷.

Trois thèmes sont développés dans l'anecdote. 1) Les *chrèmata* du poème deviennent des pièces de monnaie d'argent, et la richesse une question de circulation à distance⁴⁸. 2) La confiance trahie par Glaukos est une forme de *xenia* scellée par des *symbola* et transmise aux générations⁴⁹. 3) La morale de l'histoire est une question de volonté, c'est l'intention du crime qui compte, le fait de tenter le dieu, plutôt que l'acte en soi⁵⁰. Aucun de ces thèmes n'est présent dans le texte du poème lui-même, mais ensemble ils lui donnent une signification tout autre. Ce qui s'en démarque, c'est que chacun de ces thèmes est un élément fondamental des passages intertextuels sur lesquels le poème est construit. L'épisode des *Travaux et des Jours* dont le vers 7 est tiré est bâti sur la définition du crime d'intention, le parjure commis *hékôn*⁵¹. L'épisode de Glaukos dans l'*Iliade* est bien entendu une affaire de *xenia* et de *sèmata*, et la littérature gnémique du tournant des VI^e et V^e siècles sur la richesse juste peut être en partie décrite comme une suite de variations sur les nouveaux défis de l'échange monétaire⁵². En d'autres mots, ce sont exactement les mêmes textes qui ont servi à composer l'oracle qui encadrent son interprétation.

Le *chrèsmos* est serti dans l'anecdote, qui est elle-même imbriquée dans l'immense toile narrative du récit d'Hérodote. Chaque niveau déteint sur l'autre sans complètement le subsumer. La version d'Hérodote sera à son tour reprise et adaptée au fil des siècles, notamment par la tradition épigrammatique et par

⁴⁷ Γλαύκου νῦν οὐτε τι ἀπόγονον ἔστι οὐδέν οὐτ' ἰστίη οὐδεμία νομιζομένη εἶναι Γλαύκου, ἐκτέτριπταί τε πρόρριζος ἐν Σπάρτης; pour ἐκτέτριπταί, voir NENCI (1998), p. 250.

⁴⁸ ταῦτά τε ὧν ἐπιλεγόμενῃ καὶ βουλευομένῃ ἔδοξέ μοι τὰ ἡμίσεα πάσης τῆς οὐσίης ἐξαργυρώσαντα θέσθαι παρὰ σέ, εἰ ἐξεπισταμένῃ ὥς μοι κείμενα ἔσται παρὰ σοὶ σόα: pour ἐξαργυρώσαντα, voir NENCI (1998), p. 249-250.

⁴⁹ σὺ δὴ μοι καὶ τὰ χρήματα δέξαι καὶ τάδε τὰ σύμβολα σῶζε λαβών· ὃς δ' ἂν ἔχων ταῦτα ἀπαιτή, τοῦτ' ἀποδοῦναι. ὁ μὲν δὴ ἀπὸ Μιλήτου ἦκων ξείνος τοσαῦτα ἔλεξε, Γλαῦκος δὲ ἐδέξατο τὴν παρακαταθήκην ἐπὶ τῷ εἰρημένῳ λόγῳ. χρόνου δὲ πολλοῦ διελθόντος ἦλθον ἐς Σπάρτην τοῦτου τοῦ παραθεμένου τὰ χρήματα οἱ παῖδες, ἐλθόντες δὲ ἐς λόγους τῷ Γλαύκῳ καὶ ἀποδεικνύντες τὰ σύμβολα ἀπαίτεον τὰ χρήματα.

⁵⁰ ἐπειρωτῶντα δὲ αὐτὸν τὸ χρηστήριον εἰ ὄρῳ τὰ χρήματα λήσῃται, ἡ Πυθίη μετέρχεται τοῖσδε τοῖσι ἔπει· ... ταῦτα ἀκούσας ὁ Γλαῦκος συγγνώμην τὸν θεὸν παραίτετο αὐτῷ ἴσχειν τῶν ῥηθέντων· ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι; voir CRAHAY (1956), p. 97-99; FONTENROSE (1978), p. 113.

⁵¹ *Travaux* 280; 282. Sur le contexte d'occurrence du vers dans le poème hésiodique, voir le ch. 3 de GAGNÉ (2013).

⁵² Voir par exemple GAGNÉ (2009b), p. 37-40, avec références.

Pausanias, et commentée par Platon, Juvénal, Plutarque, Clément d'Alexandrie, Stobée, Eustathe, Apostolius et plusieurs autres⁵³. Chacune de ces étapes de la circulation de l'oracle est plus riche que l'autre – du matériel pour une autre étude⁵⁴. L'oracle hexamétrique est un poème, et il doit être lu comme un poème. Les textes de la chrèsmodie sont riches et nombreux, et l'étoffe de leur langage poétique demande une analyse détaillée. C'est tout un pan de la littérature grecque qu'il reste à retrouver dans ce produit de la *manteia*.

Renaud GAGNÉ

Pembroke College,
CAMBRIDGE CB2 1RF UK
Courriel : rg404@cam.ac.uk

Bibliographie

- ALY, W., *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altergriechischen Prosaerzählung*, Göttingen, 1921.
- AMANDRY, P., *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950.
- ANDERSEN, L., *Studies in Oracular Verses: Concordance to Delphic Responses in Hexameter*, Copenhagen, 1987.
- BARKER, E., « Paging the Oracle: Interpretation, Identity and Performance in Herodotus' History », *G&R* 53 (2006), p. 1-28.
- BATTEGAZZORE, A.M., *Gestualità e oracularità in Eracito*, Gênes, 1979.
- BENEDICT, F., *De oraculis ab Herodoto commemoratis*, Diss. Bonn, 1871.
- BOLLACK, J., « Styx et serments », *REG* 71 (1958), p. 1-35.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., 1879-1882.
- BOWDEN, H., « Oracles for Sale », in P. DEROW, R. PARKER (éds.), *Herodotus and His World*, Oxford, 2003, p. 256-274.
- BREMMER, J.N., « The Status and Symbolic Capital of the Seer », in R. HÄGG (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, p. 97-109.
- CALAME, C., *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque : la création symbolique d'une colonie*, Lausanne, 1996 [2^e édition, Paris, 2012].
- CHADWICK, N., *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942.
- CRAHAY, R., *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956.
- DEFRADAS, J., « Le rôle de l'allitération dans la poésie grecque », *REA* 60 (1958), p. 36-49.
- DELCOURT, M., *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955.
- DEMPSEY, T., *The Delphic Oracle: Its Early History, Influence, and Fall*, Oxford, 1918.
- DENYER, N., *Plato: Protagoras*, Cambridge, 2008.

⁵³ Pausanias VIII, 7, 8; II, 18, 2; *Anthologie Palatine* XIV, 91; Juvénal 13, 199; Plutarque, *De sera numinis vindicta* 556d; Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 2, 23; schol. Platon, *République* 363d; Stobée, XXVII, 14; Eustathe, *Il.* III, 278, p. 414.44; Apostolius II, 84d; ALY (1921), p. 155-156; 239; 252; KLINGER (1930); PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. xvii-xix. Pour Pausanias VIII, 7, 4-8 et II, 18, 2, voir MUSTI et TORELLI (1994), p. 270-271; GAGNÉ (2010a), p. 1.

⁵⁴ Sur ces questions de réécriture, voir encore les riches observations de PARKE et WORMELL (1956), vol. 2, p. viii-xii.

- DILLERY, J., « Chresmologues and *Manteis*: Independent Diviners and the Problem of Authority », in S.I. JOHNSTON, P. STRUCK (éd.), *Mantike. Studies in Ancient Divination*, Leyde, 2005, p. 167-231.
- DOBSON, M.D.S., *Oracular Language: Its Style and Intent in the Delphic Oracles and in Aeschylus' Oresteia*, Diss. Harvard, 1976.
- DURÁN, M., « Oath and the settlement of disputes in Hesiod *Op.* 27-41 », *ZRG* 116 (1999), p. 25-48.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J.A., « La poesía sapiencial de Grecia arcaica y los orígenes del hexámetro », *Em* 50 (1982), p. 151-173.
- , « Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos », in M.J.L. VITORIA (éd.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, I, Leioa, 1985, p. 151-173.
- , *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres, 1986.
- , « Orakel-Parodie, mündliche Dichtung und Literatur im homerischen Hermes-Hymnus », in W. KULLMANN, R. MICHAEL (éd.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen, 1990, p. 199-225.
- , « Das Orakel in der frühgriechischen Poesie », *WJA* 17 (1991), p. 17-39.
- , « Relatos oraculares y modelos del folclore: el caso de Plutarco », in O. PECERE, A. STRAMAGLIA (éd.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, 1996, p. 483-503.
- FINGLASS, P., *Sophocles: Electra*, Cambridge, 2007.
- FONTENROSE, J., *The Delphic Oracle*, Berkeley, 1978.
- GAGNÉ, R., « A Wolf at the Table: Sympotic Perjury in Archilochus », *TAPhA* 139 (2009a), p. 249-272.
- , « Spilling the Sea Out of its Cup: Solon's *Elegy to the Muses* », *QUCC* 133 (2009b), p. 23-49.
- , « Mystery Inquisitors: Performance, Sacrilege, and Authority at Eleusis », *Classical Antiquity* 28 (2009c), p. 211-247.
- , « Invisible Kin: *Works and Days* 280-285 and the Myth of Races », *Hermes* 138 (2010a), p. 1-21.
- , « The Poetics of *Exocheia* in Homer », *Mnemosyne* 62 (2010b), p. 353-380.
- , s.v. « Chresmologoi », *Blackwell Encyclopedia of Ancient History*, Oxford, 2012, p. 1477-1478.
- , *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge, 2013.
- GIANGIULIO, M., « Oracoli esametrici a Corinto arcaica tra epos e tradizione orale », in E. CINGANO (éd.), *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*. *Hellenica*, Alessandria, 2010, p. 411-432.
- GIULIANI, A., « Erodoto, Tucide e gli indovinelli degli indovini: considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare », *Aerum* 74 (2000), p. 5-20.
- GRAF, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974.
- GRAZIOSI, B., HAUBOLD, J., *Homer: Iliad 6*, Cambridge, 2010.
- GRETHLEIN, J., « Individuelle Identität und *conditio humana*: die Bedeutung und Funktion von γένεσις im Blättergleichnis in Il. 6, 146-149 », *Philologus* 150 (2006), p. 3-13.
- HENDESS, R., *Oracula graeca quae apud scriptores graecos romanosque exstant*, Halle, 1877.
- DE HOZ, J., « Poesía oral independiente de Homero en Hesíodo y los Himnos Homéricos », *Em* 32 (1964), p. 283-298.
- JACOBY, F., *Attis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.
- KINDT, J., *The Delphic Oracle: A Poetics of Futures Past Between History, Literature, and Religion*, Diss. Cambridge, 2003.
- , « Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' *Croesus logos* », *CP* 101 (2006), p. 34-51.
- KIRCHBERG, J., *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen, 1965.
- KLINGER, W., « Trzy podania z historii Herodota (*Trois légendes tirées de l'histoire d'Hérodote*) », *Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres* 1-2 (1930), p. 16-22.
- KUGEL, J.L. (éd.), *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, Cornell, 1990.

- LEAVITT, J. (éd.), *Poetry and Prophecy: The Anthropology of Inspiration*, Ann Arbor, 1997.
- MACLEOD, W.E., « Oral Bards at Delphi? », *TAPhA* 92 (1961), p. 317-325.
- MANETTI, G., *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milan, 1987.
- MAURIZIO, L., *Delphic Narratives: Recontextualizing the Pythia and Her Prophecies*, Diss. Princeton, 1993.
- , « Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence », *CA* 16 (1997), p. 308-334.
- , « The Voice at the Center of the World: The Pythias' Ambiguity and Authority », in A. LARDINOIS, L. MCLURE (éd.), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton, 2001, p. 38-54.
- MILETTI, L., « L'analisi dei testi oracolari in Erodoto », in G. ABBAMONTE *et al.* (éd.), *L'ultima parola*, Naples, 2004, p. 215-230.
- MORRISON, A., « Aeginetan Odes, Reperformance and Pindaric Intertextuality », in D. FEARN (éd.), *Aegina: Contexts for Choral Lyric Poetry*, Oxford, 2011, p. 227-253.
- MUSTI, D., TORELLI, M., *Pausania: Guida della Grecia. Libro II, La Corinzia e l'Argolide*, Milan, 1994.
- NAGY, G., *Pindar's Homer*, Baltimore, 1990.
- NENCI, G., *Erodoto* vol. 6, Milan, 1998.
- NOCK, A.D., « Oracles théologiques », *REA* 30 (1928), p. 280-290.
- OHLERT, K., *Rätsel und Rätselspiele der Alten Griechen*, Berlin, 1912².
- OLIVER, J., *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950.
- OLSON, S.D., *Aristophanes: Peace*, Oxford, 1998.
- OVERMARK JUUL, L., *Oracular Tales in Pausanias*, Odense, 2010.
- PANITZ, H., *Mythos und Orakel bei Herodot*, Greifswald, 1935.
- PARKE, H.W., « The use of other than hexameter verse in Delphic oracle », *Hermathena* 65 (1945), p. 58-66.
- , « Apollo and the Muses, or prophecy in Greek verse », *Hermathena* 130-131 (1981), p. 99-112.
- PARKE, H.W., WORMELL, D.E.W., *The Delphic Oracle*, 2 vol., Oxford, 1956.
- POMTOW, H.R., *Quaestionum de oraculis caput selectum. De oraculis quae exstant Graecis trimetro iambico compositis*, Berlin, 1881.
- PUCCI, P., « L'apologie d'Apollon dans Hérodote 1.91 », *Métis* 8 (1993), p. 7-20.
- ROBINSON, T.L., *Theological Oracles and Sanctuaries of Clarus and Didyma*, Diss. Harvard, 1981.
- ROSSI, L.E., « Gli oraculi come documento d'improvvisazione », in C. BRILLANTE, M. CANTINELA, C.O. PAVESE (éd.), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Padoue, 1981, p. 203-230.
- ROUGEMONT, G., « Les oracles grecs recouraient-ils habituellement à l'ambiguïté volontaire ? », in L. BASSET, F. BIVILLE (éd.), *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, Lyon, 2005, p. 219-235.
- SAUZEAU, P., « 'Quand la femelle victorieuse ...': interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI, 77) », *RHR* 216 (1999), p. 131-165.
- SHAPIRO, A., « Oracle-Mongers in Peisistratid Athens », *Kernos* 3 (1990), p. 335-345.
- SIDER, D., « "As is the Generation of Leaves" in Homer, Simonides, Horace, and Stobaios », *Arethusa* 29 (1996), p. 263-282.
- STRUCK, P.T., « Divination and Literary Criticism? », in S.I. JOHNSTON, P.T. STRUCK (éd.), *Mantikè*, Leyde, 2005, p. 147-165.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., « Adivinación y profecía en Píndaro: I », *Minerva* 2 (1988), p. 65-106.
- , « Adivinación y profecía en Píndaro: II », *Minerva* 3 (1989), p. 79-119.
- , « Parole de poète, parole de prophète : les oracles et la mantique chez Pindare », *Kernos* 3 (1990), p. 347-358.

- , « Le vocabulaire de la colonisation dans les oracles delphiques », *RPh* 66 (1992), p. 345-350.
- , « Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires », *Kernos* 7 (1994), p. 179-205.
- , « A propósito del léxico de los oráculos: ἔργον ἀκτῆν en Hdt. 8.77 », in *Τῆς φύλης τάδε δῶρα : miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 1999, p. 199-201.
- TODD, O.J., « An inelegant Greek verse », *CQ* 33 (1939), p. 163-165.