



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

26 | 2013
Varia

Un oracle homérique de l'Antiquité tardive

Un livre-miniature à usage oraculaire

Athanassia Zografou



Édition électronique

URL : <http://kernos.revues.org/2211>

DOI : 10.4000/kernos.2211

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion
grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 10 octobre 2013

Pagination : 173-190

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Athanassia Zografou, « Un oracle homérique de l'Antiquité tardive », *Kernos* [En ligne], 26 | 2013, mis en ligne le 31 octobre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://kernos.revues.org/2211> ; DOI : 10.4000/kernos.2211

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2016.

Kernos

Un oracle homérique de l'Antiquité tardive

Un livre-miniature à usage oraculaire

Athanassia Zografou

Je tiens à remercier A. Alexakis, Chr. Faraone, A. Gartziou, et I. Perysinakis pour leurs suggestions précieuses.

- ¹ Le Papyrus de Londres 121, daté entre le IV^e et le V^e siècle de notre ère, nous réserve une surprise dès le début de sa lecture¹. Contrairement au reste du contenu, constitué de recettes rituelles à caractère fort syncrétique², le texte commence par un passage intitulé Ὀμηρομαντεῖον, composé presque exclusivement de vers homériques³. La restitution de ces lignes par Franco Maltomini, effectuée à l'aide d'autres témoignages papyrologiques, permet de lire la quasi-totalité des 216 vers homériques qui composent cet oracle ainsi qu'une brève prière qui le précède, constituée elle aussi en grande partie d'hexamètres tirés de l'œuvre d'Homère⁴. Jusqu'à présent, ce passage n'a été le plus souvent que brièvement mentionné dans les études spécialisées, intéressées plutôt par le pouvoir incantatoire des hexamètres homériques que par leur usage divinatoire⁵. Mis en parallèle avec les livres des *Sortes*⁶, il a été en outre rapproché des centons byzantins⁷, notamment dans une étude étendue d'Andromache Karanika qui propose récemment certaines clés de lecture tout en mettant l'accent sur l'aspect performatif du texte⁸.
- ² Notre étude insistera sur les critères de sélection des 216 vers qui composent l'*Oracle...*, dans le but d'explorer la conception de la divination qui y est exprimée, ainsi que le potentiel divinatoire de la poésie homérique, tel qu'il est mis en valeur par la religiosité et l'érudition de l'Antiquité tardive.

1. Le livre et le dé : des tableaux mantiques aux « livres sacrés »

- 3 La création de ce texte insolite s'inscrit dans la vogue des pratiques divinatoires des premiers siècles de l'ère chrétienne : des consultations privées désignaient des voies de communication avec le divin, tels les rêves cultivés et les oracles préétablis diffusés par écrit, permettant de se dispenser des visites aux sanctuaires oraculaires⁹. La tendance à adapter les rituels officiels aux exigences des individus se manifeste également dans les recettes des « papyrus magiques », auxquels s'apparente par cet aspect l'*Oracle...*, malgré son contenu étonnamment grec¹⁰. Contrairement aux textes conçus dès l'origine comme des oracles, tels les *Oracula Sibyllina*¹¹ et les *Sortes Astrampsychi*¹², le contenu de l'*Oracle...* provient d'une œuvre d'autorité composée dans un but autre que la divination, bien que considérée comme inspirée. Arrachés à une composition poétique majeure, les vers de l'*Oracle...* renvoient donc à leur contexte initial, dont l'évocation dépendait de l'érudition du consultant, éventuellement aidé par un spécialiste χρησμολόγος.
- 4 La mantique au moyen d'oracles préétablis était couramment associée à la cléromancie, aussi bien dans le cadre d'un site oraculaire officiel que dans celui d'une consultation privée¹³. Or, dans l'*Oracle...* la réponse est indiquée par lot; le protocole de consultation de ce texte, exposé en détail dans un papyrus d'Oxyrhynchus, prescrit de chercher la combinaison de nombres fournie par un triple lancé de dés parmi celles qui précèdent chacun des 216 vers, constituées de trois lettres de l'alphabet équivalant aux chiffres 1 à 6¹⁴.
- 5 Ainsi, au lieu des paires questions-réponses contenues dans les *Sortes Astrampsychi*, l'*Oracle...* ne propose que des réponses aux questions formulées mentalement, ou alors une orientation générale à adopter dans la vie courante. Si la source épique de l'*Oracle...* le rapproche des *Sortes Virgilianae*¹⁵, sa longueur relativement limitée, les réponses monostiques qu'il suggère, ainsi que l'acrostiche créé par les cinq premiers hexamètres, évoquent les oracles alphabétiques, à savoir des tableaux constitués de vingt-quatre vers oraculaires ordonnés de façon à ce que les initiales du premier mot, lues verticalement, correspondent à l'alphabet¹⁶. Ce rapport est mis davantage en évidence par l'emploi, dans le cadre de la consultation de l'*Oracle...*, de dés à chiffres symbolisés par des lettres, mais aussi par la correspondance entre les chants homériques et les lettres de l'alphabet.

2. Homère : « Bible des Grecs » et matériel de construction

2.1. Le statut de la poésie homérique

- 6 En dehors de la brève invocation à Apollon restituée par F. Maltomini, notre texte n'a aucune remarque introductive, fictive ou réelle, son origine homérique immédiatement reconnaissable étant sans doute estimée suffisante comme recommandation. Seule la phrase de clôture : τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ, « voici la fin des vers de l'oracle d'Homère; puisse-t-il t'aider » reprend emphatiquement le titre éloquent du passage¹⁷.

- 7 Il est impossible de s'étendre, dans le cadre restreint de cette étude, sur le statut exceptionnel de la poésie homérique tout au long de l'Antiquité¹⁸. Poète par excellence, Homère a fini par acquérir un statut divin pendant l'Antiquité tardive, notamment dans les cercles néoplatoniciens¹⁹. La longue tradition de critique et d'interprétation philosophique du texte homérique a doté d'une allure mystique son autorité archaïque. À l'époque de l'*Oracle...*, les vers ou passages de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, systématiquement cités et discutés par les érudits, généraient mille réflexions sur leur ὑπόνοια, « sens caché », ce qui en faisait des vers divinatoires par excellence²⁰.
- 8 Deux aspects de la poésie homérique sont particulièrement pertinents au sein de notre étude : les citations infinies qui ont permis de recontextualiser le texte tout en le chargeant de nouveaux sens ainsi que son vieux rapport à la littérature oraculaire.
- 9 Le recours au vocabulaire, aux formules et à la métrique homériques pour la rédaction des oracles est fondé sur une tradition grecque très ancienne qui associe étroitement le statut du devin à celui du poète²¹. Comme le confirme le recueil de H.W. Parke et D.E.W. Wormell²², les oracles en vers étaient en général écrits en hexamètres dans un vocabulaire homérique²³, d'où, d'ailleurs, les parodies d'Aristophane. Ainsi l'oracle présenté dans la *Paix* (421 av. J.-C.), composé d'expressions homériques plutôt que vers entiers, fait probablement allusion à l'emploi divinatoire de cette épopée²⁴.
- 10 Des témoignages plus récents ne laissent aucun doute quant à cette pratique, tant dans certains sanctuaires que dans un cadre privé²⁵. Selon Plutarque, une des raisons pour lesquelles les oracles ne sont plus livrés en hexamètres à son époque est leur imitation dans les livres oraculaires où une réponse était obtenue « par lot »²⁶.
- 11 Remarquons ici que, de même qu'un bon chresmologue était censé interpréter les signes divins en faveur de l'intéressé, un oracle pouvait constituer non seulement une prédiction, mais aussi une action effective dans le sens souhaité par le consultant. Or, l'emploi d'oracles recopiés ou gravés dans un but prophylactique montre que les limites entre le rôle divinatoire et la valeur incantatoire des hexamètres homériques sont loin d'être étanches²⁷. Parmi les 216 vers de l'*Oracle...*, il y en a au moins un qui était employé comme une incantation²⁸, tandis que la petite prière à Apollon au début du texte associe la révélation de l'avenir à une influence favorable sur ce qu'il réserve : tracassé par ses problèmes - κῆδος -, le praticien demande une prédiction non seulement vraie - ἐτήτυμον -, mais aussi bénéfique et désirable - ὅττι μάλιστα ἑθέλω και μοι φίλον ἔπλετο θυμῷ²⁹.

2.2 Le Centon d'Eudocie

- 12 Le remploi de vers tirés d'Homère comme « matériaux de construction » non seulement pour des parodies, mais aussi pour des œuvres poétiques traitant de sujets tout autres, paraît très populaire à partir de l'époque hellénistique, comme en témoigne une série de poèmes de l'*Anthologie Palatine*³⁰.
- 13 La confrontation entre l'*Oracle...* et le centon byzantin le plus long que nous connaissons parmi ceux du V^e siècle de notre ère, à savoir celui de l'impératrice Eudocie, composé de 24000 vers homériques, montre que les deux textes puisent souvent dans les mêmes passages de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* : ils peuvent en effet employer les mêmes vers ou des vers avoisinants³¹.

- 14 Certes, cette coïncidence est due en partie à la dimension apocalyptique de deux œuvres : bien que le centon d'Eudocie ne soit pas destiné à un usage oraculaire, son contenu – la vie et les miracles du Christ – touche aux réalités divines et à leur révélation aux humains.
- 15 Ainsi trouvons-nous en réponse au total $\alpha\alpha$ d'un triple lancé de dés le vers tiré du discours d'Achille visualisant sa propre mort, (« un matin viendra, soit un soir, soit un midi »), qui réapparaît dans l'œuvre d'Eudocie dans un contexte apocalyptique concernant la résurrection du Christ³². La présence de vers tirés d'un même passage homérique, par exemple de la prédiction noire du devin apollinien Théoclymène ou de la prophétie d'Ulysse-mendiant dans l'*Odyssée*, s'explique parfois de manière analogue³³.
- 16 D'autres coïncidences peuvent être attribuées à la valeur de logotype ou au caractère gnomique/proverbial³⁴ de certaines propositions citées souvent par des auteurs anciens pour structurer un discours et pour lui offrir de l'autorité : « que j'eusse aimé cela et que cela eût mieux valu »³⁵ ou « rien de plus terrible et de plus impudent que la femme »³⁶.
- 17 Un dernier critère de sélection des « matières premières », commun au centon d'Eudocie et à l'*Oracle*, nous paraît être la présence de mots difficiles assurant au vers qui les contenait une longue carrière dans les scholies et les lexiques homériques : « en prononçant de belles paroles, tandis qu'au fond de leurs cœurs, ils méditaient – $\beta\upsilon\sigma\sigma\omicron\delta\acute{\omicron}\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ – de mauvais dessins »³⁷. Signalons enfin que certains épisodes homériques particulièrement populaires pendant l'Antiquité, comme la supplication de Thétis, la réprimande de Paris par Hector, le thrène d'Andromaque étaient susceptibles d'être dépouillés lors de la composition de pastiches.
- 18 En somme, l'analyse du fonds homérique commun à l'*Oracle*... et au centon d'Eudocie mène à une série des constatations. D'abord, le choix fréquent de paroles prononcées par des personnages homériques dotés d'une dimension prophétique plus ou moins évidente est conforme à l'intention révélatrice des deux œuvres. Ces dernières puisent parfois dans la célèbre épopée par l'intermédiaire d'un « stock homérique » circulant de façon relativement autonome dans le monde des érudits : expressions obscures, vers contenant des mots rares, jugements de valeur générale, passages systématiquement lus et étudiés.
- 19 Cependant, l'occurrence de sentences et de proverbes dans les deux textes ne s'explique pas seulement par la popularité des collections de sentences qui faisaient connaître Homère à cette époque, mais aussi par le lien entre poésie didactique/gnomique et littérature oraculaire³⁸. La parenté entre les oracles « alphabétiques » déjà évoqués et les collections à caractère protreptique comprenant 24 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\alpha\iota$ monostiques, classées par ordre alphabétique des initiales, est significative à ce propos³⁹.

3. Un discours méta-prophétique

- 20 On perçoit dans l'*Oracle*... un effort évident de reproduire un discours portant les traits du genre « oraculaire » reconnu de longue date. En témoigne, d'abord, la récurrence de deux types de vers, déjà mentionnés à propos de la ressemblance avec le centon d'Eudocie : (i) ceux qui ont une valeur prophétique déjà dans l'épopée. Ceux qui correspondent aux combinaisons $\alpha\epsilon\beta$ et $\alpha\zeta\gamma$, par exemple, prédisent le retour d'Ulysse⁴⁰ : « ce *lykabas-ci* – $\tau\omicron\upsilon\delta\delta'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta'$ $\lambda\upsilon\kappa\acute{\alpha}\beta\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ – tandis qu'un mois finit et un autre commence » et (ii) ceux qui ont un caractère gnomique ou proverbial propre à un oracle, comme le tout premier vers de notre liste homérique ($\alpha\alpha\alpha$)⁴¹.

- 21 Le temps et le mode grammaticaux des verbes (futur, optatif, impératif) sont aussi propres à un discours instructif qui se réfère à l'avenir⁴². On trouve en outre dans ce texte plusieurs autres caractéristiques du style et de la langue des oracles, telles les négations et les adresses grossières exprimant du mépris. Le vers δβς en est un exemple typique : « Pauvre sot ! - νηπίτιε - Pourquoi as-tu un arc s'il ne te sert à rien »⁴³. Par ailleurs, à l'obscurité des vers, majoritairement tirés des discours des personnages homériques sans aucun effort de reformulation, et à l'allure mystérieuse de la langue homérique, s'ajoute le goût pour les mots difficiles et les expressions énigmatiques⁴⁴.
- 22 Enfin, les nombreux termes désignant le destin remplissent une fonction déictique, puisqu'ils pointent avec insistance l'orientation oraculaire du texte : αἶσα, « destin qui dispense à chacun son lot », νέμεσις, « justice distributive », κήρ, « destin de la mort », πότμος, « ce qui tombe au sort ». D'autres mots et expressions, voire vers entiers, se réfèrent à une parole prophétique qui s'accomplit, mais qui peut aussi tromper les mortels⁴⁵ : ἐπινεύω, « faire signe d'assentiment/ approuver », τελευτάω et ἔρδω, « accomplir », κρανέω, « réaliser »; mais aussi ψευστέω, « mentir », ἀγορεύειν ἐτήτυμον, « dire vrai », ainsi que des adjectifs comme ἄτέλεστον, « inachevé », ὀψιτέλεστον « qui ne s'achèvera que beaucoup plus tard », ἄλιος, « vain »⁴⁶.
- 23 Rappelons qu'à quelques exceptions près les vers de l'*Oracle...* sont tirés des discours directs (λόγοι) des personnages homériques. En lançant le dé les intéressés bénéficient alors de bribes de paroles pareilles à des κλήδονες. Si ces discours ont déjà dans leur contexte d'origine un aspect performatif qui les rapproche de la poésie mantique, comme le remarque G. Nagy⁴⁷, ils se transforment dans l'*Oracle...* en pures prophéties.
- 24 Parmi les énonciateurs, anonymes dans ce nouveau contexte, des vers de l'*Oracle...*, nous trouvons très fréquemment des divinités comme Athéna, Héra et Zeus, qui se mêlent à l'action de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, ainsi que d'autres comme Iris, chargées de la transmission des messages divins. Thétis, dont la parole est liée au destin d'Achille, est aussi présente. Outre ces êtres immortels censés avoir accès à une connaissance qui dépasse le monde humain, nous rencontrons des héros mortels comme Ulysse, Diomède et Télémaque, qui ont un rapport privilégié avec les dieux, ainsi que des personnages plus ou moins explicitement présentés comme des devins, tels Polydamas et Théoclymène, ou des sages, tels Phoenix et Nestor⁴⁸.

4. Un Homère de poche ?

- 25 La courte prière à Apollon, qui introduit notre texte, remet à ce dieu la présidence de l'« oracle » tout en évoquant son rôle dans le déclenchement de l'action de l'*Illiade*. L'appel à écouter le praticien à partir du « gras pays de Lycie ou de Troie » se rapproche de celui du Lycien Glaucos⁴⁹, mais aussi de celui de Chrysès dans le premier chant de l'*Illiade*⁵⁰.
- 26 La mention de la Lycie apparaît, par plusieurs aspects, comme significative. Qu'il s'agisse de la région située en Asie du Nord Ouest, lieu d'origine des soldats guidés par Sarpédon et Glaucos pour apporter renfort aux Troyens⁵¹, ou alors de la partie de la Troade qui correspond à la patrie de Pandare, fils de Lycaon⁵², le toponyme rappelle la place dans la poésie homérique du dieu-protecteur des Troyens et de leurs alliés, parfois archers à l'instar de Pandare. Or, dans l'*Illiade*, Athéna encourage avec ruse Pandare, qui tient son arc d'Apollon, de tirer une flèche sur Ménélas en priant Apollon Λυκηγενής, « à l'arc brillant ». C'est précisément ce vers qui correspond à la combinaison δαε de l'*Oracle...*⁵³.

- 27 En dehors de l'épopée homérique Apollon est largement connu comme Λύκ(ε)ιος, compris surtout comme « dieu des loups »⁵⁴, même si les interprétations qui rapprochent l'épithète tant au toponyme de Lycie qu'à une racine λυκ- liée à la lumière ne manquent pas à l'époque romaine⁵⁵. Les recettes de divination des « papyrus magiques » mettent en jeu l'entrelacement de tous ces thèmes autour des épithètes d'Apollon commençant par λυκ-, avec une insistance particulière sur thème de la lumière, si important pour la religiosité synchrétique qui a nourri ces textes⁵⁶. Outre la petite prière introductive et l'incitation à implorer Apollon Λυκηγενής, donnée en réponse à la combinaison δαε, nous trouvons encore un vers qui renvoie à ces mêmes attributs apolliniens par l'intermédiaire du mot obscur λυκάβας⁵⁷.
- 28 La suite de la prière (« et dis-moi vrai, afin que je sache »), reprend les mots employés par Télémaque dans l'*Odyssée* pour demander à Athéna de lui révéler son identité⁵⁸. Elle y répondra ... avec un doux mensonge : « Je te dirai des choses sincères / Je me vante d'être Mentès... ». Or, cette déesse qui cache son identité sous de multiples déguisements, qui n'hésite pas à malmener les mortels par des conseils parfois trompeurs et qui accompagne de près ses élus sera l'énonciatrice d'un grand nombre de vers/oracles. Diomède, Ulysse et Télémaque seront ses interlocuteurs favoris⁵⁹.
- 29 Dieu présidant à toute méthode cléromantique, Hermès est le premier à « prendre la parole » sans que son nom soit cité⁶⁰. Pour les connaisseurs du texte homérique, le tout premier vers de l'*Oracle...*,⁶¹ tiré des paroles adressées par Hermès à Priam, évoquait sans doute cette compétence du dieu. Cependant, cette divinité est presque absente du reste de l'*Oracle...*, contrairement à Athéna dont le rôle est souligné par l'acrostiche composant son nom α θ η ν α, formée par les initiales des cinq premiers vers⁶².
- 30 La forte présence de Diomède, l'un des élus de la déesse, dans la première partie du texte, évoque plus particulièrement les rapports du couple Athéna-Apollon⁶³. C'est en effet une sorte de rivalité entre le dieu archer, allié des Lyciens et des Troyens, et la protectrice des Achéens, qui s'exprime entre autres dans l'*Iliade* au sujet de ce héros⁶⁴. Qui plus est, ce guerrier si cher à Athéna massacre systématiquement des Troyens liés à Apollon, dont Pandare, l'archer Lycien, mais aussi Astynoos, Hypérion, Abas, Polyeidios. Dolon, « le rusé » de la *Dolonie* qui se fait prisonnier d'Ulysse et de Diomède lors de leur expédition nocturne avant d'être tué par ce dernier, s'apparente aussi à Apollon, non seulement par la maîtrise de l'arc, mais aussi par la dépouille de loup gris dont il est revêtu⁶⁵.
- 31 Le nom de Diomède, « averti par Zeus » ou « pensée de Zeus »⁶⁶, est cité dans le deuxième vers de l'*Oracle...* : « Maintenant combats sans crainte les Troyens, Diomède ». Dans le passage homérique d'origine, Athéna parle au héros sans être déguisée, lui accordant alors une vue miraculeuse qui permet d'apercevoir tout immortel. Ce vers, célèbre pour les interprétations allégoriques qu'il a suscitées, est repris dans l'*Oracle...* : « J'écarte aussi de tes yeux le nuage que jusqu'ici les recouvrait »⁶⁷. C'est grâce à cette capacité extraordinaire de vision que Diomède bénéficie d'un autre pouvoir, encore plus exceptionnel, celui de blesser les immortels, d'être θεομάχος.
- 32 Les paroles adressées par Athéna à Diomède dans le deuxième vers de l'oracle s'avèrent programmatiques. On en trouve plusieurs échos ailleurs dans ce texte, lorsque celui-ci renvoie à des passages relatifs de l'*Iliade* : la réponse courageuse du héros à Sthénélos qui lui conseille d'abdiquer dans le vers αγγ (« j'irai à eux : Pallas Athéné m'interdit la peur »); la blessure d'Arès (βδα); les paroles consolatrices adressées par

Dioné à sa fille Aphrodite, blessée par Diomède (εβγ, ζδγ); la promesse du héros de sacrifier à Athéna (δγϵ); les aventures de la *Dolonie* (αββ, αβγ, εαδ, ζδβ etc).

- 33 Les rapports entre Athéna, Diomède et Apollon, noués dans le récit homérique et mis en jeu dans l'*Oracle...*, se reflètent dans les traditions associées aux cultes d'Argos, une ville qui se vantait de posséder le *palladion* de Troie, volé par Diomède et Ulysse selon un récit posthomérique. Dans le sanctuaire d'Aspis, à proximité d'Apollon Δειραδιώτης, Athéna était honorée en tant qu'Ὀξυδερκής, « à la vue perçante ». Le sanctuaire de la déesse avait été dédié par Diomède, d'après Pausanias « parce que dans un combat devant Troie, elle avait écarté de ses yeux le nuage qui les recouvrait... »⁶⁸.
- 34 Quant à Diomède, d'autres traditions mythiques provenant sans doute du *Cycle Thébain* vont jusqu'à le hausser au même niveau qu'Athéna et Apollon laissant entendre qu'il a été immortalisé⁶⁹, ce que confirme d'ailleurs Pindare, dans une ode en l'honneur d'un Argien : « La déesse blonde Yeux-de-Chouette rendit jadis Diomède dieu »⁷⁰. Il ne serait donc pas exagéré de voir en Diomède un paradigme homérique proposé par l'*Oracle...* : celui de l'homme qui bénéficie d'une proximité étonnante avec le divin⁷¹, qui est constamment secouru par sa déesse tutélaire et qui n'hésite pas à se battre contre des immortels, tels Arès, Aphrodite⁷² et Apollon⁷³, puisqu'il a été doté d'une vision claire des choses divines. L'embuscade du chant X, épreuve solitaire mise à part la compagnie d'Ulysse, peut être considérée comme la preuve de ce statut exceptionnel.
- 35 D'autres indices confirment le recours à la *Dolonie* dans l'objectif d'employer des vers homériques en tant qu'incantations. Parmi les six vers homériques insérés dans le papyrus de Paris, cinq font référence plus ou moins directe à Diomède, dont quatre proviennent plus particulièrement de la *Dolonie*⁷⁴. Compte tenu de la personnalité mythique de ce héros déjà décrite, il nous paraît significatif que trois de ces vers apparaissent à proximité d'un long passage intitulé ἀπαθανατισμός, « immortalisation », connu sous le nom de « liturgie de Mithras »⁷⁵. Sans chercher ici à approfondir les questions de la sélection et de la fonction de ces lignes, nous constatons d'une part la prédisposition de ce héros à intervenir dans les documents « magiques »⁷⁶, d'autre part la place importante réservée à la *Dolonie* dans ce même contexte⁷⁷.
- 36 Le charme qu'a pu exercer ce récit au sein des papyrus magiques est probablement dû au thème de l'embuscade qui, à la différence de l'affrontement corps à corps, implique action nocturne, stratégies rusées, déguisements et surprises⁷⁸. Comparée avec raison par les spécialistes à une épreuve initiatique et souvent interprétée dans le cadre d'une quête d'immortalité, cette aventure avait tout pour fasciner les esprits inquiets de l'époque, à la recherche de la vérité révélée par notre *Oracle...*⁷⁹.
- 37 Si l'*aristeia* de Diomède occupe une place importante dans l'éducation en Égypte romaine⁸⁰, la *Dolonie* n'est pas exclue des exercices scolaires⁸¹. Quant à l'opinion exprimée par les anciens, selon laquelle il s'agirait d'un chant homérique composé « à part » et inséré dans l'*Iliade* par Peisistrate, elle ne fit sans doute qu'augmenter l'aura mystique entourant ce récit⁸².

Conclusion

- 38 L'étude de l'*Oracle...* révèle un souci de saisir sur le vif des bribes de conversations entre hommes et dieux. Telle une machine à voyager dans le temps, ce texte parvient à restituer, loin des lieux de culte, une intimité mythique et poétique entre mortels et

immortels. Lu non seulement selon le mode « interactif » prescrit par le protocole d'emploi, mais aussi « à la verticale », il révèle toute une réflexion sur la divination, mettant notamment en évidence la dimension divinatoire de la poésie homérique, ainsi que les liens entre littérature oraculaire et littérature parénétiq. Qui plus est, il propose au consultant des modèles, tel celui du vaillant Diomède interposé entre un Apollon hautain et menaçant et une Athéna serviable et rusée.

- 39 Cela dit, d'autres personnages mythiques peuplent notre oracle, où l'on aperçoit aussi des *historiolae* en germe⁸³ : Ulysse, Télémaque, Paris, la colère d'Achille, l'accouchement d'Alcmène, le deuil de Niobé⁸⁴. C'est surtout l'épisode du tir de l'arc à Ithaque (chant XXI de l'*Odyssée*) qui contrebalance de façon intéressante la présence de Diomède et de la *Dolonie* par son importance dans l'*Oracle...*: Ulysse, le partenaire de Diomède également soutenu par Athéna, glisse cette fois sous la peau d'Apollon archer pour une entreprise de meurtre revêtant à nouveau les traits d'une embuscade⁸⁵.
- 40 Dans les limites imposées par la présente étude, nous avons choisi de suivre un seul fil thématique qui se laisse poursuivre jusqu'à la fin du texte et témoigne sans doute d'un choix délibéré de son auteur. Or le vers qui termine l'*Oracle...* provient encore une fois de la *Dolonie* : « ne te mets pas en tête que tu puisses échapper, Dolon »⁸⁶. Le contenu néfaste de cette phrase porte sur la mort imminente du Troyen capturé, tombé dans les mains de Diomède et d'Ulysse. Inextricablement liée à sa propre réalisation, la parole de Diomède qui a le droit de vie et de mort sur le captif a le poids d'une prophétie lourde de conséquences.

BIBLIOGRAPHIE

- A. ALVAR NUÑO, « ἌΝΕΠΡΙΦΘΩ ΚΥΒΟΣ. Ἄγας y Aquiles tiran los dados », *MHNH* 6 (2006), p. 15-32.
- C. AUFFARTH, *Der drohende « Schöpfung » in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin, 1991.
- N. AUSTIN, *Archery at the Dark of the Moon*, Berkeley et al., 1975.
- J. BARNS, « A New Gnomologium: With Some Remarks on Gnomonic Anthologies », *CQ* 44 (1950), p. 126-136.
- H.D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago/ London, 1992² (1986¹).
- W.M. BRASHEAR, « Magical and Divinatory Texts » in M. MEYER, P. MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, p. 207-237.
- M.-F. BILLOT, « Sanctuaires et cultes d'Athéna à Argos », *OAth* 22-23 (1997-1998), p. 7-52.
- P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1993.
- C. BRIKHE, R. HODOT, *L'Asie Mineure du Nord au Sud. Inscriptions inédites*, Nancy, 1998.
- F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1973.

- A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden, 2005.
- D. COLLINS, « The Magic of Homeric Verses », *CPh* 103 (2008a), p. 211-236.
- , *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, 2008b.
- R. CRIBIORE, « A Homeric Exercise and Reading Homer in School », *Tyché* 9 (1994), p. 1-8.
- , *Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta, 1996.
- , « Literary School Exercises », *ZPE* 116 (1997), p. 53-60.
- , *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton/Oxford, 2005.
- M.-T. DI SACCO FRANCO, « Les devins chez Homère. Essai d'analyse », *Kernos* 13 (2000), p. 35-46.
- R.W. DANIEL, F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum II*, Opladen, 1992.
- M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1994 (1967).
- , *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998.
- C. DUÉ, M. EBBOT, *Iliad 10 and the Poetics of Ambush*, Cambridge Mass./ London, 2010 (*Hellenic Studies*, 39).
- N. DURICH GAUTHIER, F. PRESCENDI, « Magie ou religion ? Pratiques et croyances entre l'Égypte, la Grèce et la Rome », in Ph. BORGEAUD, F. PRESCENDI (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, 2008, p. 101-120.
- Chr. FARAONE, « Hermes but no Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell », *ZPE* 72 (1988), p. 279-286.
- , « Household and Family Religion in Ancient Greece », in J. BODEL, S.M. OLYAN (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Oxford, 2008, p. 210-228.
- , « Hexametrical Incantations as Oral and Written Phenomena », in A.P.M. LARDINOIS, J.H. BLOK, V.G.M. VAN DER POEL (éd.), *Sacred Words : Orality, Literacy and Religion*, Leiden, 2011 (*Mnemosyne*, suppl. 332), p. 191-203.
- D. FRANKFURTER, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells », in M. MEYER, P. MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Londres et al., 1995, p. 457-475.
- , *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- , « The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt », *ARG* 2 (2000), p. 162-194.
- , « Voices, Books and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt », in S.I. JOHNSTON, P.T. STRUCK (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden, 2005, p. 232-254.
- J.A. FERNANDEZ DELGADO, « La poesía sapeincial de Grecia Arcaica y los orígenes del Hexámetro », *Emerita* 50 (1982), p. 151-173.
- , *Les oráculos y Hesíodo : poesía oral mantica y gnómica griegas*, Cáceres, 1986.
- M.A. FLOWER, *The Seer in the Ancient Greece*, Berkeley et al., 2008.
- J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley et al., 1978.
- A. GARTZIOU-TATTI, « Χώρας και χρόνος της μνηστηροφωνίας » (à paraître)

- D.E. GERSHENSON, *Apollo the Wolf-god*, McLean, Virginia, 1991 (*Journal of Indo-European Studies Monographs*, 8).
- F. GRAF, « Rolling the Dice for an Answer », in S.I. JOHNSTON, P.T. STRUCK (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden, 2005, p. 51-97.
- , *Gods and Heroes of the Ancient World: Apollo*, London, 2009.
- C. GROTANELLI, « La cléromancie ancienne et le dieu Hermès », in F. CORDANO, C. GROTANELLI (éd.), *Sorteggio Pubblico e Cleromanzia. Dall'Antichità all'Età Moderna*, Milano, 2000, p. 155-195.
- A.-H. HARMON, « The Poet κατ'ἔξοχήν », *CPh* 18 (1923), p. 35-47.
- R. HEIM, *Incantamenta Magica Graeca Latina*, Leipzig, 1892.
- A. HENRICH, « Hieroi Logoi and Hierai Bibloi : The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece », *HSCP* 101 (2003), p. 207-266.
- P.W. VAN DER HORST, « Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity », in L.V. RUTGERS, P.W. VAN DER HORST, H.W. HAVELAAR, L. TEUGELS (éd.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998, p. 143-174.
- H. HUNGER, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner II*, Munich, 1978, p. 98-107 (« Der Cento und Verschiedene Versspielereien »).
- S.I. JOHNSTON, « Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination », *Arethusa* 34 (2001), p. 97-117.
- , *Ancient Greek Divination*, Malden, M. A. – Oxford, 2008.
- P.B. KATZ, « The Sortes Vergilianae: Fact and Fiction », *Classical and Modern Literature* 14 (1994), p. 245-258.
- A. KARANIKA, « Homer the Prophet : Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion », in A.P.M. LARDINOIS, J.H. BLOK, V.G.M. VAN DER POEL (éd.), *Sacred Words : Orality, Literacy and Religion*, Leiden, 2011 (*Mnemosyne*, suppl. 332), p. 255-277.
- F. KENYON, *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with Texts I*, London, 1893.
- R. LANE FOX, *Paiens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, Toulouse, 1997 (1986).
- A. LARDINOIS, « Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's Iliad », *CPh* 92 (1997), p. 213-234.
- V. LIAPIS, *Μενάνδρου. ΓΝΩΜΑΙ ΜΟΝΟΣΤΙΧΟΙ*, Αθήνα, 2002.
- A. LONG, « Stoic Readings of Homer », in R. LAMBERTON, J.J. KEANEY (éd.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, 1992, p. 41-66.
- C. LOPEZ-RUIZ, *When the Gods Were Born. Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge, 2010.
- R. LAMBERTON, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley et al., 1986.
- R. LEBRUN, « Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest », *Kernos* 3 (1990), p. 185-195.
- J.L. LIGHTFOOT, *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation & Commentary on the First and Second Books*, Oxford, 2007.

- C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, Paris, 1984.
- F. MALTOMINI, « P. Lond. 121 (=PGM VII), 1-221: Homeromanteion », *ZPE* 106 (1995), p. 107-122.
- W.E. MCLEOD, « Oral Bards at Delphi », *TAPhA* 92 (1961), p. 317-325.
- R.P. MARTIN, « The Seven Sages as Performers of Wisdom », in C. DOUGHERTY, L. KURKE (éd.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, 1993, p. 108-128.
- Δ.Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, *Ομηρικά Μεγαθήματα, Πόλεμος-Ομιλία-Νόστος*, Αθήνα, 1999.
- G. NAGY, « Ancient Greek Poetry, Prophecy and Concepts of Theory » in J.L. KUGEL (éd.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca/London, 1990, p. 56-64.
- G. NAGY, « The Language of Heroes as Mantic Poetry: Hypokrisis in Homer » in M. REICHEL, A. RENGAKOS (éd.), *Epea Pteroenta. Beiträge zur Homerforschung*, Stuttgart, 2002, p. 141-149.
- J.M. NIETO IBÁÑEZ, « Fórmulas homéricas y lenguaje oracular », *Minerva* 2 (1988), p. 33-46.
- J. NOLLÉ, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, München, 2007.
- H. PARKE, D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle II: The Oracular Responses*, Oxford, 1956.
- P. PERDRIZET, « Une inscription d'Antioche qui reproduit un oracle d'Alexandre d'Abounoteichos », *CRAI* 47 (1903), p. 62-66.
- PGM : K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri I-II*, Stuttgart, 1973-1974² (1928-1931¹).
- M. PIÉRART, « Panthéon argien et mythologie : le bouclier d'Athéna », *Kernos* 9 (1996), p. 171-194.
- D. POTTER, *Prophets and Emperors*, Cambridge, 1994.
- K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri I-II*, Stuttgart, 1973-1974² (1928-1931¹).
- N. ROBERTSON, « Athena and early Greek society: palladium shrines and promontory shrines », in M. DILLON (éd.), *Religion in the Ancient World*, Amsterdam, 1996, p. 383-475.
- M. VAN ROSSUM-STEENBEEK, *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri*, Leiden, 1998.
- G. SCHWENDNER, « Under Homer's Spell : Bilingualism, Oracular Magic, and the Michigan Excavation at Dimê », in L. CIRAOLO, J. SEIDEL (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden, 2002, p. 107-118.
- A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège/Paris, 1928.
- M.G. SIVIRIANOU (et al.), *The Oxyrhynchus Papyri*, LVI, London, 1989.
- J.M. SMITH, *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978.
- , « Trading Places », in M. MEYER, P. MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Londres/ New York/Cologne, 1995, p. 13-27.
- , « Here, There and Anywhere », in S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic and the Stars in Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, 2003, p. 21-36.
- M. STOHOLSKI, « Welcome to Heaven, Please Watch Your Step: The 'Mithras Liturgy' and the Homeric Quotations in the Paris Papyrus », *Helios* 34 (2007), p. 69-95.

- E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Versos homéricos en los papiros mágicos griegos », in M.J. GARCÍA BLANCO *et al.* (éd.), *Ἀντίδωρον. Homenaje a Juan José Moralejo*, Santiago, 2011, p. 527-543.
- R. STEWART, *Sortes Astrampsychi II*, Munich/Leipzig, 2001.
- P.T. STRUCK, « The Poet as Conjuror: Magic and Literary Theory in Late Antiquity », in L. CIRAOLO, J. SEIDEL (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden, 2002, p. 119-131.
- , « Divination and Litterary Criticism? » in S.I. JOHNSTON, P.T. STRUCK (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden, 2005, p. 147-165.
- M.D. USHER, « Prolegomenon to the Homeric Centos », *AJPh* 118 (1997), p. 305-321.
- , *Homeric Stichings: The Homeric Centos of the Empress Eudocia*, Lanham, MD, 1998.
- , *Homerocontones Eudociae Augustae Augustae*, Leipzig/Stuttgart, 1999.
- H.S. VERSNEL, « The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words », in P. MIRECKI, M. MEYER (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 2002, p. 105-158.
- P. WATHELET, « Rhésos ou la quête de l'immortalité », *Kernos* 2 (1989), p. 219-231.
- , « Athéna chez Homère ou le triomphe de la déesse », *Kernos* 8 (1995), p. 167-185.
- A. ZOGRAFOU, « Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une invocation apollinienne », *Mythos* 2 n.s. (2008), p. 61-76.

NOTES

1. Paru sous le titre PGM VII, 1-148, ce texte a été repris par MALTOMINI (1995), p. 107-122 dont nous suivons l'édition ainsi que la datation (p. 107₁, cf. BETZ (1986), p. 118-119. PREISENDANZ (1973-1974²) II, p. 1, fait remonter le papyrus au III^e s. et KENYON (1893), p. 83-115 le situe au III^e/IV^e s. de notre ère. Voir aussi BETZ (1986), p. 118-119.
2. Dans les recettes « magiques » à objectifs variés, contenues dans le Papyrus de Londres 121 (= PGM VII), une place importante est réservée aux procédés visant à une révélation divine, notamment aux rituels de divination au moyen d'une lampe.
3. Concernant la formation du mot Ὁμηρομαντεῖον, cf. PGM VII, 1009 (ὄνειρομαντεῖον) ainsi que KARANIKA (2011), p. 258₁₀.
4. Pour P.Oxy 3831 et P.Bon. 3+4, voir SIVIRIANOU (1989), p. 44-48, MALTOMINI (1991), p. 147-150, n° 77 et surtout MALTOMINI (1995), p. 107-122. Cf. KARANIKA (2011), p. 198₁₂. C'est au texte restitué par MALTOMINI (1995), p. 111-118 (cité par la suite comme *Homeromanteion*) que nous renvoyons tout au long de la présente étude.
5. STOHOLSKI (2007), p. 69-95, COLLINS (2008a), p. 211-236 et (2008b), p. 104-131 ainsi que SUAREZ (2011), p. 107-118.
6. Voir surtout VAN DER HORST (1998), p. 163 et *passim*, cf. note 12.
7. USSHER (1997), p. 305, cf. USSHER (1999), p. v, voir note suivante.
8. KARANIKA (2011), p. 255-277.
9. Certes, la divination pratiquée dans un contexte privé ne représente pas une nouveauté (par exemple, *infra* p. 177). Pendant l'antiquité tardive, ce qui paraît influencer sur les pratiques divinatoires est la recherche accrue des moyens de contact avec le divin de la part de l'individu; sur la distinction entre « locative » et « utopian vision of the world » éclairant ce changement, voir SMITH (1978), p. 101-103, (1995), p. 13-27, (2003), p. 21-36. Cf. JOHNSTON (2001), p. 103 et (2009), p. 152.

10. FRANKFURTER (1998), p. 179-184. Cf. *id.* (2000), p. 182 et surtout (2005), p. 233-254. Quant au croisement plus général entre pratiques « magiques » et rituels privés, voir DURICH GAUTHIER – PRESCENDI (2008), p. 112-115 et FARAONE (2008), p. 18 et suiv.
11. Sur les Sibylles et leurs oracles, voir entre autres PARKE (1988) et LIGHTFOOT (2007).
12. Sur les *Sortes Astrampsychi*, voir surtout STEWART (2001). Cf. FRANKFURTER (1998), p. 179-184, POTTER (1994), p. 24-26, BRASHEAR (1995), p. 207-237, VAN DER HORST (1998), p. 165-167.
13. Dans le cadre de la bibliomancie, la sélection au hasard d'une phrase, d'un vers ou d'un passage peut se pratiquer au moyen de l'ouverture spontanée du livre ou alors être associée à la cléromancie, voir LANE FOX (1997), p. 221-224, POTTER (1994), p. 23-29, FRANKFURTER (1998), p. 179-184, VAN DER HORST (1998), p. 143-174. Les procédures oraculaires impliquant le lancé de dés/osselets et le recours à une liste de réponses sont surtout attestées par quelques inscriptions de l'Asie Mineure, datées du II^e et du III^e s. de notre ère : HEINEVETTER (1912), GRAF (2005), p. 51-97 et NOLLÉ (2007), p. 19-279.
14. La version du texte transmise par P. Oxy 3831 – intitulée ἀκινάκης, « sabre » – comprend non seulement ce protocole d'emploi, mais aussi une énumération des jours du mois et des moments de la journée – aube, midi, soir – propices à la consultation, voir Sivirianou (1989), p. 45-46. Dans le papyrus de Londres, un tableau analogue (PGM VII, 155-167) suit une courte incantation intercalée dont le sujet est complètement différent.
15. Sur les *Sortes Vergilianae*, voir entre autres KATZ (1994), p. 245-258.
16. Placés aussi sous la surveillance d'Apollon et d'Hermès, les oracles alphabétiques dirigent le questionneur vers la réponse (d'habitude un trimètre iambique) correspondant à la lettre qu'il a tirée au sort. Voir entre autres BRIKHE, HODOT (1988), p. 140-148, NOLLÉ (2007), p. 223-279.
17. L'Ἐποποιία, « divination par des vers épiques », fait partie de l'expérience magique à laquelle désire accéder le praticien, selon PGM I, 328-333 : περὶ μαντείας, περὶ ἔποποιίας (...) περὶ πάντων ὄσων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπειρίᾳ.
18. Plus particulièrement en Égypte une grande partie de la population hellénophone devait son éducation aux textes homériques. Voir SCHWENDNER (2002), p. 112-114, CRIBIORE (1996), p. 46-51, 175-284 et (2005), p. 140-143, 194-197.
19. Dans l'Antiquité tardive, notamment dans les cercles néo-platoniciens, Homère était considéré comme un être divin. Voir surtout LAMBERTON (1986), p. 1-43 et VAN DER HORST (1998), p. 159-163.
20. Pour les termes désignant la critique allégorique (ὑπόνοια, ἀλληγορία, αἰνίγματα) et leur rapport à la divination, voir STRUCK (2005), p. 147-165.
21. Voir Hésiode, *Théogonie*, 25 avec West (1966), p. 167-169. Pour le statut du poète, voir entre autres DETIENNE (1994), p. 49-70 et NAGY (1990), p. 56-64.
22. Nous n'envisageons pas ici le problème de la distinction entre oracles historiques et littéraires. Voir PARKE – WORMELL (1956), p. xxx, cf. MCLEOD (1961), p. 317-325 et NIETO IBÁÑEZ (1988), p. 33-46.
23. Concernant l'invention de l'hexamètre dactylique, attribué à Apollon lui-même ou à sa première Pythie, Phimonoê, voir entre autres LAMBERTON (1986), p. 178₅₂.
24. Aristophane, *La Paix*, 1089, Ὅνπερ (sc. χρησμόν) κάλλιστον δήπου πεποίηκεν Ὅμηρος, voir la suite du texte jusqu'au vers 1098. Cf. VAN DER HORST (1998), p. 172 et FLOWER (2008), p. 60-64 et 80-84. Dans *Les Cavaliers*, 997-1099, le verbe utilisé pour l'émission des oracles est χρησμοιδεῖν, « émettre des oracles », tandis que dans les *Oiseaux*, 980-989 il est question des βυβλία χρησμών.
25. VAN DER HORST (1998), p. 163, cite des témoignages irréfutables : celui de Cassius Dio, LXXIX, 8, 6 et 40, 3 à propos d'un oracle de Zeus Bélos qui livrait des prophéties sous la forme de vers homériques; et celui du Ps.-Plutarque, *De Homero* II, 218, 4, καὶ χρῶνται μὲν τινες πρὸς μαντεῖαν τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ.
26. Plutarque, *De Pythiae Oraculis* 25 (407C), cf. de VAN DER HORST (1998), p. 160-161 et 163₈₅.

27. Sur le rapport plus général entre incantations et poésie en hexamètres, voir entre autres VERSNEL (1995), p. 122-125, FARAONE (2000), p. 195-214 et (2011), p. 191-203. Concernant les vers homériques utilisés comme incantations, voir HEIM (1892), p. 514-520, cf. *supra*, note 5. Voir aussi FLOWER (2008), p. 70 ainsi que COLLINS (2008a), p. 226-227 sur le rapport entre oracle et incantation. L'exemple très connu de l'oracle pseudo-homérique d'Alexandre d'Abounoteichos, cité par Lucien, *Alexandre*, 36 est discuté, entre autres, par PERDRIZET (2003), p. 62-66 et BUSINE (2005), p. 178.

28. *Homeromanteion*, 183/ζαγ (cité par la suite comme *Homeromant.*) = *Iliade* V, 127, ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἄπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν, « J'écarte aussi de tes yeux le nuage qui jusqu'ici les recouvrait »; le vers était employé comme une incantation pour le mal des yeux, voir VERSNEL (1995), p. 122-125, COLLINS (2008a), p. 229-231.

29. *Homeromant.*, a-e.

30. *Anthologie Palatine* : IX, 361, 381, 382, cf. HUNGER (1978), p. 99.

31. Voir la liste des vers communs (39 au total) chez KARANIKA (2011), p. 269, n. 46.

32. Homère, *Iliade* XXI, 111, ἔσεται ἢ ἦώς ἢ δεῖλη ἢ μέσον ἦμαρ, trouvé en tant que *Homeromanteion*, 13/αγα ainsi que *Homerocentones Eudociae*, 492 (Ussher). KARANIKA (2011), p. 269 en donne d'autres exemples comme celui de l'*Iliade*, I, 212, ὦδε γὰρ ἐξέρέω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται (répété ailleurs dans l'*Iliade*, par ex. VIII, 401), qui correspond à *Homeromant.*, 209/ζεε ainsi qu'aux *Homerocent.*, 488 et 1258. En ce qui concerne le contenu du vers, cf. l'expression analogue *Homeromant.*, 62/βεβ. Sur les scènes de révélation de l'*Iliade* faisant intervenir non seulement des devins, mais aussi d'autres héros, voir LAMBERTON (1986), p. 2-3.

33. Prédiction de Théoclymène : *Homerocent.*, 1648, 2254 (= *Odyssée*, XX, 350), 2006 (= XX, 357) et *Homeromant.*, 37/βαα (= XX, 355); prédiction d'Ulysse-mendiant par rapport à son propre retour : *Homerocent.*, 426 (= XIV, 160) et *Homeromant.*, 33/αζγ (= XIV, 161) et 26/αεβ (= XIV, 162). Autres passages exploités par les deux œuvres : l'épisode de la promesse de Zeus à Thétis (*Iliade* I, 518-530), voir *Homeromant.*, 6/αας (= I, 524) et *Homerocent.*, 891 (= I, 523); les paroles d'Hermès adressées à Priam (*Iliade*, XXIV, 362-371), voir *Homeromant.*, 147/εαγ et 1/ααα= XXIV, 363 et 369) et *Homerocent.*, 1585 (= XXIV, 365); la réponse d'Athéna à la prière de Diomède (*Iliade* V, 124-132), voir *Homeromant.*, 2/ααβ et 183/ζαγ (= V, 124 et 127) et *Homerocent.*, 910 (= V, 127), cf. *Homerocent.*, 1701.

34. Sur les anthologies gnomiques (*gnomologia*), voir BARNS (1950), p. 126-136. En ce qui concerne, plus particulièrement, les sentences dans la poésie homérique, voir FERNANDEZ DELGADO (1982), p. 151-173 et LARDINOIS (1997), p. 213-234.

35. Homère, *Iliade*, III, 41 = *Odyssée*, XI, 358 et XX 316, καὶ κε τὸ βουλοίμην, καὶ κεν πολὺ κέρδιον εἶη; le vers se trouve en *Homeromant.*, 19/αδα ainsi qu'en *Homerocent.*, 189.

36. Homère, *Odyssée* XI, 427, ὧς οὐκ αἰνότ[ερον καὶ κύ]ντερον ἄλλο γυναικός : *Homeromant.*, 150/εας et *Homerocent.*, 81, 1803.

37. *Homeromant.*, 23/αδε = *Odyssée* XVII, 66. Sur le verbe βυσοδομεύειν, voir *Scholia in Odysseam (scholia vetera)* IV, 676 et Apollonius Soph., *Lexicon Homericum*, 53, 15. Certes, parmi les critères susmentionnés plusieurs peuvent être pertinents pour expliquer la coïncidence de certains vers. Voir, par exemple, *Iliade* XX, 495 χεῖλεα μὲν τ' ἐδίην ὑπερώην δ' οὐκ ἐδίηνεν : *Homeromant.* 159/εγγ et *Homerocent.*, 1890 où la valeur proverbiale est associée à l'emploi du mot obscur ὑπερώη, voir *Souda s.v. (Adler)*.

38. Pour la parenté entre oracles et poésie gnomique qui puisent l'un comme l'autre dans la sagesse orale des proverbes et dans les énigmes, voir PARKE - WORMELL (1956), p. xxxii-xxxiii, FERNÁNDEZ DELGADO (1986), p. 18 et *passim*. Cf. LIGHTFOOT (2007), p. 192-202 et LOPEZ-RUIZ (2010), p. 59-83 qui abordent ce sujet, le premier en rapport avec les *Oracula Sibyllina*, la seconde à propos de la *Théogonie* d'Hésiode. Sur les liens des sept sages avec la divination apollinienne, voir MARTIN (1993), p. 121-124.

39. Ces collections, constituées pour associer enseignement de la lecture, assimilation des lettres et valeur morale du contenu, rappellent les oracles alphabétiques. Voir LIAPIS (2002), p. 48-49.
40. Dans l'*Odyssée* ces vers se suivent : XIV, 161-162. (Ulysse à Eumée) = XIX, 306-307 (Ulysse à Pénélope), « ce *lykabas*-ci-τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος – tandis qu'un mois finit et un autre commence », cf. *infra*, note 57.
41. *Homeromant.*, 1/ααα et 152/εββ = *Iliade* XXIV, 369 = *Odyssée* XXI, 133 et XVI, 72; cité par des érudits comme Cicéron (*ad Atticum*, II, 9, 6), ce vers a connu une longue carrière, voir SCHWENDNER (2002), p. 109-110, cf. *infra*, note 61.
42. Cf. KARANIKA (2011), p. 272-273.
43. Ce sont les paroles adressées par Artémis à son frère, *Iliade* XXI, 474. Concernant ce ton malpoli dans les oracles de Delphes, voir PARKE - WORMELL (1956), p. xxv. Pour ne citer qu'un exemple fameux, voir PARKE - WORMELL, p. 24-25, nos 54 et 55 : « Crésus, Lydien efféminé – ποδαβρέ – et complètement puéril – μέγα νήπιε ».
44. De même que la présence de sentences, l'occurrence de mots difficiles et d'expressions obscures (comme λυκάβας ou λάϊνος χιτών) conjugue les deux critères de sélection que nous venons de mentionner, à savoir la citation autonome et le style oraculaire; voir PARKE - WORMELL (1956), p. xxiii-xxiv et FONTENROSE (1978), p. 59-87, 236-237, FERNANDEZ DELGADO (1986), p. 18. Concernant l'emploi de mots comme αἴνιγμα et αἰνίσσασθαι pour désigner la parole oraculaire, voir STRUCK (2005), p. 147-165.
45. Voir entre autres DETIENNE (1994), p. 99-103.
46. *Homeromant.*, 6/αας (κεφαλή ἔπινεύσομαι-πεποίθησις), 8/αββ (ἄλιος), 52/βγδ (ψευστήσεις), 56/βδβ (τελευτήσω τε καὶ ἔρξω), 57/βδγ (ἄλιον-ἄτέλεστον), 58/βδδ (ὀψιτέλεστον), 62/βεβ (κρανέω-τετελεσμένον), 75/γαγ (νέμεσις), 81/γβγ (ἐτήτυμον), 82/γβδ (οὐ πεφυγμένον), 88/γγδ (τελευτᾶ), 124/δγδ (οἰωνός), 130/δδδ (σημαίνειν), 149/εαε (μοῖρα) 167/εδε (τελεῖ, ἀπέτισεν), 169/εεα (πότομος), 180/εεε (ἀνένευε), 192/εβς (κῆρα) 208/εεδ (ἀληθείην καταλέξω), 215/εεε (κρυπτάδια) etc.
47. NAGY (2002), p. 141-50.
48. Concernant les devins homériques, voir DI SACCO FRANCO (2000), p. 35-46.
49. Les trois premiers vers (*Homeromant.*, a-e) sont en effet tirés de la prière de Glaucos après la mort de Sarpédon : *Iliade* XVI, 414-416.
50. *Iliade* I, 37-47. Cette prière est intégrée dans une des recettes des « papyrus magiques » à but divinatoire, *PGM* VI, 30-31 et 36-38.
51. Remarquons que la Lycie historique était connue pour des pratiques divinatoires mettant en jeu des listes oraculaires analogues à celle de l'*Oracle...* : Cicéron, *De divinatione* I, 25. Cf. GRAF (2005), p. 51-97 et LEBRUN (1990), p. 187-188, 190-194.
52. La localisation de la Lycie troyenne n'est pas facile. Sur les deux régions désignées par ce toponyme, voir GERHENSON (1991), p. 14-15.
53. Homère, *Iliade* IV, 101, εὔχεο δ' Ἀπόλλωνι λυκηγενεῖ κλυτοτόξω = *Homeromant.*, 113/δαε. Ce vers s'associe au suivant (*Homeromant.*, 114/δαε) par le mot λύκοι qui fait écho à (Ἀπόλλωνι) λυκηγενεῖ.
54. Il s'agit de l'interprétation la plus plausible d'un point de vue linguistique. En Grèce ancienne, Apollon *Lykeios* semble surtout concerné par l'éducation des jeunes hommes, ce qui n'empêche pas le rapprochement de l'épithète avec d'autres traditions, où le dieu apparaît comme « tueur de loups », voir GERHENSON (1991), p. 11-12, MAINOLDI (1984), p. 23 et suiv.
55. Pour ces rapprochements en général tardifs, voir surtout Macrobe, *Saturnalia*, I, 17, 36 qui puise dans des sources stoïciennes. Cf. GERHENSON (1991), 18-19 et GRAF (2009), p. 120-124.
56. Voir ZOGRAFOU (2008), p. 65-67.

57. Il s'agit de la prédiction concernant le retour d'Ulysse, citée en $\alpha\gamma$, voir *supra*, note 40. Sur les précisions calendaires et rituelles par rapport au retour d'Ulysse, voir AUSTIN (1975), p. 239-253, AUFFARTH (1991) et DETIENNE (1998), p. 260₁₁₅.
58. Homère, *Odyssée* I, 174.
59. Athéna est l'énonciatrice du vers/oracle dans 18 cas; elle en est destinataire dans 5 cas. Zeus ne prend la parole que 7 fois et Apollon une seule, même si son nom est mentionné explicitement à deux reprises (*Homeromant.*, 113/ $\delta\alpha\epsilon$ et 206/ $\zeta\epsilon\beta$).
60. Pour la cléromancie en tant que domaine hermaïque, voir surtout GROTTANELLI (2000), p. 155-197, cf. GRAF (1995), p. 73-76 qui signale que dans le domaine de la cléromancie, Hermès s'associe parfois à Apollon, dans un rôle de médiateur, ce qui rappelle le partage décrit dans *Hymne Homérique à Hermès*, 550-566.
61. Le vers est cité deux fois dans l'*Oracle...* : *Homeromant.*, 1/ $\alpha\alpha\alpha$ et 152/ $\epsilon\beta\beta$ = *Iliade* XXIV, 369 = *Odyssée* XXI, 133 et XVI, 72. Son contexte homérique le plus intéressant à nos yeux serait celui du voyage nocturne de Priam vers les neufs des Achéens. Envoyé par Zeus, Hermès, sous l'aspect d'un jeune homme mortel, avertit le vieux roi des dangers auxquels il s'expose : il risque de ne pas pouvoir se défendre tout seul. Le conseil donné paraît répondre à l'appel de la prière qui le précède.
62. Athéna n'est pas sans rapport avec la cléromancie, puisque selon un auteur du II^e s. de notre ère, Zenobius le Sophiste V, 75, 5-8, elle a inventé elle-même cette pratique – τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικὴν –, mais « Zeus voulant favoriser Apollon, l'a rendue fautive ». BOUCHÉ-LECLERCQ (2003), p. 544 évoque entre autres une série de vases représentant des guerriers en train de jeter des galets aux pieds d'une Athéna armée. Bien que contestée, l'hypothèse selon laquelle nous aurions affaire à un rite divinatoire a été reprise récemment par ALVAR NUÑO (2006), p. 15-32.
63. Concernant ce rapport conflictuel, voir GRAF (2009), p. 9-14 ainsi que WATHELET (1995), p. 167-169. Athéna est clairement du côté des Achéens et le montre en intervenant directement à la mêlée : elle donne un conseil malin à Pandaros, trompe Hector, ravit la raison des Troyens etc.
64. Lorsqu'Apollon fait sauter le fouet des mains de Diomède, Athéna le lui rend, (XXIII, 383-390). Elle encourage le héros à attaquer Enée, mais Apollon intervient pour éloigner le blessé et repousser loin Diomède (V, 431-446). Dans la *Dolonie*, la déesse retient Diomède pour le protéger, quand Apollon s'aperçoit de ce qui se passe dans le camp des Thraces (X, 507-522).
65. WATHELET (1989), p. 220, cf. p. 218-219 (sur des caractéristiques hermaïques de Dolon).
66. Le nom désigne tant le fils de Tydée que celui d'Arès, un roi thrace qui nourrissait les cavales anthropophages, voir WATHELET (1989), p. 216-217.
67. *Iliade* V, 127 correspondant à la combinaison $\zeta\alpha\gamma$. Sur le dévoilement de Diomède et la valeur symbolique (incantatoire ou oraculaire) du vers en question, voir BOYANCÉ (1993), p. 126-128, LAMBERTON (1986), p. 178-179.
68. Pausanias II, 24, 2-3. Sur Athéna Oxyderkes, voir ROBERTSON (1996), p. 408-416, PIÉRART (1996), p. 177-183 et BILLOT (1997-1998), p. 28-39.
69. Phérécyde 3F97 Jacoby, cf. Ibycos, fr. 294 Page : Tydée implore la déesse de rendre son fils immortel. Il s'agit d'une histoire issue probablement de la Thébàide, voir SEVERYNS (1928), p. 219-220, cf. PIÉRART (1996), p. 186-187.
70. Pindare, *Néméennes* X, 12-13, Διομηδέα δ' ἄβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θεόν.
71. Athéna va jusqu'à faire chuter Sthénélos, le cocher de Diomède et prendre sa place. Comme le remarque WATHELET (1995), p. 168-169 : « son attitude est d'autant plus remarquable que le rôle du cocher est dans l'*Iliade* une fonction socialement inférieure ».
72. *Iliade* V, 129-132 et 825-863. Signalons que dans l'exégèse allégorique d'Homère ces deux divinités sont parfois présentées comme des puissances néfastes, équivalentes l'une à la fureur de la guerre, l'autre à celle l'éros respectivement, voir BUFFIÈRE (1973), p. 297-306.
73. Diomède s'attaque à Apollon qui protège Enée : *Iliade* V, 432-442.

74. Il s'agit des vers *Iliade* X, 193, 564, 523, 572 ainsi que V, 385 qui proviennent du discours de Dioné consolant sa fille blessée par Diomède. Voir le tableau de STOHOLSKI (2007), p. 88, cf. supra note 5.
75. PGM IV, 471-473 et 820-823 ainsi que 833-834 – intitulé « charme pour obtenir des amis ». Ces mêmes vers sont repris plus bas, dans une recette intitulée τρίστιχος Ὀμήρου πάρεδρος (PGM IV, 2315-2140).
76. Sur ce point, nous trouvons intéressante l'analyse de STOHOLSKI (2007), p. 80-91 qui souligne la façon ambiguë dont le héros est considéré dans l'antiquité : à la fois comme l' élu des dieux et comme un θεομάχος impie; l'auteur conclut que dans les « papyrus magiques » la figure du héros fonctionne comme « the archetype ... for the mortal and his interactions with the gods... » (p. 87).
77. Selon une hypothèse formulée récemment par SUÁREZ DE LA TORRE (2011), p. 540-541, l'ensemble des vers de la *Dolonie* cités dans les « papyrus magiques » proviendraient d'une collection d'incantations tirées exclusivement de ce chant de l'*Iliade*.
78. Pour la « poésie d'embuscade », voir DUÉ - EBBOTT (2010), p. 31-87.
79. Voir WATHELET (1989), p. 213-231; cf. l'interprétation par PICCALUGA (1980), p. 237-258 de l'épisode où Glaucos échange ses armes contre celles de Diomède.
80. En ce qui concerne la préférence pour les six premiers chants de l'*Iliade* en général, voir CRIBIORE (2005), p. 194-195; quant à l'importance du chant V voir *id.*, p. 52, n. 44 et 195, n. 46 ainsi que CRIBIORE (1996), n° 340. La réponse de Glaucos à Diomède (*Iliade* VI, 145-211) doit sa popularité à la fameuse comparaison entre les générations humaines et les feuilles, voir CRIBIORE (1994), p. 1-8.
81. CRIBIORE (2005), p. 52, n. 44.
82. *Scholia in Iliadem*, 10, 0b, 1-2 Erbse, φασὶ τὴν ῥαψωδίαν ὑφ' Ὀμήρου ἰδίᾳ τετάχθαι καὶ μὴ εἶναι μέρος τῆς Ἰλιάδος, ὑπὸ δὲ Πεισιστράτου τετάχθαι εἰς τὴν ποίησιν (T). Utilisée comme argument contre l'authenticité de la *Dolonie*, cette remarque ne met pourtant en doute ni son origine homérique ni son ancienneté; voir DUÉ - EBBOTT (2010), p. 3-29.
83. Sur les *historiolae*, brefs récits fonctionnant comme des paradigmes ayant un pouvoir magique, voir, entre autres, FRANKFURTER (1995), p. 457-476 et FARAONE (1998), p. 284.
84. C'est la « référentialité traditionnelle » des poèmes homériques, concernant tant leur forme que leur contenu, qui nous paraît être à la base de leur grand pouvoir évocateur – voir FOLEY (1991), *passim*. Or, les éléments linguistiques ou thématiques d'un seul vers se trouvent souvent enveloppés d'une telle « aura de sens » que celui-ci fonctionne de façon analogue à une *historiola*. Quant à la prise en compte de telles allusions lapidaires par le monde érudit au début de l'époque impériale, nous renvoyons à la collection de *Mythographus Homericus*, conservée dans les *Scholia-D* ainsi que dans certains textes sur papyrus : chacun des récits abrégés – ἱστορίαι –, rapportés par l'auteur anonyme de ce commentaire est rattaché à un vers (ou à la partie d'un vers) homérique fonctionnant comme une entrée. Il est intéressant que parmi les vers homériques cités et commentés de la sorte, certains se retrouvent dans les papyrus magiques : *Iliade* XXIV, 607 = *Homeromant.*, 121/δγα ainsi que *Iliade* V, 385 = PGM IV, 830. Voir ROSSUM-STEENBEEK (1998), p. 85-118.
85. Pour le rapport entre Ulysse et Apollon, voir DETIENNE 1998, p. 41-61, ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ (1999), p. 213-228, GARTZIOU (à paraître).
86. *Iliade* X, 477. D'une façon ironique le mot φύξις « fuite » évoque, entre autres, Apollon Φύξιος, voir GERSHENSON (1991), p. 19.

RÉSUMÉS

La présente étude propose une lecture « à la verticale » des vers homériques composant l'Ὅμηρομαντεῖον du Papyrus de Londres 121, au-delà du mode d'emploi interactif selon lequel fonctionne ce texte. Outre le recours à un stock de vers homériques circulant de façon relativement autonome dans le monde érudit, l'étude des critères de sélection des vers composant ce passage révèle un effort conscient d'y reproduire les caractéristiques de la littérature oraculaire : caractère gnomique ou proverbial, obscurité, ton instructif et offensant, etc. Tirés des discours des dieux ou de leurs élus, ces vers/oracles introduisent le questionneur dans une relation intime avec le divin tout en lui proposant des modèles de comportement moyennant les figures de Diomède ou d'Ulysse. Or, dans l'*Oracle...*, tout comme dans l'*Iliade*, Diomède paraît en quête d'un juste équilibre entre les maîtres du jeu, à savoir Athéna et Apollon.

This paper proposes a “vertical” reading of the Homeric verses composing the *Homeromanteion* (Ὅμηρομαντεῖον) of the London Papyrus 121, beyond the interactive method that is normally prescribed for this kind of divinatory text. The study of the selection criteria for these verses reveals, not only the use of a stock of Homeric verses circulating autonomously among learned people, but also an intentional infusion of oracular characteristics: gnomic or proverbial style, obscurity, instructive and offensive tone, etc. Selected from speeches of the gods or of their favorite mortals, these verses/oracles introduce the inquirer to an intimate relationship with the divine while providing behavioral models through figures such as Diomedes and Odysseus. In fact, in the *Oracle...* as well in the *Iliad*, Diomedes seems to seek out a suitable balance between the major players, Athena and Apollo.

AUTEUR

ATHANASSIA ZOGRAFOU

Université d'Ioannina

Département de Philologie, P.O. Box 1186

GR – 45110 Ioannina

azografu@uoi.gr