



HAL
open science

À propos des pratiques divinatoires et de la "raison des signes" en Grèce classique

Claude Calame

► **To cite this version:**

Claude Calame. À propos des pratiques divinatoires et de la "raison des signes" en Grèce classique. Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens, 2017, N.S.15, pp.393-410. hal-01869946

HAL Id: hal-01869946

<https://hal.science/hal-01869946>

Submitted on 25 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CLAUDE CALAME
EHESS, ANHIMA UMR 8210

À PROPOS DES PRATIQUES DIVINATOIRES ET DE LA «RAISON DES SIGNES» EN GRÈCE CLASSIQUE¹

Les mille et un procédés de la divination, je les ai mis en système.
Le premier, j'ai distingué dans les rêves
ce qui doit se produire en pleine jour ; j'ai fait comprendre aux hommes
le sens caché d'un nom ou d'un présage que l'on croise sur la route.
J'ai différencié rigoureusement les vols
des oiseaux à la griffe crochue, la catégorie favorable
et celle que l'on ne nomme pas. J'ai classé les comportements
des diverses espèces, une par une, et leurs relations :
leurs haines, attirances et conjonctions.
J'ai expliqué les viscères et leur brillance, quelle couleur
la bile doit leur donner pour le plaisir des dieux,
et les formes nombreuses de la beauté du foie.
En cachant dans la graisse les membres et toute l'échine des bêtes,
en les passant au feu, j'ai guidé les hommes sur le chemin
d'un art d'abord privé de repères. Et aux signes qui brillent dans les flammes,
j'ai rendu leur regard : une taie les recouvrait.
Voilà ce que j'ai fait.

Eschyle, *Prométhée enchaîné* 484-506
(trad. de Myrto Gondicas et Pierre Judet de La Combe)

1. Autour de la publication de l'ouvrage collectif de Stella GEORGoudi, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (éd.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden-Boston, 2012. Pour une (vaste) bibliographie récente sur le sujet, voir Jörg RÜPKE, «New Perspectives on Ancient Divination», in Veit Rosenberger (ed.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individuum*, Stuttgart, 2013, p. 9-19.

Ainsi s'exprime le Prométhée mis en scène probablement par Eschyle dans l'Athènes du milieu du v^e siècle. Représenté enchaîné aux confins septentrionaux de la terre habitée, le héros s'adresse au chœur des Océanides chantant dans l'orchestra et au public assemblé au théâtre consacré à Dionysos Éleuthéreus au pied de l'Acropole. Interprétation des rêves, des présages ou des correspondances et coïncidences (*sumboloi*, vers 487) chemin faisant, observation du vol des oiseaux rapaces en leurs différentes espèces, examen des formes et des reflets des viscères et du foie de l'animal sacrifié, lecture des flammes et de la fumée de la part sacrificielle offerte aux dieux, ces différents procédés de la divination (*mantikê*, vers 484) s'inscrivent dans une longue liste de bienfaits, tous inventés par Prométhée : de l'invention des nombres et de l'écriture alphabétique (« mémoire de toute chose, artisanne mère des Muses », vers 461) aux remèdes bienfaisants de la médecine en passant par le joug et le harnais permettant l'usage des animaux notamment pour les labours, la lecture des levers et des couchers des astres pour les travaux de la terre, la voile pour la navigation ou le travail des métaux, cuivre, fer, argent, or « cachés sous la terre ».

Présentés comme voies pour se tirer d'affaire (*poroi*, vers 477), comme inventions d'ingénierie (*mêchanêmata*, vers 469), comme habiles expédients (*sophismata*, vers 459 et 470), ces arts techniques, ces savoir-faire réunissent sous la même désignation de *technai* l'usage d'instruments artisanaux et la pratique intellectuelle de déchiffrement d'éléments environnementaux institués en systèmes de signes². Si leur invention dépend bien de l'intelligence artisanne de Prométhée qui les a conçus (*emêsamên*, vers 477) pour les hommes, ces usages instrumentaux et ces savoir-faire intellectuels font appel à une intelligence saisie en termes d'esprit de jugement (*gnômê*, vers 456) et de raison ou de pensée : « les soustrayant à leur naïveté, j'ai fait des mortels des hommes dotés d'intelligence (*ennous*, vers 444) et capables de raison (*phrenes*) » – se vante Prométhée au début de sa longue tirade. Quant aux arts divinatoires eux-mêmes, onéiromantie, ornithomantie et lecture des entrailles, ils consistent dans l'identification et l'interprétation d'indices ; ces indices sont compris en termes de signes de reconnaissance

2. Une définition large de la *mêtis* est donnée par Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, p. 127-164 (en relation avec *poros* et *tekmar*, ou *tekmôr* chez Alcman : p. 147-148). Pour une définition des ambiguïtés des *technai*, voir la contribution publiée par Franco GIORGIANNI, sous le titre « Semantica e epistemologia di *technè* nella Grecia antica », comme épilogue à Claude CALAME, *Prometeo genetista. Profitti delle tecniche e metafore della scienza*, [Paris] Palermo, [2010] 2016, p. 133-145.

(*sêmata* ; vers 498), de marques distinctives de preuve (*tekmar* ; vers 497) et de marques de correspondance (*sumboloi* ; vers 487).

1. LES ARTS TECHNIQUES PROMÉTHÉENS ET LA «PENSÉE DIVINATOIRE»

Si la présente note de lecture se fonde sur ce passage fameux du *Prométhée enchaîné*, c'est que, du côté grec, ces vers sont à peine mentionnés et largement sous-exploités dans l'enquête collective et comparative consacrée à la «raison des signes» dans présages et pratiques divinatoires. Une seule exception : à propos des oracles rendus à Dodone, l'étude portant sur les sons, les signes et les paroles divinatoires interroge le sens de *sumbolon* en tant que marque de reconnaissance par l'ajustement de deux entités qui se correspondent. En effet, en particulier Strabon attribue aussi bien à l'oracle de Zeus Ammon en Libye qu'à celui de Zeus à Dodone en Épire une mantique *dia sumbolôn* : au lieu d'énoncés langagiers articulés (*dia logôn*), signes de la tête ou signes de la voix du dieu «correspondent» sans doute et par conséquent répondent à l'interrogation du consultant³. Il est frappant que le *Prométhée* attribué à Eschyle situe les arts divinatoires, par ce biais du «symbole», au nombre d'autres arts sémiotiques telle la lecture de la position des astres, l'usage de l'écriture ou le diagnostic médical.

On est évidemment très loin de la conception de la divination présentée pour l'Antiquité en introduction à la somme offerte par Auguste Bouché-Leclerc. Mise en place pour les arts divinatoires hellènes, la distinction entre la divination spontanée et la divination artificielle, entre la divination intuitive et subjective (telle l'oniromancie) et la divination inductive et conjecturale (en particulier par les actes des êtres animés) ne résiste pas à la confrontation avec les textes, ne serait-ce que celui du *Prométhée enchaîné*. Définie comme «la pénétration de la pensée divine par l'intelligence humaine, en dehors des considérations ordinaires de la science», associée à la magie, la divination ou «science mantique» serait une connaissance d'une nature spécifique, «toujours obtenue par voie de révélation surnaturelle, avec ou sans le concours du raisonnement», en général pour un avenir qui

3. Stella GEORGUDI, «Des sons, des signes et des paroles : la divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone», in S. Georgoudi *et al.*, *op. cit.* (n. 1), p. 55-90, citant en particulier Strabon, XVII, 1, 43 (= Callisthène *FGrHist.* 124 F 14a) et VII, 7, fr. 1 ; voir aussi Sabina CRIPPA, «Entre la nature et le rite : réflexions sur le statut des signes-voix divinatoires», *ibid.*, p. 547-555.

échapperait à « la prévision rationnelle » ; l'art oraculaire serait une « science surnaturelle de l'inconnaissable »⁴.

Or si, par référence aux paroles prononcées par Prométhée dans le sanctuaire-théâtre de Dionysos à Athènes, on revient d'une conception « étique » de la divination à un catalogue d'ordre « émique », d'une part la distinction entre l'intuitif et l'inductif perd de sa pertinence. Les arts mantiques énumérés par le héros rival de Zeus sont d'ordre critique ; ils sont le résultat d'opérations intellectuelles : Prométhée les a organisés, distingués, reconnus, définis (*estoichisa*, vers 484 ; *ekrina*, vers 485 ; *egnôrisa*, vers 487 ; *diôrisa*, vers 489). D'autre part, à la fois comme *sophismata* et en tant que *sêmata* ils requièrent tous de la part des hommes mortels un travail interprétatif. Pour Prométhée, indépendamment de toute inspiration divine, ces arts permettent de révéler à la pleine lumière ce qui est obscur, caché. C'est dire qu'ils s'inscrivent dans les arts pratiques qui ont permis à l'homme de quitter un état premier où « ils voyaient sans voir, vainement, où ils écoutaient sans entendre » (vers 447-448), vivant comme les fantômes dans les rêves ou comme des fourmis au fond de grottes sans soleil. Par les *technai* qu'il a inventées et qu'il leur a données Prométhée a fait des êtres humains des hommes intelligents, des hommes civilisés, des hommes « éclairés ».

À l'écart de toute « pensée divinatoire », bien loin de toute « mentalité divinatoire » qui s'opposerait en Grèce ancienne à la « science »⁵, les pratiques hellènes de la divination se définissent donc, de manière indigène, comme une *tekhnê*, un art technique. Correspondant aux pratiques effectivement attestées dans la poésie classique sinon dans la réalité rituelle⁶, elles sont

4. Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, 1879-1882, réédité en un volume à Grenoble en 2003 : p. 32-34 et 95-96 ; « La divination a pour domaine tout ce que l'esprit humain ne peut connaître par ses seules forces : en premier lieu l'avenir, en tant qu'il échappe à la prévision rationnelle, puis le passé et le présent, dans ce qu'ils ont d'inaccessible à l'investigation ordinaire » (p. 32). Pour une mise en perspective des pratiques divinatoires entre autorité divine et action humaine, voir les remarques introductives à un autre ouvrage collectif dirigé par Nicole BELAYCHE, Jörg RÜPKE, « Présentation », in N. Belayche, J. Rüpke (éd.), *Divination et révélation dans les mondes grecs et romain*, RHR 224, 2, 2007, p. 139-147. Pour les études modernes sur la divination grecque voir Sarah I. JOHNSTON, « Introduction », in S. I. Johnston, Peter T. Struck (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden, 2005, p. 1-28.

5. Selon les concepts avancés par Jean-Pierre VERNANT, « Parole et signes muets », in J.-P. Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 9-25.

6. Ces pratiques sont recensées par exemple par Sarah I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, Malden-Oxford, 2008, p. 124-143, dans un chapitre essentiellement fondé sur les

comptées par le Prométhée tragique au nombre de ces savoirs pratiques qui permettent à l'homme de subvenir à ses besoins de base par la fabrication artisanale : alimentation, logement, commerce, santé⁷. La plupart d'entre elles sont fondées sur la pratique d'un environnement institué en un système de signes, en une sémiotique⁸. C'est dans cette mesure que Prométhée peut les définir comme des « choses utiles » (*ôphelêmata*, vers 501) ; c'est dans cette mesure que nous entendons ces savoirs comme civilisateurs. En somme, en tant que pratiques techniques, les différents arts de la divination inventés par Prométhée permettent à l'homme mortel de pallier dans une certaine mesure les aléas d'une condition comprise comme éphémère.

2. MANIFESTATIONS DIVINES ET INTERPRÉTATIONS HUMAINES

Par ailleurs, dans ce catalogue raisonné des techniques divinatoires aucune mention n'est faite des pratiques oraculaires ; aucune mention non plus du statut spécifique qu'occupent ceux qui en sont les détenteurs. Pour nous, à travers le monde fictionnel de la poésie épique, le modèle en a été donné par le devin Chalcas de l'*Iliade*. Détenant son art divinatoire (*mantosunê*) d'Apollon lui-même, il est « le meilleur parmi ceux qui prédisent d'après le vol des oiseaux ». Sachant le présent, le futur et le passé, c'est lui qui a conduit les neufs des Achéens jusqu'à Troie. Il connaît ce qui est fixé par les dieux. De ce fait, quand au début de l'*Iliade* Achille constate le destin mortifère auquel guerre et épidémie condamnent les Achéens, le héros propose de consulter un devin, un prêtre ou un interprète des rêves, tant il est vrai que les songes sont envoyés par Zeus. Chalcas se lève alors et révèle directement la cause de la colère d'Apollon et la raison de l'épidémie, arrêta des dieux, qui décime l'armée grecque : l'affront d'Agamemnon à l'égard du prêtre d'Apollon à Chrysé quand l'Atride a refusé de lui restituer sa fille,

attestations « littéraires » ; voir aussi Walter BURKERT, « Divination: Mantik in Griechenland », in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* III, Los Angeles, 2005, p. 1-16. Plus généralement voir aussi Richard STONEMAN, *The Ancient Oracles: Making the Gods Speak*, New Haven-London, 2011.

7. Pour une définition des *technai* comme fondant la condition humaine, voir la contribution de Bernard VITRAC, « De l'infinie variété et de l'innombrable multitude des *technai* et des *artes* », *Mêtis* N.S. 5, 2007, p. 11-26.

8. Cf. BURKERT, art. cit. (n. 6), p. 1-2, qui définit la divination antique comme l'interprétation par les hommes des signes perçus comme divins et fournissant une information sur le futur pour prendre une décision ; sur la définition d'une divination grecque focalisée sur les signes, voir récemment Kim BEERDEN, *Worlds full of signs. Ancient Greek divination in context*, Leiden, 2013, p. 19-42.

la jeune et belle Chryséïs. Au service d'Apollon comme prêtre, Chrysès est quant à lui également un devin (*mantis*) qui « sait bien » ; de ce fait, il communique et expose les arrêts divins d'Apollon⁹. Par ailleurs, dans le récit qu'en fait Ulysse à l'assemblée qui décide la reprise du combat, c'est Chalcas qui donne l'interprétation du grand présage (*mega sēma*) apparu aux chefs achéens assemblés à Aulis. La couvée des huit passereaux dévorés avec leur mère par un serpent que Zeus transforme en pierre signifie les neuf ans que les Achéens vont passer à faire la guerre sous les murs de Troie avant de prendre la ville, au cours de la dixième année : telle est la volonté des dieux¹⁰.

Révélation par le dieu et relais en clair par le devin d'un événement passé et d'une action par un mortel qui ont une incidence sur le présent ou signe envoyé par la divinité sous la forme d'une action narrative qui est interprétée par le devin pour être référée à la situation présente et à son développement futur : marquant le début de l'*Iliade*, ces deux cas de figure nous situent au-delà de la distinction entre d'une part une parole claire qui trancherait sans équivoque une alternative, un dilemme selon « une logique binaire de choix entre deux options », et d'autre part une divination prédictive comme « formulation à l'avance d'un destin irrévocable », à interpréter comme parole énigmatique¹¹. Ainsi, ni les pratiques de la divination énumérées par le Prométhée tragique, ni les interventions des devins mis en scène dans le monde héroïque de l'*Iliade* ne relèvent d'une logique binaire du préférable, ou du domaine langagier de la parole ambivalente à interpréter.

À vrai dire, les techniques divinatoires inventées par le héros Titan mis en scène dans le *Prométhée enchaîné* attribué à Eschyle dépendent non pas de l'ouïe, mais de la vue, avec la seule exception des sons difficiles à

9. Homère, *Iliade* I, 58-100 et 370-385. Sur la figure du devin dans différentes traditions poétique, on se référera à l'étude d'Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « The Portrait of a Seer. The Framing of Divination Paradigms through Myth in Archaic and Classical Greece », in Ueli Dill, Christine Walde (ed.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin-New York, 2009, p. 158-188 (avec une bibliographie abondante). Pour la distinction entre le figure du devin et celle du prêtre, cf. Fritz GRAF, « Griechische Religion », in Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart-Leipzig, 1997, p. 457-504 (473-476) ; quant au savoir sur passé/présent/futur qui est aussi celui des Muses, cf. *infra* n. 28.

10. Homère, *Iliade* II, 299-330.

11. Selon l'hypothèse formulée pour la Grèce classique par VERNANT, art. cit. (n. 5), p. 22-25, par contraste avec d'autres « mentalités divinatoires » dans d'autres sociétés traditionnelles de l'Antiquité ou du présent.

reconnaître (*klêdonas duskritous*, vers 486)¹²; de même que les «symboles» qui se présentent en chemin, ceux-ci requièrent lecture et interprétation. Par ailleurs, il s'agit d'un savoir en quelque sorte laïque. Les pratiques de la divination énumérées par le Prométhée eschyléen ne sont pas référées à un savoir divin qui serait l'objet d'une révélation, que la forme en soit énigmatique ou non. Ce savoir pratique, d'ordre sémiotique, semble essentiellement focalisé sur l'orientation du futur des hommes mortels.

En contraste, dans le monde poétique où les héros homériques sont encore très proches des dieux, les devins détiennent de la divinité un savoir sur le passé, le présent et le futur. Ce savoir d'ordre divin sur le destin assigné aux hommes mortels et sur le cours de leur histoire s'exprime selon deux cas de figure distincts : soit par une parole articulée et explicite d'origine divine, soit par des actions prodigieuses, se manifestant parfois dans les rêves, qui eux sont à interpréter. Cette science divine est propre à des spécialistes dont le rôle est soit de transmettre à ceux qui les consultent la parole du dieu soit d'interpréter en termes d'action humaine l'apparition prodigieuse. Dans les deux cas les devins, pleinement intégrés dans la société, contribuent à éclairer et à orienter l'action des hommes, dans ses précédents et dans son déroulement à venir.

3. DESTIN, VOLONTÉ DIVINE ET ACTION DES HOMMES

Mais qu'en est-il quand du monde fictionnel de la poésie homérique on passe à la réalité de la politique et de l'histoire d'Athènes à l'époque classique ? Du point de vue oraculaire, l'exemple que l'on allègue régulièrement quant on passe du «mythe» de la guerre de Troie à l'histoire des guerres médiques est évidemment le double oracle rendu par la Pythie de Delphes à la veille de l'invasion de l'Attique par l'armée de Xerxès en 481. Le développement qu'en donne Hérodote (VII, 140, 1-144, 3) requerrait un très long commentaire. On ne relèvera que les éléments pertinents pour notre propos. Les Athéniens décident donc d'envoyer à Delphes des devins que leur désignation comme *theopropoi* charge de faire connaître les arrêts des dieux. En une réponse oraculaire formée de pas moins de seize hexamètres dactyliques, la Pythie (au nom parlant de *Aristoniké*) leur enjoint de fuir la

12. Voir à ce propos les bonnes remarques de Giovanni MANETTI, *Le teorie del segno nell'Antichità classica*, Milano, 1987, p. 27-30, qui néanmoins, à l'exemple du monde illiadique, réfère ce savoir visuel à la connaissance panoptique que détiennent les dieux ; on peut se référer en particulier à Pindare, *Pythique* III, 29 sur Loxias, l'Apollon de Delphes, «à l'esprit qui sait tout».

cité jusqu'aux extrémités de la terre pour éviter le spectacle des murailles effondrées et des demeures des dieux livrées à la flamme vorace.

Terrifiés par un ordre oraculaire sans ambivalence et par le sort qui les attend, eux et leur cité, les Athéniens reviennent à Delphes, mais en suppliants. Ils occupent le sanctuaire d'Apollon avec la demande d'un oracle plus favorable et avec l'intention implicite d'infléchir la volonté du dieu. Sous cette menace, la prêtresse oraculaire émet un nouveau discours en diction épique de seize vers. Face à Zeus qui reste sourd aux prières de Pallas, la déesse tutélaire d'Athènes, le *je* poétique s'exprime sous forme performative (*epos ereô*, vers 3) semblant inclure autant le dieu de Delphes que la Pythie. L'occupation de la terre de Cécrops est inéluctable. Mais Zeus veut bien accorder à Athéna une « muraille de bois » qui pourra être utile aux Athéniens et à leurs enfants. Et d'ajouter de manière désormais énigmatique : « Ô divine Salamine, tu perdras les enfants des femmes que le don de Déméter se disperse ou se rassemble » (vers 15-16). Requéran interprétation en raison de sa tournure imagée et poétique, la parole oraculaire est transcrite par écrit par les messagers du dieu qui la soumettent à l'assemblée du peuple. Les avis sont partagés : les plus anciens se réfèrent au temps où l'Acropole était entourée d'une palissade et préconisent la construction littérale d'une muraille de bois ; d'autres y perçoivent le conseil de construire une flotte. Mais, en raison de l'allusion finale à Salamine, les chresmologues prédisaient une défaite navale auprès de l'île voisine d'Athènes.

C'est alors qu'intervient l'homme politique Thémistocle qui réfute les spécialistes de la parole oraculaire en montrant que les pertes auprès de Salamine concernent l'ennemi et que le mur de bois renvoie bien à une flotte et par conséquent à une défense sur la mer¹³. Le déchiffrement correct du poème oraculaire inspiré par la divinité est donc laissé aux mortels et, puisque nous nous trouvons dans l'Athènes du début du V^e siècle, il est confié au débat politique et public. Tout en se référant à la volonté divine, le second oracle delphique laisse une marge de décision et de stratégie à

13. Voir l'explication qu'en donne, assortie d'autres exemples, MANETTI, *op. cit.* (n. 12), p. 52-56, qui souligne le fait qu'au choix dichotomique entre deux interprétations se substitue une logique dialectique du préférable. Ce passage est également commenté par VERNANT, *art. cit.* (n. 5), p. 19-24, qui en tire l'étrange conclusion d'une distinction à tracer entre une parole oraculaire qui « comme technique adjuvante de décision fonctionne selon une logique binaire de choix entre deux options » et une divination prédictive qui « comme formulation à l'avance d'un destin irrévocable, acquiert valeur de signe, à la façon d'un présage, mais de signe énigmatique ».

l'action des hommes. Il ne révèle ni la cause d'une menace et de la promesse d'une destruction mortelle, ni ce qui serait l'issue de l'inflexible destin des Athéniens, mais il permet, dans l'ordre des préférences envisagées par les mortels, de prendre la juste décision politique.

Sans doute les interprètes des oracles sont-ils traités dans l'Athènes d'Hérodote comme de simples citoyens ; sans doute est-ce l'interprétation stratégique de l'homme politique qui l'emporte grâce à un argument désigné en tant que *gnômê*, par référence à son esprit de correcte appréciation. Néanmoins non seulement la parole oraculaire sous forme poétique est partagée entre ordre direct de la part du dieu et conseil formulé de manière métaphorique, mais le texte de l'oracle est discuté au centre de la cité, par l'ensemble des citoyens qui finissent par prendre en charge leur propre destin et celui de leur cité. S'il est vrai qu'en Grèce classique les grands sanctuaires oraculaires (qu'il s'agisse de Delphes, de Dodone ou de Lébadée) se trouvent géographiquement à l'écart des grandes cités de la Grèce continentale telles Sparte, Thèbes ou Athènes, ces oracles en régime polythéiste ne sont à l'évidence pas exclusivement consultés pour des questions qui seraient essentiellement religieuses.

Mais on aurait bien tort de prendre le texte d'Hérodote comme un témoignage sur les pratiques réelles, historiques de l'art oraculaire dans l'Athènes du ^v^e siècle. On se souviendra que dans son récit de la fondation par les gens de Théra d'une colonie à Cyrène en Libye, Hérodote rapporte deux versions divergentes. L'une est racontée par les Théréens, l'autre l'est par les Cyrénéens. Dans ces deux versions l'acte colonisateur est conçu et prescrit par l'oracle de Delphes. Dans la version de Théra, la Pythie ordonne directement au roi de Théra, qui la consultait sur d'autres questions, de fonder une cité en Libye ; trop âgé, le souverain renvoie l'ordre à plus jeune tout en désignant un certain Battos qui, descendant des Minyens, sera en effet, après différentes péripéties, le chef de l'expédition coloniale vers la Libye et finalement le roi de Cyrène. À ce que racontent au contraire des Cyrénéens, c'est Battos lui-même qui se rend à Delphes pour consulter la Pythie sur le bégaiement qui l'affecte et que ses parents avaient inscrit dans son prénom – *Battos*, le « balbutiant ». En deux hexamètres dactyliques, la Pythie, à nouveau sans répondre à la question posée, se fait la porte parole de Pœbus Apollon et ordonne à Battos d'être le colonisateur de la Libye ; après d'autres péripéties, marquées par une tentative infructueuse d'établissement sur une île proche de la côte de la Libye et après d'autres

consultations oraculaires à Delphes, Battos sera finalement le premier roi de Cyrène, auprès d'une source qui passait pour appartenir à Apollon¹⁴.

Ainsi, en l'occurrence à l'écart de tout appel à l'intelligence interprétative des hommes, ce sont les réponses oraculaires d'Apollon à Delphes qui déterminent l'action colonisatrice de Battos le Théréen. Il en va de même des réponses oraculaires qui marquent l'histoire inaugurale et exemplaire du roi de Lydie Crésus défait par le Mède Cyrus, en ouverture à l'*Enquête* de l'historien d'Halicarnasse. Aux Lydiens envoyés à Delphes pour interroger le dieu sur les raisons de la défaite de leur roi face à Crésus et de la destruction de leur ville, la Pythie répond que même à un dieu, il est impossible d'échapper au destin tel qu'il est fixé (*peprômenê moira*) : par sa défaite, Crésus n'a fait que payer la faute commise par son ancêtre à la quatrième génération. Apollon Loxias n'a pu que retarder de trois ans la prise de Sardes et sauver le roi de Lydie du bûcher auquel Cyrus l'avait condamné. Quant à Crésus lui-même, il a eu le tort de ne pas avoir saisi le sens des réponses oraculaires qui lui ont été rendues à Delphes, en particulier la prédiction que s'il s'attaquait à Cyrus il détruirait « un grand empire » (en l'occurrence le sien !). Au retour des émissaires envoyés pour consulter Apollon l'Oblique, Crésus reconnaît que la faute est la sienne et non celle du dieu¹⁵.

L'erreur d'interprétation commise par le mortel ne fait donc que s'ajouter à la faute qui est inscrite dans un destin que le dieu ne peut que confirmer. Les réponses oraculaires contribuent non seulement à orienter l'action politico-militaire des hommes mise en discours par Hérodote (dans un processus d'« *historiopoïésis* » que j'ai tenté de décrire ailleurs), mais elles en éclairent le sens, un sens qui peut rester obscur aux protagonistes mêmes de l'histoire. Par l'intégration des dits oraculaires dans son propre *logos*, le narrateur délègue en quelque sorte sa voix à celle du dieu, le plus souvent l'Apollon de Delphes : l'un et l'autre – comme nous le verrons –

14. Hérodote, IV, 150, 1–159, 1, avec le commentaire que j'ai donné de ces deux récits et des oracles qui les orientent dans *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, [Lausanne] Paris, [1996] 2011, p. 224-241. Sur les oracles et pratiques divinatoires dont le *logos* d'Hérodote est ponctué, on pourra se référer au chapitre que leur consacre Thomas HARRISON, *Divinity and History, The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000, p. 122-157, qui est peu sensible au rôle joué par les oracles dans l'orientation que l'historiographe donne à son récit.

15. Hérodote, I, 31, 1 ; 53, 3 ; 87, 1 et 91, 1-6 ; voir en particulier à ce propos Pietro PUCCI, *Enigma, segreto, oracolo*, Pisa-Roma, 1996, p. 153-165, ainsi que Julia KINDT, « Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' *Croesus logos* », *CPh* 101, 2006, p. 34-51 (avec la bibliographie de rigueur) qui tous deux montrent que la voix divine des oracles confère une autorité particulière à la voix du narrateur, Hérodote.

« indiquent » (*sêmeinein*)¹⁶. Gardons-nous donc de prendre pour des témoignages historiques sur les pratiques de la divination les paroles oraculaires rapportées par Hérodote, en général sous forme poétique et en en diction homérique. En revanche, dans le contexte du développement des savoir-faire critiques des sophistes dans l'Athènes du v^e siècle¹⁷, significatifs sont les moyens interprétatifs mis en œuvre par les hommes face à des oracles qui peuvent être formulés de manière ambivalente, par l'intermédiaire d'un usage métaphorique et souvent poétique des mots.

Notons que même dans l'histoire politico-militaire fondée sur une conception anthropologique de la nature humaine telle que l'inaugure Thucydide, les oracles jouent un rôle qu'on a souvent sous-estimé dans l'appréciation de la « raison » qui fonderait son récit de la Guerre du Péloponnèse. S'il est vrai que le narrateur est parfois amené à corriger les interprétations données par les protagonistes mêmes de l'histoire, il n'en reste pas moins que nombreuses sont les paroles oraculaires qui interviennent dans l'histoire d'Athènes telle que la met en scène Thucydide¹⁸. Contrairement à ce que l'on a pu affirmer, consultation des oracles et divination semblent jouer un rôle central dans la conduite de la politique des cités de la fin du v^e siècle.

4. LA DIVINATION COMME ART SÉMIOTIQUE

Revenons donc pour conclure aux techniques divinatoires telles que le Prométhée mis en scène par Eschyle, ou par un poète contemporain, se vante de les avoir inventées pour les hommes mortels. Et revenons à une dimension qu'elles partagent avec les paroles oraculaires d'origine divine telles qu'elles sont mises en scène non pas dans l'*Illiade*, mais chez Hérodote, le quasi contemporain du poète tragique. Les unes et les autres sont d'ordre interprétatif ; les unes et les autres s'appuient sur une sémiotique entendue comme lecture pratique des manifestations d'ensembles environnementaux ou verbaux institués en systèmes de signes : les unes et les autres requièrent

16. Voir les références données *infra* n. 19.

17. Sur les traces de la remarquable étude de Rosalind THOMAS, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, 2000, p. 190-200, une comparaison s'imposerait ici avec le « langage de la preuve » également mis en œuvre dans les traités hippocratiques à partir d'une sémiotique médicale développée.

18. Voir par exemple Thucydide, II, 17, 1-28 (l'oracle sur le Pélargicon), avec le bon développement offert à ce propos par Paola SCHIRRIPIA, *Il tempio, il rituale, il giuramento. Spazi del sacro in Tucidide*, Roma, 2014, p. 224-239, qui parle néanmoins d'une « crisi della parola oracolare almeno per quanto riguarda Atene » (à la fin du v^e siècle).

une interprétation par l'introduction d'une relation motivée entre signifiant et signifié avec sa référence pratique (pour adapter les notions formulées par Ferdinand de Saussure).

Qu'il s'agisse de signes offerts par l'environnement végétal ou animal ou de paroles oraculaires développées sous forme poétique, les uns et les autres exigent des hommes mortels un savoir interprétatif. C'est ce qu'indique Hérodote à propos de l'oracle delphique annonçant la bataille de Salamine : la muraille de bois désignée par l'oracle est rapprochée par les uns de l'ancienne palissade de bois entourant autrefois l'Acropole (le verbe employé est *sumballesthai* dont dérive *sumbolon* !) tandis que pour les autres le dieu signifie (*sêmeinein*) par cette expression les vaisseaux d'une flotte ; sens littéral d'un côté, sens métaphorique de l'autre par la parole, mais pour les hommes toujours dans un procédé d'interprétation d'ordre sémiotique¹⁹. Cela évoque évidemment le fameux dit d'Héraclite : « le seigneur dont l'oracle est celui de Delphes ne dit pas, il ne cache pas, mais il signifie (*sêmeinei*) » C'est ainsi qu'Apollon, sous le signe de Thémis, a pu être présenté comme « le Grand Exégète » de Delphes²⁰. Par conséquent, pas de diction directe, pas non plus de discours crypté, mais une parole qui procède par des indices, par des signes requérant une interprétation. Et cette exègèse n'exclut ni l'origine divine du savoir divinatoire, ni l'inspiration divine elle-même. Tel le devin Théoclyménos, accueilli à la cour d'Ithaque dans l'*Odyssée*. Face à Télémaque il interpète le vol d'un épervier tenant en ses serres une colombe comme un messenger envoyé par le dieu Apollon pour signifier la force royale de la famille d'Ulysse. Puis face à Pénélope, évoquant le même présage, le devin « semblable à un dieu » déclare prédire (*manteusomai* : forme du « futur performatif ») avec exactitude et en une parole afficace (*muthos*) qu'Ulysse a désormais rejoint la terre de ses pères²¹.

Dès lors la ferme distinction qu'a dessinée Cicéron dans le *De divinatione* est plus que contestable. Il semble en effet difficile d'affirmer que les pratiques

19. Hérodote, VII, 142, 1-2. Sur le sens de *sêmeinein* comme indication voir Gregory NAGY, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-London, 1990, p. 229-237.

20. Héraclite fr. 22 B 93 Diels-Kranz ; voir aussi Alcméon fr. 24 B 1 Diels-Kranz : « Aussi bien sur les choses invisibles que sur les affaires des mortels les dieux détiennent l'évidence, aux hommes n'est concédée que la conjecture indicielle (*tekmairesthai*) », ainsi qu'Euripide fr. 973 Kannicht : « Excellent devin est celui qui conjecture (*eikazei*) bien ». Apollon comme « Grand Exégète » qui signifie tout en guidant : Marcel DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, 1998, p. 138-140 et 169-172.

21. Homère, *Odyssée* XV, 525-538 et XVII, 150-165 ; voir à ce propos le commentaire de DETIENNE, *op. cit.* (n. 20), p. 52-54.

divinatoires des Grecs se divisent entre une divination d'ordre technique, *entechnos*, à savoir «artificielle» (*ars/genus divinandi artificiosum*), conjecturale, et une divination d'ordre divin, *atechnos*, soit «naturelle» (*natura/genus divinandi naturale*), inspirée²². Certes, on se rappelle le développement que Platon consacre aux quatre formes de la folie inspirée. La plus bénéfique est celle qui saisit la prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone. Par un double jeu de mot d'une part sur *manikê* et *mantikê*, d'autre part sur le terme qui désigne la lecture du vol des oiseaux (et d'autres «signes») et qui se confond en partie avec le terme formé pour l'occasion et désignant l'opinion et la réflexion des hommes (*oiônistikê* et *oionoistikê*, néologisme sur *oiomai* et *nous*), cette folie mantique inspirée par la divinité est rapprochée de l'art des devins : consistant en la recherche de l'avenir, cet art mantique est le propre d'hommes en possession de leur faculté de réflexion. Le premier est donné comme plus beau et plus estimable que le second et, dans cette mesure, les simples devins (*manteis*) doivent être distingués de pro-phètes (*prophêtai*) qui sont des interprètes de la divination²³.

Mais dans un passage souvent commenté de l'anthropologie que développe Platon dans le *Timée*, on reprend l'exemple de la divination : il s'agit de montrer l'influence que la partie délibérative de l'âme peut avoir sur la partie désirante en particulier par l'intermédiaire du foie. Si le dieu a donné à l'homme l'art divinatoire, c'est pour pallier son manque de sagesse (*aphrosunê*). La divination inspirée et vraie advient non pas quand l'homme est en possession de son intellect (*ennous*), mais en rêve ou par la maladie, quand l'homme, possédé par la divinité, est dans un état second. C'est lorsqu'il a repris ses esprits qu'il appartient, par le souvenir et par la réflexion, de soumettre au raisonnement (*logismos*) les paroles proférées et les images qui lui sont apparues. L'examen critique ne saurait être pratiqué dans l'état de l'enthousiasme. Seule la réflexion peut déterminer ce que

22. Cicéron, *De divinatione* I, 11-12 ; 34, 72 ; 109-111 ; II, 26-27. Purement opératoire, cette distinction est reprise par MANETTI, *op. cit.* (n. 12), p. 34-39 : «divinazione artificiale» (conjecturale, inductive ou déductive) d'une part, «divinazione naturale» (divine, inspirée) de l'autre. Elle est déjà consacrée par BOUCHÉ-LECLERC, *op. cit.* (n. 4), 2003, p. 95-96, avec le partage entre divination «objective» et divination «subjective». Dans le petit *Devins et oracles grecs*, Paris, 1972, p. 7 et 33 de Robert FLACELIÈRE, la partition s'opère entre «divination par les signes» et «divination inspirée»; et JOHNSTON, *op. cit.* (n. 6), p. 28, lui préfère une distinction entre «institutional oracles» et «independent diviners»!

23. Platon, *Phèdre* 244a-d ; voir à ce propos le commentaire récent de Yulia USTINOVA, «Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach», *Kernos* 26, 2013, p. 25-44.

signifient (*sêmeinei*) les choses vues et entendues²⁴. Tout se passe donc comme si la divination inspirée, «atechnique», ne pouvait que déboucher sur la divination «entechnique» pour être efficace, pour «signifier un mal ou un bien à venir, passé ou présent». De là aussi la nécessité d'avoir des «prophètes» institués en juges (*kritai*) des oracles inspirés. Les exemples tirés de l'enquête historiographique d'Hérodote attestent de la même complémentarité et continuité entre oracle inspiré par la divinité, par l'intermédiaire de la voix poétique de la Pythie, et la technique divinatoire des mortels réduits à interpréter. Mais chez Platon il n'est plus question du destin dévolu comme «part» à l'homme mortel et accompli par la divinité.

Quoi qu'il en soit, inspirée ou pas, oraculaire ou non, la divination grecque s'offre à nous en ses différentes pratiques comme un art du déchiffrement, comme un art sémiotique : identification et interprétation des signes qui, pour les arts oraculaires, sont des énoncés d'ordre linguistique perçus par l'ouïe et qui, pour les autres, sont des indices perceptibles à la vue. De plus, contrairement à la Mésopotamie ou à la Chine anciennes, l'écriture n'y joue qu'un rôle secondaire même si elle est explicitement comptée par Prométhée au nombre des arts techniques civilisateurs. C'est que l'écriture alphabétique n'a jamais été considérée par les Grecs, y compris par Platon dans le *Phèdre*, que comme un moyen graphique et mnémotechnique pour rendre le rythme de la parole orale²⁵. Simple instrument de mémoire, elle est d'ailleurs décrite par le héros civilisateur comme «artisane mère des Muses» (vers 461), c'est-à-dire artisane de la parole poétique chantée. Ne l'oublions pas : avec le rôle déterminant qu'elles jouent dans l'orientation des actions des hommes telles qu'Hérodote les conçoit et les rapporte, les paroles oraculaires citées dans l'*Enquête* sont formulées en hexamètres

24. Platon, *Timée* 71a-72b ; sur devins et prophètes, cf. Stella GEORGOUDI, « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », in Ileana Chirassi Colombo, Tullio Seppilli (ed.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione*, Pisa-Roma, 1998, p. 315-363 (p. 326-335). Voir aussi Peter T. STRUCK, *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford, 2016, p. 37-89, pour une tentative peu convaincante de comprendre en termes d'intuition la conception que Platon se faisait de la divination en termes d'intuition.

25. Je renvoie ici aux différents textes commentés et aux références bibliographiques données dans mon étude « Rythme, voix et mémoire de l'écriture en Grèce classique », in Roberto Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I, Roma, 1993, p. 785-799, puis reprise dans *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et poétiques contemporaines*, Grenoble, 2008, p. 205-216 ; version électronique révisée, 11 janvier 2011, URL : <http://rhythmos.eu/spip.php?article254>

dactyliques. En plus de la question de leur rédaction *ex eventu*, la question de leur formulation en diction homérique par les prêtres, en l'occurrence à Delphes même, est controversée²⁶. Le large usage de la diction homérique dans les inscriptions les plus anciennes conduit à supposer que la forme poétique conférait d'emblée à la parole oraculaire l'autorité de la parole aédique.

5. POUR UN COMPARATISME CRITIQUE

De là, j'y viens enfin, l'intérêt d'un collectif nous invitant non seulement à une approche des pratiques réelles de la divination, pratiques intellectuelles en général doublées de pratiques rituelles, à l'écart de toute mentalité ou de toute pensée divinatoires ; mais c'est un ouvrage qui nous conduit également à une révision critique des catégories avec lesquelles nous tendons encore à penser les pratiques oraculaires et divinatoires très diversifiées des Anciens ; et cela aussi bien à l'intérieur du domaine grec que dans une perspective de comparaison différentielle.

Au titre de la «raison des signes» les cas de figure soumis à la confrontation comparatiste sont au nombre de vingt-et-un, de la Mésopotamie babylonienne à la Grèce classique en passant par l'Égypte pharaonique, la Rome républicaine, l'Anatolie hellénistique, l'Arabie musulmane ou la Judée rabbinique : procédures interprétatives analogues au savoir des scribes pour l'haruspicine babylonienne (Jean-Jacques Glassner) ; *logoi* de Zeus non pas par l'intermédiaire du bruissement des feuilles du chêne, mais par les voix des colombes et de l'arbre lui-même dans la Dodone grecque (Stella Georgoudi) ; manifestations signifiantes et vocales d'Hermès adossées à des pratiques rituelles en Achaïe (Dominique Jaillard) ; auspices pour donner une confirmation divine aux décisions des généraux ou des magistrats à Rome (John Scheid) ; signes de la nature interprétés comme symptômes en Égypte pharaonique (Emmanuel Jambon) ; ornithomancie grecque à l'exemple du corbeau d'Apollon, par son vol et sa voix (Maria Patera) ; manifestations spontanées de signes relevant de la coïncidence pour illustrer l'historiographie de Plutarque (Renée Koch-Piettre) ; examen

26. On pourra se référer à ce propos au bon chapitre de Joseph E. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley–Los Angeles–London, 1978, p. 166-195 ; voir aussi l'étude de Emilio SUAREZ DE LA TORRE, «Forme e funzioni del fenomeno profetico e divinatorio dalla Grecia arcaica al periodo tardoantico», in Giulia Sfameni Gasparro, Augusto Cosentino, Mariangela Monaca, Ennio Sanzi (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, Cosenza, 2005, p. 29-106 (p. 71-74) ; références complémentaires dans CALAME, *op. cit.* (n. 14), p. 230-234.

des prodiges provoqués par Zeus pour dire le futur et soutenir les choix des hommes (Ileana Chirassi Colombo); signes-présages en comparaison chez Tacite et Flavius Josèphe, chez l'un pour permettre aux hommes de maîtriser leur destin, chez l'autre pour annoncer l'inéluctable volonté divine (Francis Schmidt); événements-signes légitimant le pouvoir des principautés sacerdotales en Anatolie hellénistique (Laetitia Bernadet); de la Lydie à la Phrygie, « stèles de confession » attestant du pouvoir des dieux dans un processus rituel d'expiation de la faute commise (Nicole Belayche); en Nubie, graffiti relatifs aux signes manifestant l'épiphanie du dieu Mandoulis (Gaëlle Tallet); signes et miracles annonçant l'imminence du Royaume de Dieu à l'écart des rites de divination interdits par la Loi mosaïque (François Bovon); ou, en passant des premières communautés chrétiennes au messianisme judaïque, signes et miracles renvoyant par un autre messie à la libération d'Israël et à la restauration du Temple de Jérusalem (Christophe Batsch); signes asseyant l'autorité des prophètes rivaux de Muḥammed en Arabie bientôt islamisée (Christian Julien Robin); implications politiques des augures latins dans la Rome républicaine (Jörg Rüpke); substitution des versets de la Torah aux signes de la divination dans la tradition rabbinique (Madalina Vârtejanu-Joubert); place réservée à la cléromancie dans la tradition de la prophétie coranique (Mohammed Hocine Benkheira); les *charaktères* comme symboles efficaces dans les documents magiques, astrologiques et alchimiques de l'époque impériale romaine (Attilio Mastrocinque); signes à différencier des symptômes car relevant de la « mantique inspirée » dans la tradition gréco-romaine (Sabina Crippa); signes divinatoires à distinguer des signes logiques tels qu'ils sont théorisés par la logique des Stoïciens (Jean-Baptiste Gourinat).

Donc, pour en revenir à la Grèce classique, pas de passage d'une divination oraculaire inspirée à un art divinatoire qui s'inscrirait, par la vertu du débat civique et démocratique, dans une transition d'un savoir divin à une rationalité humaine, dans un passage en somme du *muthos* au *logos*. Cela d'autant moins que, en plein v^e siècle, le Prométhée d'Eschyle désigne comme *muthos* (vers 505) son propre discours, le long discours efficace qui énumère tous les arts sémiotiques qu'il a conçus puis enseignés aux hommes²⁷ ! Et cela d'autant moins encore que déjà dans l'*Odyssée* le devin est mis sur le même pied que le médecin ou le charpentier. Tous trois sont

27. En particulier dans les tragédies d'Eschyle, *muthos* et *logos* apparaissent encore pratiquement comme des synonymes; voir mon étude « *Mûthos* et *lógos* : les pouvoirs du discours dans deux tragédies d'Eschyle », in Michèle Broze, Baudouin Decharneux, Sylvain Delcominette (éd.), *All'eû moi katálexas. « Mais raconte-moi en détail... »*, *Mélanges de*

des artisans (*dêmiourgoi*) au même titre que l'aède, chanteur inspiré par les dieux. Non seulement le devin Chalcas de l'*Illiade*, le meilleur interprète du vol des oiseaux, connaît le présent, le futur et le passé de même que les Muses d'Hésiode inspirent au poète un chant qui célèbre le futur, le passé et le présent²⁸ ; mais ni pour le devin prophète, ni pour le poète chanteur il n'y a d'incompatibilité entre l'inspiration divine donnant accès à une vérité et le savoir pratique du sage artisan. Au contraire la communication aux mortels d'un savoir divin exige complémentarité et continuité entre l'inspiration par une instance divine et l'art technique de la divination, ou de la poésie. Par l'art sémiotique du pronostic, n'est-ce pas le savoir inspiré du devin ou du poète que revendique également le médecin hippocratique ? « Quant au médecin, le mieux, me semble-t-il, est de pratiquer le pronostic (*pronoia*). En effet en prévoyant et en prédisant auprès des malades le présent, le passé et ce qui va arriver et en explicitant ce que les patients laissent de côté, il pourrait avoir une meilleure connaissance de la situation que les malades et gagner leur confiance » déclare l'auteur hippocratique au début du traité sur un pronostic qui est compris comme une observation des signes (*sêmeia*). Si la technique médicale ne requiert apparemment plus l'inspiration des Muses, en revanche il faut se rappeler que la médecine hippocratique se développe dans des sanctuaires, tel celui d'Asclépios à Cos, en parallèle avec des rituels d'incubation²⁹.

philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, Bruxelles-Paris, 2008, p. 179-194.

28. On comparera Homère, *Illiade* I, 68-70 (cf. supra n. 9) à Hésiode, *Théogonie* 31-34 ; c'est un passage que l'on relira avec le commentaire de Pietro PUCCI, *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, I-115)*, Pisa-Roma, 2007, p. 70-75, en tenant compte des nuances introduites par Carlo BRILLANTE, *Il cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, 2009, p. 21-41. Les affinités dans la poésie homérique entre les figures du devin, de l'aède et du héraut sont bien relevées par Gregory NAGY, « Ancient Greek Prophecy, Poetry, and Concepts of Theory », in James I. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca NY-London, 1990, p. 56-64 ; de manière comparative : John H. LEAVITT, « Poetics, Prophetics, Inspiration », in John H. Leavitt (ed.), *Poetry and Prophecy. The Poetics of Inspiration*, Ann Arbor, 1998, p. 1-60. Sur le rôle du divin chez les premiers physiologues grecs, voir l'étude de Pierre VESPERINI, « De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux », à paraître dans *Kernos* 30, 2017.

29. Pour une comparaison avec les passages de l'*Illiade* et de la *Théogonie* cités supra n. 28, voir le commentaire de Jacques JOUANNA, *Hippocrate* III.1. *Pronostic*, Paris, 2013, p. XIII et 82-86. Le langage de la preuve à partir des signes chez Hérodote et dans les premiers traités hippocratiques a été étudié avec beaucoup de perspicacité par Rosalind THOMAS, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, 2000, p. 190-200.

De même que pour le sacrifice érigé en modèle à partir de scènes iliadiques, l'approche des procédés de la divination et de l'art oraculaire par cas de figure, adossée à une perspective comparative (interne et externe) susceptible d'en identifier les spécificités, est un moyen de revenir sur ce qui est devenu, au-delà de la volonté de leurs auteurs, une *doxa*³⁰.

RÉSUMÉ

Les Grecs disposaient-ils d'une « pensée divinatoire », sinon d'une « mentalité divinatoire » qui s'opposeraient à la science comme Jean-Pierre Vernant en a fait naguère l'hypothèse ? La relecture de la liste des arts techniques que le Prométhée d'Eschyle se vante d'avoir inventés pour les hommes mortels nous dirige plutôt du côté d'une sémiotique des signes et des paroles interprétés en termes divinatoires. En bonnes « raison des signes », la divination et l'art oraculaire se présentent comme des savoirs à la fois pratiques et inspirés.

Mots-clés : divination, oracle, sémiotique, inspiration, interprétation, Prométhée

Did the Greeks have a « divinatory thinking » if not a « divinatory mentality » opposed to science as supposed long ago by Jean-Pierre Vernant ? A new reading of the list of technical arts the Aeschylean Prometheus boasts he has invented for the mortal men speaks rather for a semiotics of the signs and of the words interpreted in divinatory terms. As « raison des signes », divination and oracular arts are to be considered as both practical and inspired knowledges.

Key words: divination, oracle, semiotics, inspiration, interpretation, Prometheus

30. Pour le paradigme du sacrifice, voir les études critiques publiées par Stella GEORGIOUDI, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005.