



HAL
open science

Comparer “ l’oracle d’Oenoanda ” : retour sur un scénario philologique complexe

Kevin Bouillot

► **To cite this version:**

Kevin Bouillot. Comparer “ l’oracle d’Oenoanda ” : retour sur un scénario philologique complexe. Revue des études anciennes, 2021, 123 (1), p. 35-54. hal-03350354

HAL Id: hal-03350354

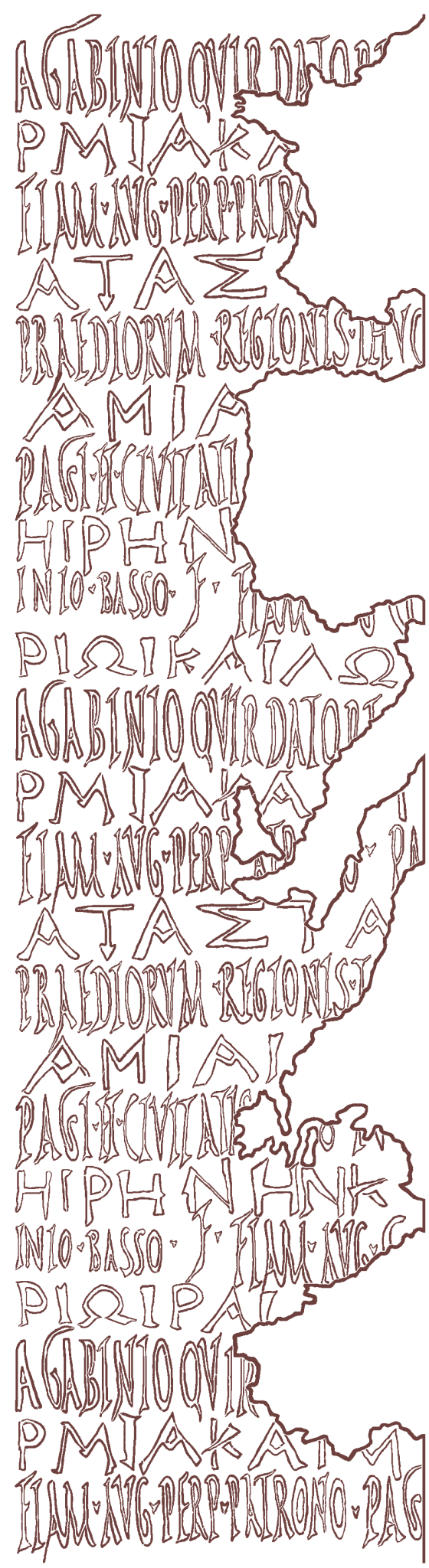
<https://hal.science/hal-03350354>

Submitted on 3 Oct 2022

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.

Copyright

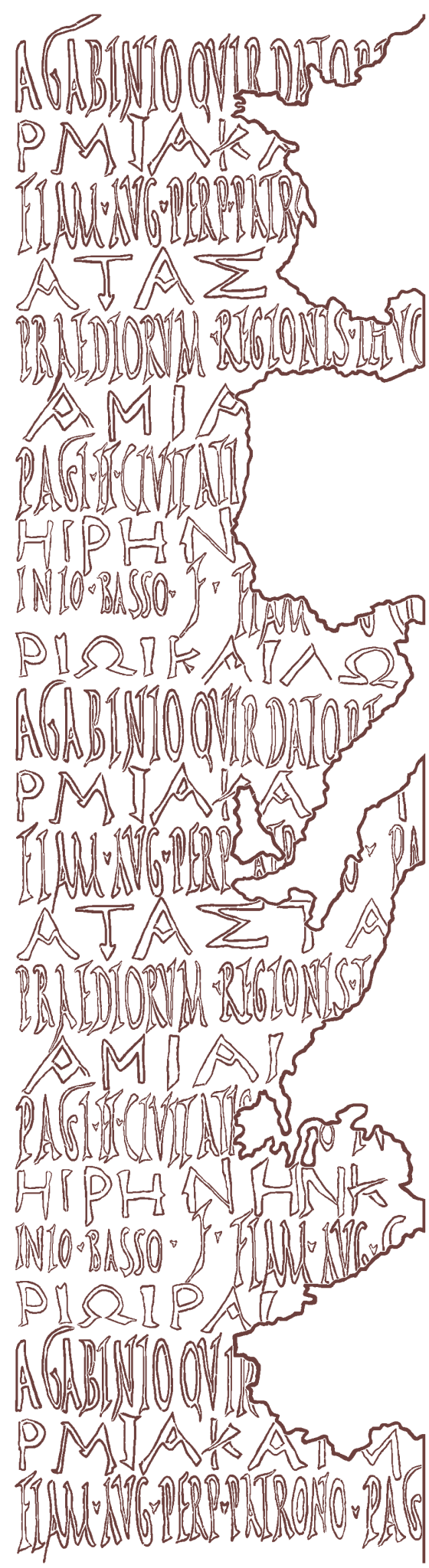


REVUE DES ETUDES ANCIENNES

TOME 123

2021 – N°1

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE



REVUE DES ETUDES ANCIENNES

TOME 123

2021 – N°1

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

COMPARER « L'ORACLE D'OINOANDA » : RETOUR SUR UN SCÉNARIO PHILOLOGIQUE COMPLEXE

Kevin BOUILLOT*

Résumé. – Une inscription trouvée à Oinoanda de Lycie est considérée, depuis une étude de Louis Robert, comme un oracle de nature théologique rendu par l'Apollon oraculaire de Claros. Abondamment commentés depuis, ce texte et le scénario philologique construit par Louis Robert posent pourtant des problèmes de cohérence philologique et historique. Leur mise en évidence invite à comparer ce texte avec des textes épigraphiques analogues d'Épidaure et de Rhodes passés également dans la littérature ancienne, considérés aujourd'hui comme oraculaires et ayant subi des altérations similaires. Ces parallèles permettent de reposer la question de l'origine et de la nature du texte d'Oinoanda, qui pourrait relever davantage de la (re)construction littéraire que de la consultation historique du sanctuaire oraculaire de Claros.

Abstract. – An inscription found at Oinoanda in Lycia is considered, since a study by Louis Robert, as an oracle of a theological nature issued by the oracular Apollo of Claros. Though abundantly commented on since then, this text and the philological scenario constructed by L. Robert raise significant problems of philological and historical coherence. Their highlighting invites us to compare this text with similar epigraphic texts from Epidaurus and Rhodes, that also passed in ancient literature, that are considered today as oracular and that have undergone similar alterations. These parallels allow us to raise again the question of the origin and nature of this text from Oinoanda, which could derive more from literary (re)construction than from the historical consultation of the oracular sanctuary of Claros.

Mots-clés. – Oracle, épigraphie, Claros, Oinoanda, oracles théologiques, Apollon, lois sacrées

Keywords. – Oracle, epigraphy, Claros, Oinoanda, theological oracles, Apollon, sacred regulations

* kevin_bouillot@hotmail.com

Déterminer l'authenticité et l'origine d'un oracle – c'est-à-dire identifier le dieu qui l'a prononcé et le sanctuaire où il a été rendu – soulève pour l'historien de nombreuses difficultés, mises en évidence notamment par de récentes études portant sur les sanctuaires oraculaires et leur(s) activité(s)¹. Parmi les catalogues oraculaires dressés par les historiens, l'un des plus délicats fut sans doute celui de l'oracle apollinien de Claros. Le sanctuaire ionien n'a en effet livré aucune inscription conservant une réponse oraculaire du dieu², et la liste des 28 oracles clariens recensés par Reinhold Merkelbach et Josef Stauber repose sur des attributions par la documentation littéraire (pour 7 d'entre eux) ou sur des inscriptions trouvées loin de Claros mais conservant une réponse oraculaire aujourd'hui considérée comme clarienne (pour 21 d'entre eux)³. Parmi les 21 oracles épigraphiques réputés clariens, seuls sept mentionnent explicitement Apollon Clarien (ou Colophonien)⁴, les autres textes ayant été reliés à ce dieu et à son sanctuaire par d'autres éléments internes ou externes parfois discutables.

« L'oracle d'Oinoanda » est l'un de ces 14 textes trouvés sur pierre et qui, bien que ne faisant aucune référence à Claros et à son dieu, est aujourd'hui réputé provenir de ce sanctuaire. Son attribution et sa réputation doivent tout à Louis Robert, qui se livra en 1971 à une savante mise en correspondance de ce texte épigraphique avec deux textes littéraires, et qui énonça ainsi une hypothèse philologique, certes critiquée à la marge depuis, mais qui ne fut jamais vraiment mise en cause malgré les difficultés qu'elle présente⁵.

Un retour sur cette attribution clarienne et sur toutes les hypothèses qu'elle implique s'impose aujourd'hui, à la lumière des récentes études consacrées aux questions oraculaires et ayant montré notamment la plasticité du discours oraculaire (ou pseudo-oraculaire)⁶, mais aussi la complexité et la diversité des pratiques oraculaires, notamment dans l'espace

1. Voir notamment sur ces questions K. BEERDEN, *Worlds Full of Signs: Ancient Greek Divination in Context*, Londres 2013 ; A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leyde-Boston 2005 ; A. BUSINE, « Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros » dans J.-C. MORETTI éd., *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon. 13-14 janvier 2012*, Lyon 2014, p. 201-210 ; G. RAINART, *La langue de l'Apollon de Delphes. Analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles*, Thèse de doctorat, 2014.

2. Contrairement au site de Didymes, par exemple, où la tradition locale semble avoir encouragé les consultants, notamment civiques, à faire inscrire la réponse obtenue. Voir le catalogue dressé par J. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley 1988, p. 177-244.

3. R. MERKELBACH, J. STAUBER, « Die Orakel des Apollon von Klaros », *EA* 27, 1996, p. 1-54. L'article fait toujours autorité, même si des catalogues postérieurs se sont proposé d'enrichir encore le répertoire clarien, comme celui de CHR. OESTERHELD, *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen : Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit*, Göttingen 2008 qui propose d'attribuer 45 textes à l'Apollon de Claros.

4. En l'occurrence les oracles n° 4, 8, 10, 12, 18, 19 et 24 du catalogue de R. Merkelbach et J. Stauber.

5. L. ROBERT, « Un oracle gravé à Oinoanda », *CRAI*, 1971/3, p. 597-619.

6. A. BUSINE, *Paroles d'Apollon...*, *op. cit.* n. 1, mais aussi, dans le domaine plus précis des règlements culturels, A. PETROVIC, I. PETROVIC, « “Look who is talking now!”: Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations » dans EFT. STAVRIANOPOULOU éd., *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège 2006, p. 151-179.

anatolien où elles ne peuvent plus être réduites au face à face entre Claros et Didymes⁷. La comparaison avec d'autres textes de nature (apparemment) différente mais présentant des analogies remarquables invite aussi à réinterroger non seulement l'attribution apollinienne, voire clarienne de ce texte, mais sa nature elle-même. Cet article se propose donc de repartir de l'hypothèse de Louis Robert, d'en constater les limites et les difficultés, puis de tenter une comparaison avec un texte d'Épidaure pour proposer en conclusion une hypothèse alternative quant à l'origine et à la nature de cet « oracle d'Oinoanda ».

I. – D'OINOANDA À LA THÉOSOPHIE : L'HYPOTHÈSE CLARIENNE DE LOUIS ROBERT

Un retour sur l'histoire scientifique, le contexte et le texte de cette inscription s'impose d'abord pour comprendre la nature de l'hypothèse aujourd'hui dominante.

Cette inscription fut découverte au milieu du XIX^e siècle par Richard Hoskyn à Oinoanda⁸, petite cité des montagnes lyciennes essentiellement connue pour le texte philosophique retrouvé sur place et attribué à Diogène d'Oinoanda⁹. Mais « l'oracle » objet de notre étude ne fit son entrée dans les études épigraphiques que dans les années 1960, grâce à une publication de George E. Bean qui, à l'aide d'un téléobjectif, parvint à photographier et transcrire l'inscription¹⁰. Elle se situait en effet sur la face externe de la muraille de la cité, à l'aplomb de la falaise que suit la partie Est des fortifications, bien trop haut pour être lisible du sol. Le bloc dans lequel elle fut inscrite comportait également un autel creusé, manifestement symbolique. Il ne s'agit pas d'un remploi, puisque le texte, même illisible à cette hauteur, fait écho à la position de la pierre comme on le verra. Le contexte archéologique permet d'estimer la date de l'inscription entre la fin du II^e et le milieu du III^e siècle de notre ère.

En 1971, Louis Robert lançait le débat en proposant un commentaire et une traduction de l'inscription¹¹. Le texte commence par ce qui semble être trois vers écrits à la première personne du pluriel (ἡμεῖς) et offrant une « définition » de dieu (τοῦτο θεός) désigné successivement comme « né de lui-même » ([α]ὐτοφυής), « à la sagesse infuse » (ἀδίδακτος), « sans mère » (ἀμήτωρ), « inébranlable » (ἀστυφέλικτος), « sans nom » (οὔνομα μὴ χωρῶν) et « aux multiples noms » (πολὺώνυμος), « habitant du feu » (ἐν πυρὶ ναίων). L'énonciateur ou plutôt les énonciateurs de cette définition précisent ensuite qu'ils ne sont, en tant que messagers, qu'une parcelle de dieu (μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἀγγελιοὶ ἡμεῖς). Ces trois premiers

7. Pour un inventaire des sanctuaires oraculaires anatoliens, voir K. BOUILLOT, « Ὡσπερ τὸ θεοῦ εἶναι... » *Étude des « petits » sanctuaires oraculaires en Anatolie romaine*, Thèse de doctorat, Paris 2019.

8. R. HOSKYN, « Narrative of a Survey of Part of the South Coast of Asia Minor; And of a Tour into the Interior of Lycia in 1840-1 », *Journal of the Royal Geographical Society of London* 12, 1842, p. 143-161.

9. J. HAMMERSTAEDT, M. F. SMITH édés., *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda : Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn 2014, et plus récemment *Id.*, « Diogenes of Oinoanda: The New and Unexpected Discoveries of 2017 (NF 214-219), With a Re-edition of Fr. 70-72 », *EA* 51, 2018 p. 43-79.

10. G. E. BEAN, *Journeys in Northern Lycia 1965-1967*, Vienne 1971, p. 20-22, n° 37.

11. L. ROBERT, « Un oracle gravé... », *op. cit.* n. 5.

vers, qui constituent le cœur de l'hypothèse de Louis Robert, seront désormais appelés « vers A-B-C ». Trois vers supplémentaires prescrivent à « ceux qui interrogent au sujet de dieu » (τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ) et à qui il a été répondu [qu'il était] « l'Éther, le dieu qui voit tout » (περί ὅστις ὑπάρχει Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ] [θε]ὸν ἔννεπεν), de porter vers lui leurs regards (εἰς ὃν ὀρῶντας) et de prier le matin en regardant vers l'Orient (εὔχεσθ' ἠφους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]τα[ς]).

[α]ὐτοφύης, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος
 οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίων.
 τοῦτο θεός, μεικρὰ δὲ θεοῦ μερίς ἄγγελοι ἡμεῖς.
 τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ περί ὅστις ὑπάρχει
 Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ] θεὸν ἔννεπεν, εἰς ὃν ὀρῶντας
 εὔχεσθ' ἠφους πρὸς ἀντολίην ἐσορῶ[ν]τα[ς].

Né de lui-même, à la sagesse infuse, sans mère, inébranlable, ne comportant pas de nom, aux noms multiples, habitant du feu, voilà ce qu'est dieu. Mais nous sommes une parcelle de dieu, nous anges messagers. À ceux qui interrogent au sujet de dieu, il a été déclaré [qu'il est] l'Éther, dieu qui voit tout ; c'est vers lui qu'il faut porter ses regards, et prier, le matin, en regardant vers l'Orient.¹²

Les raisons qui poussèrent Louis Robert à voir dans ce texte un oracle sont aisément compréhensibles. Non seulement le texte est énoncé par des « messagers de dieu », qui disent également en être une partie, mais il est adressé à « ceux qui interrogent au sujet de dieu ». Enfin il leur répond par une définition de dieu puis par une prescription rituelle. Il y a là *a priori* de nombreux éléments habituels de la réponse oraculaire et la ressemblance est frappante avec ce que les historiens appellent, depuis l'article fondateur en la matière d'Arthur D. Nock, les « oracles théologiques »¹³. Ces réponses oraculaires conservées exclusivement par la documentation littéraire (notamment par la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre de Tyr, puis par la *Théosophie de Tübingen*) sont souvent attribuées à Apollon Clarien, datent pour la plupart du III^e siècle de notre ère et répondent à des questions de nature théologique, notamment sur la nature, le nom ou la puissance des dieux. Louis Robert vit donc dans cet oracle d'Oinoanda le premier (et le seul) oracle théologique trouvé sur pierre et apportant *de facto* davantage de crédit aux autres oracles théologiques (littéraires) dont l'historicité posait et pose encore question.

12. Traduction de L. ROBERT, « Un oracle gravé... », *op. cit.* n. 5, p. 602.

13. A. D. NOCK, « Oracles théologiques », *REA* 30, 1928, p. 280-290, réédité dans *ID., Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1986, p. 160-168.

Mais l'interprétation de Louis Robert quant à la nature de l'inscription d'Oinoanda repose ensuite sur une double comparaison avec la *Théosophie de Tübingen* et avec un extrait de Lactance. Texte complexe et à l'histoire chaotique, la *Théosophie* comporte notamment un recueil de réponses oraculaires¹⁴, dont l'une semble pouvoir être rapprochée du texte d'Oinoanda :

Ὅτι Θεοφίλου τινὸς τοῦνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος·
 ἴσὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος; ἔχρησεν οὕτως·
 Ἔσθ', ὑπὲρ οὐρανόθεν κύτεος καθύπερθε λελογχῶς,
 φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος αἰών·
 ἔστι δ' ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑαυτὸν
 βουλὰς βουλευήσῃσι πατήρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι.
 ἔνθα μὲν οὐτ' αἰθήρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς
 οὔτε σεληναίη λιγυφεγγέτις αἰωρεῖται,
 οὐ θεὸς ἀντιάει κατ' ἀταρπιτόν, οὐδ' ἐγὼ αὐτὸς
 ἀκτίσιν συνέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδινῆς.
 ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμήκετος αὐλῶν,
 ἔρπων εἰλίγδην, ροιζοῦμενος, οὐ κεν ἐκείνου
 ἀψάμενος πυρὸς αἰθερίου δαίσειέ τις ἦτορ·
 οὐ γὰρ ἔχει δαίην, ἄζηγεῖ δ' ἐν μελεδηθμῶ
 αἰὼν αἰώνεσσ' ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ.
 αὐτοφυῆς, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος
 οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
 τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

Quand quelqu'un dont le nom était Théophile demanda à Apollon s'il était dieu ou si un autre [était dieu], il répondit ainsi :

Il existe, haut dans le ciel, au-delà du plus haut espace jamais atteint, une immense flamme flottante et éternelle ; elle est inatteignable pour les [dieux] bienheureux eux-mêmes, tant que le père suprême ne le veut pas. Il existe là-haut l'Ether plus puissant que les étoiles brillantes ou la lune qui brille suspendue. Je ne rencontre aucun dieu sur son chemin et même moi [Apollon ? Hélios ?], jamais, quand je me tourne vers ce feu, mes rayons ne l'atteignent, alors même que je circule à travers l'Ether. Mais dieu est une immense flamme, son mouvement produit le son d'*auloi*, et quand il marche à travers l'air en tournoyant, il siffle continuellement. Celui qui a touché le feu étheréen n'a aucune crainte en son cœur, parce qu'aucun feu ne [le] brûle. En mouvement perpétuel, dieu lui-même, éternel, mêle l'éternel à l'éternel. Né de lui-même, à la sagesse infuse, sans mère, inébranlable, dont le nom ne peut être appréhendé par le langage, habitant du feu, voilà ce qu'est dieu. Mais nous sommes une parcelle de dieu, nous anges messagers.¹⁵

14. Voir B. PIETR FRANCO, *Anonymi monophysitae theosophia: an Attempt of Reconstruction*, Leyde 2001 ; L. CARRARA, I. MÄNNLEIN, *Die Tübinger Theosophie. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2018. Pour une réflexion récente sur les oracles dans la *Théosophie*, voir L. M. TISSI, *Gli oracoli degli dèi greci nella Teosofia di Tubinga : commento e studio critico dei testi 12-54 Erbse*, Alessandria 2018.

15. Traduction de l'auteur.

Les trois derniers vers de cet oracle rendu par Apollon à un certain Théophile (ὄτι Θεοφίλου τινὸς τοῦνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος) sont presque identiques aux vers A-B-C d'Oinoanda. La seule différence porte sur le début du vers B : la formule οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος (« ne comportant pas de nom, aux noms multiples ») est remplacée, dans la *Théosophie*, par οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος (« dont le nom ne peut être appréhendé par le langage »). Cette version des trois vers sera donc notée A-B'-C. Mais une autre différence majeure distingue les deux textes : à Oinoanda, les trois vers presque communs sont suivis de trois autres vers prescrivant des rites (A-B-C+3), tandis que dans la *Théosophie* les trois vers sont derniers et suivent un bloc de 13 autres (13+A-B'-C) qui développent également la description/définition d'une divinité éthérée et immanente, sans prescrire aucun rituel en revanche.

Louis Robert considéra néanmoins le rapprochement entre les deux textes comme concluant et vit dans le personnage de Théophile un θεοπρόπος d'Oinoanda, un envoyé de la cité chargé d'aller consulter l'oracle d'Apollon sur cette question de l'identité de dieu (σὺ εἶ θεὸς ἢ ἄλλος) et d'en ramener une réponse qui aurait ensuite été en partie inscrite et placée sur la muraille, devenant ainsi « l'oracle d'Oinoanda ». S'interrogeant ensuite sur l'identité du dieu oraculaire, Louis Robert pensa d'abord à Didymes où un culte de Zeus associait le dieu à l'Éther¹⁶. Mais une seconde comparaison le conduisit à conclure différemment.

Dans un passage des *Institutions divines*, l'apologiste chrétien Lactance cite également des oracles païens, notamment pour souligner les contradictions et l'inanité du paganisme. L'un de ces oracles semble pouvoir être également comparé au texte d'Oinoanda¹⁷ :

Apollo enim, quem praeter caeteros diuinum maximeque fatidicum existimant, Colophone respondens, quod Delphis (credo) migrauerat, Asiae ductus amoenitate; quaerenti cuidam, quis esset, aut quid esset omnino Deus, respondit uiginti et uno uersibus, quorum hoc principium est: « Ἀὐτοφυῆς, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος, οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων. τοῦτο θεός, μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς. »

En effet, Apollon, qu'ils estiment plus divin que tous les autres, répondant à Colophon – alors qu'il avait (je crois) quitté Delphes attiré par les charmes de l'Asie – à quelqu'un qui cherchait à savoir ce qu'était ou qui était dieu, il répondit vingt-et-un vers dont le début est : « Né de lui-même, à la sagesse infuse, sans mère, inébranlable, dont le nom ne peut être appréhendé par le langage, habitant du feu, voilà ce qu'est dieu. Mais nous sommes une parcelle de dieu, nous anges messagers. »¹⁸

L'extrait de la réponse apollinienne, tel qu'il est cité par Lactance, correspond exactement aux trois derniers vers rapportés par la *Théosophie* (A-B'-C), puisqu'ils reprennent la formule οὔνομα μὴδὲ λόγῳ χωρούμενος, et non le οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος du texte d'Oinoanda. La seule différence entre les deux versions littéraires réside dans le positionnement des trois

16. Voir le catalogue de J. FONTENROSE, *op. cit.* n. 2, p. 141-144.

17. Lact., *Institutions divines*, I, 7.

18. Traduction de l'auteur.

vers communs : à la fin d'un ensemble de seize vers dans la *Théosophie* (13+A-B'-C), ou au début d'un ensemble de vingt-et-un vers d'après Lactance (*uiginti et uno uersibus, quorum hoc principium est*), soit A-B'-C+18, les dix-huit autres vers n'étant pas cités. L. Robert voit néanmoins dans ce rapprochement la preuve que le Théophile mentionné par la *Théosophie* avait consulté l'oracle de Claros-Colophon, comme évoqué par Lactance (*Colophone respondens*). L'origine clarienne de la majorité des oracles dits théologiques (rapportés par la littérature uniquement) conforta encore cette conclusion.

Pour résumer l'hypothèse de Louis Robert, et comme l'illustre le schéma 1 ci-dessous, un certain Théophile d'Oinoanda, envoyé peut-être par sa cité, aurait consulté Apollon Clarien pour lui demander « s'il était dieu ». Le dieu aurait émis un oracle initial, appelé ci-après « l'oracle zéro » et dont six vers seulement (A-B-C+3) auraient été inscrits sur la muraille de la cité, avec une préférence pour la partie prescriptive (et terminale ?) du texte. Lactance puis l'auteur de la *Théosophie* auraient plus tard accédé à ce même oracle zéro et en auraient cité trois vers seulement pour Lactance, et l'essentiel du texte pour l'auteur de la *Théosophie*, même si tous deux auraient fait le même choix d'évacuer la partie prescriptive qui n'entrerait pas dans le champ de leurs préoccupations davantage « théologiques » que rituelles.

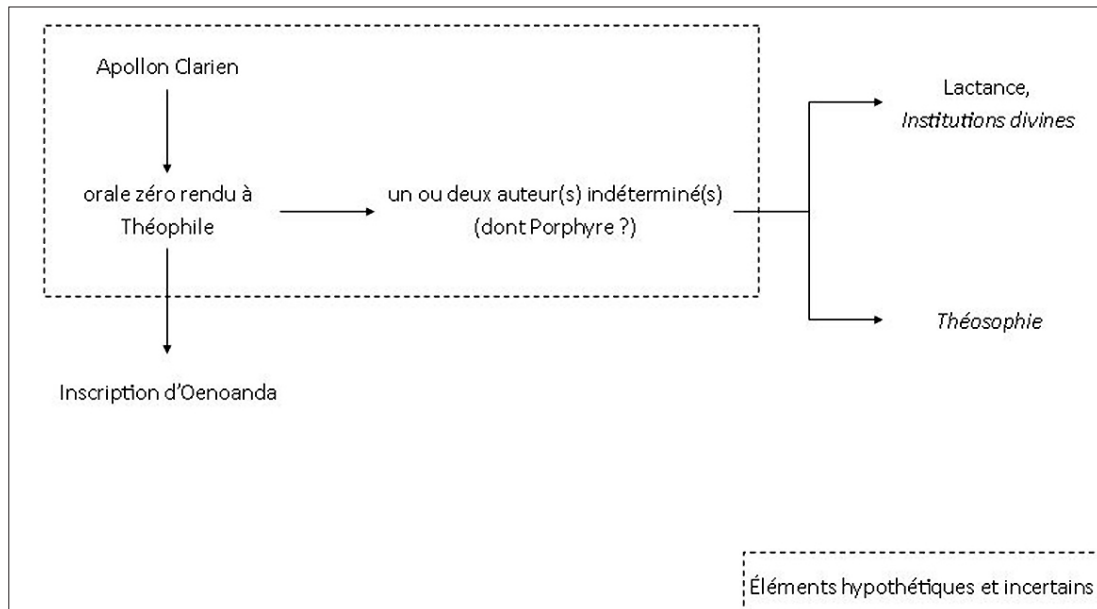


Schéma n°1 : Histoire et philologie de « l'oracle d'Oinoanda » d'après l'hypothèse de Louis Robert.

II. – CRITIQUES, HYPOTHÈSES ET DIFFICULTÉS DU SCÉNARIO ORACULAIRE

Cet ensemble d'hypothèses proposé par Louis Robert fut très vite critiqué, même si ces critiques s'attachèrent davantage à des éléments périphériques qu'au cœur de la théorie. Margherita Guarducci répondit dès l'année suivante en pointant plusieurs difficultés¹⁹. Outre la datation de l'inscription, qu'elle proposait d'abaisser à la seconde moitié du II^e siècle de notre ère au plus tard (en raison de critères paléographiques), elle soulignait la contradiction apparente entre la nature civique de la consultation imaginée par Louis Robert et la question qui semble relever davantage d'une interrogation philosophique individuelle que des préoccupations d'une cité. Les oracles théologiques décrits par la documentation littéraire sont d'ailleurs rendus à des consultants privés, du moins quand des détails sont fournis sur le contexte de production de l'oracle. Par ailleurs, l'emplacement de l'inscription, illisible depuis le sol, contredit l'hypothèse d'une consultation civique dont le résultat serait exposé dans un lieu public afin d'être visible et lisible. Cet élément fut confirmé quelques années plus tard par un article de Allan S. Hall qui constatait que le dépeuplement et la contraction de la cité à l'époque impériale avaient dû vider de leur population les environs de la muraille Est, faisant des abords de l'inscription un lieu désert où il aurait été fort peu logique d'exposer un texte censé être lu par le plus grand nombre²⁰. Margherita Guarducci concluait donc davantage à une consultation privée dont le résultat aurait été gravé là par le consultant, et peut-être par le petit cercle philosophico-religieux auquel il appartenait, afin d'agir comme un talisman. Allan S. Hall proposait également un éclairage nouveau sur le choix de ce pan de la muraille qui, se trouvant à l'Est de la cité, était donc éclairé par le soleil matinal, ce qui n'est pas sans évoquer les trois vers finaux et leur prescription d'une prière matinale en direction de l'Orient²¹.

De nombreux historiens reprirent ensuite ce texte et le commentèrent diversement, mais sans remettre en cause la théorie de L. Robert quant à sa nature et son origine²². On relèvera néanmoins deux exceptions : Robin Lane-Fox, qui proposait d'attribuer l'oracle à

19. M. GUARDUCCI, « Chi è Dio ? L'oracolo di Apollo Klarios e un epigrafe di Enoanda », *RAL* 27, 1972, p. 335-347.

20. A. S. HALL, « The Klarian Oracle at Oinoanda », *ZPE* 32, 1978, p. 263-268.

21. L. ROBERT répondit en partie à ces objections dans J. et L. ROBERT, « Bulletin épigraphique », *REG* 92, 1979, p. 502-503, n° 506, et accepta notamment de renoncer à l'hypothèse d'une consultation civique.

22. On relèvera notamment les commentaires de TH. L. ROBINSON, *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Harvard 1981, n° 31A ; S. PRICOCO, « Un oracolo di Apollo su Dio », *RSLR* 23, 1987, p. 3-36 ; D. POTTER, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: a Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford 1990, p. 351-355 ; J. R. SOMOLINOS, *Los oráculos de Claros y Didima. Edición y comentario*, Madrid 1991, p. 194, n° 31 ; R. MERKELBACH, J. STAUBER, *art. cit.* n. 3, n° 25 ; E. LIVREA, « Sull'iscrizione teosofica di Enoanda », *ZPE* 122, 1998, p. 90-96 ; ST. MITCHELL, « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians » dans P. ATHANASSIADI, M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 2001, p. 83-91, n° 233 ; R. MERKELBACH, J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Munich 2002, p. 16-19, n° 17/06/01 ; G. PETZL, « Zum religiösen Leben im westlichen Kleinasien: Einflüsse und Wechselwirkungen » dans E. SCHWERTHEIM, E. WINTER, *Religion*

Didymes et de recomposer un ensemble de 21 vers (selon Lactance) en ajoutant aux trois vers communs un autre oracle conservé par la *Théosophie*²³, et Carlo Gallavotti qui proposa une lecture radicalement différente en rapprochant les versions de Lactance et de la *Théosophie* des *Oracles chaldaïques*²⁴. L'ensemble de ce scénario élaboré par Louis Robert et les variantes introduites par d'autres chercheurs se heurtent néanmoins à plusieurs problèmes et incohérences qui fragilisent l'ensemble et devraient conduire à une nouvelle interrogation du texte d'Oinoanda pour ce qu'il est.

Le premier de ces problèmes est la transmission du texte de l'oracle entre les trois documents : l'inscription d'Oinoanda, les *Institutions divines* et la *Théosophie*. Le scénario de Louis Robert implique *a minima* l'existence d'un quatrième document, pour lequel il propose la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre, chez qui Lactance et l'auteur de la *Théosophie* auraient trouvé le texte. Ce quatrième document est indispensable au scénario global dans la mesure où Lactance et la *Théosophie* ont eu accès à une version plus longue (16 vers pour la *Théosophie*, 21 pour Lactance) que ce que transcrivait la pierre d'Oinoanda (par ailleurs illisible depuis le sol). Il faut pour cela que Porphyre ou tout autre auteur hypothétique ait eu lui-même accès, non pas à la pierre d'Oinoanda, mais à cet oracle zéro, ramené à Oinoanda par Théophile et qui aurait donc dû être conservé en totalité, ailleurs que sur la muraille. Il faut également que l'auteur hypothétique ait eu connaissance du contexte de production de l'oracle pour que son propre témoignage renseigne Lactance quant à l'origine clarienne de l'oracle et la *Théosophie* quant au nom du consultant. Un tel empilement d'hypothèses semble déjà difficile, mais soulève également une double incohérence. Si Lactance et l'auteur de la *Théosophie* se sont appuyés sur un seul et même auteur hypothétique, pourquoi n'attribuent-ils pas à l'oracle zéro le même nombre de vers (21 chez le premier, 16 chez le second) ni la même place aux trois vers communs aux trois documents ? Et si, à l'inverse, ils s'appuient sur des auteurs multiples (qui seraient donc plusieurs à avoir eu accès à une version de l'oracle zéro), comment ont-ils pu vouloir remplacer la même partie de l'oracle (οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος) par les mêmes

und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum. Forschungsstelle Asia Minor im Seminar für alte Geschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bonn 2003, p. 99-100 ; A. BUSINE, *Paroles d'Apollon...*, *op. cit.* n. 1, p. 447, n° 15 ; CHR. P. JONES, « Ten Dedications “to the Gods and Goddesses” and the Antonine Plague », *JRA* 18, 2005, p. 294-295 ; CHR. OESTERHELD, *op. cit.* n. 3, Claros n° 25 ; A. CHANIOTIS, « The Dynamics of Rituals in the Roman Empire » dans O. HEKSTER, S. SCHMIDT-HOFNER, CHR. WITSCHÉL édés., *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leyde 2009, p. 14-15 et *Id.*, « Megatheism. The Search for the Almighty God » dans S. MITCHELL, P. VAN NUFFELEN édés., *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, p. 112-140 ; P. VAN NUFFELEN édés., *ibid.*, p. 117-119 ; R. CLINE, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leyde 2011, p. 19-45.

23. R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Londres 1986, p. 169-183.

24. C. GALLAVOTTI, « Un epigrafe teosofica ad Enoanda nel quadro della teurgia caldaica », *Philologus* 121, 1977, p. 95-105, auquel L. ROBERT répondit dans J. et L. ROBERT, « Bulletin épigraphique », *REG* 91, 1978, p. 477, n° 464 Sur les *oracles chaldaïques*, voir le livre récent de H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, Turnhout 2016.

termes (οὔνομα μὴ χωρῶν) ? Ce dernier élément impliquerait plutôt l'existence d'une source unique commune aux versions de Lactance et de la *Théosophie*, qui aurait elle-même effectué la rectification, et qui serait alors chrétienne et donc ne pourrait pas être Porphyre. La piste d'un quatrième document et d'une source commune à Lactance et à la *Théosophie* mène donc à une double impasse et à plusieurs incertitudes comme le résumait le schéma n° 1 plus haut.

D'autres éléments viennent fragiliser un peu plus l'édifice. Le personnage de Théophile n'a laissé aucune trace épigraphique et paraît bien tardivement dans la *Théosophie*, quelque trois siècles après la consultation, avec un nom d'autant plus suspect qu'il semble étymologiquement taillé pour quelqu'un qui désire connaître (l'identité et la nature de) dieu. La formulation à la première personne du pluriel est également surprenante pour un Apollon Clarien (ou même Didyméen) qui parle habituellement en son nom propre et s'exprime plutôt à la première personne du singulier²⁵. Enfin, poser ce type de question ouverte à un oracle et obtenir ce type de réponse métaphorique (et longue, si l'on accepte les 21 vers de Lactance) correspond certes à l'utilisation des sanctuaires oraculaires décrite par la documentation littéraire (notamment celle qui rapporte à cette époque les oracles dits théologiques), mais ne correspond pas à l'utilisation attestée par l'épigraphie telle que la reconstituent les catalogues consacrés aux grands sanctuaires oraculaires²⁶. L'inscription d'Oinoanda serait en effet le seul oracle théologique trouvé sur pierre. À l'inverse, l'ensemble des questions oraculaires attestées par l'épigraphie, et notamment les lamelles de plomb de Dodone, ne témoignent pas de préoccupations théologiques analogues²⁷. De même, la comparaison de la « réponse » d'Oinoanda avec les autres réponses oraculaires trouvées sur pierre (qu'il s'agisse des catalogues de Delphes, de Didymes ou des autres oracles de Claros) met en lumière l'absence, à Oinoanda, des formulations habituelles telles que « le dieu a répondu » (ὁ θεὸς ἔχρησε), ou du vocabulaire habituel de l'oracle et de la divination (μαντεῖον, χρησμός, ἐρωτάω, χράω, etc.).

25. Par exemple dans l'oracle d'Hiérapolis également attribué à Apollon Clarien : « ὧν ἀπαλεύσθαι κέλομαι χόλον ἀλγινόεντα λοιβαῖς εἰλαπίναις τε τεληέσσαις θ' ἑκατόμβαις ». R. MERKELBACH, J. STAUBER, *art. cit.* n. 3, p. 11-13, n° 4, l. 6-7.

26. C'est notamment ce que montrent les nombreuses lamelles de Dodone récemment publiées par S. TSÉLIKAS, *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Athènes 2013, mais c'est également ce qu'indiquaient déjà les catalogues de Didymes et Delphes, d'où les « oracles théologiques » sont totalement absents : J. FONTENROSE, *op. cit.* n. 2 et *Id.*, *The Delphic oracle : its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley 1978.

27. Voir la publication des lamelles par S. I. DAKARIS, I. VOKOTOPOΪΛΟΥ ; A.-F. CHRISTÍDIS, S. TSÉLIKAS, *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη* 2013 et l'article de P. BONNECHERE, « Oracles and Politics in Ancient Greece, in Regard to the New Lamellae of Dodona: a Needed Palinody » dans *Dodona. The Omen's Questions New Approaches in The Oracular Tablets. Colloque d'Athènes. 16 September 2016*, à paraître, sur les thématiques à propos desquelles l'oracle était consulté.

Enfin, même si un raisonnement *a silentio* reste faible, aucun mémorial de délégation n'a été laissé par Oinoanda à Claros, où les consultations civiques faisaient l'objet d'une inscription mémorielle, tout particulièrement à l'époque présumée de l'oracle d'Oinoanda²⁸.

Pour résumer, le scénario proposé par Louis Robert, ou les variantes introduites ensuite, se heurtent tous à plusieurs contradictions insolubles, supposent des hypothèses nombreuses et fragiles, et impliquent d'accepter plusieurs éléments qui vont à l'encontre de ce qu'ont montré les études récentes consacrées aux oracles et à leur utilisation. Une remise à plat de ce dossier semble donc nécessaire et pourrait commencer par la comparaison avec d'autres documents épigraphiques et littéraires.

III. – D'OINOANDA À ÉPIDAURE : UN AUTRE EXEMPLE DE SCÉNARIO ORACULAIRE ET SES LIMITES

À Épidaure, la porte du grand sanctuaire d'Asclépios aurait accueilli le visiteur avec une prescription religieuse qui ne nous est connue que par Clément d'Alexandrie et Porphyre de Tyr²⁹. Les deux auteurs anciens citent les deux mêmes vers, que l'on désignera par les lettres X-Y :

καὶ τοῦτο ἦν ὃ ἠνίξατο ὅστις ἄρα ἦν ἐκεῖνος ὁ ἐπιγράψας τῇ εἰσόδῳ τοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ νεώ·
ἀγνὸν χρῆ νηοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὄσια.³⁰

Tel était le sens mystérieux de cette inscription, quelle que soit la main qui la grava jadis à l'entrée du temple d'Épidaure. « Celui qui entre dans le temple parfumé d'encens se doit d'être ἀγνός : l'ἀγνεῖα, c'est avoir des pensées qui plaisent aux dieux ».³¹

ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προεγέγραπτο, ἀγνὸν χρῆ ναιοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὄσια.³²

On voyait écrit ces vers sur la porte du temple d'Épidaure : « Celui qui entre dans le temple parfumé d'encens se doit d'être ἀγνός : l'ἀγνεῖα, c'est avoir des pensées qui plaisent aux dieux ».³³

28. Voir sur ces documents J.-L. FERRARY, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, Paris 2014.

29. E. EDELSTEIN, L. EDELSTEIN, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1948, p. 163-165, n° T 318.

30. Clém., *Stromates*, V, 1, 13.

31. Traduction de l'auteur.

32. Porph., *De l'abstinence*, II, 19.

33. Traduction de l'auteur.

Il est probable que les deux auteurs se soient appuyés, non sur une autopsie de la pierre, mais sur une même source littéraire chez qui ils auraient trouvé la citation. Quoi qu'il en soit, si l'on admet l'historicité de ce texte, la question de sa datation et de son origine se pose. Angelos Chaniotis a proposé de faire remonter ce texte au IV^e siècle avant notre ère, notamment par comparaison lexicale avec d'autres textes analogues de la fin de l'époque classique et en lien avec la reconstruction du sanctuaire autour de 340 avant notre ère³⁴. L'hypothèse est séduisante, et se poursuit par une déduction logique concernant la nature de ce règlement cultuel en vers qui pourrait être un oracle d'Apollon, puisque les *metrical cult regulations are usually oracles, and since the sanctuary in Epidauros was a sanctuary of Apollo and Asklepios, this text must be an oracle of Apollo, the oracular god* par excellence³⁵. Andrej et Ivana Petrovic ont en effet montré que nombre de ses *cult regulations* étaient (réputées) d'origine oraculaire et/ou s'en donnaient la forme (métrique notamment) pour assoir leur autorité³⁶.

Ce texte constitue donc un parallèle intéressant avec « l'oracle d'Oinoanda ». Dans les deux cas, il s'agit d'un texte présumé oraculaire (et apollinien) par les Modernes, même si les documents anciens ne le confirment pas formellement, rédigé en vers, comportant notamment une prescription cultuelle, et « passé » dans la littérature. La différence principale est l'absence de la pierre pour confirmer les citations de Clément et Porphyre.

Une autre inscription vient enrichir le dossier d'Épidaure, bien que provenant de Lindos de Rhodes. Il s'agit d'un document fragmentaire consistant en une liste d'impuretés dont il faut s'abstenir, telles que les rapports sexuels ou les fèves ([ἀπὸ ἀφρ]οδισίω[v] ἀ[πὸ] κνάμων), suivie de deux vers élégiaques à propos de la pureté nécessaire pour entrer dans le temple, et enfin d'une liste d'animaux sacrificiels (καθ' ἀδίτους θύοντα ἐνβάλλειν εἰς τὸν θησαυρὸν βοῶς (δραχμῶν) α', τῶ[v] ἄλλων τετραπόδων ἀλέκτορος ε'). Le document semble devoir être relié au culte local de Sarapis, même si le doute demeure³⁷. Quoi qu'il en soit, les deux vers élégiaques centraux indiquent aux adorateurs du dieu qu'ils se doivent d'être purs pour entrer dans le temple parfumé d'encens (ἀγνὸν χρῆ ναιοῖ θ[υ]ώδεος ἐντὸς ἰόντ[α] ἔνμεναι), puis que cette pureté n'est pas celle des bains mais des pensées (οὐ λουτροῖ ἀλλὰ νόω καθαρὸν).

34. Notamment *SEG* 52, 434, voir A. CHANIOTIS « Reinheit des Körpers - Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen » dans J. ASSMANN éd., *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh 1997, p. 152 et *Id.* « Greek Ritual Purity. From Automatism to Moral Distinctions » dans P. RÖSCH, U. G. SIMON éd., *How Purity is Made*, Wiesbaden 2012, p. 128 ; I. PETROVIC, « The Style and Language of Epigrammatic Programmata » dans E. SISTÁKOU, A. RENGAKOS, *Dialect, Diction, and Style in Greek Literary and Inscribed Epigram*, Berlin 2016, p. 407-408.

35. A. CHANIOTIS, « Greek Ritual Purity... », *op. cit.* n. 34, p. 129.

36. A. PETROVIC, I. PETROVIC, *op. cit.* n. 6, p. 151-179.

37. F. SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, p. 176-177, n° 108 ; A. PETROVIC, I. PETROVIC, *op. cit.* n. 6, p. 157, n° 8 et A. CHANIOTIS, « The Dynamics of Rituals... », *op. cit.* n. 22, p. 13.

[ἀπὸ ἀφρ]οδισίω[v]
 ἀ[πὸ] κυάμων
 ἀπὸ καρδίας.
 ἀγνὸν χρῆ ναοῖο θ[υ]-
 ὄδεος ἐντὸς ἰόντ[α]
 ἔνμεναι· οὐ λουτροῖ
 ἀλλὰ νόῳ καθαρὸν.

[...] d'actes sexuels, de fèves et de cœur. Celui qui entre dans le temple parfumé d'encens se doit d'être ἀγνός ; pur non par les bains, mais en pensées.³⁸

L'ensemble rappelle d'autant plus les deux vers d'Épidaure (X-Y) et leur exigence de pureté rituelle que le premier vers est commun aux deux couplets. Le second diverge dans la forme – on notera donc le couplet de Rhodes X-Z – mais il reste très proche sur le fond : dans les deux cas, la pureté exigée par le premier vers est définie comme une pureté de la pensée ou de l'esprit (φρονεῖν ou νόῳ). La parenté entre les deux textes est évidente, et la datation du second au I^{er} siècle de notre ère (d'après sa graphie notamment) laisse envisager que le texte de Rhodes ait été influencé par celui d'Épidaure³⁹.

Mais les comparaisons possibles ne s'arrêtent pas là. Clément d'Alexandrie, qui citait déjà ce texte sous sa forme X-Y, mentionne une sentence analogue sur le fond et dont la forme est également intéressante. Il attribue en effet à la tradition juive (ἔθος τοῦτο Ἰουδαίων) une maxime pleine de sagesse (Εὖ γοῦν κάκεῖνο εἴρηται) intimant à chacun « d'être pur non par les bains, mais en pensées » (Ἴσθι μὴ λουτροῦ, ἀλλὰ νόῳ καθαρός).

ἔθος τοῦτο Ἰουδαίων, ὡς καὶ τὸ πολλάκις ἐπὶ κοίτη βαπτίζεσθαι. Εὖ γοῦν κάκεῖνο εἴρηται· Ἴσθι μὴ λουτροῦ, ἀλλὰ νόῳ καθαρός.⁴⁰

Les Juifs avaient aussi coutume de se purifier à diverses reprises, en sortant du lit conjugal. Elle est donc pleine de sagesse cette parole : « Sois pur non par les bains, mais en pensées. »⁴¹

Le premier des deux vers exprime différemment la même négation (Ἴσθι μὴ) de la pureté par les bains (λουτροῦ) qu'à Rhodes, avant que le deuxième vers privilégie la pureté de l'esprit, cette fois dans les mêmes termes qu'à Rhodes (ἀλλὰ νόῳ καθαρός), même si la construction de la phrase impose ici la forme nominative de καθαρός. On notera donc ces deux vers de la sentence juive X'-Z'. Avant d'interroger les modes de circulation de cette sentence attestée sous des formes analogues dans trois contextes différents, un quatrième contexte doit encore être mentionné.

38. Traduction de l'auteur.

39. Sur l'intertextualité entre les deux documents, voir A. CHANIOTIS, « Megatheism... », *op. cit.* n. 22, p. 120-122.

40. Clém., *Stromates*, V, 1, 13.

41. Traduction de l'auteur.

Une épigramme associée depuis 1853 à l'*Anthologie grecque*, bien que provenant d'un manuscrit de la bibliothèque laurentienne de Florence⁴², cite notamment un oracle rendu par Sarapis à un certain Timainétos :

Σαράπιδος χρησμὸς Τιμαινέτω
 ἀγνὰς χεῖρας ἔχων καὶ νοῦν καὶ γλῶτταν ἀληθῆ
 ἴσθι μὴ λουτροῖς, ἀλλὰ νόῳ καθαρὸς
 ἀρκεῖ γάρ θ' ὁσίοις ῥάνις ὕδατος· ἄνδρα δὲ φαῦλον
 οὐδ' ἂν ὁ πᾶς λοῦσῃ χεῦμασιν ὠκεανός.⁴³

Oracle de Sarapis pour Timainétos

Ayant les mains et les pensées pures, et une langue sincère, sois pur non par les bains mais en pensées. Pour celui qui est *hosios*, une goutte d'eau suffit, mais l'homme mauvais, pas même l'Océan entier et son flot ne pourraient le purifier.⁴⁴

La deuxième ligne de l'oracle reprend exactement les deux vers attribués par Clément à la tradition juive (X'-Z') et proches par le sens et par la forme du texte de Rhodes (X-Z). L'historicité des oracles recensés par l'*Anthologie*, et *a fortiori* par les autres corpus byzantins qu'on lui associe, est problématique, et leur constitution par la réunion de textes littéraires plus anciens (et provenant d'auteurs divers), interdit toute hypothèse solide quant à la datation du texte. Mais ce dernier parallèle est d'autant plus intéressant qu'il rappelle l'attribution tardive, par la *Théosophie*, du texte d'Oinoanda à un oracle rendu par Apollon à un certain Théophile.

Ces quatre attestations d'un texte dont le sens reste constant, même quand la forme subit quelques altérations, rappellent à plus d'un titre le cas d'Oinoanda. Outre le parallèle entre Théophile et Timainétos, à qui des traditions littéraires tardives réattribuent les deux oracles (sans que l'on ne sache rien de l'origine de ce détail ignoré dans toutes les attestations antérieures), il faut relever à nouveau le dialogue entre documentations littéraire et épigraphique, et la question de l'existence d'un intermédiaire littéraire indéterminé entre la pierre (supposée) d'Épidaure et Clément puis Porphyre.

Ce jeu de correspondances entre les versions plus ou moins semblables d'un même texte permet d'échafauder diverses hypothèses quant à la transmission du texte d'un document à l'autre. Comme le montre le schéma n° 2 ci-après, il faut sans doute isoler dans un premier

42. Plut. 32.37 f. 37, s. XIV. Son rapprochement avec le corpus de l'*Anthologie*, communément accepté depuis, fut proposé pour la première fois en 1853 par N. PICCOLOS, *Supplément à l'Anthologie Grecque*, Paris 1853, p. 187-189 n° 14. L'auteur justifia cette association par la forme de cette sentence oraculaire (et des autres oracles qu'il tirait du même manuscrit) et par comparaison de ce texte avec un oracle de l'*Anthologie* effectivement très proche : *Anthol. Grec.* XIV, n° 71 (éd. Cougny). Ἄγνὸς εἰς τέμενος καθαρὸς, ξένη, δαίμονος ἔρχου | ψυχῆν, νυμφαίου νόματος ἀπάμενος· | ὡς ἀγαθοῖς ἀρκεῖ βαιὴ λιβάς· ἄνδρα δὲ φαῦλον | οὐδ' ἂν ὁ πᾶς νίγαι νόμασιν Ὠκεανός. « Étranger à l'âme immaculée, entre dans le sanctuaire de la divinité pure, après t'être lavé avec l'eau des Nymphes. Car à ceux qui sont vertueux une goutte d'eau suffira, tandis que l'homme mauvais ne sera pas purifié par toute l'eau de l'Océan » (traduction de l'auteur).

43. *Anthol. grecque, Suppl. VI*, n° 183 (éd. Cougny).

44. Traduction de l'auteur.

temps deux groupes distincts. D'un part, le texte X-Y proviendrait d'un oracle inscrit (au plus tôt) vers 340 avant notre ère à la porte du sanctuaire d'Épidaure, puis recopié par Clément et Porphyre, éventuellement *via* un auteur intermédiaire indéterminé (sauf à considérer que les deux auteurs ont visité le sanctuaire) et qui ne peut pas être Porphyre cette fois. D'autre part, le texte X-Z correspondrait à un oracle rendu par Sarapis à un certain Timainétos, inscrit à Lindos de Rhodes, probablement dans le sanctuaire de Sarapis, et repris des siècles plus tard par l'auteur du manuscrit florentin associé à l'*Anthologie*. Ce Timainétos pourrait avoir été, à l'image de Théophile, envoyé par la fédération rhodienne pour consulter le dieu à propos de ses exigences en matière de pureté. La question de l'articulation de cet oracle sarapéen avec la tradition juive pose néanmoins problème. L'hypothèse du dieu puisant dans cette tradition pour rendre un oracle paraît peu crédible, tout comme sa réciproque. Enfin la question du lien entre les textes X-Y et les textes X-Z soulève d'autres problèmes. Le premier ensemble serait plus ancien, puisque pouvant remonter à la fin du IV^e siècle avant notre ère, tandis qu'aucun élément du second ne remonte au-delà du I^{er} siècle de notre ère. Faut-il en déduire que Sarapis (ou son prophète) se serait inspiré d'un oracle d'Apollon, ou du souvenir qui en était conservé à Épidaure, pour répondre à la question de Timainétos ? Les liens entre Sarapis et Asclépios, donc entre le dieu gréco-égyptien et Épidaure, voire Apollon, pourraient plaider en faveur de cette hypothèse, et pareil scénario permettrait de relier les deux ensembles, comme le propose le schéma n° 2, pour aboutir ainsi à un scénario philologique complet et analogue à celui d'Oinoanda.

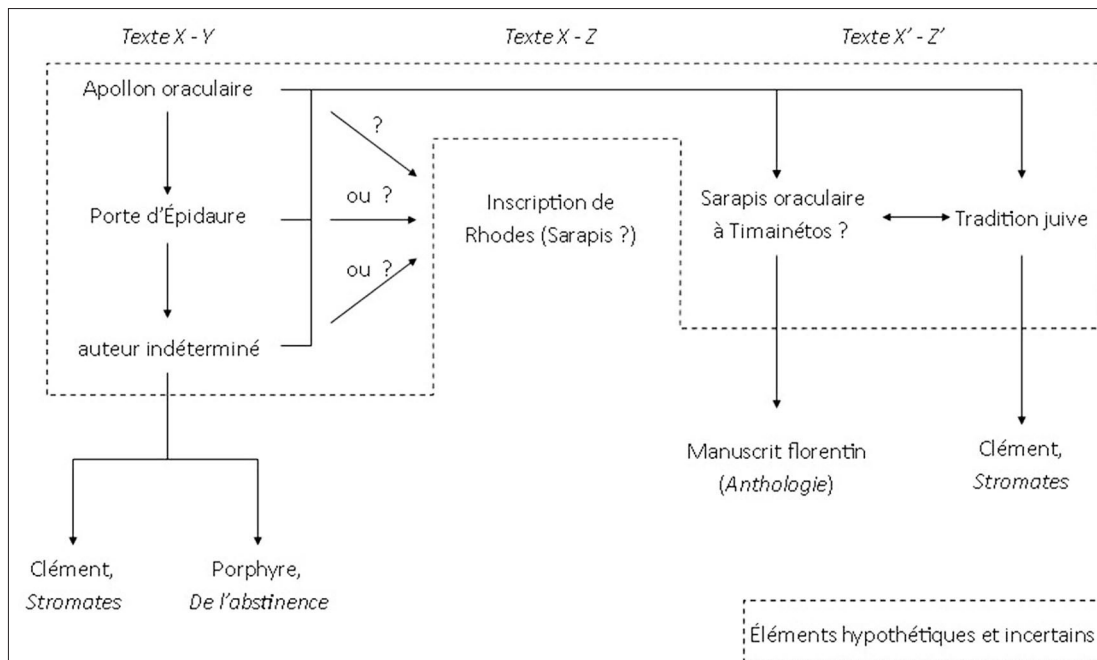


Schéma n°2 : Histoire et philologie du texte d'Épidaure d'après une hypothèse analogue à celle de Louis Robert.

Mais une telle construction, aussi tentante soit-elle, n'en est pas moins fragile. Toutes les objections faites au scénario de Louis Robert pour Oinoanda peuvent être reprises ici. La transmission du texte entre les différents documents pose de multiples questions. Comment Clément et Porphyre ont-ils eu accès au texte d'Épidaure ? S'appuient-ils sur un auteur intermédiaire ? En rapportent-ils la totalité, et si non pourquoi citent-ils tous deux le même passage ? Comment l'auteur du manuscrit florentin associé à l'*Anthologie* a-t-il eu accès au texte de Rhodes ? Sur quel autre document s'est-il appuyé pour connaître le nom du consultant et l'identité du dieu qui ne sont pas mentionnés sur la pierre trouvée par les fouilleurs ? Si Sarapis a bien repris Apollon, pourquoi avoir modifié le second vers tout en gardant le même sens ? Comment articuler la tradition juive avec cet ensemble oraculaire païen ? Enfin, s'il s'agit bien du même texte, pourquoi Clément, qui cite la version X-Y (épidaurienne) et la version X-Z (juive) dans les mêmes *Stromates*, n'a-t-il pas fait le lien ? Les éléments d'incertitudes sont trop nombreux, comme le montre le schéma n° 2, pour permettre de conclure. Même si l'historien est tenté par cette hypothèse globale d'un texte premier (l'oracle rendu par Apollon puis en partie inscrit à Épidaure), repris et progressivement déformé par des auteurs postérieurs mais qui le renseigneraient ainsi sur l'origine du texte, il faut reconnaître qu'une hypothèse alternative, bien plus simple, pose moins de problèmes et soulève moins d'hypothèses invérifiables.

Malgré le relatif isolement, au sein de la littérature antique conservée, de traités comme les *Oracles chaldaïques*, la *Philosophée tirée des oracles* de Porphyre ou la *Théosophie*, les recueils d'oracles et autres sentences réputées d'origine divine devaient être nombreux à circuler dans les milieux lettrés et dans les sacoches des devins ambulants. Pausanias précisait notamment avoir lu ceux des célèbres devins (mythiques) Euclous de Chypre, Musée d'Athènes et Bacis de Béotie⁴⁵, et les chresmologues, ces « colporteurs d'oracles » attestés notamment à l'époque classique, faisaient manifestement commerce de ces oracles qu'ils recueillaient⁴⁶. Cette littérature pourrait assumer pleinement le rôle d'intermédiaire imaginé entre l'inscription d'Épidaure et Clément puis Porphyre, puis entre l'inscription de Rhodes et le manuscrit florentin, voire entre cette même inscription et Clément quand il la reprend en l'attribuant à la tradition juive. Mais bien plus que le vecteur de transmission de ces textes, cette littérature pourrait être aussi le creuset de leurs transformations, depuis le texte X-Y d'Épidaure, le plus ancien, vers la version plus tardive X'-Z' reprise par le manuscrit florentin, et par le texte X-Z gravé à Lindos. Ces transformations s'opèrent manifestement par croisement entre plusieurs textes et par altération (mineure) d'un même texte, dont le sens

45. Paus., *Périégèse*, X, 12, 11 : χρησμολόγους δὲ ἄνδρας Κύπριόν τε Εὐκλον καὶ Ἀθηναίου Μουσαῖον τὸν Ἀντιοφῆμου καὶ Λύκον τὸν Πανδίου, τούτους τε γενέσθαι καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν φασὶ κατάσχετον ἄνδρα ἐκ νυμφῶν· τούτων πλὴν Λύκου τῶν ἄλλων ἐπελεξάμην τοὺς χρησμούς. Macrobe (*Saturnales*, I, 18) mentionne également un certain Cornélius Labeo, auteur d'un traité *de oraculo Apollinis Clarii*.

46. Pour une synthèse des questions soulevées par cette figure du chresmologue : M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley 2008, p. 58-65.

est préservé quand la lettre est légèrement modifiée. Si ces changements trahissent, par leur nature, le contexte littéraire dans lequel ils ont lieu, il en va peut-être également des autres altérations subies par ces textes. Leurs réattributions à des contextes d'énonciation différents et/ou à des auteurs différents pourraient être simplement le produit de ces jeux littéraires de croisement et de recoupements, volontaires ou non, entre textes et contextes différents. Plus concrètement, si un texte et ses variantes sont successivement attribués à la porte du sanctuaire d'Asclépios, à la tradition juive et à un oracle de Sarapis, ce n'est peut-être pas tant parce qu'il a vraiment été repris par ces trois contextes que parce qu'il est artificiellement attribué, par tel ou tel littérateur en quête (comme l'historien) de l'origine du texte qu'il cite, à des auteurs et contextes différents, selon les hypothèses et les préoccupations propres à ce littérateur. Est-il vraiment surprenant que Clément, cherchant à attribuer cette maxime apparemment ancienne et pleine de sagesse (Εὖ γούν κἀκεῖνο εἶρηται), se tourne vers la tradition juive ? Tandis que l'auteur chez qui celui du manuscrit florentin a puisé le même texte, qui était sans doute païen et qui connaissait peut-être le lien entre ce texte et Sarapis à Rhodes, a privilégié la piste d'un oracle du dieu gréco-égyptien. Quant aux documents épigraphiques insérés dans cette philologie complexe, ils sont en général considérés comme les points de départ de la chaîne de transmission du document, passé ensuite dans la tradition littéraire et soumis à diverses mutations. Mais le cas de Rhodes montre, par comparaison avec le texte d'Épidaure réputé plus ancien, qu'ils peuvent aussi se trouver ailleurs dans la chaîne de transmission. Si l'inscription de Rhodes reprend en partie le texte d'Épidaure et le croise avec un autre, c'est qu'il s'appuie sans doute lui-même sur un document littéraire où les prêtres rhodiens ont choisi cette sentence qui leur paraissait adaptée, sur le fond comme sur la forme, à ce qu'ils voulaient en faire : une sentence prescriptive à tonalité oraculaire donc divine. Dès lors, la même question peut se poser pour le texte d'Épidaure lui-même : provient-il vraiment d'un sanctuaire oraculaire ? A-t-il été produit dans un sanctuaire oraculaire sur sollicitation des prêtres d'Épidaure ? Ou bien a-t-il été, comme sa forme postérieure inscrite à Rhodes, choisi par ces mêmes prêtres parmi un recueil de sentences analogues, réputées oraculaires ?⁴⁷ Le schéma n° 3 résume ci-après l'hypothèse que l'on proposera finalement de substituer ici à celle d'une généalogie philologique partant d'Épidaure pour mener au manuscrit florentin en passant par Rhodes, voire par la tradition juive (comme le résumait le schéma n° 2) : celle d'une tradition littéraire centrale, dont l'existence est certaine même si ses formes restent floues et son contenu exact

47. L'inscription sur pierre de textes oraculaires préexistant sous forme littéraire est notamment illustrée par les « oracles à dés » d'Anatolie, ces listes de réponses oraculaires correspondant aux différents résultats d'un lancer de dés, que l'on a trouvés inscrits sur des pierres bien trop lourdes pour être déplacées, et qui devaient voyager d'un site à l'autre sur des supports littéraires sans doute bien plus anciens que les inscriptions. Voir F. GRAE, « Rolling the Dice for an Answer » dans S. I. JOHNSTON éd., *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde-Boston 2005, p. 51-97 ; J. NOLLÉ, *Kleinasiatische Losorakel : Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich 2007 ; N. DUVAL, *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen du II^e au VI^e siècle après J.-C. Étude comparative des sortes Homericæ, sortes Astrampsychi et tables d'astragalomancie en Asie mineure*, Thèse de doctorat, Montréal, 2016 et récemment G. STAAB, « Zwei neue Würfelorakel aus Lykien. Mit einem Anhang zum Alphabetorakel aus Oinoanda », *EA* 51, 2018, p. 81-90.

très vague. Une tradition au sein de laquelle un même texte mutait par copies, croisements et (ré)interprétations, et dont il était ponctuellement tiré, figé et mis en lumière par l'historien à des époques et dans des contextes différents, ici par les prêtres d'un sanctuaire en quête de *metrical cult regulations*. Ailleurs par un auteur païen en quête d'oracles, ou par un apologiste chrétien en quête d'arguments.

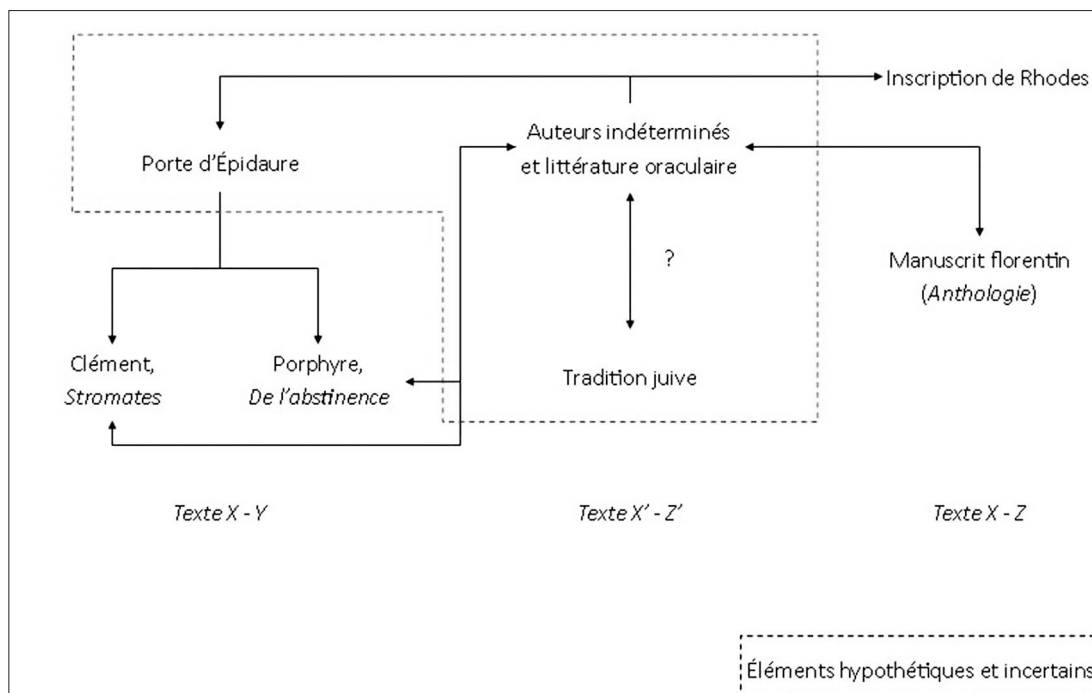


Schéma n°3 : Histoire et philologie alternatives du texte d'Épidaure. Une explication par la littérature.

Cette contre-hypothèse, qui clôturait la réflexion proposée à propos du texte d'Épidaure et de ses variantes, ne va pas sans hypothèses également. Cependant elle a l'avantage de réduire significativement le nombre des incertitudes, et de se fonder essentiellement sur une hypothèse déjà bien étayée : celle de l'existence d'une littérature oraculaire aujourd'hui perdue mais que l'historien connaît par les quelques mentions qui en sont faites, et par les trop rares exemples que sont la *Théosophie*, la *Philosophie* de Porphyre, ou ces *Oracles chaldaïques* avec lesquels C. Gallavotti proposait déjà de comparer le texte d'Oinoanda⁴⁸.

48. C. GALLAVOTTI, *op. cit.* n. 24.

CONCLUSION :

De retour à Oinoanda, un schéma philologique analogue pourrait également permettre de simplifier le scénario d'ensemble. Plutôt que de chercher dans l'inscription une quelconque version première (et incomplète) d'un texte qui serait ensuite passé dans les *Institutions divines* et dans la *Théosophie* via un éventuel Porphyre, il paraît plus simple et plus économe de postuler l'existence d'une tradition littéraire véhiculant ce texte (et ses variantes) et dans laquelle auraient successivement puisé les dédicants de l'inscription, Lactance puis l'auteur de la *Théosophie*, comme le montre le schéma n° 4 ci-après.

Dès lors, les éléments de contexte glanés par Louis Robert pour expliquer l'origine et la nature du texte ne seraient plus des indices éparpillés au fil des siècles dans la documentation ancienne, mais des reconstructions circonstanciées, propres à chaque contexte d'énonciation du texte et ne disant rien de la véritable origine historique du texte. Il n'y aurait rien d'étonnant à voir ainsi un texte en apparence oraculaire attribué *a posteriori* à Apollon, dieu oraculaire par excellence, et de préférence à l'Apollon Clarien par Lactance qui reconnaît lui-même penser que Claros était devenu le grand oracle du dieu (*Colophone respondens, quod Delphis (credo) migraverat*). De même, le nom de Théophile, exhumé/inventé par la *Théosophie*, n'a rien d'étonnant pour qualifier quelqu'un qui *aimerait* connaître *dieu*. Dès lors, le texte gravé à Oinoanda serait moins un oracle (au sens de texte produit dans un sanctuaire lors d'une consultation du dieu) que l'une de ces nombreuses sentences philosophico-religieuses d'origine floue (même pour les Anciens eux-mêmes), versifiées et tournées de manière à imiter

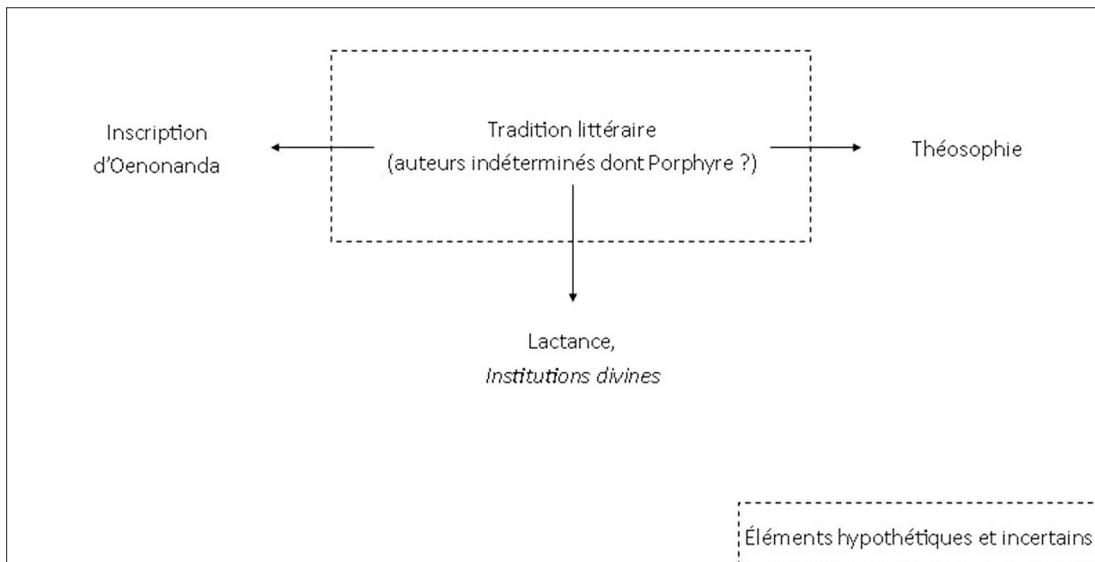


Schéma n°4 : Histoire et philologie alternatives du texte d'Oinoanda. Une explication par la littérature

un certain phrasé oraculaire (donc divin), mais dépourvu de tout élément de contexte historique précis. Les « lois sacrées », étudiées au siècle dernier par Franciszek Sokolowski et dont la terminologie demeure malgré son inexactitude, en fournissent des exemples par dizaines⁴⁹.

Il n'est donc pas davantage étonnant de trouver, dans le *De trinitate* attribué à Didymes l'Aveugle, des « oracles » réputés apolliniens (mais eux aussi dépourvus de tout contexte historique), définissant à leur tour la nature de dieu et reprenant des termes tels que « inébranlable » (ἀστυφέλικτος), « né de lui-même » (αὐτογένεθος) ou « habitant de l'Éther » (αἰθέρι ναίων), que l'on pourrait croire empruntés au texte d'Oinoanda, mais qui devaient provenir de cette même littérature foisonnante où Didymes puisa à son tour⁵⁰.

49. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.

50. Didymes l'Aveugle, *De trinitate*, III, 2 (PG 39 col. 788A) & III, 18 (PG 39 col. 888A), sur ces textes voir A. BUSINE, *Paroles d'Apollon...*, *op. cit.* n. 1, p. 393-396.

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 123, 2021 N°1

SOMMAIRE

Éditorial.....	3
----------------	---

ARTICLES :

Patrick BAKER, Guy CHAMBERLAND, Gaétan THÉRIAULT, <i>Le dipylon de xanthos et la commémoration des Quindecennalia de Valens (378 p.C.)</i>	5
Kevin BOUILLOT, <i>Comparer « l'oracle d'Oenoanda » : retour sur un scénario philologique complexe...</i>	35
Pilar GONZÁLEZ-CONDE, <i>Homenajes epigráficos con diversidad de intereses entre las élites locales de Hispania</i>	55
Yacine Nardin BOUMLIK, <i>De Callisthène pseudo-secrétaire d'Alexandre au Roman d'Alexandre du Pseudo-Callisthène : quand l'épigraphie rencontre la philologie</i>	81
Gerard R. VENTÓS, <i>Mercenarios itálicos y la moneda en Cerdeña durante la «guerra inexpiable» (241-237 a.c.)</i>	97
Thierry LUCAS, <i>Thucydide poliorcète : siège, assaut et guerre urbaine au V^e siècle</i>	115
Sergio ESPAÑA CHAMORRO, <i>Los esquivos oppida de Brutobriga y Turobriga: una propuesta sobre su ubicación y su relación con las deportaciones célticas</i>	139
Erwan JEUSSET, <i>Le forum de Trajan et sa représentation du XVII^e au XX^e siècle</i>	173
Andrea BEGHINI, <i>No Country for Old Men (Hom. o 409-411)</i>	193
Cédric GERMAIN, <i>Espace sacré, espace scénique et espace comique dans les Thesmophories d'Aristophane</i>	201
Maria Chiara SCAPPATICCIO, <i>Dalla calligrafia alla letteratura: schegge di esametri latini in un'esercitazione scrittoria d'Egitto</i>	221

LECTURES CRITIQUES

Christophe VENDRIES, <i>Le carnyx celtique dans tous ses états</i>	235
Blandine CUNY-LE CALLET, <i>À la recherche des monstres antiques dans la culture populaire</i>	257
Comptes rendus.....	265
Notes de lectures	395
Liste des ouvrages reçus	399