

*nchia, Ammon*, Oxford: Basil  
*Oracle*, 2 vol., Oxford: Basil  
Clarendon Press.  
xton (éd.) 2000, 76–108.  
University Press.  
moyens de divination», *Bulletin  
des Belles Lettres*.  
ence, 1996), dans Borgeaud &  
ient Epirus», dans Cabanes &  
des Études Grecques 46, 121–152.

## HERMÈS ET LA MANTIQUE GRECQUE

Dominique Jaillard

### I. *Le dieu de la rencontre et de l'aubaine*

Hermès entretient des rapports privilégiés avec les événements fortuits, les rencontres de hasard, les rumeurs, les bruits et les voix, avec tous ces phénomènes soudains et imprévus qui constituent autant de signes potentiels susceptibles d'être pris en charge par la pratique mantique. Tout ce sur quoi l'on tombe par un heureux hasard est un don d'Hermès, un *hermaion*, et une telle rencontre est déjà un gage de chance et de succès<sup>1</sup>. Le dieu en fait lui-même l'expérience, sitôt né. Dans l'*Hymne homérique* qui raconte son enfance, il croise au sortir de l'antre de sa mère une tortue que sa *mêtis* inventive transforme aussitôt en lyre. D'emblée, il voit en elle une riche aubaine, une coïncidence, *sumbolon*, qui lui vaudra des plaisirs et des richesses sans nombre (*murion olbon*)<sup>2</sup>. Les exploits (*kluta erga*) par lesquels il manifeste ses compétences et ses savoir-faire, qui anticipent la reconnaissance de ses fonctions et de ses priviléges dans l'Olympe (*timai*), de la part (*moira*) qui lui échoit<sup>3</sup>, se définissent comme des *arisêma erga*<sup>4</sup>, des actes glorieux et *signifiants*, dont le bruit (*kleos*) se répand comme une rumeur indistincte, sans origine assignable<sup>5</sup>. Les hauts-faits du dieu fonctionnent comme autant de signes (*sêmata*) à la fois patents et cryptés, offerts à la sagacité d'une pensée qui les déchiffre et les relie, et qui presuppose la figure par ailleurs éminemment hermaïque de l'herméneute<sup>6</sup>. Telles sont par exemple les traces étonnantes (*mega thauma*), comme

<sup>1</sup> Les compétences d'Hermès en matière de chance, de bonne fortune, de rencontre favorable, se lisent aussi dans des expressions formant couple comme *euermès* (Vettius Valens, XIV, 24; Hésychius), chanceux, favorisé par Hermès, *dusermos*, malchanceux, qui n'a pas les faveurs d'Hermès, *euermia* (Élien, *Nature des animaux* V, 39; Pollux, V, 135), chance, *dusermia*, malchance, ou dans le verbe *euermeō* (Pollux, V, 135).

<sup>2</sup> *Hymne homérique à Hermès* (abrégé ci-dessous *HhH*) 24, 30–31.

<sup>3</sup> *HhH* 428.

<sup>4</sup> *HhH* 12.

<sup>5</sup> *HhH* 275–277.

<sup>6</sup> Platon, *Cratyle* 407e–408a, où une étymologie « fantaisiste » d'*hermeneus* vaut exégèse des fonctions de l'Hermès passeur et interprète.

«désorientées», laissées par les sabots «retournés» des vaches qu’Hermès a dérobées à son frère Apollon. En elles-mêmes indéchiffrables, elles ne prennent sens que dans le tissu signifiant des indices que le dieu laisse derrière lui afin de faire reconnaître de manière *différée* la portée de ses exploits<sup>7</sup>. Apollon, le devin, le déchiffreur d’énigmes, ne comprend (*egnō*) que le voleur de son troupeau est son petit frère nouveau-né qu’au moment où il aperçoit et interprète (*enoēi*) un signe complémentaire, en lui-même «indépendant» des faits et gestes d’Hermès: un oiseau qui traverse le ciel<sup>8</sup>. Mais, complexité du maniement hermaïque des signes, le *sēma* le plus décisif, explicitement désigné comme *tel*<sup>9</sup> – les viandes sacrificielles attestant les parts qui reviennent respectivement à Hermès et aux autres puissances au sein des partages panthéoniques dont l’*Hymne* décrit la mise en place –, est *dissimulé* dans une grotte; sa manifestation serait prématuée aussi longtemps que le petit dieu n’a pas fait reconnaître ses prérogatives par Zeus et par Apollon. Après coup, indice inutile, il restera comme le mémo-rial invisible d’un processus désormais achevé. Dans la temporalité de l’épiphanie hermaïque que constitue l’*Hymne homérique*, c’est au *moment opportun*, en apercevant les peaux exposées sur un rocher<sup>10</sup>, unique indice visible de leur mise à mort, qu’Apollon comprend que deux de ses vaches ont été abattues<sup>11</sup>, toutes les autres traces du «sacrifice» ayant été effacées<sup>12</sup>.

## II. *Hermès préside au maniement des sorts*

C’est dire que l’action qu’Hermès exerce sur ou à travers des signes dépasse de beaucoup l’usage mantique dont ils sont susceptibles. Mais dans cette interrogation des relations entre signes, rites et destin, il importe de souligner que l’implication d’Hermès dans le maniement des signes a souvent partie liée avec l’attribution à chacun de sa part, de son lot, à un processus de distribution qui opère selon le juste partage. Les douze parts de viande qui, dans l’*Hymne homérique*, forment le *sēma* de l’intégration panthéonique d’Hermès, coïncident avec les

<sup>7</sup> Jaillard 2007, part. 74–76.

<sup>8</sup> *HhH* 213–214.

<sup>9</sup> *HhH* 136.

<sup>10</sup> *HhH* 124.

<sup>11</sup> *HhH* 403–404.

<sup>12</sup> *HhH* 138–141.

s» des vaches qu’Hermès indéchiffrables, ant des indices que le re de manière différenciée déchiffreur d’énigmes, peau est son petit frère interprète (*enoēi*) un signe des faits et gestes d’Hermès, explicitement désigné les parts qui reviennent nées au sein des partages en place –, est dissimulé naturee aussi longtemps prérogatives par Zeus et restera comme le mémo-vé. Dans la temporalité *Hymne homérique*, c’est au exposées sur un rocher<sup>10</sup>, l’Apollon comprend que les autres traces du «sacri-

ent des sorts

ur ou à travers des signes ils sont susceptibles. Mais e signes, rites et destin, il Hermès dans le maniement ution à chacun de sa part, ui opère selon le juste par- *Hymne homérique*, forment ermès, coïncident avec les

*timai* respectives des dieux au terme d’un processus complexe d’attribution qui fait notamment appel au tirage au sort, aux *klēroi*<sup>13</sup>. Dans trois fables d’Ésope, Zeus charge Hermès de distribuer l’intelligence et la fourberie parmi les hommes; l’inégale répartition qui en résulte atteste, par-delà l’échec apparent, qu’une distribution, une juste mesure des parts selon l’égalité et les hiérarchies en jeu, relève spécifiquement du champ des compétences d’Hermès<sup>14</sup>. La conjugaison des savoir-faire en matière de distribution et de coïncidence opportune, de hasard<sup>15</sup>, rend Hermès particulièrement apte à présider au maniement des sorts, des *klēroi*. Le fait n’échappe pas à Aristophane, toujours bon exégète en matière divine: «Car étant Hermès, tu procéderas par le sort<sup>16</sup>.» À Athènes où l’usage était de ne pas exécuter plus d’un condamné à mort par jour et où l’on tirait au sort l’ordre dans lequel ils mourraient, l’expression *klēros Hermoū* s’appliquait au destin de ceux dont l’exécution avait été différée<sup>17</sup>. Hermès n’est donc pas tant «le détenteur» de la divination cléromantique comme tel, ainsi que le pensait Auguste Bouché-Leclercq<sup>18</sup> – d’autres puissances, Athéna, Zeus, y président également –, que celui qui distribue les parts, contribue à assigner les destins par des procédures qui mettent en jeu *coïncidence* et *hasard*. Or, hasard et sorts recèlent la volonté de Zeus, et l’intervention de Kléros, un dieu selon Platon<sup>19</sup>, manifeste ce qui doit être<sup>20</sup>.

La position d’Hermès dans la mantique grecque n’en est que plus paradoxale. D’un côté, les oracles auxquels il préside sont rares. En Grèce, un seul peut lui être attribué en toute certitude, celui de Pharaï, en Achaïe, dont Pausanias a décrit le fonctionnement à l’époque antonine<sup>21</sup>. Les autres attributions restent hypothétiques ou douteuses. L’inscription «Hermès *Klēdonios*» sur un pilier hermaïque trouvé à Pitané en Éolide<sup>22</sup> ne suffit pas à prouver l’existence d’un oracle. La proximité de Smyrne et de son sanctuaire des Klēdones est un

<sup>13</sup> *HhH* 128–129: *dodeka moiras klēropaleis*.

<sup>14</sup> Ésope, *Fables* 111, 112, 120; voir Grottanelli 2001.

<sup>15</sup> Sur l’Hermès *tuchōn*, voir Kern 1894.

<sup>16</sup> Aristophane, *Paix* 365: *klērōi poēseis*.

<sup>17</sup> *Scholie à Aristophane, Paix* 364.

<sup>18</sup> Bouché-Leclercq 2003, 153 et 540 [1879–1882, I, 193 et III, 398], et 129 [I, 159] pour la clédomancie.

<sup>19</sup> Platon, *Lois* 741b.

<sup>20</sup> Voir Guidorizzi 2001.

<sup>21</sup> VII, 22, 2–4.

<sup>22</sup> LBW, V, 1724a.

argument faible, la comparaison avec le mode de fonctionnement de l'oracle de Pharai tout au plus suggestive<sup>23</sup>. L'inscription confirme les compétences d'Hermès en matière de voix et de rumeurs, la manière dont il l'exerçait à Pitané nous échappe. On a par ailleurs pu montrer qu'il est impossible d'identifier purement et simplement l'oracle des nymphes abeilles du Parnasse qu'Hermès reçoit d'Apollon dans l'*Hymne homérique*, avec l'oracle des Thries<sup>24</sup>. À l'époque antonine, certains oracles du Sud-Ouest de l'Anatolie, le plus souvent installés en des lieux hermaïques (agora, rues, portes) consistaient à lancer des osselets mantiques à proximité d'un *hermès* pilier, peut-être sous son regard. Une inscription de Pergè attribue l'oracle à Hermès, *Hermon astragalomant[eion]*<sup>25</sup>, mais le dieu n'apparaît le plus souvent que comme le destinataire d'une réponse oraculaire dont Apollon est la source<sup>26</sup>, en position de prophète et de médiateur de la parole véridique (*thesphata*) de son frère<sup>27</sup>.

Même en tenant compte du caractère lacunaire de la documentation, cette rareté, cette modestie sont d'autant plus troublantes qu'el-

<sup>23</sup> Dans l'un et l'autre cas, le dieu se présente sous la forme d'un pilier. Pour Smyrne, Pausanias, IX, 11, 7, ne mentionne qu'un sanctuaire des Klédones, hors des murs de la ville, et Aelius Aristide, 40, 507, les autels de la déesse Klédôn, «auprès desquels nous nous attendons, en approchant, à entendre des rumeurs favorables» (*euphémot' akouein*). L'attribution de cet oracle à Hermès est une hypothèse d'A. Bouché-Leclercq (Bouché-Leclercq 2003, 541 [1879–1882, III, p. 400]) qui repose sur le préjugé d'un lien entre un Hermès primitif, pélasgique, et la clédomancie... Voir aussi, p. 152 [I, p. 191], note 5, avec référence aux thèses de M. W. Roscher. À Thèbes, en Béotie, un oracle «par les *klēdones*» appartient à Apollon *Spodios*, des cendres (Pausanias, IX, 11, 7), et à Érythrée, au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, il y avait un prêtre de Zeus *Phēmios* et d'Athéna *Phēmia* (*SylP*, 1014, 25), peut-être en charge d'un oracle «des rumeurs».

<sup>24</sup> Scheinberg 1979, 8–14. La correction introduite par G. Hermann dans son édition des *Hymnes homériques* de 1806, v. 552, *Thriai*, même rejetée par la plupart des éditeurs du XX<sup>e</sup> siècle (Humbert, Allen-Sikes, Càssola, West: les manuscrits présentent deux variantes rhapsodiques anciennes de bon aloi) a lourdement pesé sur l'interprétation, jusque dans une récente mise au point sur les Thries: Luce 2001, 118–122, qui postule une évolution de leur légende. Le témoignage de Philochore (*FGrHist* 328 F 195) ne permet même pas d'affirmer qu'un oracle des Thries ait jamais fonctionné sur le Parnasse, mais seulement que les cailloux mantiques appelés *thries* doivent leur nom à des nymphes habitant la montagne. Proposition alternative, également problématique, de Larson 1995, qui associe les abeilles de l'*Hymne homérique* aux nymphes de l'Antre corycien, où se pratiquait une forme de cléromancie par les osselets.

<sup>25</sup> IK, 54, n° 205.

<sup>26</sup> Naour 1980, 24, n° 5 A 1–2: *Chrēsmoi Apollōnos puthiou en pent' astragalois eis ton Hermēn*.

<sup>27</sup> TAM, III, 1, n° 35, *hypophêtēs* est une restitution de l'éditeur. La belle étude de Graf 2005 nous dispense de rediscuter ici le dossier; sur le rôle d'Hermès, voir Graf 2005, 73–77.

de fonctionnement de l'inscription confirme les rumeurs, la manière dont par ailleurs pu monter et simplement l'oracle qu'il reçoit d'Apollon dans <sup>4</sup>. À l'époque antonine, le plus souvent installés consistaient à lancer des dérives, peut-être sous son oracle à Hermès, *Hermoū* était le plus souvent que faire dont Apollon est la auteur de la parole vérifiante.

unaire de la documentation plus troublantes qu'elles

forme d'un pilier. Pour Smyrne, des Klédones, hors des murs de l'école Klédon, «auprès desquels rumeurs favorables» (*euphémot'* hypothèse d'A. Bouché-Leclercq) qui repose sur le préjugé d'un oraculaire... Voir aussi, p. 152 [I, Roscher. À Thèbes, en Béotie, un os, des cendres (Pausanias, IX, 11, vait un prêtre de Zeus *Phémios* et d'un oracle «des rumeurs». C'est par G. Hermann dans son édition, même rejetée par la plupart des auteurs, West: les manuscrits présentent ce qui a lourdement pesé sur l'interprétation des Thries: Luce 2001, 118-122, signe de Philochore (FGrHist 328) que des Thries ait jamais fonctionné. Les antiquités appellées *thries* doivent leur signification alternative, également problématique, à l'Hymne homérique aux nymphes et à la cléromancie par les osselets.

*ônos puthiou en pent' astragalois eis*  
ction de l'éditeur. La belle étude de  
ier; sur le rôle d'Hermès, voir Graf

les contrastent avec la multiplicité des témoignages faisant état des qualités oraculaires d'Hermès. Dans la version du récit des enfances du dieu résumé dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, Hermès reçoit de son frère Apollon *tēn mantikēn dia tōn psēphōn*, la mantique par les cailloux<sup>28</sup>, analogue à la cléromancie. Dans l'*Hymne homérique* en revanche, Apollon lui accorde des nymphes du Parnasse qui tirent du miel la source de leur inspiration prophétique<sup>29</sup>. Sa baguette passe pour *mantique*<sup>30</sup>. Comme conducteur des songes, *hēgētōr oneirōn*, *oneiropompos*, il apporte à la fois les rêves véridiques et prophétiques, et les rêves trompeurs. C'est un des aspects de ses fonctions de messager des dieux<sup>31</sup>. On dit que la dernière libation du soir lui revient<sup>32</sup> et on le prie dans l'espoir qu'il ouvrira la voie à des songes favorables<sup>33</sup>. L'argonaute Euphémios le vénère pour le rêve prophétique qu'il lui a envoyé<sup>34</sup>, et il peut tour à tour apparaître en prophète inspiré<sup>35</sup> et en interprète d'un signe mantique<sup>36</sup>.

Un même déséquilibre apparent se retrouve à l'intérieur d'un récit aussi cohérent et structuré que l'*Hymne homérique à Hermès*. En échange de la lyre, Hermès demande à son frère Apollon de lui accorder, entre autres contre-dons, la mantique, *tēn manteiēn*<sup>37</sup>. C'est la seule des requêtes du nouveau-né à laquelle Apollon refuse d'accéder: il n'est permis (*oute thesphaton*), dit-il, à aucun autre dieu de la connaître et il s'est engagé par de puissants serments à ne la révéler à

<sup>28</sup> III, 10, 2, § 115.

<sup>29</sup> HhH 550-566.

<sup>30</sup> Scholie ABD à l'*Iliade* XV, 256, *tēn mantikēn rhabdon*: «Hermès, né de Zeus et Maia fille d'Atlas, inventa la lyre et vola les bœufs d'Apollon; celui-ci découvrit le larcin grâce à l'art de la divination. Comme Apollon le menaçait, Hermès lui déroba également l'arc qu'il portait sur les épaules. Alors le dieu, souriant, lui fit cadeau de la baguette mantique qui valut à Hermès le surnom de dieu à la baguette d'or.» Texte d'autant plus intéressant qu'il fait écho à la variante des échanges entre Apollon et Hermès retenue par l'*Hymne d'Alcée* (frg. 308). On a donc des traces d'au moins trois versions, panhelléniques et archaïques, d'un mythe explicitant les positions respectives d'Hermès et d'Apollon dans le champ de la mantique.

<sup>31</sup> Kaibel 783.

<sup>32</sup> *Odyssée* VII, 136-138; Plutarque, *Propos de table* 714 C; Athénée, I, 16 b-c.

<sup>33</sup> Scholie à l'*Odyssée* XXIII, 198, qui fait écho à une pratique consistant à installer dans une chambre à coucher les pieds du lit de manière telle que le dormeur se tienne sous le regard du dieu, gardien du sommeil et garant des rêves paisibles et favorables.

<sup>34</sup> Apollonius de Rhodes, IV, 1731-1732: *hazomenos Maiēs huia kluton*; le verbe implique un sentiment de crainte respectueuse.

<sup>35</sup> Nonnos, *Dionysiaques* 9, 60.

<sup>36</sup> Nonnos, *Dionysiaques* 38, 79, en tant qu'*aggelos Dios*.

<sup>37</sup> HhH 533-538.

nul autre. Pour parler juste, il faudrait dire que seule l'intelligence de Zeus la connaît (*to gar oide Dios noos*) et qu'Apollon a reçu comme son privilège propre, sa part d'honneur, le pouvoir d'accéder à la *boulē* de son père, à sa puissance de *délibération* et de *décision* souveraine. Ce privilège exclusif, que semble démentir la réalité des sanctuaires oraculaires grecs où tant de dieux et de héros signifient aux hommes quelques fragments d'un destin sur lequel Zeus ne semble veiller que d'un regard bien lointain, n'empêche pas Apollon de consentir à son petit frère une forme de mantique «mineure», une sorte de lot de consolation, l'oracle agreste des «abeilles» du Parnasse<sup>38</sup>, que les modernes rapprochent volontiers – le parallèle du Pseudo-Apollodore aidant – de la cléromancie<sup>39</sup>. Le préjugé d'une opposition entre des pratiques inductives opérant sur des signes et une grande mantique inspirée, directement en prise sur la *boulē* divine, s'en trouve renforcé<sup>40</sup>.

### III. *La mantique d'Apollon et la mantique d'Hermès*

Devant ces difficultés, faut-il traiter l'opposition que l'*Hymne* suggère entre mantique apollinienne et divination hermaïque comme une construction «littéraire» sans prise sur la réalité rituelle diversifiée du monde grec, ou au contraire, en limiter la portée à un contexte bien défini, Delphes et le Parnasse par exemple? Nous ne le croyons pas<sup>41</sup>. Ce sont les termes mêmes du débat qui nous semblent faire problème. Hermès reçoit de son frère une forme de mantique inspirée par le miel, qui est donné comme la nourriture des nymphes: «Quand, nourries de miel blond, elles sont saisies d'un transport prophétique, elles consentent volontiers à dire la vérité<sup>42</sup>.» L'opposition ne porte pas sur la plus ou moins grande autorité des oracles, ni sur une alternative inspiration/signes, mais plutôt sur les manières de *signifier l'alétheia* divine: la Pythie signifie l'oracle apollinien par des mots<sup>43</sup>, les abeilles

<sup>38</sup> *HhH* 550–566.

<sup>39</sup> Voir, par exemple, Larson 1995.

<sup>40</sup> Voir Bouché-Leclercq 2003, 95–96 [1879–1882, I, 107–110].

<sup>41</sup> Voir n. 24.

<sup>42</sup> *HhH* 560–561: *ai d'hoste men thuiōsin edēduiai meli chlōron prophroneōs ethelou-sin alētheiēn agoreuein.*

<sup>43</sup> Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie* 404 D. Nous ne rouvrirons pas dans le cadre restreint de cette communication la question du *sêmeinei* déphique. Qu'il nous suffise de rappeler que les efforts des Anciens pour interpréter le processus oraculaire,

seule l'intelligence de Apollon a reçu comme droit d'accéder à la *boulē* décision souveraine. Ce des sanctuaires oraculaires aux hommes semble veiller que d'un de consentir à son petit sorte de lot de consousse<sup>38</sup>, que les modernes do-Apollodore aidant - tion entre des pratiques grande mantique inspirée, trouve renforcé<sup>40</sup>.

#### mantique d'Hermès

ion que l'*Hymne* suggère hermaïque comme une réalité rituelle diversifiée par la portée à un contexte simple? Nous ne le croyons si nous semblent faire preuve de mantique *inspirée* par des nymphes: «Quand, un transport prophétique, L'opposition ne porte pas à l'oracle, ni sur une alternative antérieures de signifier l'*alêtheia* par des mots<sup>43</sup>, les abeilles

, I, 107–110].

*meli chlōron prophroneôs ethelou-*

Nous ne rouvrirons pas dans le du *sêmeanei* delphique. Qu'il nous interpréter le processus oraculaire,

d'Hermès par leurs mouvements<sup>44</sup>. Lorsque l'aliment divin leur fait défaut et qu'elles se refusent à proférer la vérité, ce sont encore leurs déplacements, brouillés et confus, qui produisent les signes trompeurs qui égarent le consultant<sup>45</sup>. Des *sêmata* sont également impliqués dans l'un et l'autre cas. Et bien qu'aucun mot ne soit articulé, l'oracle des nymphes constitue, comme celui d'Apollon, l'*omphê*, la voix oraculaire, véridique et signifiante, par laquelle le dieu se fait entendre des hommes<sup>46</sup>. Si l'introuvable oracle du Parnasse ne peut se comparer au prestigieux et richissime sanctuaire delphique – qui suscite l'envie d'Hermès<sup>47</sup> –, ce que l'*Hymne* dit de l'autorité de l'oracle hermaïque l'investit paradoxalement d'une force mantique en tout point comparable à la parole par laquelle Apollon profère la *boulē* de Zeus. En divulguant et en faisant retentir (*agoreuein*) par leurs mouvements l'*alêtheia*, les nymphes abeilles du Parnasse réalisent, sanctionnent et accomplissent toute chose, *krainousin hekasta*<sup>48</sup>. La formule, distributive, s'accorde à l'attribution d'un destin, à la *sanction* de la part, du lot qui revient à chacun. Selon une des variantes rhapsodiques anciennes du vers 552, les prophétesses d'Hermès sont des Moirai, des distributrices du destin. Ce nom définit exactement la fonction que l'*Hymne* attribue à l'*omphê* d'Hermès. Ces quelques constats ne font pourtant que déplacer les difficultés, et «cet oracle pour rire», selon la formule de Marcel Detienne, concédé par un Apollon dédaigneux, reste énigmatique. Si l'on prend au sérieux les prérogatives accordées à Hermès, l'on ne comprend plus ce qui distingue le privilège insigne que Zeus a accordé à Apollon du modeste hochet que ce dernier concède à son

d'Héraclite à Plutarque, font une place au signe et à la signification dans leur explication de la relation entre le dieu et la Pythie.

<sup>44</sup> *HhH* 558: «C'est de là (le Parnasse) qu'elles prennent leur vol pour aller de tous côtés (*allote allêtî*) se repaître de cire, en faisant se réaliser toutes choses» (trad. J. Humbert).

<sup>45</sup> *HhH* 563, pour lequel la tradition manuscrite a préservé deux variantes rhapsodiques également signifiantes: «si elles sont privées du doux aliment des dieux», 1) elles s'emploient à fourvoyer le consultant, à le conduire hors du chemin (*peirôntai parex hodon hègemoneuein*); 2) elles le trompent en s'agitant en tous sens, de manière contradictoire (*pseudontai di' allélon doneousai*).

<sup>46</sup> *HhH* 566. Le terme *omphê* est celui-là même qui dans l'*Hymne* dénote les instructions de Zeus à Apollon (471, 532) et les réponses d'Apollon dans son sanctuaire de Delphes (543, 545). Sur la relation entre *klêdôn*, *phêmê* et *omphê theou*, voir Halliday 1913, 231–234.

<sup>47</sup> *HhH* 178–181.

<sup>48</sup> *HhH* 559. Sur ce pouvoir de *krainein*, voir Detienne 1994, 99–107; Jaillard 2007, 199–204 et 228–229.

petit frère. On ne comprend pas davantage la manière dont Hermès intervient dans le fonctionnement de son propre oracle qui semble entièrement aux mains des nymphes abeilles nourries de miel. Faut-il voir dans ce paradoxe un effet de «l'ironie» hermaïque qui irradie tout l'*Hymne*?

Peut-être pas. En refusant la mantique (*tēn manteiēn*) à Hermès, Apollon ne lui dénie en fait que l'accès à la *boulē* de Zeus, c'est-à-dire à sa puissance de délibération et de décision en tant que dieu souverain, «aux décrets (*thesphata*) que médite (*mēdetai*) Zeus qui voit au loin<sup>49</sup>». Dans l'*Hymne homérique*, le partage entre la mantique apollinienne qui est donnée comme la mantique par excellence du point de vue d'un Apollon interprète de Zeus souverain (dans un contexte «théogonique» de réajustement des partages panthéoniques) et des formes de divination réputées «mineures» tient justement à ce que l'une signifie immédiatement le décret de Zeus (que refléteront les mots de la Pythie, si l'on suit l'interprétation plutarchéenne<sup>50</sup>), tandis que les autres demeurent extérieures à la *boulē* du souverain. Si elles peuvent coïncider avec elle, c'est en tenant leur autorité et leur efficace d'autres puissances.

Les formes de divination qu'Hermès reçoit d'Apollon dans les deux versions du mythe, le Pseudo-Apollodore et l'*Hymne homérique*, ont de ce point de vue les mêmes caractéristiques. Dans la mantique par les cailloux (*dia tōn psēphōn*), comme dans les procédures cléromantiques analogues, le dieu laisse les *psēphoi* ou les *klēroi* décider, sanctionner, montrer, dans une action qui met d'abord en jeu ses compétences en matière de tirage au sort et de hasard. Il réalise la coïncidence des signes avec ce qu'ils expriment, destin, sanction, commandement, conseil... L'extériorité est maximale. L'oracle des nymphes abeilles, dans l'*Hymne*, est investi par les puissances d'un lieu marqué d'une extériorité analogue, «un repli du Parnasse» (*hupo ptuchi Parnēsoio*), où elles butinent un miel inspirant, «à l'écart» (*apaneuthe*) à la fois d'Apollon et de son sanctuaire oraculaire, de Zeus et de l'Olympe<sup>51</sup>. Zeus ne leur accorde d'ailleurs aucune attention<sup>52</sup>. Tout au long de

<sup>49</sup> *HhH* 540.

<sup>50</sup> Sur les oracles de la Pythie 404 B-F.

<sup>51</sup> *HhH* 555-56. Sur le sens d'*apaneuthe*, voir Scheinberg 1979, 10; sur les puissances à l'œuvre dans l'*agros*, voir Borgeaud 1979, 137-192; Jaillard 2006.

<sup>52</sup> *HhH* 557: *ouk alegizen*. Pour le sens de la formule, voir les parallèles d'*Iliade* 11, 80 et 12, 238. La forme de divination qu'Apollon enfant apprend d'elles (v. 556-557) est liée à son activité pastorale, *epi bousi pais* (l'enfant gardien de bœufs), elle s'oppose à la mantique qu'il tient de son père Zeus et refuse à Hermès. L'*Hymne homérique*

manière dont Hermès opre oracle qui semble nourries de miel. Faut-il rmaïque qui irradie tout

*n manteien*) à Hermès, boulê de Zeus, c'est-à-cision en tant que dieu dite (*mēdetai*) Zeus qui partage entre la mantique par excellence Zeus souverain (dans un partages panthéoniques) res» tient justement à ce Zeus (que refléteront les plutarchéenne<sup>50</sup>), tandis ulê du souverain. Si elles ur autorité et leur efficace

d'Apollon dans les deux l'*Hymne homérique*, ont Dans la mantique par les procédures cléromantiques éroi décider, sanctionner, en jeu ses compétences en réalise la coïncidence des nction, commandement, cle des nymphes abeilles, s d'un lieu marqué d'une > (*hupo ptuchi Parnēsoio*), art» (*apaneuthe*) à la fois de Zeus et de l'Olympe<sup>51</sup>. ention<sup>52</sup>. Tout au long de

nberg 1979, 10; sur les puissanc- 92; Jaillard 2006.  
le, voir les parallèles d'*Iliade* 11, ant apprend d'elles (v. 556–557) gardien de bœufs), elle s'oppose à Hermès. L'*Hymne homérique*

l'*Hymne homérique*, les espaces reculés, montagnes ou terrains de parcours, ont constitué le théâtre des exploits que le nouveau-né Hermès a accomplis à l'insu des autres dieux, alors qu'il se tenait encore à l'extérieur de la communauté divine. Dans ce contexte, ils s'opposent à l'Olympe, image de l'assemblée des dieux réunis autour de Zeus, délibérant avec lui<sup>53</sup>, et dans laquelle Hermès est accueilli au terme de son épiphanie avec le statut particulier du passeur qui se tient toujours entre deux<sup>54</sup>.

Le tirage au sort des parts de viandes sacrificielles qui forment le *sême* de l'intégration panthéonique d'Hermès dans l'*Hymne homérique* relève de la même procédure. Le hasard et le sort sont les forces opérantes qui dévoilent la *moira*, lot ou destin échu en partage. Les *klēroi* définissent la position qu'Hermès et les autres dieux occuperont dans le panthéon sans que lui-même ne décide rien, n'outrepasse en rien les prérogatives qui sont les siennes: il laisse les sorts indiquer sa place sans la déterminer lui-même. Dès lors, quoique ses *timai* ne soient pas encore « officiellement » reconnues par ses pairs, la place qui lui est assignée dans l'Olympe est marquée. Le partage anonyme auquel procède le nouveau-né, sanctionné par les *klēroi*, a une valeur mantique et légitimante d'autant plus forte qu'Hermès lui-même, le principal intéressé, n'y intervient presque pas. La *mētis* du petit dieu ne fait que mettre en place l'*espace* et les *procédures* d'une coïncidence entre signes et distribution des parts, un signe dont la puissance tient aussi, en ce cas, à sa nature sacrificielle<sup>55</sup>.

#### IV. L'oracle de Pharai en Achaïe

Cette capacité d'Hermès à faire coïncider le signe avec son objet de manière tout extérieure, sans avoir l'air d'y toucher, s'accorde bien

à Hermès presuppose donc que les rapports d'Apollon avec la mantique ne sont pas univoques.

<sup>53</sup> Sur les valeurs de la notion d'Olympe dans les *Hymnes homériques*, voir Jaillard 2005, 51, 55 et 60–61.

<sup>54</sup> Dans la version parallèle des enfances d'Hermès transmise par la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, Hermès obtient la mantique *dia tōn psēphōn* en contrepartie de la syrinx, instrument pastoral, au terme d'une deuxième série d'échanges, plus modeste, qui redouble l'échange principal lyre-troupeau. Les termes de ce deuxième échange sont marqués d'un caractère plus « marginal ». Dans l'*Hymne*, en revanche, les nymphes du Parnasse font partie des contre-dons qu'Hermès reçoit d'Apollon après lui avoir cédé la lyre (voir Jaillard 2007, 215–229).

<sup>55</sup> Jaillard 2007, 124–130.

avec les préférences que le dieu manifeste pour les formes oraculaires qui passent par les rumeurs, par les bruits, où les signes se manifestent dans la rencontre inopinée, comme à Pharai en Achaïe où la première voix entendue par le consultant au sortir de l'agora est la voix du dieu<sup>56</sup>. À la nuit tombante, on brûle de l'encens sur le foyer d'Hestia, au centre de l'agora, puis, les rites préliminaires une fois accomplis, on pose sa question à l'oreille du dieu, une petite statue de forme quadrangulaire. On se bouche alors les oreilles, se fait momentanément sourd à toutes les rumeurs qui envahissent le lieu des paroles échangées qu'est l'agora. L'instant où le consultant la quitte se révèle le moment opportun. « Il enlève les mains des oreilles, et le premier son (*phônê*) qu'il entend, quel qu'il soit, il le considère comme réponse oraculaire (*manteuuma*). » L'*Hymne homérique* propose de cette relation d'Hermès aux rumeurs une sorte de « commentaire » qui souligne la distance du dieu vis-à-vis des bruits qu'il contribue à propager : il n'en est pas responsable, la rumeur le précède, il ne fait que l'entendre<sup>57</sup>. L'espace de la *phémê* est un espace ouvert, indifférencié, sans commencement ou limite assignable, à travers lequel se déploie l'action du dieu messager. Une anecdote racontée par Hérodote le confirme. Le jour même de la bataille du cap Mycale, une rumeur de la victoire grecque à Platée se répand à travers les rangs tandis qu'un caducée apparaît sur une plage voisine, garant de sa vérité et signe de l'intervention divine<sup>58</sup>.

À Pharai toutefois, où nous avons affaire à un oracle institué mettant en jeu des rituels précis, la rumeur qui porte la réponse du dieu est

<sup>56</sup> Pausanias, VII, 22, 2–3 : « L'enceinte qui entoure l'agora de Pharai est de grande dimension, selon un usage passablement ancien ; au centre de l'agora, se dresse une statue d'Hermès en marbre qui porte aussi une barbe. Debout à même le sol, elle présente une forme quadrangulaire, mais n'est pas de grande taille. Dessus, il y aussi une inscription indiquant que c'est le Messénien Simylos qui l'a consacrée : on l'appelle donc *Agoraios* ; auprès d'elle, on a établi aussi un oracle. Devant la statue se trouve un foyer, en marbre lui aussi ; des lampes de bronze sont scellées au foyer par du plomb. Le consultant donc arrive vers le soir ; il fait brûler de l'encens sur le foyer puis, après avoir rempli les lampes d'huile et les avoir allumées, il dépose sur l'autel, à droite de la statue, une pièce de monnaie du pays – on appelle cette monnaie un chalque – puis pose à l'oreille du dieu la question particulière qu'il a à poser. Cela fait, il se bouche les oreilles et quitte l'agora. Arrivé au dehors, il enlève les mains des oreilles et la première voix qu'il entend, quelle qu'elle soit, il la considère comme la réponse de l'oracle » (trad. Y. Lafond, légèrement modifiée). Tout ce qu'on peut savoir de Pharai et de ses cultes est rassemblé et discuté dans Rizakis 1995, 186–188 et Osana 1996, 151–167.

<sup>57</sup> *HhH* 275–277, 309–311 : *to de kleos oion akouō* ; sur les bruits qui courrent, les puissances de rumeur (*Phémê* et *Klédôn* sont des déesses, avec autels et sacrifices), voir Detienne 1989, 135–145.

<sup>58</sup> Hérodote, IX, 100.

les formes oraculaires  
les signes se manifestent  
en Achaïe où la première  
ora est la voix du dieu<sup>56</sup>.  
Le foyer d'Hestia, au cen-  
tre fois accomplis, on pose  
une de forme quadrangu-  
lair momentanément sourd à  
paroles échangées qu'est  
révèle le moment oppor-  
tun premier son (*phônê*) qu'il  
réponse oraculaire (*man-  
tique*) relation d'Hermès aux  
aligne la distance du dieu  
r: il n'en est pas respon-  
sant entendre<sup>57</sup>. L'espace de la  
sans commencement ou  
action du dieu messager.  
rme. Le jour même de la  
catoire grecque à Platée se  
éée apparaît sur une plage  
vention divine<sup>58</sup>.

à un oracle institué met-  
te la réponse du dieu est

l'agora de Pharai est de grande  
centre de l'agora, se dresse une  
Debout à même le sol, elle pré-  
nde taille. Dessus, il y aussi une  
qui l'a consacrée: on l'appelle  
le. Devant la statue se trouve un  
scellées au foyer par du plomb.  
l'encens sur le foyer puis, après  
déposé sur l'autel, à droite de la  
ette monnaie un chalque – puis  
à poser. Cela fait, il se bouche les  
mains des oreilles et la première  
comme la réponse de l'oracle»  
on peut savoir de Pharai et de ses  
–188 et Osana 1996, 151–167.  
; sur les bruits qui courrent, les  
ses, avec autels et sacrifices), voir

sélectionnée par les mouvements du consultant à travers des espaces hermaïques bien définis: agora, chemin. Elle devient *signe* mantique au point de convergence entre la *traversée du lieu* où le dieu, *Agoraios* et *Logios*, règne volontiers sur les rencontres et les échanges, et le moment précis du *passage* où le consultant, s'éloignant de l'espace où tous les bruits se mêlent dans l'indifférence et la confusion, est touché par la rumeur qui le concerne. Le *rite* prédétermine les conditions spatiales et temporelles de la *bonne coïncidence*, le moment opportun et le lieu précis de la rencontre qui sont à la fois un *point de passage*, la sortie de l'agora, et un *chemin* le long duquel le consultant s'avance. Le moment de la consultation est également déterminé par l'usage rituel, il s'agit du crépuscule (*peri hesperan*), temps liminaire et transitionnel, où la lumière du soleil cède la place à la faible lueur des lampes que le consultant allume sur le foyer d'Hestia. De cette lumière, il s'éloigne aussitôt, entre chien et loup, les oreilles bouchées. Ainsi coupé des bruits environnants, il entre dans un temps intersticiel, vide, qui fait de sa traversée de l'agora un sorte de passage à travers la *lèthê*, un moment d'oubli dans lequel vient se loger l'action de l'Hermès des rencontres et des coïncidences<sup>59</sup>.

#### V. La structuration de l'espace oraculaire: une parole spatialisée

Sous l'égide du dieu qui préside plus généralement aux passages et aux transitions, c'est l'ensemble du processus rituel qui prépare la coïncidence *signifiante* entre une «voix» et un consultant rendu apte à la saisir comme le signe de ce qui est ou doit être. Quelques modestes qu'aient dû être les questions posées à l'oracle dans la Pharai presque entièrement abandonnée de l'époque antonine<sup>60</sup>, la structuration de l'espace oraculaire et le jeu de puissances qu'elle met en action s'avèrent d'une grande précision. L'Hermès détenteur de l'oracle est un *Agoraios* fonctionnant en relation avec une Hestia qui, compte tenu

<sup>59</sup> Sur l'importance d'une phase d'oubli dans certains processus oraculaires, analogue à celle qui précède l'inspiration poétique, voir nos analyses de l'oracle de Trophonios à Lébadée, Jaillard 2007, 207–214, où le consultant, d'abord guidé par de jeunes garçons appelés *hermai*, est assis sur le trône d'Oubli avant d'être descendu dans l'autre oraculaire.

<sup>60</sup> Depuis son rattachement à Patras par Auguste, Pharai n'est plus une cité à part entière mais une simple bourgade, sans doute en grande partie désertée (Pausanias, VII, 22, 1).

de sa position sur l'agora, constitue vraisemblablement le foyer commun de la cité<sup>61</sup>. De fait, ce sont les deux puissances qui en forment *conjointement* le centre (*en mesēi tēi agorai*), le foyer constituant l'autel d'Hestia, tandis qu'Hermès dispose de son propre autel à droite de sa statue, implantée à même le sol (*pros autēi tēi gēi*) comme la marque de son intime solidarité avec l'espace sur lequel il règne de concert avec la déesse<sup>62</sup>. Mais, bien qu'Hestia soit partie prenante du rituel, elle ne contribue guère à l'élaboration de la réponse oraculaire. Le consultant murmure sa question à l'oreille du *seul* Hermès qui rend son oracle à *l'extérieur* du lieu qui le définit comme *Agoraios* et où le rite contribue à réactiver son lien avec la déesse. Hestia n'en règne pas moins sur les commencements<sup>63</sup>. C'est en activant son foyer immobile que le consultant suscite les puissances et les vertus propres à l'espace de l'agora qui seront impliquées dans le processus oraculaire. Pour s'en tenir à une lecture minimale de gestes dont la signification est sans doute plus complexe, par la combustion médiatrice de l'encens (le seul acte de nature sacrificielle mentionné par Pausanias), il établit une relation avec les instances en jeu, tandis que par l'allumage des lampes attachées au foyer, il suscite une lumière provenant exclusivement du centre de l'espace *agoraique* dont il devra ensuite se détacher. Il peut alors payer le prix de la consultation à Hermès en déposant la pièce de monnaie sur l'autel du dieu (sans nouvelle offrande sacrificielle) et lui murmurer à l'oreille sa question. Mais, ce faisant, il entre dans l'espace, désormais étranger à Hestia, des rumeurs et des bruits qui circulent, espace ouvert, indéfini, indécidable, une autre « figure » de l'agora en somme, et Hermès, qui les écoute, les propage et les

<sup>61</sup> Osana 1996, 166. Sur la figure de l'*hestia koinē*, voir Detienne 1989, 92–95. Sans doute, avec la perte de l'autonomie, l'agora de Pharai a-t-elle perdu sa dimension politique, mais la structuration de l'espace oraculaire n'en a pas été nécessairement affectée, l'*hestia* gardant sa fonction de centre et de point de départ (voir aussi, par exemple, le rôle d'Hestia dans la procession mensuelle de l'Altis à Olympie : Pausanias, V, 13–15).

<sup>62</sup> C'est le point sur lequel nous nous séparons de l'analyse décisive des rapports entre Hermès et Hestia à Pharai proposée par Vernant, 1990, 195–196; il attribue l'autel à Hestia. Or, comme l'a montré Osana, 1996, 165, Hestia dispose déjà d'un autel, son foyer; quant au *bōmos*, il est explicitement lié à la statue d'Hermès. Le dispositif spatial consiste donc en une statue d'Hermès placée face au foyer d'Hestia et en un autel d'Hermès à droite de la statue du dieu. L'autel d'Hermès marque *l'ancrage stable* du dieu passeur dans l'espace de l'agora. Sous ce rapport, Hermès a quelque chose de la pérennité et de la stabilité d'Hestia, même si son action et ses effets sont autrement orientés.

<sup>63</sup> *Hymne homérique à Hestia* 4–6; voir Detienne 1989, 89–90.

ablement le foyer commissances qui en forment foyer constituant l'autel propre autel à droite de sa *i gēi*) comme la marque quel il règne de concert partie prenante du rituel, la réponse oraculaire. Le *du seul* Hermès qui rend comme *Agoraios* et où le Hestia n'en règne pas devant son foyer immobile vertus propres à l'espace processus oraculaire. Pour dont la signification est son médiatrice de l'encens (é par Pausanias), il établit que par l'allumage des dernière provenant exclusivement devra ensuite se détacher. à Hermès en déposant la nouvelle offrande sacrificielle. Mais, ce faisant, il entre des rumeurs et des bruits évidable, une autre « figure » écoute, les propage et les

voir Detienne 1989, 92–95. Sans doute a-t-elle perdu sa dimension rituelle n'en a pas été nécessairement le point de départ (voir aussi, par exemple de l'Altis à Olympie: Pausanias,

de l'analyse décisive des rapports Vernant, 1990, 195–196; il attribue 196, 165, Hestia dispose déjà d'un point lié à la statue d'Hermès. Le disque placée face au foyer d'Hestia et L'autel d'Hermès marque l'ancrage dans ce rapport, Hermès a quelque chose si son action et ses effets sont

1989, 89–90.

orienté, se fait, comme à Athènes, dieu des susurrements et des mots chuchotés<sup>64</sup>. Le rite se doit dès lors de mettre hors-jeu cette agora où surabondent les échanges et les rumeurs confuses au profit du chemin qui en marque la sortie. L'oracle se donnera tout entier dans l'espace et dans le temps du passage et des transitions. Contrairement à Hestia, Hermès *Agoraios* se tient dans un entre-deux, entre l'espace qui le nomme et cet extérieur indispensable aux relations et aux médiations qu'il noue sur l'agora même.

Mais qu'en est-il exactement de cette voix qui devient signe pour avoir frappé l'oreille du consultant au moment opportun? Yves Lafond, dans sa traduction du Livre VII de Pausanias, traduit «parole». Certes, les «voix» provenant de l'agora peuvent consister en paroles ou en bribes de parole, mais le terme *phônê* est ici compatible avec tout *bruit* qui fait signe parce que perçu dans les conditions adéquates. Si la rumeur significante est la première qui frappe l'oreille du consultant *hors* de l'agora, elle n'en provient peut-être pas, elle peut être le premier bruit surgissant de l'extérieur. La question, en elle-même insoluble, met en jeu la compréhension que nous pouvons avoir de la relation du dieu *Agoraios* avec son propre espace dans le fonctionnement du rite, de l'émergence du signe dans l'espace surdéterminé que construit une procédure complexe. L'opposition entre la fixité d'Hestia, au centre de son agora bien close, et la mobilité d'Hermès, mise en valeur par Jean-Pierre Vernant<sup>65</sup>, se dédouble, c'est de concert que les deux puissances exercent leur fonction d'ouverture et de fermeture<sup>66</sup>. Un Hermès quadrangulaire, immobile, posté face à une Hestia qui initie le processus rituel, reçoit la question dont il laisse se propager la puissance d'interrogation à travers une agora ouverte, celle des rumeurs, dont les limites ne sont plus que les points d'entrée et de sortie des bruits qui s'y mêlent. Peu importe dès lors d'où provient la «voix» qui répond à la question, c'est la rencontre qui est décisive. Elle est l'œuvre d'Hermès qui, à travers une procédure rituelle rigoureuse, referme momentanément l'espace indéfini de la propagation des bruits au point où la voix-oracle rencontre l'oreille du consultant. C'est dire

<sup>64</sup> Hermès *psithuristēs*: Démosthène, *Contre Néaira* 39; *Anecdota Graeca*, E. Bekker (éd.), p. 317, 11–14: «ceux qui se rendent auprès de la statue d'Hermès complotent en secret et se murmurent les uns les autres ce qu'ils veulent»; Harpocrate, s.v. Sur le bouché à oreille hermaïque, voir aussi Bettini 1996, XV–XVII.

<sup>65</sup> Vernant 1990, 195.

<sup>66</sup> Detienne 1989, 91.

que, si la réponse du dieu peut être assimilée à un *klêdôn*, la spécificité et le cachet hermaïque de l'oracle de Pharai tiennent à une organisation particulière des rapports spatiaux et des rencontres de « hasard » qu'ils structurent. Le recours à une typologie pré-déterminée, à une catégorie générique comme la clédonomancie fait plutôt obstacle à une juste compréhension du rite et des modes d'action divins qui y sont impliqués.

À la différence du *klêdôn* spontané qui ne fait signe que pour autant que quelqu'un décide de reconnaître sa valeur mantique<sup>67</sup>, la procédure rituelle garantit que la voix entendue constitue bien l'oracle du dieu. Bruit ou parole, le *signe* – une fois reconnu – parle, ce qui ne veut pas dire que sa signification soit immédiatement transparente. Hors des codes de lecture qui en permettent l'interprétation, une phrase, un nom saisi au vol ne sont pas nécessairement plus clairs que le croassement d'un corbeau<sup>68</sup>. La réception de l'oracle se prolonge en un processus herméneutique d'élaboration de la signification qui peut s'avérer plus ou moins complexe. Mais, qu'il s'agisse de la rumeur qu'Hermès, messager des dieux, répand à Mycale – sa valeur mantique est aisément identifiable grâce au signe complémentaire que constitue le caducée – ou de la réponse, rituellement réglée, qu'il donne dans son sanctuaire oraculaire d'Achaïe, les signes sont la voix véridique du dieu, son *omphê*, pour reprendre la formule de l'*Hymne homérique*<sup>69</sup> qui la met en scène à travers les mouvements des nymphes abeilles qu'Apollon lui a concédées. Même s'il s'avérait n'être qu'une fiction de la tradition « homérique », l'oracle du Parnasse n'en est pas moins considéré du point de vue de son *fonctionnement rituel*. Les procédures et les gestes sélectionnés, comme extraits de pratiques rituelles possibles, brossent une épure d'oracle hermaïque, ils permettent d'explorer les manières dont Hermès produit les signes mantiques, les types d'espace où il fait se rencontrer signes et destin. L'*Hymne* propose une exégèse, théologiquement sophistiquée, des modes d'action du dieu et des procédures rituelles susceptibles de les organiser. La voix d'Hermès ne tient pas sa vérité et son pouvoir d'assigner les destins d'un savoir supérieur, d'une proximité à la *boulê* de Zeus, mais de la coïncidence qui se produit entre les déplacements et les mouve-

<sup>67</sup> Sur le statut des différents signes acoustiques, voir dans le présent volume la contribution de S. Crippa.

<sup>68</sup> Voir dans ce volume la contribution de M. Patera.

<sup>69</sup> *HhH* 566.

un *klēdōn*, la spécificité iennent à une organisa- rencontres de « hasard » e prédéterminée, à une fait plutôt obstacle à une action divins qui y sont

ait signe que pour autant sur mantique<sup>67</sup>, la procé- constitue bien l'oracle du connu – parle, ce qui ne édatement transparente. ent l'interprétation, une sairement plus clairs que de l'oracle se prolonge ion de la signification qui qu'il s'agisse de la rumeur cale – sa valeur mantique élémentaire que constitue réglée, qu'il donne dans sont la voix vérifique du de l'*Hymne homérique*<sup>69</sup> ents des nymphes abeilles erait n'être qu'une fiction Parnasse n'en est pas moins nement rituel. Les procé- traits de pratiques rituel-hermaïque, ils permettent les signes mantiques, les s et destin. L'*Hymne* pro- quée, des modes d'action biles de les organiser. La pouvoir d'assigner les des- à la *boulē* de Zeus, mais éplacements et les mouve-

voir dans le présent volume la  
ra.

ments des nymphes – leur « balisage » de l'espace – et la part de destin, la *moira* qu'elles réalisent (*kraiōusin hekasta*). Cette coïncidence tout extérieure est de la compétence d'Hermès. Les déplacements des abeilles ne relèvent pas pour autant de la cléromancie, la production des signes est en effet le résultat d'une inspiration puisée dans un miel dont les vertus interrogent les rapports d'Hermès avec les *savoirs* et les pouvoirs *d'égarement* propres aux puissances de l'*agros*<sup>70</sup>. Sous l'égide d'Hermès, l'enthousiasme se fait mouvements signifiants, orientations dans l'espace, à travers lesquelles parle la voix du dieu. Son intervention dans le champ de la mantique oblige donc à mettre en question la distinction toujours trop claire que nous pensons pouvoir établir, dans le sillage des spéculations produites par les Anciens pour rendre raison de leurs processus divinatoires, entre oracles qui parlent et oracles qui donnent des signes, inspiration vérifique et induction à partir des signes<sup>71</sup>.

#### VI. Conclusion : oracle d'Hermès ou procédures mantiques hermaïques ?

Cette esquisse sur la place d'Hermès dans la mantique grecque nous oblige aussi à distinguer entre les oracles que le dieu « préside » – d'autres puissances peuvent également y jouer un rôle, Hestia, les nymphes abeilles du Parnasse – et les fonctions qu'il est susceptible d'assumer au sein d'un processus oraculaire. Le corpus épigraphique des *astragolomanteia* d'une Anatolie désormais profondément hellénisée laisse deviner comment, à l'époque impériale, une intime connaissance des modes d'action et des compétences du dieu – qui est de l'ordre de la culture commune – est mobilisée pour définir précisément son rôle dans ces modestes oracles que semblent avoir fréquentés étrangers et marchands de passage<sup>72</sup>. Au lieu des échanges, sur l'agora, aux portes de la ville, le dieu prend sa posture immobile de pilier quadrangulaire pour *veiller* sur une opération qui exige tout son savoir-faire en matière de chance et de rencontre. Un nombre,

<sup>67</sup> Voir Jaillard 2007, 212–222, et, sur les vertus du miel dans ce contexte, Borgeaud 2003.

<sup>69</sup> Sur l'impossibilité d'opposer univoquement signes et paroles, voir dans le présent volume la contribution de S. Georgoudi.

<sup>71</sup> Graf 2005. Hermès est qualifié de *kerdemporos*, « celui qui trouve moyen d'apporter des gains ».

résultat du lancer de plusieurs osselets, indique une réponse oraculaire prédéterminée à laquelle le consultant n'a qu'à se rapporter. C'est la première *coïncidence* que le dieu se doit d'opérer, mais l'épigramme inscrite à côté des réponses oraculaires sur les remparts de Termessos<sup>73</sup> montre que la représentation qu'on se faisait du processus était en fait beaucoup plus complexe. Les trois vers du petit poème constituent une sorte d'exégèse du rite: Hermès manifeste une parole véridique (*etētuma thespata*) qu'il ne fait que transmettre. Il en est le *pompaios*, le conducteur, en tant que serviteur des muses (*mousopolos*) et porte-parole d'Apollon<sup>74</sup>. Ainsi se dessine une configuration panthéonique différente de celle de l'*Hymne homérique*, un autre rapport à Apollon, aux muses et à Mémoire, qui implique toutefois une manière d'agir analogue, une forme d'extériorité par rapport au destin que signifie le décret oraculaire. Destinataire des oracles de son frère<sup>75</sup>, Hermès les profère, en messager ou héraut, en faisant coïncider les *etētuma thespata* avec les réponses prédéterminées qu'indiquent les astragales. C'est par la procédure mise en œuvre, éminemment hermétique, que l'oracle peut quelquefois être attribué au dieu<sup>76</sup>.

#### Bibliographie

- Bettini, M. 1996, «Le orecchie di Hermes. Luoghi e simboli della comunicazione nella cultura antica», dans Id. (éd.), *I Signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura classica*, Florence: La Nuova Italia.
- Borgeaud, P. 1979, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome: Institut Suisse/Genève: Droz (Bibliotheca Helvetica Romana 17).
- . 2003, «L'enfance au miel», dans *Exercices de mythologie*, Genève: Droz, 65–85.
- Bouché-Leclercq, A. 2003, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, rééd. avec une préface de S. Georgoudi, Grenoble: Jérôme Millon (1<sup>re</sup> éd., 4 vol., Paris 1879–1882).
- Cordano, F. & Grottanelli, C. (éd.) 2001, *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'età moderna. Atti della tavola rotonda, Università degli Studi di Milano, 26–27 gennaio 2000*, Milan: ET.
- Detienne, M. 1989, *L'écriture d'Orphée*, Paris: Gallimard.

<sup>73</sup> TAM, III, 1, n° 35: *Mousopol' ô th̄eos, Hermès, Apollōnos hupophêt̄es / chaire, Dios ke [Maia]d̄os euflalos paī, Pomp[ai]e, / autar emoi chr̄sm[oisi]n etētuma thesp[ta phaino]is* («Dieu, serviteur des Muses, Hermès, interprète d'Apollon, salut à toi, beau parleur, fils de Zeus et de Maïa, conducteur, puisses-tu me révéler par tes oracles des arrêts véridiques»).

<sup>74</sup> Comme *[hupophē]tes*, si la restitution de l'éditeur est exacte, ainsi que semble le confirmer le parallèle d'un *enkōmion* contemporain, *POxy.* VII, 1015, dans lequel Hermès est à la fois *mousopolos* et *hupophētes*.

<sup>75</sup> Dans une inscription de Pergé, translittérée n. 26.

<sup>76</sup> IK, 54, n° 205.

une réponse oraculaire à se rapporter. C'est la révéler, mais l'épigramme emparts de Termessos<sup>73</sup> au processus était en fait petit poème constituent une parole véridique re. Il en est le *pompaios*, (*mousopolos*) et porte-figuration panthéonique autre rapport à Apollon, fois une manière d'agir et au destin que signifie de son frère<sup>75</sup>, Hermès coïncider les *etētuma* indiquent les astragales. émement hermaïque, que<sup>76</sup>.

boli della comunicazione nella  
a e dell'oblio. *Figure della com-*  
va Italia.  
Institut Suisse/Genève: Droz  
*thologie*, Genève: Droz, 65–85.  
l'Antiquité, rééd. avec une pré-  
éd., 4 vol., Paris, 1879–1882).  
bblico e cleromanzia dall'Anti-  
versità degli Studi di Milano,  
rd.

*Apo[llōnos hupophēt]és / chaire,*  
*ur emoi chrēsm[oisi]n etētuma*  
mès, interprète d'Apollon, salut  
ur, puisses-tu me révéler par tes  
eur est exacte, ainsi que semble  
n, *POxy.* VII, 1015, dans lequel  
6.

- . 1994, *Les maîtres de vérité*, nouv. éd., Paris: Agora.  
*FGrH*: Jacoby, F. (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 15 vol., Leyde: Brill, 1923–1958.  
Graf, F. 2005, «Rolling the Dice for an Answer», dans Johnston & Struck (éd.) 2005, 51–97.  
Grottanelli, C. 2001, «La cléromancie ancienne et le dieu Hermès», dans Cordano & Grottanelli (éd.) 2001, 165–169.  
Grozelier R. & Kappler C. (éd.) 2006, *L'inspiration: le souffle créateur dans les arts, littératures et mystiques du Moyen Âge européen et proche-oriental. Colloque international tenu en Sorbonne les 23–24 mai 2002*, Paris: L'Harmattan.  
Guidorizzi, G. 2001, «Aspetti mitici del sorteggio», dans Cordano & Grottanelli (éd.) 2001, 41–54.  
Halliday, W. R. 1913, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Londres: Macmillan.  
*IK*: *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasiens*, Bonn: Habelt, 1972–.  
Jaillard, D. 2005, «Mises en place du panthéon dans les *Hymnes homériques*. L'exemple de l'*Hymne à Déméter*», *Gaia*, 49–62.  
—. 2006, «Paysages polythéistes de l'Inspiration en Grèce ancienne», dans Grozelier & Kappler (éd.) 2006, 177–187.  
—. 2007, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie» hermaïque*, Liège (Kernos supplément 17).  
Johnston, S. I. & Struck, P. T. (éd.) 2005, *Mantikē. Studies in Ancient Divination*, Leyde: Brill.  
Kaibel: Kaibel, G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin: Reimer, 1878 [réimpr. Hildesheim, 1965].  
Kern, O. 1894, «Hermes Tychon», *Athenische Mitteilungen* 19, 54–64.  
Larson, J. 1995, «The Corycian Nymphs and the Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36, 341–357.  
*LBW*: Le Bas, P. & Waddington W. H., *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, 2 vol., Paris: F. Didot, 1870.  
Luce, J.-M. 2001, «Les trois Thries et la colonne des danseuses à Delphes», *Pallas* 57, 111–128.  
Naour, C. 1980, *Tyriaion en Cabalide: épigraphie et géographie historique*, Zutphen: Terra (*Studia Amstelodamensis ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia* 20).  
Osana, M. 1996, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.  
Rizakis, A. D. 1995, *Achaïe*, I. *Sources textuelles et histoire régionale*, Athènes: diff. de Boccard (Meletemata 20).  
Scheinberg, S. 1979, «The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes», *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 1–28.  
*Syll<sup>3</sup>*: Dittenberger, W., *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 4 vol., 3<sup>e</sup> éd., Leipzig: Hirzel, 1915–1924 [réimpr. Hildesheim, 1982].  
*TAM*: *Tituli Asiae Minoris*, Vienne: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1901–.  
Vernant, J.-P. 1990, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», dans Id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, nouv. éd., Paris: La Découverte, 155–215.