

Platon lui-même a reconnu à la divination le statut de «délire» (*μανία*, 2, 50–60) et qu'il a fait grand cas de l'oracle rendu à Delphes à propos de Socrate (2, 78–83). Plus loin, il précise sa conception du mécanisme de l'inspiration prophétique en soulignant que les devins ne prédisent pas l'avenir en vertu d'un savoir, car la connaissance des événements futurs appartient aux dieux, mais en vertu d'une capacité de «conjecturer» (*στοχάζεσθαι*, *εἰκάζειν*) à propos de ce qui sera (2, 163–170).

La conception aristidienne de la divination et des oracles se caractérise par une foi sans réserve et par l'insistance sur le phénomène de l'inspiration. Une telle conception n'est pas seulement théorique, rhétorique et philosophique. Elle s'accorde et fait système avec une expérience oniromantique vécue au quotidien, sur laquelle l'auteur nous renseigne dans son ouvrage autobiographique intitulé *Discours sacrés* (Behr). Valétudinaire et dévot, Aristide, tout au long de sa vie, reçut des révélations et des injonctions que les dieux (Asclépios en particulier, mais aussi Sarapis, Isis...) lui communiquaient pendant ses rêves. A plusieurs reprises, il indique que ces communications sont pour lui des «oracles» (*χρησμοί*, 49, 37; 50, 76, 97; 51, 21). Tel est le cas, notamment, de la «prédiction» (*χρησμωδία*, *πρόρρησις*) par laquelle Asclépios l'informa du nombre d'années qu'il lui restait à vivre (48, 24, 37, 45). Aristide voyait également des devins lui apparaître pendant son sommeil (47, 54; 51, 20) et il participa, en songe, à une opération d'extispicine effectuée sur le corps d'une jeune fille morte (51, 23). Le journal intime qu'il tenait, et qui est à la base des *Discours sacrés*, contenait la transcription de nombreux oracles et prédictions reçus en songe et soigneusement consignés par l'auteur (48, 8). Des membres de son entourage, comme ses nourriciers Zosime et Epagathos, partagèrent des expériences analogues à la sienne (49, 12; 50, 54). Guidé par les dieux, qui lui suggéraient et des remèdes et des discours, Aelius Aristide n'hésite pas à se comparer lui-même à la Pythie (28, 103) et à un «devin inspiré» (*θεόμαντις*, 2, 67).

**BIBLIOGRAPHIE:** Behr, C. A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales* (1968) 152–153; Bouché-Leclercq 1, III 299–307; Boulanger, A., *Aelius Aristide* (1923) 206–209; Pernot, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (1993) II 699–700, 715; id., «Platon contre Platon: le problème de la rhétorique dans les *Discours platoniciens* d'Aelius Aristide», dans Dixsaut, M. (éd.), *Contre Platon* (1993) I 315–338; id., «Les Discours sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique», *Atti dell'Acc. Pontaniana* 51 (2002) 369–383; Sfameni Gasparro 1, 205–211.

#### SOURCES LITTÉRAIRES

**121.** Trad.: Behr, C. A., P. *Aelius Aristides, The Complete Works I-II* (1986 et 1981).

LAURENT PERNOT

#### 3. Plutarque et la divination

On ne peut séparer la réflexion de Plutarque sur la divination de son expérience d'une trentaine

d'années comme prêtre d'Apollon à Delphes, au tournant du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C., une période de renaissance du sanctuaire qui culmine avec l'évergésie d'Hadrien (124–125, *de Pyth. or.* 409b–c). Prêtre, Plutarque est un des responsables de la gestion du sanctuaire, dont le financement lui incombe en partie. Au plan *rituel*, il préside «aux processions, aux chœurs et aux sacrifices» (792f), notamment (avec les *hosioi*), avant toute consultation de l'oracle, au sacrifice préliminaire qui détermine, par les tremblements de la victime, si le dieu est disposé à répondre (437a–b). C'est un rite dont il a pu mesurer les enjeux: peu avant son entrée en fonction, une pythie est morte pour avoir été contrainte de descendre dans l'*adyton* malgré des signes négatifs (438b). L'approche plutarchéenne de la mantique est indissolublement celle d'un «sophiste» accompli, d'un notable revenu dans sa cité natale et désormais en charge d'un oracle que son prestige égale au passé hellénique, et celle d'un *acteur* du processus oraculaire, témoin direct de son fonctionnement et gardien de la mémoire delphique. Il faut partir de cette connaissance intime pour évaluer la portée de son témoignage (irréductible à une élaboration «littéraire» sur la pythie), juger de l'évolution théologique de sa pensée, ou comprendre selon quelles problématiques il mobilise et discute lieux rhétoriques (ex.: le *pneuma* delphique) et théories philosophiques de la divination. À côté des dialogues systématiquement sollicités (*Sur la disparition des oracles*, *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*), les titres et fragments des livres perdus (*Recueil d'oracles*, *Sur la descente dans l'antre de Trophonios*, *Sur la mantique*, *Sur l'utilité de connaître l'avenir*) et les notations éparses à travers le corpus attestent l'étendue des recherches historiques et théoriques de Plutarque.

L'œuvre est une source privilégiée, tant du point de vue des faits que d'une herméneutique interne à la culture grecque, pour la connaissance des réponses oraculaires, de la mantique par les rêves (dans les *Vies*, entre Grèce et Rome, Stoffel 340–390), des prodiges, des problèmes d'interprétation des signes, des sibylles (cf. aussi **III.E.3**) et des modalités de l'inspiration apollinienne. Signalons, pour l'enthousiasme de la pythie, les analyses peu exploitées de l'*Erotikos* (759a–b, 763a) et l'attention du théologien aux puissances associées à Apollon dans le processus oraculaire (402c–d par ex., pour les Muses, *παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας*). S'interroger sur la raréfaction des oracles ou sur le mode désormais prosaïque des réponses d'Apollon, c'est, pour Plutarque, «rechercher la solution de contradictions apparentes et ne pas abandonner la piété ancestrale» (*τὴν εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προτεσθαι πίστιν*, 402e, 435d, 756b). En rendant raison du processus oraculaire, le philosophe préserve l'ostéotique des deux *attitudes erronées* qui en éloignent, la superstition (objet d'un traité de jeunesse) et l'athéisme auquel conduit tout discours qui ébranle les fondements de la tradition (755b, *τὰ ἀκίνητα κινεῖν*), tant la position épicienne

que, potentiellement, l'allégorie stoïcienne. Évolution de la pensée de Plutarque ou différence de point de vue, le *de def. or.* explore les hypothèses sur un mode aporétique tandis que le *de Pyth. or.* propose une solution qui allie expérience du rite et conception platonicienne (conjonction d'une cause divine et d'une cause naturelle), en faisant écho à une théorie plus générale de la communication avec les dieux et de l'homme divin ou démonique (588c–589f. 593a–d, etc.).

Providence divine s'adaptant à la dépopulation de la Grèce, mortalité des *daimones* dont la médiation serait nécessaire au processus oraculaire, raréfaction du *pneuma*: autant d'explications partielles du déclin des oracles, qui interrogent le rapport des dieux avec leurs œuvres. L'impulsion du mouvement est le fait d'Apollon qui use de la pythie comme d'un instrument (*organon*) docile qui ne doit opposer aucune passion propre à l'action par laquelle «le dieu produit dans son âme les 'représentations' (*φαντασίας*) et la lumière qui éclairent l'avenir» (397b–c). Le dieu «signifie» (*σημαίνει*) la pensée divine que la pythie réfléchit comme la lune la lumière du soleil, en la formulant avec ses mots mortels, les signes constituant la matière de la divination (593d). Les spéculations les plus élaborées, entre production mythique et philosophie, renvoient à la pratique cultuelle: le corps de la première sibylle nourrit les victimes sacrificielles dont les entrailles produisent des signes mantiques (398c–d); mais, comme recherche de la vérité, elles surpassent en δσιότης purifications et prêtrises (351e). Ainsi, avec Plutarque, s'esquisse une figure de philosophe-prêtre qui sera décisive dans le platonisme de l'Antiquité tardive.

**BIBLIOGRAPHIE:** Babut, D., «La composition des *Dialogues pythiques* et le problème de leur unité», *JStav* 27 (1992) 189–234 (*Parerga* 457–504); Brenk, F. E., «The Dreams of Plutarch's Lives», *Latomus* 34 (1975) 336–349; Chirassi Colombo, I., «Pythia e Sybilla. I problemi dell'atechnos mantike in Plutarco», dans Gallo, I. (éd.), *Plutarco e la Religione* (1995) 429–447; Flacelière, R., «Plutarque et la Pythie», *REG* 56 (1943) 72–111; *id.*, «Le dérangement de la Pythie est-il une légende?», *REA* 52 (1950) 306–324; Opposmer, J., «Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch», dans van der Stockt, L. (éd.), *Plutarchea Lovaniensis* (1996) 165–194; Santaniello, C., «Aspetti della demonologia plutarchea: Tra il *de defectu oraculorum* e altri scritti del corpus», dans *Plutarco e la Religione* (o.c.) 357–374; Sirinelli, J., *Plutarque* (2000); Stoffel, E., *La représentation de la religion romaine dans les Vies parallèles de Plutarque*, Thèse dact. Paris, EPHE (2004).

#### SOURCES LITTÉRAIRES

**122.** Plutarque et Delphes: cf. ci-dessus, *Mantik in Griechenland*, sect. II.C.1 pour un choix de textes relatifs au fonctionnement de l'oracle: **91–92.** **95.** **99** (périodicité des consultations et préséances), **114.** **115** (rites préliminaires), **130** (*pneuma*), **171–175** (trépied), **226** (fontaine des Muses), **199.** **257–260** (pythie: rites, inspiration), **235.** **242–244.** **248–251** (personnel oraculaire).

**123.** Plut. *de Pyth. or.* 397e–398c: essai d'explication des prodiges. Les offrandes de Delphes sont

douées du pouvoir de se mouvoir et de donner des signes en relation avec la prescence du dieu; «aucune de leur partie n'est vide ni insensible; tout est plein de divinité (*θειότης*)».

**124.** Plut. *Alex.* 14, 8: la statue d'Orphée à Leibethra se couvre de sueur. Débat sur le sens du prodige.

**125.** Plut. *de gen.* 593c–d: contrairement à l'art d'interpréter des signes, la mantique inspirée est le privilège de rares élus des dieux; 592c: les devins et les inspirés sont les hommes dont les âmes s'avèrent, dès la naissance, dociles à leur démon.

**126.** Plut. *Pel.* 21–22: lors de la bataille de Leuctres, un rêve ordonne à Pélopidas d'égorger une vierge rousse. Les devins débattent de l'opportunité ou de l'impiété d'un sacrifice humain. Une pouliche rousse s'arrête devant Pélopidas, un devin s'écrie: «voici la victime, heureux mortel».

**127.** Plut. *Them.* 13: lors de la bataille de Salamine, un devin ordonne à Thémistocle de sacrifier trois prisonniers perses. La foule contraint Thémistocle à accomplir le sacrifice.

DOMINIQUE JAILLARD

#### 4. Le judaïsme rabbinique et la divination

Parmi ceux que l'opinion publique gréco-romaine crédait de pratiques divinatoires figuraient souvent les Juifs (cf. par ex. ci-dessus, *Mantik in Griechenland* 353, et ci-dessous III.E.3 [les sibylles]). Loin d'être fondée sur des épisodes bibliques divinatoires (par ex. la consultation nécromantique de la «sorcière» d'En-Dor, *I Sam.* 28), cette réputation se nourrissait tout à la fois de l'importance des calculs astronomiques pour le calendrier juif, des liens des Juifs avec la Babylonie – terre des images chaldéens – et de l'existence de médecins juifs. Elle ne pouvait que se renforcer avec la place des références juives dans la littérature magique (par ex. les *nomina sacra*, 132; cf. sect. I.D).

Pourtant, la position des rabbins face à la divination était plurivoque. En tant que pratique éminemment païenne, elle ne peut être que rejetée (*Shab* 67b, *PRi* 14, 9), sans que cette interdiction ait eu un caractère absolu. L'interrogation des «princes de l'huile» (pratique qui a des racines babylonniennes anciennes, *Daiches* 7–9) est autorisée, car les informations recueillies sont dénuées de valeur (*Sanh* 101a). La littérature rabbinique, qui se fonde sur la Bible (*Dt* 18, 10), distingue plusieurs types de divination interdite (*SDt* 171): (a) le *me'onen* (une sorte d'astrologue), (b) le *menahesh* plus empirique, attentif aux signes véhiculés par la vie quotidienne ou le monde animal (128), (c) le *qosem* qui a une démarche active (il «interroge» son bâton pour savoir s'il doit prendre ou non la route). L'interdit de la nécromancie (*Dt* 18, 11, *Sanh* 65a–b) recoupe celui de la divination, car le mort connaît les choses à venir (*Ber* 18b). Certains rabbins n'interdisent que la divination active (*Hul* 95b), autorisant plus ou moins l'observation des signes (*simanim*), la pratique de l'astrologie et d'autre chose.