

Université de Montréal

Xénophon et la divination

par

Mathieu Labadie

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.) en histoire
en cotutelle avec
l'Université de Caen Basse-Normandie

août 2014

© Mathieu Labadie

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

cette thèse intitulée
Xénophon et la divination

présentée par
Mathieu Labadie

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

M. Louis-André DORION (Université de Montréal)

Président du jury

M. Pierre BONNECHERE (Université de Montréal)

Directeur de recherche

M. Pierre SINEUX (Université de Caen Basse-Normandie)

Co-directeur de recherche

M. Pierre PONTIER (Université Paris-Sorbonne)

Membre du jury

M. Vincent AZOULAY (Université Paris-Est Marne-la-Vallée)

Examineur externe

M. Michael FLOWER (Princeton University)

Examineur externe

Résumés

Xénophon et la divination

Résumé : Cette thèse a pour but de dresser un panorama complet des croyances de Xénophon en la divination. À l'aide d'une analyse rigoureuse de la totalité des œuvres de cet auteur antique pendant longtemps déprécié, il ressort que le problème de la consultation des dieux, loin d'être abordé de manière anecdotique et spontanée à la façon d'un legs de la tradition que la pensée critique n'a pas touchée, est au contraire un élément essentiel de la formation d'une réflexion profonde sur la piété et plus généralement les rapports qu'entretiennent les hommes avec les dieux. D'autre part, en raison du zèle de Xénophon à avoir rapporté des récits ou des réflexions à propos de la divination, cette analyse offre l'occasion de mieux comprendre les subtilités de cette pratique rituelle logée au cœur de la religion grecque et qui ne saurait être réduite à une forme de superstition.

Mots-clefs : Xénophon ; divination ; Socrate ; Cyrus ; Grèce antique ; religion grecque ; sacrifices ; oracles.

Xenophon and divination

Abstract : This thesis aims to provide a complete overview of the beliefs of Xenophon about divination. Using a rigorous analysis of all the works of this ancient author who has long been depreciated, it seems clear that the problem of the consultation of the gods, far from being addressed incidentally and spontaneously like a traditional legacy that critical thinking has not reached, is on the contrary an essential element in the formation of a deep thinking on piety, and more generally of the relationships between men and gods. On the other hand, due to Xenophon's zeal to have reported stories or thoughts about divination, this analysis provides an opportunity to a better understanding of the intricacies of this ritual lying at the core of Greek religion and that can not be reduced to a form of superstition.

Keywords : Xenophon ; divination ; Socrates ; Cyrus ; ancient Greece ; greek religion ; sacrifices ; oracles.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde reconnaissance envers mes directeurs de recherche, les professeurs Pierre Bonnechère et Pierre Sineux, qui ont accepté de superviser cette thèse et d'en suivre la progression durant quatre ans. Leurs conseils, leurs remarques précises, leurs encouragements et leur soutien indéfectible m'ont permis de mener à bien cette longue entreprise et je les en remercie de tout cœur.

J'adresse également mes remerciements au département d'histoire et à la faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal qui, par leur soutien sous forme de bourses, m'ont offert la possibilité de me consacrer entièrement à la réalisation de cette thèse. En outre, je tiens à mentionner l'aide de mes collègues doctorants, tout particulièrement Nancy qui, grâce à son projet de base de données d'oracles, m'a fourni de précieux renseignements.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude envers Damien, Olivia et Julien, qui ont tous trois accepté de relire attentivement ce travail. Je tiens en outre à témoigner ma reconnaissance envers ma compagne Marie-Ève qui, par ces encouragements répétés, sa patience et son amour, a toujours su me redonner confiance dans les moments difficiles.

Enfin, mes pensées vont à mon père et à ma mère, Jean-Pierre et Sophie : ils furent pour moi, même à distance, des sources intarissables d'affection où j'ai pu puiser réconfort et persévérance tout au long de cette entreprise.

Tables des matières

Résumés	iii
Remerciements	iv
Table des matières	v
Abréviations	ix
Introduction	1
Chapitre I. La philosophie de la divination et la figure de Socrate	17
I.1. Les fondements théologiques de la mantique.....	17
I.1.1. Approche contextuelle	17
I.1.2. La fonction des entretiens théologiques.....	20
I.1.3. La connaissance de la divinité par le biais de la mantique	24
I.1.4. La philanthropie des dieux et le don des présages	31
I.2. Entre révélation oraculaire et cheminement dialectique : la définition de la piété	36
I.2.1. De la modération envers les dieux au respect de la loi	36
I.2.2. Les règles de la gratitude et les bienfaits de la divination	41
I.3. Les conditions d'utilisation de la divination.....	46
I.3.1. L'épineuse question de la τέχνη	46
I.3.2. La connaissance de soi.....	51
I.4. L'argument de la divination et la défense de Socrate	54
I.4.1. La réponse au premier chef d'accusation.....	54
I.4.2. La réponse au second chef d'accusation.....	59
I.5. La mantique du δαμόνιον.....	64
I.5.1. La question de l'interprétation.....	64
I.5.2. Les modalités de manifestation du δαμόνιον	66
I.5.3. Un oracle socratique ?	71

I.6. Conclusions.....	75
Chapitre II. La politique de la divination et la figure de Cyrus l’Ancien.....	78
II.1. De Socrate à Cyrus : du gouvernant en puissance au gouvernant en actes.....	78
II.1.1. Approche contextuelle.....	78
II.1.2. La ressemblance entre les figures de Cyrus et de Socrate.....	83
II.1.3. Les rapports entre la maîtrise de soi, l’art de commander et l’autarcie.....	85
II.2. L’aura mantique de la fin du livre I et du début du livre II.....	91
II.2.1. L’agencement des anecdotes de divination à la croisée des livres I et II.....	91
II.2.2. Le dévoilement de la piété de Cyrus.....	95
II.3. Évincer les devins : de l’intérêt de comprendre par soi-même les présages.....	97
II.3.1. La quête de la piété.....	97
II.3.2. Le rôle de la divination dans la consolidation d’un pouvoir autocratique.....	103
II.3.3. La présence et la fonction des devins.....	107
II.4. L’amitié des dieux.....	111
II.4.1. Les fruits de la constance.....	111
II.4.2. De l’amitié à la philanthropie.....	115
II.4.3. Le cycle de la réciprocité des bienfaits.....	122
II.4.4. Le cas d’Hermogène dans le <i>Banquet</i>	128
II.5. Les demandes légitimes.....	131
II.5.1. La complémentarité de la prière et de la divination.....	131
II.5.2. Le cadre légal des demandes et la connaissance de sa δύναμις.....	136
II.6. Les précautions divinatoires.....	144
II.6.1. L’ambivalence de la mantique.....	144
II.6.2. La nature des présages dans la <i>Cyropédie</i>	147
II.7. Conclusions.....	150
Chapitre III. La rhétorique de la divination et la figure de Xénophon.....	152
III.1. La mise en scène de l’ <i>Anabase</i>	152
III.1.1. Approche contextuelle.....	152

III.1.2. La nature du discours	156
III.2. Les rôles préliminaires de Cyrus le Jeune, de Xénophon et de Cléarque	158
III.2.1. La traversée de l'Euphrate et la consultation du devin Silanos	158
III.2.2. L'intervention de Xénophon et la manifestation des premiers signes	163
III.2.3. L'intermède Cléarque.....	169
III.3. Les motifs de la consultation de l'oracle de Delphes	174
III.3.1. Les grâces de l'hospitalité.....	174
III.3.2. Les bienfaits de l'amitié	180
III.4. La consultation (manquée ?) de l'oracle de Delphes.....	186
III.4.1. Les interprétations modernes	186
III.4.2. Le recours à l'oracle socratique.....	189
III.4.3. La défense de la piété et du patriotisme de Socrate.....	191
III.4.4. Une critique sans appel contre Athènes	193
III.4.5. La question orthodoxe.....	196
III.5. Entre deux songes divins : l'épopée d'un héros pieux dévoilée	200
III.5.1. L'émergence d'un roi providentiel	200
III.5.2. Xénophon, nouveau héros d'une épopée ?.....	204
III.5.3. Le rêve de la libération des chaînes.....	209
III.5.4. Rentrer sain et sauf à l'ombre de Zeus et d'Apollon.....	212
III.6. Conclusions	216
Chapitre IV. Analyse approfondie des modes de consultation	218
IV.1. Le sacrifice de type <i>θυσία</i> et l'inspection des <i>ιερά</i>	218
IV.1.1. Considération préliminaires sur le sacrifice	218
IV.1.2. La mantique par l'inspection des victimes animales.....	222
IV.1.3. Le problème de la <i>θυσία</i> débouchant sur une consultation mantique	228
IV.1.4. Terminologie des réponses favorables.....	238
IV.1.5. Terminologie des réponses défavorables.....	246
IV.1.6. L'oracle du sacrifice.....	258

IV.1.7. Une rhétorique du sacrifice chez Xénophon ?.....	264
IV.2. Les autres types de sacrifices divinatoires	267
IV.2.1. Les σφάγια	267
IV.2.2. Les διαβατήρια	271
IV.2.3. Bilan quantitatif.....	274
IV.3. En marge du sacrifice : les autres types de signes divinatoires	277
IV.3.1. L'ornithomancie	277
IV.3.2. Consultations oraculaires et confirmations mantiques.....	284
IV.3.3. L'oniromancie	291
IV.3.4. Phénomènes physiques et signes divers.....	296
IV.4. Conclusions.....	302
Conclusions	304
Annexe I. Index des termes de la divination chez Xénophon	312
Bibliographie	317

Abréviations

(Pour les publications périodiques, nous avons eu recours aux abréviations usuelles de l'*Année philologique*).

A&A : *Antike und Abendland*.
Ag. : *Agésilas*.
AH : *Ancient History*.
AJPh : *American Journal of Philology*.
An. : *Anabase*.
AncPhil : *Ancient Philosophy*.
ANRW : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*.
Ap. : *Apologie*.
ASNP : *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*.
Ath. : *Constitution des Athéniens*.
BCH : *Bulletin de Correspondance Hellénique*.
CA : *Classical Antiquity*.
CEA : *Cahiers des Études Anciennes*.
CJ : *The Classical Journal*.
CQ : *The Classical Quarterly*.
CRAI : *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*.
Cyn. : *Cynégétique*.
Cyr. : *Cyropédie*.
DHA : *Dialogues d'Histoire Ancienne*.
Éco. : *Économique*.
Éq. : *Équitation*.
Hell. : *Helléniques*.
Hier. : *Hiéron*.
Hipp. : *Hipparque*.
IG : *Inscriptiones Graecae*.
JBL : *Journal of Biblical Literature*.
JHS : *The Journal of Hellenic Studies*.
Lac. : *Constitution des Lacédémoniens*.
LEC : *Les Études Classiques*.
Mém. : *Mémorables*.
OSAPh : *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.
REA : *Revue des Études Anciennes*.
REG : *Revue des Études Grecques*.
Rev. : *Revenus*.
RHR : *Revue de l'Histoire des Religions*.
SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
Symp. : *Banquet*.
TAPhA : *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*.
ThesCRA : *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*.

INTRODUCTION

Xénophon : un superstitieux naïf ?

En l'état actuel des sources, force est de constater que bien peu d'auteurs grecs contemporains ou postérieurs à Xénophon ont transmis des éléments de sa biographie qui ne soient pas tirés de sa production écrite. C'est en effet au sein même de son œuvre qu'il est possible de dénicher la majorité de ces éléments¹, surtout dans l'*Anabase*, récit de son expédition en Asie qui dura de nombreux mois mais où, malheureusement, les pans de l'histoire factuelle non retravaillés ou édulcorés se laissent mal distinguer². Il est à ce titre curieux de constater que la signification même de son nom (« la voix étrangère ») et l'utilisation exotique qu'il fit du dialecte ionien-attique viennent surdéterminer (peut-être à dessein) son parcours atypique de voyageur³. Ce que rapportent habituellement les anciens au sujet de sa vie se résume à bien peu de choses⁴ : né aux alentours des années 430 av. J.-C.⁵

¹ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 10 ; cf. les commentaires plus précoces de P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. I.

² D. ROUSSEL, *Les historiens grecs*, Paris, P.U.F., 1973, p. 109 et plus récemment N. HUMBLE, « The limits of biography : the case of Xenophon », in *Pleiades Setting. Essays for Pat Cronin on his 65th birthday*, Cork, University College Cork, 2002, p. 85.

³ Peu de commentateurs ont relevé la dimension symbolique de son nom, hormis peut-être, et de façon surprenante, T. THEODOROPOULOS, *Le roman de Xénophon*, trad. M. GRODENT, Paris, Sabine Wespieser, 2005, p. 10-11 n. 2 : « Le dictionnaire donne une étymologie hautement poétique à son nom. Il s'agit de la voix (*phônê*) qui crée un effet d'étrangeté, de la voix qui a une résonance étrange (*xênê*). Tout se passe comme si, au moment de le baptiser, on avait déjà entrevu non seulement la carrière littéraire qu'il allait suivre, mais également certaines particularités stylistiques, relevées par les philologues, dans sa façon de manier le dialecte attique. Au mieux, on pourrait supposer que Xénophon est le pseudonyme littéraire de quelqu'un d'autre qui ne s'appelait pas Xénophon, même si, à cette époque – qui est celle de l'apogée de l'art divinatoire –, il n'est peut-être pas exclu qu'un déchiffreur compétent du langage des entrailles ait prédit l'avenir du nouveau-né ». Eu égard à la façon dont Xénophon joua de temps à autre avec la signification des noms qu'il donna à ses personnages (Cyrus, Diodore, Hermogène, Proxène, etc.) et des pseudonymes derrière lesquels il se cacha (Thémistogène, Théopompe, etc.), il est en effet possible que le nom sous lequel nous le connaissons soit lui aussi un pseudonyme. En ce qui concerne l'influence du dialecte ionien chez Xénophon et l'hypothèse selon laquelle il aurait imité en ce sens ses prédécesseurs Hérodote et Thucydide, voir R. CAVENAILE, « Aperçu sur la langue et le style de Xénophon », *LEC*, 43 (1975), p. 241.

⁴ En ce qui concerne la biographie de Xénophon, voir la synthèse de H. R. BREITENBACH, « Xenophon von Athen », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX A 2, col. 1569-2052 ; cf. les récents développements de E. BADIEN, « The life of Xenophon », in *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 33-53.

⁵ Sa date de naissance n'est pas certaine car les sources anciennes se contredisent ; voir à ce sujet la mise au point concise de M.-O. GOULET-CAZE & al., *Diogène Laërce, Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 1999, p. 174-176 ; cf. M. TREU, « Xenophon von Athen », *RE IX A 2*, 1983, col. 1571-1573.

dans le dème d'Erchia de la cité d'Athènes⁶, il est sans nul doute issu d'une famille de haute extraction sociale comme le dénotent son goût pour l'équitation, la chasse mais également ses aptitudes manifestes en matière de commandement militaire. D'aucuns ont glosé sur son éventuelle collaboration avec le régime oligarchique des Trente après la fin de la guerre du Péloponnèse (précisément en raison de son appartenance probable à la classe des *hippeis*⁷), mais aucune preuve dans le corpus des sources anciennes ni même au sein de son œuvre ne permet de corroborer une telle hypothèse. Les premières années de sa vie d'adulte sont dans tous les cas marquées par sa rencontre avec Socrate dont il fut l'un des plus fidèles disciples⁸, même s'il ne le fréquenta que quelques années⁹. L'influence de Socrate sur Xénophon fut telle aux yeux des auteurs anciens que ceux-ci le considéraient d'abord comme un philosophe socratique¹⁰ et un concurrent de Platon avant de lui reconnaître des aptitudes certaines en rhétorique et en histoire¹¹. En 401 av. J.-C., pour des raisons qui nous échappent en partie, il saisit l'opportunité de rejoindre les rangs des mercenaires grecs recrutés par le satrape de Lydie Cyrus le Jeune, lequel avait pour projet de renverser le pouvoir de son frère le roi de Perse Artaxerxès II. Xénophon quitta donc Athènes avant le procès de son maître pour impiété et corruption de la jeunesse en 399 av. J.-C., et ne put l'accompagner lorsqu'il dut boire la ciguë pour mettre fin à ses jours. La campagne d'Asie, dont Xénophon espérait manifestement

⁶ Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 2, 48.

⁷ L. CANFORA, *Histoire de la Littérature Grecque d'Homère à Aristote*, trad. D. FOURGOU, Paris, Desjonquères, 1994, p. 372.

⁸ Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 2, 48 ; *Suidae lexicon*, xi, 48.

⁹ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. xx-xxii.

¹⁰ Voir *Suidae lexicon*, xi, 47-48 (éd. A. ADLER, Leipzig, K. G. Saur München, 1933 [rééd. 2004]) où Xénophon est respectivement qualifié de « φιλόσοφος Σωκρατικός » et de « Σωκράτους μαθητής » ; cf. les commentaires de Plutarque, *Propos de table*, 612D & 686D ; *Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 79B-D ; Sextus Empiricus, *Contre les physiciens*, 92-101 ; Denys d'Halicarnasse, *Thucydide*, 7, 51, 2 ; Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, 7, 3 ; Artémidore, *La clef des songes*, 1, 66 ; Hyperides, *Fragments*, 101, 2 (éd. C. JENSEN, Leipzig, Teubner, 1917) ; Démétrios, *Du style*, 37. Jusqu'au XIX^e, Xénophon a été considéré comme un philosophe incontournable : G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 2, La philosophie grecque : des sophistes aux socratiques*, trad. P. GARNIRON, Paris, J. Vrin, 2007, p. 342 et F. NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes, III, 2*, Paris, Gallimard, 1968, p. 397. Sur la rivalité supposée entre Platon et Xénophon, voir Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 14, 3, 11 (trad. R. MARACHE, Paris, Les Belles Lettres, 1989) : « Ainsi donc Xénophon et Platon ces deux phares du charme socratique ont passé pour se combattre et rivaliser entre eux parce que les autres combattaient à leur sujet pour la supériorité de l'un ou de l'autre et que deux cimes quand, en même temps d'un mouvement parallèle, elles s'efforcent vers le haut, procurent une image de conflit et de rivalité » ; cf. Plutarque, *Préceptes de mariage*, 145C.

¹¹ Sur ses qualités de rhéteur, voir Hermogène, *Ideai*, 328, 1-15 ; Quintilien, *De l'institution oratoire*, 10, 1, 82 ; Dion Chrysostome, *Discours*, 18, 14. Sur son statut reconnu d'historien, voir Denys d'Halicarnasse, *Lettre à Pompée Géminos*, 4 ; Lucien, *Comment écrire l'histoire*, 39 ; Cicéron, *De l'orateur*, 2, 58.

revenir riche¹², tourna rapidement au fiasco puisque Cyrus le Jeune fut tué dès la première bataille contre les troupes du roi perse, à Cunaxa près de l'actuelle Bagdad, laissant ainsi les mercenaires grecs sans défense ni solde au cœur de l'hostile empire achéménide¹³. Cependant, faute d'avoir amassé des biens matériels, le disciple de Socrate y gagna sans aucun doute un prestige extraordinaire puisqu'il fut, nous dit-il, choisi par l'armée des Dix-Mille malgré son jeune âge afin de mener à bien leur retraite jusqu'à la mer Égée¹⁴. De retour en Grèce, Xénophon continua, semble-t-il, à commander pour le compte de la royauté spartiate ce qui, outre son allégeance à un gouverneur perse et sa participation à la bataille de Coronée contre ses propres concitoyens, lui valut d'être exilé d'Athènes aux alentours des années 394 av. J.-C.¹⁵ Il vécut alors successivement à Scillonte, en Élide, puis à Corinthe où, selon certains, il aurait terminé ses jours aux alentours des années 360 av. J.-C.¹⁶

Après avoir rappelé ces grandes étapes de la vie de Xénophon dans ses biographies de philosophes, Diogène Laërce prit soin d'ajouter que celui-ci était « pieux, aimait à offrir des sacrifices et savait lire dans les entrailles des victimes animales (εὐσεβής τε καὶ φιλοθύτης καὶ ἱερεῖα διαγνῶναι ἱκανός) »¹⁷, mettant ainsi « l'accent sur la démarche empreinte de religiosité du personnage »¹⁸. Une célèbre anecdote rapportée par Plutarque fait également état de son souci constant de cultiver sa relation avec les dieux par l'entremise du sacrifice animal, même dans un moment aussi douloureux que la mort de son propre fils :

« Xénophon, le disciple de Socrate, offrait un jour un sacrifice, lorsque des messagers, venant du champ de bataille, lui apprirent que son fils Gryllos était mort au combat. Il ôta la couronne de sa tête et leur demanda de quelle façon il était mort. Quand ils lui eurent dit qu'il était tombé comme un noble combattant, en faisant preuve du plus grand courage et après avoir massacré beaucoup d'ennemis, Xénophon resta un

¹² *Anabase*, 7, 8, 1-5.

¹³ *Ibid.*, 1, 8-10.

¹⁴ *Ibid.*, 3, 1, 47.

¹⁵ C. TUPLIN, « Xenophon's Exile Again », in *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, M. WHITBY & P. HARDIE (éds), Bristol, Bolchazy-Carducci Publishers, 1987, p. 59-68.

¹⁶ Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 2, 56.

¹⁷ *Ibid.* (éd. H. S. LONG, Oxford, Clarendon Press, 1964 ; trad. M.-O. GOULET-CAZE & al. légèrement modifiée, Paris, Librairie générale française, 1999).

¹⁸ M.-O. GOULET-CAZE & al., *Diogène Laërce, Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 1999, p. 175 ; cf. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, t. I, Paris, Flammarion, 1966, p. 210 : « Les grands capitaines de l'antiquité ont été remarquables par leur religion : Epaminondas, libérateur de sa patrie, passait pour le plus religieux des hommes ; Xénophon, ce guerrier philosophe, était le modèle de la piété ».

très court instant à maîtriser son émotion par la puissance de sa raison ; puis, remettant la couronne sur sa tête ; il termina le sacrifice, et dit, en s'adressant aux messagers : "J'avais prié les dieux, non que mon fils fût immortel ou vécût longtemps (car on ne sait pas avec certitude si c'est là un bien), mais qu'il fût courageux et patriote ; eh bien ! C'est ce qui est arrivé" »¹⁹.

L'insistance des commentaires de Diogène Laërce et de Plutarque sur la pieuse personnalité de Xénophon résume à merveille l'impression générale qui ressort non seulement de la lecture de l'*Anabase* – récit pour lequel il s'est donné le rôle principal et au sein duquel l'hiérosophie est littéralement omniprésente –, mais également à la lecture de toutes ses autres œuvres : il n'a en effet jamais cessé de laisser çà et là des références à ses croyances religieuses ainsi qu'à son intérêt pour la mantique, le plus souvent non pas en son nom propre mais par l'intermédiaire de protagonistes. En conclusion de deux traités, l'un sur l'art du commandement de la cavalerie et l'autre sur la chasse, il rappelle cependant d'une part, l'importance de faire usage de la divination à tous les moments de la vie²⁰ et, d'autre part, l'importance d'être aimé des dieux ainsi que d'être pieux, car ce sont là, d'après lui, deux conditions *sine qua non* pour faire valoir sa dignité aux yeux des hommes :

« D'anciens récits rappellent l'amour des dieux pour ce labeur de chasse : ils aiment le pratiquer et le voir pratiquer. De là vient qu'avec cette pensée en tête les jeunes gens qui suivent mon conseil, parce qu'ils songent qu'un dieu voit leur conduite, sont aimés des dieux et pieux (ὥστε ὑπάρχειν ἐνθυμουμένους τούτων θεοφιλεῖς τ' εἶναι καὶ εὐσεβεῖς τοὺς ποιῶντας ἃ ἐγὼ παραινῶ, οἰομένους ὑπὸ θεῶν ὀρᾶσθαι ταῦτα) ; par là, ils ont des chances d'être bons (ἀγαθοί) pour leurs parents, pour leur cité tout entière et pour chacun individuellement de leurs amis et de leurs concitoyens »²¹.

Ce que ce court extrait met succinctement en avant, ce sont les prémices d'une réflexion où la piété, conçue comme le respect mêlé de crainte d'un dieu observateur, influence les rapports humains en permettant de devenir bon (c'est-à-dire utile²²), une qualité qui, apprend-on dans les *Mémorables*, permet de progresser sur la voie de la vertu lorsqu'elle

¹⁹ Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 118F (trad. J. DEFRADAS & al. légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1985 [rééd. 2003]) ; cf. Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 2, 54-55 ; Élien, *Histoire variée*, 3, 3. Sur le motif archaïque de l'idéal de la mort héroïque, cf. l'histoire de Cléobis et Biton chez Hérodote, *Histoires*, 1, 31.

²⁰ *Hipparque*, 9, 8-9.

²¹ *Cynégétique*, 13, 17 (éd. & trad. E. DELEBECQUE légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1970).

²² *Mémorables*, 3, 8, 5.

est couplée à l'honnêteté²³. Ici, et rien qu'en quelques lignes à la fin d'un manuel qui n'a aucunement pour objet la dialectique, on peut déjà discerner chez Xénophon les germes d'une tendance à concevoir la piété, ou, si l'on préfère, à l'articuler de manière rationnelle au sein d'une réflexion sur la manière d'être de l'homme.

Or, l'importance que ce philosophe socratique respecté dans l'Antiquité accordait aux questions des rapports entre les hommes et les dieux fut le plus souvent perçue de façon péjorative par les commentateurs modernes ; au mieux, les diverses réflexions qu'il consigna par écrit à ce sujet furent envisagées comme les expressions inconscientes voire instinctives d'une dévotion sans relief et sans ornement parfaitement représentative de la mentalité populaire. Léon Robin, obnubilé par le génie de Platon et la question socratique²⁴, ira jusqu'à écrire au début du XX^e siècle que « la dévotion, superstitieuse et grossière, de Xénophon, sa confiance, à la fois rusée et aveugle, en la divination se manifestent abondamment dans ses écrits »²⁵ et que sa foi en la providence et en la valeur de la divination « procède d'une imagination affective que l'esprit critique n'a jamais combattue »²⁶. Cette critique acerbe du spécialiste de Platon n'a cependant pas de véritable fondement scientifique et vient principalement du fait qu'il ne pouvait envisager, à titre personnel, le fait que Socrate ressembla de près ou de loin à l'image qu'en donna Xénophon dans les *Mémorables*²⁷. Dans un ouvrage fouillé des années 1930 contenant encore d'intéressantes analyses, Eudore Derenne fustigeait de la même manière Xénophon en affirmant qu'il était un « bigot »²⁸, un

²³ *Ibid.*, 1, 7, 1.

²⁴ Débat qui prit naissance au début du XIX^e siècle chez les historiens de la philosophie et qui consistait à déterminer qui de Platon ou de Xénophon avait transmis à la postérité le portrait le plus exact du Socrate historique. En ce qui concerne les dégâts que causèrent ce débat sur la réputation de Xénophon, voir L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. xviii-xcix.

²⁵ L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, P.U.F., 1942, p. 96.

²⁶ *Ibid.*, p. 121.

²⁷ *Ibid.*, p. 94 : « Cette vanité, cet amour de la gloriole et de l'ostentation ne sont pas chez Xénophon les petits travers d'une nature supérieure : ces défauts s'accompagnent au contraire chez lui d'un bon nombre d'autres petites intellectuelles et morales indéniables, sur lesquelles il convient d'insister ; car, si toutefois nous les interprétons comme il faut, elles le montrent incapable d'avoir réellement compris cette grandeur morale que l'action singulière exercée par Socrate semble nous commander d'attribuer à son caractère. Est-il besoin d'ajouter, puisque la plupart en conviennent, que, si Socrate a été en même temps, fût-ce sous le seul rapport de la morale, un penseur vigoureux et profond, Xénophon eût encore manqué des qualités intellectuelles nécessaires pour nous en donner une image qui ne fût pas un travestissement, si ce n'est même une caricature ? »

²⁸ E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris – Liège, H. Vaillant-Carmanne & E. Champion, 1930, p. 73.

« soldat campagnard, conservateur, superstitieux et utilitaire »²⁹. Ce jugement pour le moins dédaigneux fut également prononcé en prenant pour point d'appui la méthode critique relative à la question socratique : Xénophon « n'était pas en état de comprendre parfaitement Socrate » et il a dû, « soit inconsciemment, soit dans un but apologétique, exagérer le sentiment religieux de son maître »³⁰. Moins radical mais tout aussi cinglant fut, bien des années après, le point de vue exposé par Moses I. Finley dans sa préface du recueil collectif *Greek Religion and Society* : à voir la piété conventionnelle et oppressive affichée par Nicias et Xénophon, il n'y avait apparemment, dit-il, pas nécessairement de rapport entre le niveau d'éducation et le statut social dans la Grèce ancienne³¹. Dans un registre similaire, et par extension pour ainsi dire, Jon D. Mikalson soutenait dans les années 1980 que l'œuvre de Xénophon était une précieuse mine d'informations pour comprendre la religion populaire athénienne en raison du fait que « ses écrits sont parsemés de références anodines et banales aux croyances et aux pratiques religieuses, références dépourvues de toute intention novatrice ou polémique. Ils nous le montrent très éloigné du rationalisme extrême de Thucydide, son prédécesseur en histoire, et de la métaphysique intellectuelle de Platon, son compagnon d'études auprès de Socrate »³². En somme, la piété aveugle et la médiocrité intellectuelle de Xénophon en font un parfait témoin de la mentalité des masses populaires, forcément crédules et superstitieuses elles aussi. Encore récemment, Brian Wall, dans un article au demeurant très pertinent, formulait une hypothèse empreinte d'un état d'esprit similaire en supposant que l'absence de traité religieux dans le corpus xénophontien était la preuve qu'il n'avait rapporté des anecdotes au sujet de la mantique que de manière accidentelle et qu'il n'avait jamais eu pour projet

²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³⁰ *Ibid.*, p. 73 ; cf. R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les « Mémoires » de Xénophon*, Paris, P. Téqui, 1938, p. 17-19. En ce qui concerne les critiques plus générales selon lesquelles il ne pouvait pas être un philosophe, voir L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. xc-xcix.

³¹ M. I. FINLEY, *Greek Religion and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. xx : « That brings us back to the question I touched upon at the beginning, the significance of differences in social status and education. That there was no simple correlation should be obvious : one need only think of Nicias and Xenophon, men of wealth and education, whose almost oppressive conventional piety was abundantly displayed [...] ».

³² J. D. MIKALSON, *La religion populaire à Athènes*, J.-F. SENE (trad.) Paris, Perrin, 1983 [rééd. 2009], p. 23-24 ; cf. M. P. NILSSON, *Greek Popular Religion*, New York, Columbia University Press, 1940, p. 123-124 : « Guidance was sought from sacrifices, birds, dreams, and other omens. We may take Xenophon as an example. He was a brave and well-educated man, a skilled officer, and a good writer, but without philosophical understanding. His religious views were certainly those of the Athenian middle class [...]. Xenophon firmly believed in presages, and when they seemed to fail he took pains to explain that they finally proved to be true ».

d'exposer un discours structuré à ce sujet³³. Pour variées que soient ces différentes interprétations, elles n'en demeurent pas moins toutes, à notre avis, empreintes d'un jugement *a priori* défavorable à l'égard de Xénophon dont les racines remontent à l'émergence de la question socratique qui, dès le départ, sonna le glas de la confiance qu'on lui avait jusqu'alors accordée. La comparaison excessive avec ses contemporains contribua également à la nette dégradation de son image chez les philosophes et les historiens³⁴, les premiers prétextant qu'il ne souffrait pas la comparaison avec les développements dialectiques de Platon³⁵, les seconds considérant qu'il n'arrivait pas à la cheville de Thucydide dont il aurait poursuivi les travaux historiques³⁶. Cent ans de critiques négatives laissent forcément des traces : la tendance des chercheurs en histoire de la religion grecque a souvent été de partir du principe que l'intelligence médiocre de Xénophon, sa naïveté et sa crédulité superstitieuse ne lui avaient pas permis de bâtir une réflexion profonde au sujet de la mantique ou des questions religieuses en général ; cela faisait de lui, en fin de compte, un miroir reflétant parfaitement les croyances populaires de son temps. Or, on a fait l'impasse, durant de nombreuses années, sur la nécessité d'une analyse rigoureuse de la totalité du corpus xénophontien avant d'en tirer des conclusions sur l'état d'esprit général des Grecs de l'époque classique. D'autre part, faire de Xénophon un exemple de l'Athénien typique, c'est tout de même faire fi de considérations essentielles, sans compter son appartenance au cénacle des lettrés : son soutien pour Socrate contre le jugement du tribunal populaire, ses accointances avec la cité de Sparte et le fait qu'il fut banni de sa cité

³³ B. WALL, « Evidence for popular religion in Xenophon », *AH*, 28 (1998), p. 136.

³⁴ Sur le discrédit qui a été jeté sur l'œuvre entière de Xénophon à partir du milieu du XIX^e siècle jusqu'aux années 1970, voir L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. viii-xviii ; C. TUPLIN (éd.), *Xenophon and his world*, Stuttgart, Steiner, 2004, p. 13-32 et V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 15-20.

³⁵ Dans une thèse récente, Charles H. Kahn a encore affirmé d'une part que Xénophon n'avait aucune compréhension personnelle de la philosophie, et d'autre part, qu'il avait emprunté à Platon lui-même les notions de dialectique qu'il exposa dans ses discours socratiques ; C. H. KAHN, *Plato and the socratic dialogue : the philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 75-87.

³⁶ Voir par exemple la condamnation sans appel de D. ROUSSEL, *Les historiens grecs*, Paris, P.U.F., 1973, p. 108 : « Continuateur de Thucydide, Xénophon est à tous égards son contraire. Il incarne le type même du Grec moyen. S'il ne fut pas un grand historien, si même, comme certains l'ont dit, il ne fut pas un historien du tout, il y avait en lui une certaine chaleur humaine qui le rendait attentif à ce qui se passait autour de lui [...] » & p. 118 : « Si Thucydide avait éliminé les dieux de son histoire et présenté sous un jour bien sombre les comportements des hommes et des États dans leurs rapports mutuels, son continuateur, lui, conformiste s'il en fut, avait du divin une notion qui nous semble assez singulière. Il apparaît pourtant qu'elle était des plus ordinaires parmi les Grecs de son temps. Il faut prendre le bonhomme Xénophon tel qu'il était ».

d'origine dénotent à l'évidence qu'il n'était manifestement pas toujours du même avis que ses concitoyens. Il convient donc d'être prudent avant de généraliser.

Avec l'abandon de l'insoluble question socratique depuis plusieurs années et la réhabilitation philosophique (démessurée ?) de Xénophon par Léo Strauss entre les années 1950 et 1970, l'image du disciple de Socrate fut peu à peu restaurée par les hellénistes, les historiens et les philosophes. Les monographies récentes et les recueils collectifs publiés depuis les années 1990 font non seulement ressortir des aspects inédits de l'œuvre de Xénophon, mais leurs auteurs, tout en ayant adopté une nouvelle approche plus modérée, se sont départis des anciennes grilles de lectures péjoratives ; nous pensons là, entre autres, aux récentes analyses de Vincent Azoulay sur le thème de la *χάρις*, aux commentaires précis de Louis-André Dorion sur les *Mémoires* ou encore à l'examen renouvelé de l'*Anabase* par Michael A. Flower³⁷. Nous souhaitons nous inscrire dans ce nouveau courant de la recherche qui met en avant l'impartialité et la rigueur de l'analyse au détriment de l'*a priori* ; nous entendons d'autre part, et de manière plus précise, répondre au récent appel de Louise Bruit-Zaidman pour « une réévaluation de la dimension religieuse de Xénophon à travers son discours et son comportement », car celle-ci, « dans le contexte de cette période troublée, à la charnière du V^e et du IV^e siècle et peu après la fin de la guerre du Péloponnèse, peut nous éclairer sur la nature et le fonctionnement des rapports des Grecs avec leurs dieux »³⁸.

Mise au point sur la divination dans le monde grec

Résumer ce en quoi consistait la divination grecque n'est pas une chose aisée d'autant que les auteurs de l'Antiquité en ont eux-mêmes donné des définitions parfois fort

³⁷ Par ordre chronologique : J.-C. RIEDINGER, *Études sur les Helléniques : Xénophon et l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 ; J. DILLERY, *Xenophon and the history of his times*, London – New York, Routledge, 1995 ; V. GRAY, *The Framing of Socrates. The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, F. Steiner, 1998 ; V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 ; C. TUPLIN (éd.), *Xenophon and his world*, Stuttgart, Steiner, 2004 ; P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006 ; M. NARCY & A. TORDESILLAS, *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, J. Vrin, 2008 ; V. GRAY, *Xenophon's Mirror of Princes : Reading the Reflections*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011 ; F. HOBDEN & C. TUPLIN, *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden – Boston, Brill, 2012 ; M. A. FLOWER, *Xenophon's Anabasis, or The Expedition of Cyrus*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; L.-A. DORION, *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013. Il nous faut à ce titre mentionner la parution prochaine du très attendu *Cambridge Companion to Xenophon*, édité par Michael A. Flower.

³⁸ L. BRUIT-ZAIDMAN, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 177-178.

différentes³⁹. Si l'on se fit aux dires de Cicéron, qui laissa à la postérité le seul ouvrage de quelque ampleur au sujet de la divination dans l'Antiquité gréco-romaine, elle fut avant tout envisagée comme une « science de l'avenir »⁴⁰ impliquant la croyance en une providence divine. Cette science de l'avenir répondrait ainsi, pour reprendre les mots de Raymond Bloch, « à la tendance qui semble inhérente à l'esprit humain, quel que soit son degré d'évolution, à chercher à connaître par tous les moyens le passé, le présent et surtout l'avenir »⁴¹. Dès les premières lignes de son traité, Cicéron rappelle d'ailleurs le fait bien connu que chez les Grecs, c'était par l'intermédiaire des sanctuaires oraculaires tels que ceux de Delphes et de Dodone que s'exprimait le plus souvent cette tendance⁴². La tradition littéraire rapporte à ce sujet que les réponses oraculaires des dieux, souvent inintelligibles et mal interprétées par ceux à qui elles étaient adressées, prenaient la forme de révélations cryptées sur le destin irrévocable de grands hommes d'État ou de cités entières. Dans la partie critique de son ouvrage, Cicéron précise que les prédictions versifiées octroyées dans les lieux sacrés, en

³⁹ Tous insistent cependant sur le fait qu'elle est soit une science permettant de prédire ce qui va arriver, soit une science de l'observation des présages envoyés par les dieux ; Platon, *Banquet*, 188b-c (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1901 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « La communication entre les dieux et les hommes (ἡ περὶ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου πρὸς ἀλλήλους κοινωνία) » ; *Définitions*, 414b (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1907 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Divination : science qui prédit ce qui va se passer, sans faire intervenir la démonstration. Art de la divination : science qui prédit le présent et l'avenir du vivant mortel (Μαντεία ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως. Μαντικὴ ἐπιστήμη θεωρητικὴ τοῦ ὄντος καὶ μέλλοντος ζῶν ἰσθητῶ) » ; Chrysippe, *Fragments*, 1169 (éd. & trad. R. DUFOUR, Paris, Les Belles Lettres, 2004) : « La faculté de connaître, de percevoir et d'expliquer les signes envoyés aux hommes par les dieux (*ium cognoscentem et uidentem et explicantem signa quae a dis hominibus portendantur*) » ; Cicéron, *De la divination*, 1, 9 (éd. & trad. J. KANY-TURPIN, Paris, Flammarion, 2004) : « La prédiction et la prévision des événements que l'on considère comme fortuits (*quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio*) » ; Sextus Empiricus, *Contre les Physiciens*, 132 (éd. H. MUTSCHMANN & J. MAU, Leipzig, Teubner, 1914 ; trad. J. GRENIER & G. GORON légèrement modifiée, Paris, Montaigne, 1948) : « Au cas où les dieux n'existent pas, il n'existe pas de mantique, cette dernière étant "la science de l'observation et de l'interprétation des signes donnés par les dieux aux hommes (ἐπιστήμη οὔσα θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων)" ». Une approche par l'étymologie peut nous éclairer dans un premier temps mais elle ne résout pas tous les problèmes puisque l'acception de ce mot a pu s'écarter complètement de son sens originel en fonction de l'évolution sémantique. Quoi qu'il en soit, le terme divination est dérivé du latin *divinatio* dont l'équivalent grec est μαντική. L'un et l'autre impliquent l'action de deviner (*divinare* et μαντεύομαι), mais tandis que la racine *div-* renvoie à l'essence divine et céleste de cette faculté, la racine *mant-*, dont l'origine n'est pas assurée, reflèterait plutôt les influences de l'esprit (*mens*) et éventuellement celles de la folie (μανία) ; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968 [rééd. 1999], p. 665 ; W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [2^e éd. 2011], p. 160 ; M. CASEVITZ, « Mantis : le vrai sens », *REG*, 105 (1992), p. 1-18 ; M. A. FLOWER M. A., *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 23.

⁴⁰ Cicéron, *De la divination*, 1, 1.

⁴¹ R. BLOCH, *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, Paris, Fayard, 1991, p. 9-10.

⁴² Cicéron, *De la divination*, 1, 3.

raison de leur caractère ambigu et obscur, étaient sujettes à des manipulations politiques de la part des Grecs⁴³, la corruption de la Pythie par un clergé pernicieux à la solde de telle ou telle cité étant apparemment monnaie courante⁴⁴.

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, plusieurs historiens ont remis en cause l'ensemble de cette représentation suite à l'analyse approfondie des inscriptions sur pierre et lamelles de plomb retrouvées au cours des fouilles archéologiques des sites de Delphes, de Dodone, de Didymes et de Claros. Pierre Amandry fut à ce titre l'un des premiers à avoir montré que les textes épigraphiques des formulaires de consultation retrouvés à Delphes ne correspondaient en effet nullement à l'image de la divination que véhiculaient la plupart du temps les sources littéraires⁴⁵ : le plus souvent individuelle et concernant des intérêts privés (mariage, enfants, commerce, etc.), la consultation mantique d'un fidèle n'aboutissait jamais à la révélation d'un événement de sa vie fixé d'avance par le sort et auquel il devait par conséquent se préparer. Celui-ci pénétrait plutôt dans le sanctuaire avec une question préparée sous la forme d'une alternative concernant la meilleure manière d'agir pour résoudre un dilemme personnel et à laquelle le dieu répondait clairement par oui ou par non (souvent par l'intermédiaire du collège des prêtres⁴⁶). Dans beaucoup de cas, le consultant savait même déjà quoi faire et cherchait simplement à connaître les divinités à honorer pour parvenir convenablement à ses fins, de sorte que le dieu ne délivrait même pas une prédiction sur le futur mais accordait simplement son consentement à un projet que le consultant était déjà certain de vouloir accomplir. D'autre part, ces textes montrent que la proportion prise par les consultations de cités au sujet de la grande politique est très faible, voire inexistante, et aucun début de preuve ne permet de confirmer le *topos* de la roublardise des Grecs vis-à-vis de leurs

⁴³ *Ibid.*, 2, 116-118.

⁴⁴ Sur la question de la manipulation des oracles et de la corruption de la Pythie, voir H. BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle : Divination and Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 26-28 ; cf. les récents développements de P. BONNECHERE, « La “corruption” de la pythie chez Hérodote dans l'affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai », *DHA*, suppl. 8 (2013), p. 305-325.

⁴⁵ P. AMANDRY, *La Mantique Apollinienne à Delphes*, Paris, De Boccard, 1950, p. 149-189 ; cf le travail minutieux de E. LHOÏTE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006.

⁴⁶ Dans certains cas, le pèlerin recevait lui-même la réponse du dieu au terme d'une préparation éprouvante qui durait plusieurs jours. Il pouvait alors bénéficier de révélations élargies de type mystique ; voir à ce sujet P. BONNECHERE, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 139-291 ; P. SINEUX, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 119-214.

oracles⁴⁷. Compte tenu de ces découvertes, Pierre Amandry jeta un pavé dans la mare en remettant en question l'authenticité même des oracles contenus dans la littérature, dont beaucoup ont probablement été rédigés après les événements par des versificateurs soucieux de préserver la réputation des oracles et/ou de reproduire un *topos* moralisant sur la providence divine⁴⁸. Quelques années plus tard, Jean-Pierre Vernant, qui utilisa les apports de l'anthropologie structurale pour mettre en valeur l'importance sociale et psychologique de la divination⁴⁹, confronta lui aussi le contenu des formulaires d'oracles retrouvés lors des fouilles archéologiques et les récits de la littérature. Il identifiait ainsi l'existence de deux grands types contradictoires de révélations divinatoires dans le monde des oracles grecs : d'une part le motif littéraire de la formulation ambiguë et obscure d'un oracle versifié scellant le destin d'un homme et le mettant ainsi face à la toute puissance d'une divinité qui a établi par avance le développement cosmique et, d'autre part, les cas de consultations attestés par l'épigraphie où un pèlerin interroge le dieu sur un dilemme du présent, « avant de s'engager dans la voie qui paraît la bonne, pour savoir si elle est libre ou interdite et, au cas où elle serait interdite, sur ce qu'il convient de faire pour avoir des chances de s'en ouvrir l'accès »⁵⁰. Celui-ci poursuit sur le second type :

« On attend donc du dieu, non une prédiction qui rendrait l'événement en quelque sorte réel avant même qu'il se soit produit, mais une caution, un engagement attestant, au seuil d'une entreprise, qu'elle ne va pas à l'encontre de l'ordre invisible institué par les puissances surnaturelles. Pour préciser autant que faire se peut son objet, cette enquête concernant ce que les dieux permettent ou conseillent à l'occasion d'un projet défini tend tout naturellement à se formuler en termes de comparaison entre deux options

⁴⁷ Sur la nature des questions et des réponses oraculaires telle que dévoilée par l'épigraphie, voir A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive, I^{er}-VI^e siècle*, Leiden – Boston, Brill, 2005, p. 154-228 ; cf. P. BONNECHERE, « Divination », in *A Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 156-158.

⁴⁸ P. BONNECHERE, « Divination », in *A Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 160 ; cf. L. MAURIZIO, « Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi », *JHS*, 115 (1995), p. 71 ; H. BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle : Divination and Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 51 : « Oracle stories are generally more concerned with the behaviour of the enquirer than with the methods of the oracular shrine itself [...]. Deliberate ambiguity on the part of the oracle would render the stories meaningless. We must therefore reach the slightly paradoxical conclusion that ambiguity was an important element of stories about oracles, but was nonetheless not a feature of how oracles actually worked ».

⁴⁹ J.-P. VERNANT, « Parole et signes muets », in *Divination et rationalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 9-10.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 21 ; cf. P. BONNECHERE, « La "corruption" de la pythie chez Hérodote dans l'affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai », *DHA*, suppl. 8 (2013), p. 306.

contraires, soumises au dieu pour qu'il décide, entre l'une et l'autre, celle qui garantit le plus d'avantages »⁵¹.

À l'orée des années 1980, Joseph Fontenrose, conscient de la fracture entre les *topoi* littéraires et la pratique révélée par les inscriptions, reprit la totalité du corpus des consultations delphiques et tenta un premier classement des oracles en quatre catégories : les réponses historiques, quasi historiques, légendaires et fictives⁵². Cette classification, contestable à bien des égards, a cependant permis aux historiens de la religion grecque de concevoir à nouveaux frais le problème de la mantique oraculaire et des aspects multiples voire contradictoires qu'elle recelait. Au terme de son étude fouillée, Joseph Fontenrose tira les conclusions suivantes : toutes les réponses prononcées par l'oracle de Delphes entre les années 750 et 450 av. J.-C. et consignées dans la littérature ne sont probablement pas véridiques ; ces oracles de la tradition littéraire ont pris une forme qui n'est pas celle des réponses gravées authentiques que nous avons conservées ; les réponses en vers étaient très rares ; enfin, rien ne prouve que l'ambiguïté des oracles était une caractéristique spécifique de l'oracle de Delphes⁵³.

Ce détour par les révélations oraculaires nous permet donc de prendre conscience, d'une part, qu'il existait des divergences radicales entre la pratique quotidienne de la mantique et les récits qu'en faisaient les anciens, sans pour autant que ce paradoxe affectât d'une quelconque façon la foi qu'on lui eût accordée. D'autre part, si l'on observe le phénomène sous l'angle des pratiques telles que révélées par l'épigraphie et l'archéologie, la mantique grecque paraissait répondre d'abord et avant tout, pour paraphraser Raymond Bloch, à une tendance de l'esprit humain qui est de chercher à apprendre de la part d'entités divines, en fonction de l'état des choses au présent et des intérêts propres à un individu ou un groupe d'individus, la meilleure façon d'agir. De la sorte, pour reprendre les mots de Roland Crahay, « à l'événement, l'homme répond normalement et d'abord par l'action. Or, pour agir, il faut connaître et connaître à temps, c'est-à-dire d'avance. C'est ainsi, conclut-il, « que toute

⁵¹ J.-P. VERNANT, « Parole et signes muets », in *Divination et rationalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 21.

⁵² J. FONTENROSE, *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 1-10.

⁵³ *Ibid.*, p. 198-239.

divination d'événements est liée à l'avenir »⁵⁴. Fort d'un constat somme toute similaire, Marie Delcourt débutait son étude sur l'oracle de Delphes en offrant une redéfinition profonde de la mantique oraculaire : « Il y eut en Grèce beaucoup d'oracles où l'on se rendait, non pas exactement pour savoir l'avenir, comme on le dit trop souvent, mais pour être éclairé sur la meilleure façon d'en tirer parti »⁵⁵. Depuis plusieurs années maintenant, la plupart des études relatives à la divination grecque insistent donc sur le fait qu'elle semblait être avant tout un moyen de communication avec les dieux par l'intermédiaire des signes⁵⁶ ou, pour le dire autrement, un moyen de médiation entre le ciel et la terre avant d'être la connaissance des choses futures, réservée aux dieux et utile aux hommes seulement dans la mesure où elle leur était traduite sous la forme de conseils. Nicole Belayche et Jörg Rüpke ont récemment insisté sur ce point tout en revenant sur la question de l'influence sociale d'une telle pratique :

« La divination est l'une des formes de la communication que les hommes établissent avec les dieux, c'est-à-dire une des composantes de la religion. Au sein des différents systèmes religieux, ce sont les hommes qui sont les initiateurs de la communication, même lorsque les dieux sont réputés envoyer différents signes ou ordres qui mettent l'homme en situation de répondre. Ces deux modalités étaient quotidiennes dans l'Antiquité classique. Elles sont toutes deux révélatrices d'une théologie et d'un énoncé de la conception du monde, quelle que soit la singularité des pratiques rituelles mises en œuvre pour gérer les messages demandés aux dieux ou envoyés par eux. Les formes divinatoires révèlent en outre le statut et la place que les hommes se donnent face aux dieux ; elles font donc partie de l'identité de l'homme dans une société donnée. Dans cette perspective, la divination est une des formes de définition de cette société et de

⁵⁴ R. CRAHAY, « La bouche de la vérité », in *Divination et rationalité*, J.-P. VERNANT (dir.), Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 201-202.

⁵⁵ M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, p. 7.

⁵⁶ S. I. JOHNSTON, « Introduction : Divining Divination », in *Mantikê : Studies in ancient divination*, S. I. JOHNSTON & P. T. STRUCK (éds.), Leiden – Boston, Brill, 2005, p. 11 : « On the most basic level, divination reflects the ways in which the Greeks and Romans constructed their world by the simple fact that divination exists. As both Burkert and I discuss in our essays, divination serves as a mediator or buffer between the human and the non-human realms, articulating the separation between them even as it attempts to bridge it » ; P. BONNECHERE, « Divination », in *A Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 145-146 : « Contrary to the general belief, the purpose of divination was not simply to “know the future” [...]. The gods agreed to communicate some of their knowledge with men, and divination was simply one privileged means of enabling this » ; cf. M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 72 : « What the Greeks called “the craft of divination” was the art of interpreting the meaning of signs that were sent by the gods. The god-sent sign is the instrument of mediation between the knowledge of the gods and the more limited knowledge of humans ».

ses membres. Elle ne relève pas uniquement de l'histoire des religions, mais implique les domaines politiques, sociaux et idéologiques »⁵⁷.

Enfin, il convient de dire un mot sur la distinction traditionnelle entre divination inductive (par l'observation de signes extérieurs) et intuitive (par le sentiment d'une révélation intérieure) qu'Auguste Bouché-Leclercq avait utilisée pour organiser son histoire de la divination⁵⁸ : force est de constater qu'elle est de moins en moins prise en compte par les historiens de la divination, car il est vrai, pour reprendre les mots de Pierre Amandry, que certaines méthodes de communication avec les dieux « ne se laissent classer dans aucune des deux catégories »⁵⁹. Cette discrimination entre deux genres de divination fut, d'après ce qu'on sait, instaurée originairement par Platon qui, à titre individuel, voyait dans l'enthousiasme une forme supérieure de communion avec la divinité en comparaison de l'examen des prodiges et plus particulièrement le vol des oiseaux⁶⁰. Cependant, il n'y a nulle trace, chez Xénophon, d'une telle distinction ; lorsque ce dernier fait parler Socrate lors de son procès, il interpelle en effet les jurés en mettant tous les types de mantiques sur un même niveau :

« Et des divinités nouvelles, serait-ce en introduire que de déclarer qu'une voix divine se fait entendre à moi pour m'indiquer ce que je dois faire ? Car ceux qui interprètent comme des présages les cris des oiseaux ou des paroles humaines, c'est d'après des voix, n'est-il pas vrai ? qu'ils forment leurs conjectures. Contestera-t-on que le tonnerre soit une voix ou un présage de très grande importance ? Et la prêtresse qui siège à Delphes sur le trépied, n'est-ce pas aussi par la voix qu'elle transmet les oracles du dieu ? »⁶¹

Toutes les méthodes dont le disciple de Socrate dresse ici une liste, et qui comprend des méthodes inductives et intuitives selon la division établie par Auguste Bouché-Leclercq, sont selon lui pareilles à des voix et aucune d'entre elles ne semble être différente ou

⁵⁷ N. BELAYCHE & J. RÜPKE, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain », *RHR*, 224, 2 (2007), 139.

⁵⁸ A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, t. I, Paris, E. Leroux, 1879, p. 107-110.

⁵⁹ P. AMANDRY, « La divination en Grèce : état actuel de quelques problèmes », in *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines, XIVe rencontre Assyriologique internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, P.U.F., 1966, p. 171.

⁶⁰ Platon, *Phèdre*, 244c-d. Même chez Platon, le statut de l'extipicine (l'examen des entrailles animales), le plus souvent considérée comme une méthode inductive, n'est pas très clair puisque le foie y est considéré comme le miroir de l'âme ; cf. *Timée*, 72.

⁶¹ *Apologie*, 12 (trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

supérieure en vertu d'une spécificité qui lui serait propre. Il en est peut-être autrement quant à leur prestige, mais ce point n'est pas précisé dans l'extrait. De la sorte, il nous paraissait utile de mentionner maintenant que nous ne nous servirons pas des catégories de divination inductive et intuitive puisque, selon toute vraisemblance, elles ne correspondaient pas aux considérations du disciple de Socrate.

Approche méthodologique

Malgré son respect et sa crainte manifeste à l'égard des dieux, Xénophon n'a jamais produit un traité à part entière sur la piété et plus particulièrement sur la divination. Une restitution de son point de vue sur la question doit donc inévitablement passer par un travail de regroupement des éléments éparpillés à travers ses productions littéraires qui, d'ailleurs, diffèrent grandement les unes des autres tant sur le fond que sur la forme : histoire des Grecs, mémoires sur Socrate, traité économique, manuels didactiques sur la chasse et l'équitation, dialogues philosophiques, roman historique, essai politique, avec parfois, comme dans le cadre de la *Cyropédie*, un mélange de ces différents angles d'approche. Outre l'éclectisme des genres littéraires, il faut bien voir que ce sont des individus à chaque fois différents que Xénophon présente en train de se servir de la divination et/ou de dissenter à son sujet (Socrate, Cyrus, Xénophon, Agésilas, etc.). Par conséquent, il n'est pas difficile de constater, même après une lecture superficielle du corpus xénophontien, que la divination fait l'objet d'un traitement qui épouse toujours le contenu des œuvres : dans les *Mémorables*, certaines réflexions didactiques sur la divination servent notamment à consolider la défense de la mémoire de Socrate contre les allégations de ses différents détracteurs ; dans la *Cyropédie*, Xénophon prolonge certains développements théoriques des discours socratiques tout en en présentant des aspects pratiques de la divination dans le but de bâtir une conception cohérente du chef charismatique idéal ; dans l'*Anabase*, l'abondance des anecdotes de consultations divinatoires où Xénophon est impliqué vient sans nul doute aider à renforcer l'élaboration de sa propre apologie ; enfin dans les *Helléniques*, le matériau très divers au sujet de la divination permet parfois de justifier la tournure des événements heureux ou malheureux durant les campagnes militaires et les guerres qui eurent lieu en Grèce entre la fin du cinquième siècle av. J.-C. et la première moitié du quatrième. Si nous venons de résumer grossièrement la façon dont Xénophon a pu aborder la question de la mantique dans ces quatre œuvres majeures, ce

n'est pas seulement pour illustrer notre propos sur l'harmonisation de son discours à ce sujet en fonction des œuvres, c'est aussi parce qu'elles contiennent à elles seules l'essentiel du discours de Xénophon sur la divination. Nous nous servirons donc du cadre de ces quatre œuvres pour élaborer nos chapitres, car, avant de pouvoir mettre au jour l'uniformité de la pensée de Xénophon au sujet de la divination, fût-elle uniforme, il nous faut auparavant établir l'unité et la cohérence du discours sur la divination au sein même de chaque œuvre, un type d'approche qui, malheureusement, manque parfois cruellement pour d'autres auteurs anciens. Nous nous attarderons donc successivement sur les protagonistes que sont Socrate, Cyrus et Xénophon (tel qu'il s'est lui-même dépeint dans l'*Anabase*), puis nous recentrerons dans un dernier temps notre attention sur une analyse systématique des catégories divinatoires et la manière dont elles s'articulent au sein de ce trio de personnages. En ce qui concerne l'ordre de succession des chapitres, nous avons choisi de partir du point de vue le plus théorique pour arriver aux considérations pratiques et sans ornements philosophiques des anecdotes de consultations mantiques. Nous commencerons par les discours socratiques pour terminer par les divers récits contenus principalement dans l'*Anabase* et les *Helléniques*. Enfin, il nous faut préciser que l'influence de la divination sur la pensée de Xénophon paraîtra nécessairement ici beaucoup plus importante qu'elle ne l'est probablement en réalité, puisque nous considérons l'ensemble de son œuvre de ce seul et unique point de vue. Cette impression d'exagération de la valeur de la divination se produira nécessairement chaque fois que l'on détachera d'un ensemble complexe ce seul facteur, sans le mettre au niveau de tous les autres ; nous tenterons cependant, autant que faire se peut, de l'articuler avec les autres aspects essentiels de l'œuvre de Xénophon.

CHAPITRE I

LA PHILOSOPHIE DE LA DIVINATION ET LA FIGURE DE SOCRATE

I.1. Les fondements théologiques de la mantique

I.1.1. Approche contextuelle

Plus d'un quart de l'œuvre de Xénophon est constituée de témoignages au sujet de son maître et ami Socrate sous la forme de « discours socratiques (λόγοι σωκρατικοί) »¹, un genre littéraire à part entière qui s'était largement développé après la mort de celui que Cicéron considérait comme « le père de la philosophie »². Ces discours, qui prennent l'allure de témoignages sur la vie du « philosophe »³, contiennent quantité d'informations au sujet de la divination, et non des moindres. Nous sommes d'ailleurs d'avis que ces informations mettent en exergue les opinions profondes de Xénophon même s'il les élaborait par le truchement de

¹ Xénophon, *Apologie*, 1 ; Aristote, *Rhétorique*, 1393b & 1417a. Sur la tradition des λόγοι σωκρατικοί, voir K. JOËL, *Der logos sokraticos*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1895.

² Cicéron, *Sur la nature des dieux*, 1, 34, 93.

³ Si nous mettons le mot philosophe entre guillemets c'est parce que, contrairement à Platon, qui a régulièrement insisté sur la mission philosophique de Socrate, Xénophon n'a jamais clairement écrit qu'il le considérait comme un philosophe. Seules deux allusions dans l'*Économique*, 16, 9 et le *Banquet*, 1, 5 permettent de le penser, quoique qu'elles demeurent ambiguës ; voir à ce sujet C. BRUELL, « Xenophon and his Socrates », *Interpretation*, 16 (1988-1989), p. 297. Si l'on parcourt toutes les occurrences du terme « philosophe » chez Xénophon, on voit que celui-ci est tantôt connoté positivement, lorsqu'il s'agit d'évoquer l'homme en quête d'une connaissance utile pour mener à la vertu, comme dans les *Mémoires*, 4, 2, 23, tantôt négativement, lorsque qu'il est employé comme synonyme de sophiste par Antiphon dans les *Mémoires*, 1, 6, 2 ou Araspas dans la *Cyropédie*, 6, 1, 41. Cependant, Antiphon et Araspas ne savent manifestement pas ce qu'est la vraie nature de la philosophie à l'inverse de Xénophon qui, dans l'*Anabase*, 2, 1, 13, semble se ranger lui-même de façon déguisée dans le groupe des philosophes ; R. WATERFIELD, « Xenophon's Socratic mission » in *Xenophon and his world : Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Franz Steiner, 2004, p. 83-84. On comprend d'ailleurs, à la lecture de la critique acerbe de Xénophon à l'égard des sophistes dans le *Cynégétique*, 13, qu'il semblait se ranger lui-même au rang des philosophes. Cependant, la confusion entre ces chercheurs de sagesse et les sophistes, des hommes cupides versés dans l'art de tromper autrui, était monnaie courante à l'époque de Socrate ; voir à ce sujet L. L'ALLIER, « Une tentative d'explication de la diatribe contre les sophistes : de l'*Art de la chasse* de Xénophon », *CEA*, 45 (2008), p. 75-77. C'est peut-être en raison de cette confusion facile que Xénophon évita prudemment de qualifier Socrate de philosophe, mais aussi, peut-être parce qu'il considérait déjà son maître comme étant σοφός, c'est-à-dire connaissant ; *Apologie*, 16 (éd. & trad. F. OLLIER légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1961) : « Comment pourrait-on raisonnablement refuser de m'appeler un homme connaissant (σοφόν), moi qui depuis le moment où j'ai commencé à comprendre ce que l'on disait n'ai jamais cessé, selon mon pouvoir, de chercher et d'apprendre ce qui est bien (καὶ ζητῶν καὶ μανθάνων ὃ τι ἐδυνάμην ἀγαθόν) ».

développements dialectiques qu'il attribuait à Socrate⁴. Cette idée vient très vite à l'esprit de quiconque compare la figure de Socrate chez Xénophon et chez Platon : même en ne tenant pas compte du fait que les deux « disciples »⁵ n'ont jamais eu pour projet de reproduire fidèlement la pensée de Socrate en se livrant à l'exercice philosophico-littéraire du λόγος σωκρατικός, force est de constater que les divergences sont si grandes dans le fonds doctrinal de l'un et de l'autre qu'il apparaît à l'évidence illusoire de vouloir retrouver dans leurs écrits ce à quoi aurait pu ressembler la doctrine originelle du Socrate historique⁶. Même sur les thèmes communs que Xénophon et Platon ont abordés, les différences sont telles que, pour reprendre les mots de Louis-André Dorion, « le plus petit commun dénominateur se résume, dans la plupart des cas, à fort peu de choses »⁷. Compte tenu de cette situation, il est plus probable de considérer que le portrait de Socrate tel qu'il fut esquissé par Xénophon est plutôt le fruit de sa créativité intellectuelle qu'une image minutieusement reproduite du Socrate historique⁸.

D'autre part, sur les quatre λόγοι σωκρατικοί que Xénophon rédigea, la somme des souvenirs et des entretiens qu'il compila dans les *Mémoires* forme de loin la source la plus

⁴ E. A. HAVELOCK, « The Evidence for the Teaching of Socrates », *TAPhA*, 65 (1934), p. 286 ; L. BRUIT-ZAIDMAN, « Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 63.

⁵ Aussi bien chez Platon que chez Xénophon, il est rapporté que Socrate ne s'était en fait jamais proposé d'être un maître ; Platon, *Apologie*, 19d & 33a-b & *Mémoires*, 1, 2, 3. Nous employons donc ce terme par commodité et non pour reproduire la réalité présentée dans les textes même si, chez Xénophon, l'entretien didactique est la forme fondamentale de l'enseignement philosophique de Socrate ce qui lui procurait, d'une certaine manière, la stature d'un maître ; voir à ce sujet L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. clvi-clix ; cf. J. BECKMAN, *The Religious Dimension of Socrates' Thought*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979, p. 223 : « The fundamental discrepancy between Plato's and Xenophon's Socrates is not confined to the question of religion. Xenophon's Socrates is wise. He possesses *knowledge* in moral matters and assumes the role of the master instructing his associates in moral right and defining the virtues ».

⁶ P. CARTLEDGE, « Utopie et critique de la politique », in *Le savoir grec : dictionnaire critique*, J. BRUNDSCHWIG & G. E. R. LLOYD (éds), Paris, Flammarion, 1996, p. 210 ; cf. L.-A. DORION, « Xenophon's Socrates », in *A Companion to Socrates*, S. AHBEL-RAPPE & R. KAMTEKAR (éds), Oxford, Blackwell, 2006, p. 93.

⁷ L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2001, p. 23 ; cf. M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1996, p. 13-14 et P. PUCCI, *Xenophon. Socrates' defense*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2002, p. 33-36.

⁸ Sur l'écueil de la question socratique, voir l'ouvrage fondamental de O. GIGON, *Sokrates : sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, A. Francke, 1947 ; cf. D. R. MORISSON, « Xenophon », in *Le savoir grec : dictionnaire critique*, J. BRUNDSCHWIG & G. E. R. LLOYD (éds), Paris, Flammarion, 1996, p. 844 et R. BODEÛS, « Notes sur l'impiété de Socrate », *Kernos*, 2 (1989), p. 27 : « Le personnage de Socrate, auquel Platon donne ainsi la parole, me paraît correspondre à l'image d'un idéal précis que lui-même entendait défendre ». On ne peut s'empêcher de signaler, concernant la question socratique, la remarque piquante de C. D. C. REEVE, « Socrates the Apollonian », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, N. D. SMITH & P. B. WOODRUFF (éds), Oxford – New York, Oxford University Press, 2000, p. 24 : « About the historical Socrates it has been said that we know only that we know nothing ».

complète et la plus riche sur la figure du maître, telle qu'il souhaitait la représenter et aussi, d'une certaine façon, l'utiliser afin d'exposer ses propres doctrines. On peut donc y trouver les opinions les plus détaillées du Socrate de Xénophon au sujet de la divination, raison pour laquelle nous utiliserons cette œuvre comme un support de travail. Les trois autres discours socratiques de Xénophon (le *Banquet*, l'*Apologie* et l'*Économique*) contiennent relativement peu d'informations sur la divination, mais ces informations, par l'éclairage parfois différent qu'elles apportent, peuvent permettre d'étoffer les opinions véhiculées par Socrate dans les *Mémorables*. Nous ne nous priverons donc pas d'y faire référence sans y consacrer toutefois des sous-parties spécifiques puisque la question de la divination, au-delà du fait qu'elle transcende le cadre de chacun de ces discours, y est évoquée de façon circonstancielle et lacunaire. Cependant, il faut noter que, même dans les *Mémorables*, Socrate ne fait jamais du problème de la mantique l'objet d'un traitement dialectique à part entière : il l'évoque dans des entretiens portant sur la défense des accusations d'impiété dont le philosophe fut la cible en 399 av. J.-C., l'exercice des vertus (notamment la modération à l'endroit des dieux), la piété, l'amitié, la justice ou encore l'autarcie, de sorte qu'il apparaît difficile de cerner la place qu'il lui assigne au sein de sa doctrine philosophique. Compte tenu de cet éparpillement des témoignages à propos de la mantique et de l'apparence éclatée du plan global des *Mémorables*⁹, nous ne suivrons pas l'ordre de succession des chapitres et procéderons plutôt à un réagencement des passages pertinents en allant du général au particulier, c'est-à-dire en exposant les principes généraux de la théologie¹⁰ socratique pour en arriver progressivement à la question de l'utilisation de la divination, puis à celle encore plus spécifique du fameux « démon » de Socrate¹¹. Ce choix est d'autre part guidé par le fait que le problème de la mantique constitue l'un des éléments fondamentaux de l'élaboration de la doctrine théologique de Socrate telle que Xénophon l'a présentée dans le cadre de deux entretiens logés

⁹ Sur la désorganisation apparente des *Mémorables*, voir L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. clxxxiii-ccxxxviii.

¹⁰ Conscient que le mot théologie a un sens particulier en régime chrétien, nous tenons à préciser que nous l'utilisons dans son acception grecque classique qui est celle de « la science des choses divines » ; Platon, *République*, 379a. Même s'il n'est pas idéal, le mot théologie nous semble plus adéquat que les expressions « religion de Socrate » ou « religion de Xénophon », largement diffusées à l'heure actuelle et que nous croyons beaucoup plus sujettes à caution.

¹¹ Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucun sens à l'ordre de rédaction des chapitres et des sujets traitant de théologie ; il est manifeste que Xénophon aborda par étapes la question de la divination, de la piété et des dieux, en complétant chaque fois ses dires par de nouveaux éléments dialectiques ; voir à ce sujet la mise au point de V. GRAY, « Xenophon's Image of Socrates in the *Memorabilia* », *Prudentia*, 27 (1995), p. 53-54.

respectivement aux livres I et IV des *Mémorables* (l'entretien avec Aristodème d'une part, et celui avec Euthydème d'autre part). Pour cette raison, il nous apparaît essentiel de préciser maintenant l'opinion de Socrate sur la nature des dieux afin de mieux comprendre plus loin la place qu'il assignait à la divination.

I.1.2. La fonction des entretiens théologiques

Il est difficile de cerner les principes de la doctrine de Socrate en matière de théologie, non pas parce que Xénophon les passa entièrement sous silence, mais plutôt parce qu'il n'avait aucun intérêt à les évoquer hormis pour réaliser les deux objectifs principaux des *Mémorables* : défendre la mémoire de Socrate et mettre en lumière son utilité¹². Ainsi, les deux grands chapitres portant sur la finalité de la nature, l'essence des dieux, la divination et le respect du culte avaient en effet pour but, non pas de parler des choses divines pour elles-mêmes, mais de montrer en quoi Socrate était capable de rendre meilleurs ceux qui vivaient auprès de lui en les poussant à l'exercice de vertus cardinales comme la piété. En outre, le prisme moral et pédagogique par lequel Socrate envisage ces questions vient peut-être du fait, nous dit Xénophon, qu'il redoutait de sombrer dans la folie, l'ὑβρις et l'impiété en se livrant à un examen de l'agencement proprement mécanique des œuvres divines par l'intermédiaire des sciences physiques¹³. Xénophon précise toutefois que son maître ne condamnait pas ces approches scientifiques en tant que telles, puisque lui-même s'y était intéressé pour découvrir jusqu'à quel point elles pouvaient s'avérer utiles¹⁴ ; il critiquait davantage l'usage dévoyé qu'en faisaient les sophistes afin de découvrir les causes des phénomènes naturels (les

¹² *Mémorables*, 4, 1, 1 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Socrate était si utile (ὠφέλιμος) en toute circonstance et de toutes les manières qu'il est évident que, pour qui examine la question et la considère posément, rien n'était plus utile (οὐδὲν ὠφελιμώτερον) que de fréquenter Socrate et passer du temps avec lui partout et en toute circonstance » ; cf. *Mémorables*, 1, 3, 1. Sur l'importance pour Xénophon de montrer à quel point Socrate avait pu être utile à ses proches et même pour la cité, voir C. VIANO, « La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Socrate et les Socratiques*, G. ROMÉYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 100 ; cf. R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les « Mémorables » de Xénophon*, Paris, P. Téqui, 1938, p. 8 et L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. cxcii-cxcvii & p. 123 n. 183.

¹³ Il s'agit sans doute également pour Xénophon de défendre son maître des accusations portées par Aristophane dans *Les Nuées*, 94-97, en montrant qu'il ne s'intéressait pas outre mesure aux mécanismes des astres, traditionnellement considérés comme des entités divines ; cf. Platon, *Apologie*, 19c-d ; Plutarque, *Périclès*, 32, 2.

¹⁴ *Mémorables*, 4, 7, 3 ; 4, 7, 5 & 4, 7, 8.

« nécessités ») et la structure de ce qu'ils nommaient le « cosmos »¹⁵. Ainsi jugeait-il que l'étude de l'astronomie était bénéfique tant qu'on limitait son usage au repérage spatio-temporel et qu'on ne se livrait pas aux recherches sur la nature des corps célestes *stricto sensu* ; il s'agissait, selon lui, d'un champ de connaissances que les dieux n'avaient pas souhaité ouvrir aux hommes¹⁶. Cristina Viano a parfaitement résumé ce point de vue du Socrate de Xénophon :

« Les hommes peuvent comprendre que le monde est organisé par un dieu en vue de leur bien et contempler les phénomènes terrestres et célestes, mais leur connaissance de la nature ne peut pas être autrement que descriptive, contemplative et subordonnée à des fins pratiques »¹⁷.

Si Socrate expose ses vues sur la nature des dieux lors de sa discussion avec Aristodème le Petit – qui n'offre aucun sacrifice aux dieux, ne prie pas, ni ne se sert de la divination¹⁸ –, c'est d'abord et avant tout parce qu'il souhaite le rendre meilleur en lui évitant d'agir de manière impie, injuste et honteuse¹⁹. De la même façon, lors de son entretien avec Euthydème, Socrate poursuit le cheminement didactique qu'il entama avec Aristodème en

¹⁵ *Ibid.*, 1, 1, 11 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Il [*scil.* Socrate] ne discutait pas non plus de la nature de toutes choses (περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως), comme le faisaient la plupart des autres, en examinant ce qu'il en est de ce que les sophistes appellent le "monde" (ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος) : comment il est et en vertu de quelles nécessités (ἀνάγκαις) se produit chacun des phénomènes célestes ; ils faisait même la démonstration que ceux qui réfléchissent à de tels sujets ont perdu la raison (μωραίνοντες) ». Sur la notion de cosmos chez Xénophon, voir le commentaire de P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 217-225.

¹⁶ *Mémorables*, 4, 7, 4-6 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Il [*scil.* Socrate] les [*scil.* ses compagnons] encourageait à devenir suffisamment versés en astronomie pour être capables, lorsqu'ils auraient à voyager, à naviguer ou à monter la garde, de reconnaître les divisions de la nuit, du mois et de l'année [...]. Il les dissuadait fortement d'étudier l'astronomie au point de connaître les corps célestes qui ne sont pas sur la même révolution circulaire, à savoir errants et irréguliers, de perdre leur temps à chercher la distance qui les sépare de la terre, leur période et les causes de ces périodes. Il affirmait qu'il ne voyait pas la moindre utilité dans ces recherches. Et pourtant il était loin d'être ignorant de ces sujets [...]. De façon générale, il déconseillait que l'on s'intéressât à la façon dont le dieu a agencé les phénomènes célestes. Il considérait en effet que ce sont là des sujets inaccessibles aux hommes, et que celui qui est à la recherche de ce que les dieux n'ont pas voulu révéler ne pouvait pas leur plaire ».

¹⁷ C. VIANO, « La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Socrate et les Socratiques*, G. ROMÉYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 112.

¹⁸ *Mémorables*, 1, 4, 2.

¹⁹ *Ibid.*, 1, 4, 1 & 1, 4, 19. Selon le Socrate de Xénophon, le fait de s'abstenir d'actes injustes, impies ou honteux c'est déjà agir de façon juste, pieuse, ou honorable ; voir *Mémorables*, 4, 4, 12 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Je croyais pour ma part, répondit Socrate, que de ne pas consentir à l'injustice était une preuve suffisante de justice » ; cf. L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 145 n. 2 : « Si la justice est la conformité à la loi, celui qui s'abstient de poser des actes injustes (τῶν ἀδίκων ἀπέχεσθαι), c'est-à-dire contraires à la loi, agit par le fait même en conformité avec la loi ».

montrant ouvertement la manière dont il s’y prenait pour enseigner la modération à l’égard des dieux à ceux qui choisissaient de le fréquenter (« πρώτον μὲν δὴ περὶ θεοῦς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας »²⁰), et comment, par ses paroles avisées et ses actes quotidiens, il parvenait à les rendre « plus pieux et plus modérés (τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν) »²¹. Excluant toute approche cosmologique ou naturaliste, Xénophon ne dévoile donc les opinions de Socrate en matière de théologie que pour exposer la manière dont ce dernier amenait ses disciples à être plus pieux en leur faisant prendre conscience, entre autres, de la magnificence des dieux²². Mais outre leur visée morale indéniable²³, les deux entretiens contiennent en filigrane un plaidoyer en faveur du philosophe, au sujet duquel Xénophon ne rappellera jamais assez qu’il fut victime d’une mort injuste après avoir été la cible des plus viles calomnies, car, en vérité, « jamais personne n’a vu Socrate commettre, ni ne l’a entendu dire, quoi que ce soit d’irreligieux ou d’impie (οὐδὲν ἄσεβές οὐδὲ ἀνόσιον) »²⁴. Il s’agit donc également pour le disciple de démontrer que la réalité avait été honteusement travestie par Aristophane dans un

²⁰ *Mémorables*, 4, 3, 2 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

²¹ *Ibid.*, 4, 3, 18. Sur le fait que le Socrate de Xénophon parvenait à rendre ses compagnons vertueux par ses discours et ses actes, cf. *Mémorables*, 1, 2, 17-18 ; 1, 2, 59 ; 1, 5, 6 ; 2, 6, 14 ; 4, 3, 8 ; 4, 4, 10 ; 4, 4, 25 ; 4, 5, 1 & 4, 5, 11. La capacité à pouvoir donner l’exemple par les actes et les paroles est également l’une des caractéristiques du satrape perse Cyrus le Jeune tel que Xénophon en dressa le portrait ; *Anabase*, 1, 9, 10.

²² Ce projet n’est somme toute pas si différent de celui formulé par Cicéron, *La nature des dieux*, 1, 1 (trad. C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002) : « Beaucoup de sujets, en philosophie, sont loin d’être à ce jour parfaitement éclaircis, mais la question de la nature des dieux, – tu le sais, Brutus, mieux que personne –, est particulièrement difficile et obscure ; or elle est la plus belle voie pour connaître notre âme, et pour régler l’exercice du culte elle est indispensable » ; cf. la démarche similaire de Plutarque, *Les oracles de la Pythie*, 402E & *Isis et Osiris*, 355C (trad. C. FROIDEFOND, Paris, Les Belles Lettres, 1988) : « Reçois maintenant le mythe de ceux qui en donnent une interprétation conforme à la fois à la piété et à la philosophie ; accomplis et observe en tous points les rites traditionnels, mais dis-toi bien qu’aucun sacrifice, aucun acte pie ne pourra complaire davantage aux dieux que des idées justes sur leur vraie nature, et tu éviteras ainsi un mal aussi grave que l’athéisme, la superstition » ; *idem*, 378A-B.

²³ À propos de la visée morale des entretiens théologiques, voir M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1996, p. 282 : « Next, and more important, note that Xenophon’s Socrates treats his teleological argument as a part of a larger *moral* argument ; that is, he takes his argument to establish not just that the universe is a product of divine design, but that its design is human-serving and, hence, must be the product of a Maker operating out of the best philanthropic intentions. And from this moral consideration, in turn, Socrates is able to contend that such providential care creates a moral obligation on our parts to honor the divine and to refrain from impiety and vice, even when in solitude » ; cf. C. VIANO, « La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Socrate et les Socratiques*, G. ROMÉYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 118.

²⁴ *Mémorables*, 1, 1, 11 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

premier temps, puis Méléto, Anytos et leurs comparses dans un second temps²⁵. D'ailleurs, suite à ces deux discussions qui tendent à déboucher l'une et l'autre sur la question essentielle de la praxis d'une piété bien comprise, Xénophon élaborait deux chapitres traitant de la maîtrise de soi (ἐγκράτεια)²⁶, qualité fondamentale par laquelle Socrate entendait rendre les jeunes gens plus vertueux au lieu de les corrompre, comme l'ont soutenu avec effronterie les accusateurs doublement malhonnêtes²⁷ ; « il est donc manifeste », pour reprendre les mots de Louis-André Dorion, « que la défense de Socrate ne se limite pas aux deux premiers chapitres du livre I et qu'elle impose même à Xénophon l'ordre de succession des thèmes illustrés dans les différents entretiens »²⁸. Nul doute, à ce titre, que l'entretien du livre IV avec Euthydème fut élaboré à la fois pour présenter la première étape de l'enseignement socratique sur la vertu, mais aussi pour contredire les accusateurs qui, faisant preuve d'une mauvaise foi à toute épreuve, avait reproché au philosophe des choses qu'il n'avait jamais faites :

« Je m'étonne que les Athéniens aient bien pu se laisser convaincre que Socrate divaguait au sujet des dieux (Θαυμάζω οὖν ὅπως ποτὲ ἐπέισθησαν Ἀθηναῖοι Σωκράτην περὶ θεοῦς μὴ σωφρονεῖν), lui qui n'a jamais été impie à l'endroit des dieux, ni en paroles ni en actes, lui dont, au contraire, les paroles et les actions qui se rapportaient aux dieux étaient telles que si l'on parlait et agissait de la sorte, on serait, et passerait pour être, l'homme le plus pieux qui soit (τὸν ἀσεβὲς μὲν οὐδὲν πώποτε περὶ τοῦς θεοῦς οὔτ' εἰπόντα οὔτε πράξαντα, τοιαῦτα δὲ καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα περὶ θεῶν οἷά τις ἂν καὶ λέγων καὶ πράττων εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος) »²⁹.

²⁵ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 118-119 n. 5 ; cf. D. SEDLEY, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2007, p. 80.

²⁶ *Mémoires*, 1, 5 & 4, 5.

²⁷ Sur l'importance du caractère mensonger des accusations portées à l'encontre de Socrate dans la rhétorique de Xénophon, voir H. ERBSE, « Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien », *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, LXXXIX (1961), p. 257-287.

²⁸ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, t. I, Introduction Générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 138 n. 231.

²⁹ *Mémoires*, 1, 1, 20 (éd. & trad. L.-A. DORION légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 2000) ; cf. *idem*, 1, 2, 64 : « Dans ces conditions, comment pourrait-il être mis en accusation ? Lui qui, bien loin de ne pas reconnaître les dieux, comme il est écrit dans l'acte d'accusation, était connu pour honorer les dieux plus que quiconque (φανερὸς ἦν θεραπεύων τοὺς θεοὺς μάλιστα πάντων ἀνθρώπων), qui bien loin de corrompre les jeunes gens – ce dont il était accusé par celui qui lui a intenté un procès –, était connu pour enrayer les désirs funestes qu'entretenaient certains de ses compagnons, et pour les exhorter au désir de la vertu la plus belle et la plus généreuse, grâce à laquelle les cités et les maisons sont bien administrées. Vu ses accomplissements, n'a-t-il pas mérité de la part de la cité la plus grande considération ? »

En ce qui concerne le contenu *stricto sensu* de ces deux entretiens – dont la forme est celle du dialogue et le fond celui d'un éloge de la providence divine axé sur une téléologie anthropocentrique destiné à accompagner en douceur les deux interlocuteurs sur le terrain du comportement exemplaire de l'homme pieux – on voit qu'il est quasiment identique, à quelques détails près qui tiennent essentiellement à l'ouverture d'esprit des deux compagnons mais surtout à leur niveau de progression sur le chemin de la vertu (ἀρετή) : tandis que dans le premier dialogue, Socrate cherche tout simplement à orienter son compagnon Aristodème sur le droit chemin en lui montrant que, s'abstenant de rendre un culte aux dieux et de se servir de la divination, il adopte une attitude contraire à la piété bien comprise, dans le second, il peut véritablement faire avancer Euthydème dans la bonne direction en l'éduquant à la modération et à l'exercice d'une piété irréprochable puisque ce dernier, honorant déjà les dieux et ayant pris conscience de sa propre ignorance dans l'entretien précédent³⁰, était déjà apte à recevoir les leçons du maître³¹.

I.1.3. La connaissance de la divinité par le biais de la mantique

Aristodème, qui est indirectement qualifié d'impie au début et à la toute fin du dialogue parce qu'il n'honore pas les dieux, ne prie pas, ne se sert pas de la divination et méprise les hommes qui le font³², est aussi, d'une certaine manière, un agnostique dans le sens où il ne se plie pas aux règles du culte par méconnaissance de l'essence des divinités, de leur omniprésence, de leur puissance et de leur bienveillance³³. Socrate, qui s'oppose de manière radicale au scepticisme d'Aristodème, cherche à lui démontrer en tout premier lieu que la

³⁰ *Ibid.*, 4, 2, 39-40 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Ce qui me force à reconnaître cela aussi, c'est évidemment ma médiocrité ; aussi je considère s'il ne vaudrait pas mieux que je garde le silence, car il se pourrait bien que je ne sache rien du tout ». Et il se retira complètement découragé, se méprisant lui-même et convaincu qu'il était réellement un esclave [...]. Mais Euthydème était d'avis qu'il ne deviendrait pas un homme digne de considération autrement qu'en fréquentant Socrate le plus assidûment possible » ; cf. V. GRAY, « Xenophon's Image of Socrates in the *Memorabilia* », *Prudentia*, 27 (1995), p. 66-67.

³¹ L. STRAUSS, *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, p. 158 ; cf. L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 121 n. 7.

³² *Mémoires*, 1, 4, 2.

³³ Aristodème ne peut être véritablement considéré comme un athée puisqu'il n'a aucune position ferme sur l'inexistence des dieux. Certes, il remet en question l'utilité du culte, mais l'idée que les dieux n'existeraient pas n'a manifestement pas germé dans son esprit ; voir à ce sujet la position critiquable de W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [2^e éd. 2011], p. 418 et de J. G. DEFILIPPO & P. T. MITSIS, « Socrates and Stoic Natural Law », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 255.

divinité (« τὸ δαίμονιον »³⁴) existe bel et bien³⁵. Le point de départ de sa démonstration est fondé sur la croyance en une prédétermination de la mise en ordre de l'univers et donc en l'existence d'une force intelligente régissant son développement. En ce sens, Xénophon nous montre qu'Aristodème accorde à Socrate le fait qu'il est logique d'attribuer au hasard la formation d'un objet inutile, c'est-à-dire un objet dont « rien n'indique la finalité (τῶν δὲ ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἔνεκα ἐστὶ) »³⁶ ; *a contrario*, ils sont convenus que toute création existant en vue d'une utilité particulière est le fruit d'une intelligence (« πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γινόμενα γνώμης εἶναι ἔργα »³⁷) puisque l'intention de rendre l'objet utile préexiste nécessairement à la création de celui-ci. Dans cette optique, même les organes sensoriels de l'être humain ont pour Socrate une utilité pour la préservation de la vie, signe que « celui qui, depuis le commencement, fait les hommes (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους) »³⁸, est une intelligence (« γνώμη »), et qu'il a créé ces moyens en vue d'être utiles à quelque chose³⁹. Ce créateur intelligent fait en outre manifestement preuve de prévoyance (« πρόνοια »⁴⁰) puisqu'il a doté les hommes d'une physiologie telle qu'elle leur permet de se protéger des dangers qui

³⁴ *Mémorables*, 1, 4, 2. Chez Xénophon, les termes δαίμονιον et θεῖον apparaissent comme synonymes pour qualifier le « divin » en général ; voir à ce titre *Mémorables*, 1, 1, 12 & 15 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) où il emploie successivement et indistinctement les formules « τὰ δαίμονια » et « τὰ θεῖα » pour désigner les « affaires divines ». Ces considérations sont essentielles pour notre propos et vont en quelque sorte constituer un des fils rouges de ce chapitre.

³⁵ Il faut là se rappeler qu'Aristophane avait dépeint un Socrate qui ne se préoccupait pas le moins du monde des dieux et qui faisait même preuve de dédain à leur égard ; *Nuées*, 247-248 (trad. H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1948) : « Les dieux ? C'est par eux que tu jureras ? D'abord les dieux, cette monnaie-là n'a point cours chez nous ».

³⁶ *Mémorables*, 1, 4, 4 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 1, 4, 5 ; C. VIANO, « La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Socrate et les Socratiques*, G. ROMEYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 114 : « Le démiurge est souvent désigné par des participes présents [...]. Cela fait penser à une divinité qui intervient à tout moment pour régler les mécanismes cosmiques. Xénophon semble éviter de faire allusion à un début temporel, à un événement cosmogonique qui est, au contraire, une caractéristique fondamentale du récit mythique du *Timée* ».

³⁹ *Mémorables*, 1, 4, 5 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

⁴⁰ *Ibid.*, 1, 4, 6. Il est possible que le concept de πρόνοια, tel que Xénophon l'exposa ici, fût repris par les philosophes stoïciens. Sur la notion de πρόνοια chez les stoïciens, voir Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 7, 138-139 ; 142 & 149. Voir encore la similitude avec la thèse platonicienne selon laquelle « notre monde, qui est un vivant doué d'une âme pourvu d'un intellect, a, en vérité, été engendré par suite de la décision réfléchie d'un dieu (τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν) » ; *Timée*, 30b (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1902 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]). En ce qui concerne l'hypothèse, non dénuée de sens, selon laquelle Xénophon aurait pu s'inspirer du *Timée* pour composer les *Mémorables*, 1, 4 et 4, 3, voir A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, The Clarendon Press, 1928, p. 361 ; cf. E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris – Liège, H. Vaillant-Carmanne & E. Champion, 1930, p. 102-103.

pourraient altérer leur santé⁴¹. Aristodème concède alors que l'homme est la création d'un démiurge sage qui aime les êtres vivants (« σοφοῦ τινοῦ δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου »), et qui avait décidé d'avance qu'ils existeraient (« ἀμέλει καὶ ταῦτα ἔοικε μηχανήμασί τινοῦ ζῶα εἶναι βουλευσαμένου »)⁴². Socrate déclare alors (sous la forme d'une interrogation rhétorique) que l'intellect (« νοῦς »)⁴³ est le principe suprême responsable de la disposition ordonnée du nombre indéfini des éléments qui composent le monde, et que celui-ci ne saurait donc être immanent à l'homme (une thèse qui sera plus tard reprise, refondue et renforcée par Zénon et les philosophes stoïciens qui lui succéderont⁴⁴). Toutefois, même si Aristodème est désormais convaincu de l'existence de cette intelligence principielle, il fait remarquer à Socrate, passant du singulier au pluriel, qu'il est impossible de voir avec les yeux les maîtres (« κυρίουσ ») des œuvres vivantes alors que l'on peut voir les artisans d'ici-bas (« δημιουργούς »), c'est-à-dire les sculpteurs, les peintres, les poètes et tous les autres créateurs d'images dépourvus de raison et de mouvement⁴⁵. Socrate rétorque alors à Aristodème qu'il ne voit pas non plus son âme

⁴¹ *Mémorables*, 1, 4, 6 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000). Sur le thème particulier de l'utilité des organes de perception, cf. Platon, *Timée*, 45e. Pour l'opinion inverse de celle de Xénophon, voir Lucrèce, *De natura rerum*, 4, 823-857, pour qui ce sont les organes qui créent l'usage. Sur l'approche finaliste adoptée par Xénophon pour soutenir sa démonstration, voir M. L. MCPHERRAN, « Socratic Theology and Piety », in *The Bloomsbury Companion to Socrates*, J. BUSSANICH & N. D. SMITH (éds), London, Bloomsbury, 2013, p. 270.

⁴² *Mémorables*, 1, 4, 6-7 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

⁴³ *Ibid.*, 1, 4, 8.

⁴⁴ Chez Cicéron, Balbus le stoïcien reprend presque mot pour mot l'argument de Socrate en citant précisément cet extrait des *Mémorables* ; Cicéron, *La nature des dieux*, 2, 6, 18 (trad. C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002) : « Et pourtant l'habileté même dont l'homme fait preuve doit nous inciter à penser qu'il existe une intelligence, à vrai dire plus pénétrante que la nôtre, et divine. Comme le dit Socrate dans Xénophon, d'où l'homme s'est-il "emparé" de la sienne ? » cf. C. AUVRAY-ASSAYAS, « Deux types d'exposé stoïcien sur la providence d'après le *De natura deorum* de Cicéron », in *Les stoïciens*, G. ROMÉYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2005, p. 234. Pour ce qui est l'hypothèse selon laquelle la doctrine téléologique de Xénophon a influencé l'école stoïcienne, voir J. G. DEFILIPPO & P. T. MITSIS, « Socrates and Stoic Natural Law », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 255-265 ; cf. A. A. LONG, « Socrates in Hellenistic philosophy », *CQ*, 38 (1988), p. 162-163.

⁴⁵ *Mémorables*, 1, 4, 9 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000). Sur l'alternance entre le singulier et le pluriel pour désigner la divinité, voir M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1996, p. 278. Il pourrait simplement s'agir là de ce « trait fondamental de la psychologie hellénique » mis en valeur par Jean Rudhardt et selon lequel « le dieu grec paraît ainsi posséder une unité insaisissable, transcendante à toutes les formes, à toutes les notions par lesquelles on tente de l'atteindre ou de le concevoir », ce qui impliquerait « un flottement de la pluralité à l'unité, de l'anthropomorphe à l'inconnaissable » ; J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 101-105. Il est également vrai que le passage du singulier au pluriel pour désigner l'agent divin ou les choses divines n'est pas rare chez Xénophon (voir par exemple *Économique*, 7, 18-31) ; mais même si le thème du dialogue concerne bien la « divinité (τὸ δαιμόνιον) », comme cela est rappelé dans le prologue de la discussion, il n'en reste pas moins que ni Socrate ni Aristodème

alors qu'elle gouverne son corps (« οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύγῃ ψυχὴν ὀρᾷς, ἢ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν »), sous-entendant par là que la ou les intelligences divines à l'origine du règlement cosmique ont une nature semblable à l'âme et que, même si elles sont invisibles, elles ne sont pas moins indéniablement supérieures aux choses visibles auxquelles elles impriment un mouvement⁴⁶. Même en admettant cette nature spécifique de l'intellect divin, Aristodème persiste à croire que la divinité (« τὸ δαιμόνιον ») n'a aucun souci des hommes et qu'elle n'a nul besoin de son culte (« θεραπεία ») en raison de sa magnificence⁴⁷. Faisant alors évoluer son approche finaliste initiale en une position téléologique, Socrate cherche à lui montrer combien la providence divine est visible dans le spectacle de la nature et combien les dieux semblent avoir consacré plus d'efforts encore à façonner l'homme que pour les autres êtres vivants (quant au corps mais également quant à l'âme)⁴⁸. À cet argument des preuves par l'organisation de la nature et la supériorité ontologique de l'homme – repris par certains stoïciens⁴⁹ –, Aristodème reste insensible et conserve son scepticisme en expliquant qu'il aurait besoin d'un signe encore plus tangible du souci (« ἐπιμέλεια ») qu'ont les dieux à l'égard des hommes, comme celui si particulier qui, par moment, se manifeste à Socrate pour lui indiquer ce qu'il faut faire ou ne pas faire (« ὅταν πέμπωσιν, ὥσπερ σοὶ φῆς πέμπειν

n'ont pour le moment évoqué littéralement les dieux dans leur discussion, et que le passage du singulier au pluriel ne semble pas justifié.

⁴⁶ *Mémoires*, 1, 4, 9 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) ; M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1996, p. 273 : « If visibility were a requirement for attributing a purposeful, directing intelligence to things, then we would have to say that we (and others) do nothing by design but everything by chance ». Le Socrate de Xénophon, contrairement à Platon, *Phèdre*, 242b, n'évoque cependant jamais sa croyance dans le pouvoir divinatoire de l'âme alors qu'il le fait explicitement par la bouche de Cyrus dans la *Cyropédie*, 8, 7, 21-22 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Considérez encore, dit Cyrus, que rien des choses humaines n'approche plus de la mort que le sommeil ; alors l'âme de l'homme se montre au contact du divin, alors elle a comme un pressentiment de l'avenir ; alors apparemment, tombent presque ses entraves ». Sur la complémentarité entre la spéculation de Cyrus et la philosophie du Socrate de Xénophon, voir l'intéressante note de R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les « Mémoires » de Xénophon*, Paris, P. Téqui, 1938, p. 31-32 n. 22.

⁴⁷ *Mémoires*, 1, 4, 10 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000). Sur la question des besoins, Aristodème est en accord avec Socrate qui, pareillement, pense que les dieux sont les êtres autarciques par excellence : ils n'ont besoin de rien, et par conséquent ils n'auraient pas même besoin du culte des hommes ; *Mémoires*, 1, 6, 10. Toutefois, et c'est ce que le philosophe s'acharne à démontrer au réfractaire Aristodème, ce n'est pas parce que la divinité n'a besoin de rien que l'on doit se dispenser d'être reconnaissant envers elle pour les biens innombrables qu'elle procure aux hommes.

⁴⁸ *Mémoires*, 1, 4, 13-14.

⁴⁹ J. G. DEFILIPPO & P. T. MITSIS, « Socrates and Stoic Natural Law », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 252-271.

αὐτούς, συμβούλους ὅ τι χρῆ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν »⁵⁰). Socrate poursuit après cette évocation subtile de son « démon » :

« Lorsqu'ils [*scil.* les dieux] donnent des indications aux Athéniens qui les interrogent sur une affaire au moyen de la divination (διὰ μαντικῆς), n'es-tu pas d'avis que leurs indications s'adressent à toi aussi ? Et lorsqu'ils donnent des avertissements sous forme de prodiges qu'ils envoient aux Grecs, ou à tous les hommes, es-tu le seul qu'ils excluent et auquel ils négligent de s'adresser ? »⁵¹

D'après Socrate, le soin particulier que les dieux consacrent aux hommes est visible dans la quantité de prédictions mantiques qu'ils leur fournissent de sorte que l'argument d'Aristodème n'est pas valable : il reçoit déjà des signes de la bienveillance des dieux mais il n'est pas capable de s'en rendre compte. Insistant ensuite sur le fait que les civilisations les plus durables et les plus sages sont respectueuses des dieux et que l'intelligence présente dans l'univers (« τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν »⁵²), par nature omnisciente, est comme l'esprit par rapport au corps (c'est-à-dire invisible mais omnipotente)⁵³, Socrate précise à Aristodème que l'œil de la divinité voit tout (« τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν »⁵⁴) et que son intelligence songe à

⁵⁰ *Mémorables*, 1, 4, 15 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Xénophon n'utilise plus ici le terme γνώμη pour qualifier l'intelligence cosmique divine, mais celui de φρόνησις qui semble lui être synonyme ; voir l'avis catégorique de C. VIANO, « La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Socrate et les Socratiques*, G. ROMÉYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 110 pour qui les deux termes sont effectivement synonymes.

⁵³ Platon, qui s'est longuement penché sur le problème de la nature de l'âme (bien plus que Xénophon), partage également cette opinion en notant toutefois que selon lui, c'est parce qu'elle est immortelle que l'âme fait participer l'homme au divin ; *Phèdre*, 245b-250c ; *Lois*, 893b-899e ; *République*, 608b-614a ; *Phédon*, 79d-84b.

⁵⁴ Sur le symbole traditionnel de l'œil divin qui embrasse tout, voir Hésiode, *Les travaux et les jours*, 265-269 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1928) : « C'est contre soi-même qu'on prépare le mal préparé pour autrui : la pensée mauvaise est surtout mauvaise pour qui l'a conçue. L'œil de Zeus, qui perçoit tout et saisit tout (πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας), voit aussi cela, s'il lui plaît, et n'ignore pas ce que vaut la justice qu'enferment les murs d'une ville ». Sur le rapport entre l'œil et l'âme, voir Cicéron, *Tusculanes*, 1, 27, 67 (trad. D. ROBERT, Paris, Arléa, 1991) : « L'âme n'a pas le pouvoir de se voir elle-même mais, tout comme l'œil, bien qu'elle ne se voie pas, elle saisit le monde extérieur ». Comparer enfin le texte des *Mémorables* avec le *Corpus Hermeticum*, 1, 11, 19-20 (trad. A.-J. FESTUGIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1960) : « Commande à ton âme de se rendre dans l'Inde, et voilà que, plus rapide que ton ordre, elle y sera. Commande-lui de passer ensuite à l'océan, et voilà que, de nouveau, elle y sera aussitôt, non pour avoir voyagé d'un lieu à un autre, mais comme si elle s'y trouvait déjà. Commande-lui-même de s'envoler vers le ciel, elle n'aura pas besoin d'ailes : rien ne peut lui faire obstacle, ni le feu du soleil, ni l'éther, ni la révolution du ciel, ni les corps des autres astres : mais, coupant au travers tous les espaces, elle montera dans son vol jusqu'au dernier corps. Et si tu voulais encore crever la voûte de l'univers lui-même et contempler ce qui est au-delà (si du moins il est quelque chose au-delà du monde), tu le peux. Vois quelle puissance, quelle vitesse tu possèdes ! Et quand, toi, tu peux tout cela, Dieu ne le pourrait pas ? »

tout en même temps (« τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν »)⁵⁵. Or, concluant sur le thème de la divination, il fait remarquer que ces dernières observations sur l'omniscience divine ne sont pas le fruit de sa propre imagination ou le résultat d'une longue réflexion :

« De même qu'en servant les hommes (ἀνθρώπους θεραπεύων) et en les obligeant (χαρίζομενος), tu reconnais ceux qui sont prêts à te servir et à t'obliger à leur tour, et qu'en leur demandant conseil tu remarques les hommes avisés (συμβουλευόμενος καταμανθάνεις τοὺς φρονίμους), de même, si en honorant les dieux (θεραπεύων) tu les mets à l'épreuve pour vérifier s'ils consentent à te conseiller sur ce qui demeure obscur aux hommes (εἴ τί σοι ἑλήσουσι περὶ τῶν ἀδήλων ἀνθρώποις συμβουλευεῖν), tu comprendras que la divinité est de nature à tout voir en même temps (ἅμα πάντα ὄραν), à tout entendre (πάντα ἀκούειν), à être présente partout et à s'occuper de tout en même temps (πανταχοῦ παρῆναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι) »⁵⁶.

Peu de commentateurs ont relevé l'importance de cette considération qui ferme le dialogue. Socrate, qui a longuement tenté de convaincre Aristodème de la puissance d'un intellect divin qui est à l'origine du monde et qui voit tout (raison pour laquelle un homme en quête de vertu ne saurait relâcher sa vigilance même dans la solitude⁵⁷), reformule cette idée en insistant sur trois des qualités essentielles de cet agent divin : l'omniscience, l'omnipotence et l'omniprésence. Or, il ajoute que ces qualités ne peuvent être véritablement perçues qu'en demandant conseil auprès des dieux sur ce qui est caché (εἴ τί σοι ἑλήσουσι περὶ τῶν ἀδήλων ἀνθρώποις συμβουλευεῖν), une formule qui, sans l'ombre d'un doute, est une périphrase servant à désigner la mantique⁵⁸. Après avoir été interpellé par Aristodème au sujet

⁵⁵ *Mémorables*, 1, 4, 17 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000)

⁵⁶ *Ibid.*, 1, 4, 18 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000). Sur l'omniscience des dieux, *idem*, 1, 1, 19 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Il croyait que les dieux se soucient des hommes (καὶ γὰρ ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἐνόμιζεν ἀνθρώπων), mais pas de la façon dont se l'imaginent la plupart des gens ; ceux-ci croient en effet que les dieux savent certaines choses et qu'ils en ignorent d'autres. Socrate croyait au contraire que les dieux savent tout (aussi bien les paroles et les actions que les projets que l'on tait), qu'ils sont présent partout (πανταχοῦ δὲ παρῆναι) et qu'ils font signe aux hommes relativement à toutes les affaires humaines (καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων) ».

⁵⁷ *Mémorables*, 1, 4, 19.

⁵⁸ Chez Xénophon, le verbe « συμβουλεύω (conseiller) », lorsqu'il est employé dans un contexte théologique, vient systématiquement signifier l'intervention des dieux par l'entremise de la divination ; *Mémorables*, 2, 6, 8 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Mais celui qui nous semble digne de notre amitié, comment faut-il s'y prendre pour en faire notre ami ? – Avant toute chose, observa-t-il, il faut consulter les dieux pour vérifier s'ils nous conseillent d'en faire notre ami (πρῶτον μὲν, ἔφη, τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἐπισκεπτέον, εἰ συμβουλεύουσιν αὐτὸν φίλον ποιῆσθαι) » ; *Apologie*, 13 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961) : « Oui, certes, que le dieu connaisse l'avenir et le révèle à qui lui plaît, tous le pensent et le disent aussi, comme je le fais moi-même [...]. J'ai révélé à nombre de mes amis les avertissements que j'avais reçus d'elle [*scil.* la divinité] sans avoir jamais été convaincu de mensonge à cet égard (καὶ γὰρ τῶν φίλων πολλοῖς δὴ ἐξαγγελίας τὰ

de ses capacités prophétiques particulières, le philosophe apprend donc à Aristodème que la connaissance de l'ontologie divine ne lui sera véritablement accessible que par le biais de la divination, c'est-à-dire grâce aux révélations et aux conseils célestes qui lui seront octroyés en se servant d'une pratique rituelle traditionnelle. De la sorte, la croyance de Socrate en la divination ne semble pas consécutive à la démonstration de la providence divine universelle comme le supposait Michel Narcy⁵⁹ ; elle paraît au contraire être au fondement même de cette démonstration ce qui exprime sa consécration au sein de la théologie socratique. Mais ce lien entre la connaissance des caractéristiques de l'être divin et la divination n'est pas le seul du dialogue : depuis le début de la conversation, Socrate utilise à plusieurs reprises le substantif δαίμονιον pour désigner l'agent divin en général, terme qui, d'autre part, qualifie ce que certains modernes nomment improprement le « démon de Socrate », c'est-à-dire cette voix divine qui informe le philosophe depuis son enfance sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire et à laquelle Aristodème voulait manifestement faire référence en lui signifiant qu'il aurait souhaité, comme lui, recevoir des preuves manifestes de la bienveillance des dieux envers les hommes. Or, comme il n'y a aucune raison pour établir une distinction d'acception suivant les contextes, et que δαίμονιον semble signifier aussi bien « la divinité » dans le cadre des dialogues théologiques que dans les passages traitant du prétendu « démon de Socrate », alors il est probable que les conceptions cosmologiques élaborées par ce dernier au sujet de la nature du δαίμονιον et de sa façon de se manifester dans le monde lui viennent précisément de ce

τοῦ θεοῦ συμβουλευματα οὐδεπόποτε ψευδάμενος ἐφάνην) » ; *Cyropédie*, 1, 6, 46 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « Les dieux savent tout : ce qui a été, ce qui est, et ce qu'il adviendra de chaque événement. Aux hommes qui les consultent et auxquels ils sont favorables ils indiquent ce qu'il faut faire et ne pas faire ; s'ils ne consentent pas à donner à tous des conseils, il n'y a à cela rien d'étonnant : ils ne sont pas obligés de s'occuper d'eux, si telle n'est pas leur volonté (θεοὶ δέ, ὃ παῖ, αἰεὶ ὄντες πάντα ἴσασι τὰ τε γεγενημένα καὶ τὰ ὄντα καὶ ὃ τι ἐξ ἑκάστου αὐτῶν ἀποβήσεται, καὶ τῶν συμβουλευομένων ἀνθρώπων οἷς ἂν ἴλεω ᾖσι, προσημῖνουν ἅ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ἅ οὐ χρῆ. εἰ δὲ μὴ πᾶσιν ἐθέλουσι συμβουλεύειν, οὐδὲν θαυμαστόν) » ; *Constitution des Lacédémoniens*, 15, 5 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon, 1920 ; trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Il leur a permis [*scil.* aux Pythiens] aussi de prélever un cochon de la portée de toutes les truies, de façon que le roi ne soit jamais en mal de victimes, s'il devait consulter les dieux (ἔδωκε δὲ καὶ πασῶν τῶν συῶν ἀπὸ τόκου χοῖρον λαμβάνειν, ὡς μήποτε ἀπορήσαι βασιλεὺς ἱερῶν, ἦν τι δεηθῆ θεοῖς συμβουλεύσασθαι) » ; *Hipparque*, 9, 9 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Or, en l'occurrence, il est impossible de trouver à qui demander conseil sinon aux dieux : ils savent tout et avertissent, selon leur bon vouloir, au moyen des signes tirés des victimes, des oiseaux, des oracles et des songes (τὰ οὖν τοιαῦτα οὐδ' ὅτω συμβουλεύσεται τις οἷόν τε εὐρεῖν πλὴν θεῶν· οὗτοι δὲ πάντα ἴσασι καὶ προσημῖνουν ᾧ ἂν ἐθέλωσι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμαις καὶ ἐν ὄνειρασιν) ».

⁵⁹ M. NARCY, « La religion de Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon », in *Lezioni socratiche*, G. GIANNANTONI & M. NARCY (éds), Naples, Bibliopolis, 1997, p. 20.

même δαίμόνιον par le biais de révélations mantiques. Ainsi que l'a très judicieusement fait remarquer Louis-André Dorion :

« Comme τὸ δαίμόνιον désigne aussi bien l'intervention providentielle du divin dans l'univers, que sa manifestation singulière, sous la forme d'une voix, auprès de Socrate, il n'y a pas lieu de s'étonner que les interlocuteurs de Socrate, dans les deux entretiens qui traitent de la providence divine en général, établissent d'eux-mêmes un lien entre la divinité et les conseils particuliers qu'elle prodigue exclusivement à Socrate »⁶⁰.

La conséquence de cette constatation à laquelle nous agréons est essentielle : si Aristodème aborde sciemment la question des capacités mantiques singulières de Socrate, c'est peut-être bien parce que le philosophe n'a pas cessé d'évoquer avec lui le δαίμόνιον, cet intellect divin suprême qui régit le cosmos mais qui, également, lui envoie fréquemment des conseils personnels. En outre, faire de la mantique le moyen par lequel Socrate aurait acquis des connaissances certaines au sujet de la bienveillance ontologique des dieux permet également à Xénophon de le dédouaner subtilement des accusations d'impiété relatives à un exposé naturaliste de l'univers⁶¹ : si Socrate discourait sur la nature des dieux et de l'univers, ce n'était pas en tant que physicien ou sophiste, mais en tant que digne récipiendaire d'un savoir divin par le biais d'une activité rituelle traditionnelle, chose pour laquelle il ne saurait être condamné.

I.1.4. La philanthropie des dieux et le don des présages

Le second dialogue théologique constitue une sorte de complément au premier (malgré les apparentes redites) et débute pratiquement là où il s'était arrêté. En effet, Euthydème s'accorde d'abord avec Socrate pour dire que les dieux procurent avec soin (« ἐπιμελῶς »⁶²)

⁶⁰ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. I, Introduction Générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 138 n. 231.

⁶¹ Sur la révélation divinatoire comme fondement du cheminement philosophique chez le Socrate de Platon, cf. *Apologie*, 21a-b (trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Un jour qu'il [*scil.* Chéréphon] s'était rendu à Delphes, il osa consulter l'oracle pour lui demander [...] si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi. Or la Pythie répondit qu'il n'y avait personne de plus savant [...]. Lorsque je fus informé de cette réponse, je me fis à moi-même cette réflexion : "Que peut bien vouloir dire la réponse du dieu, et quel en est le sens caché ? Car j'ai conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant ? En tout cas, il ne peut mentir, car cela ne lui est pas permis" ».

⁶² *Mémorables*, 4, 3, 3 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011). Sur la nature de l'ἐπιμέλεια chez Xénophon et son implication dans les rapports de réciprocité, voir V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 107-112.

aux hommes exactement tout ce dont ils ont besoin pour vivre, ce qu’Aristodème n’a jamais vraiment réussi à admettre. D’autre part, Socrate ne se limite plus ici, comme il l’a fait dans l’entretien précédent, au point de vue spécial du sens final du microcosme humain⁶³ puisqu’il explique que les dieux ont créé le Soleil et la Lune pour l’homme, que l’alternance avec la nuit lui offre le repos – ce qui est digne de reconnaissance (« τοῦτο χάριστος ἄξιον »⁶⁴) –, et que les révolutions respectives des deux astres indiquent à l’homme la succession des heures ainsi que le bon moment pour agir. Le phénomène cyclique de la succession des saisons qui permet à la nourriture de sortir de terre en abondance est également le signe d’un grand amour des dieux pour les hommes (« καὶ ταῦτα φιλόανθρωπα »⁶⁵). Ceux-ci fournissent en outre sans retenue l’eau – un bien de grande valeur qui, combiné à l’influence des saisons, permet de faciliter la croissance des aliments ainsi que leur cuisson – mais aussi le feu qui protège du froid et de l’obscurité tout en permettant de confectionner des choses utiles⁶⁶. Voilà encore des œuvres qui rendent manifeste la prévoyance des dieux (« τοῦτο προνοητικόν »⁶⁷) et leur philanthropie (« ὑπερβάλλει, ἔφη, καὶ τοῦτο φιλανθρωπία »⁶⁸). Au regard de cette harmonieuse disposition cosmique si favorable aux hommes, ne peut-on pas conclure que l’occupation principale des dieux est de prendre soin des êtres humains (« εἰ ἄρα τί ἐστι τοῖς θεοῖς ἔργον ἢ ἀνθρώπους θεραπεύειν »)⁶⁹, et que ces derniers sont par conséquent l’objet

⁶³ *Mémorables*, 4, 3, 3 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 4, 3, 5. Comme l’a fait remarquer V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 137, Socrate est le seul personnage des *Mémorables* qui, avec les dieux, est qualifié de φιλόανθρωπος. Plus généralement, Xénophon est également l’un des premiers auteurs grecs (avec Isocrate) à employer le terme φιλανθρωπία pour désigner une qualité non plus uniquement divine mais humaine ; cf. l’hypothèse de J. De Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 44-47, qui voit en l’emploi de ce terme pour caractériser Socrate une « exagération amusée ».

⁶⁶ Sur le renversement du mythe prométhéen du don du feu, voir L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 123 n. 8 : « L’abandon du mythe qui attribue à Prométhée l’initiative, contraire à la volonté de Zeus, de transmettre le feu aux hommes, se comprend assez bien dans la perspective philosophique, qui remonte à Xénophane, d’une divinité essentiellement bonne, vertueuse et bienveillante à l’égard de l’homme ».

⁶⁷ *Mémorables*, 4, 5, 6 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁶⁸ *Ibid.*, 4, 5, 7.

⁶⁹ *Ibid.*, 4, 3, 9 ; cf. les commentaires à propos de Zénon et Chrysippe chez Cicéron, *La nature des dieux*, 1, 2, 4 (trad. C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002) : « Mais il y a d’autres philosophes, ceux-ci grands et renommés, pour penser que le monde entier est gouverné et conduit par la rationalité de l’intelligence divine, et non seulement cela, mais aussi que ces mêmes dieux se préoccupent de la vie des hommes et y pourvoient. En effet, les céréales et les autres fruits de la terre, les changements de temps, les diverses saisons et les variations atmosphériques, qui font que tout ce que la terre enfante se développe et vient à maturité, ils pensent que tout cela est octroyé au genre humain par les dieux immortels, et ils rassemblent beaucoup de faits [...] de nature à croire,

central du dessein de la providence ? Socrate en est persuadé⁷⁰. Même les autres animaux, déclare-t-il, semblent avoir été créés pour servir l'homme et le nourrir, complétant ainsi une idée qu'il avait déjà esquissée avec Aristodème⁷¹. Poursuivant ainsi la liste des faveurs divines, Socrate montre également que les dieux ont implanté en l'homme le raisonnement (« τὸ δὲ καὶ λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι »⁷²) qui leur permet, « par le souvenir et la réflexion sur les objets de nos sensations, de nous instruire de l'utilité de chaque chose et de concevoir de nombreux moyens pour jouir des biens et repousser les maux »⁷³. Euthydème rétorque alors que les dieux semblent bien porter « la plus grande attention aux hommes (οἱ θεοὶ πολλὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλεια ποιεῖσθαι) »⁷⁴. Socrate poursuit :

« Si nous sommes incapables de prévoir ce que le futur nous réserve d'utile, ils nous secondent dans cette tâche en révélant par la divination ce qui doit arriver à ceux qui les consultent, et en leur enseignant de quelle façon tirer des événements le meilleur parti (διὰ μαντικῆς τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας ἢ ἂν ἄριστα γίγνοιτο) »⁷⁵.

pour un peu, que les dieux immortels ont élaboré tout cela exprès pour l'usage des hommes ». Sur l'influence des *Mémorables* sur Zénon, voir Diogène Laëce, *Vies de philosophes*, 7, 2.

⁷⁰ Selon W. Theiler, la doctrine téléologique du Socrate de Xénophon dériverait de celle de Diogène d'Apollonie ; W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich, Hoenn, 1925, p. 16-23. André Laks a toutefois montré que cela était très improbable ; A. LAKS, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille – Paris, Presses universitaires de Lille, 1983, 253-254. Sur la question de l'influence de la théologie socratique, peut-être devrait-on regarder du côté du sophiste Prodicos, cité plusieurs fois par Xénophon et à qui, d'ailleurs, ce dernier aurait repris le mythe d'Héraclès au croisement du Vice et de la Vertu ; *Mémorables*, 2, 1, 21-34 ; cf. G. KERFERD, *Le mouvement sophistique*, trad. A. TORDESILLAS & D. BIGOU, Paris, J. Vrin, 1981 [rééd. 1999], p. 93 : « Selon Philostrate, Xénophon fut un temps prisonnier en Béotie, mais il réussit à obtenir sa libération sous caution pour pouvoir écouter un discours de Prodicos. Xénophon fut, assurément, très impressionné par une *epideixis* de Prodicos sur le “choix d'Héraclès”, puisqu'il en donne un résumé par la bouche de Socrate dans les *Mémorables* ». Sur la doctrine théologique de Prodicos, voir les commentaires de G. ROMEYER DHERBEY, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 2002 [1985], p. 59-60 : « Or, le divin, selon le sentiment religieux polythéiste dont Prodicos se fait ici l'écho ou le psychologue, peut être encore plus humble et plus proche, et devenir la substance même de la vie de tous les jours : divins sont le pain et le vin, l'eau et le feu, puisque respectivement nommés Déméter, Dionysos, Poséidon et Héphaïstos. Le dénominateur commun de toutes ces divinités est leur rapport étroit à la survivance de l'homme, à ce qui peut lui servir [...]. Les dieux ne se contentent pas d'être la nature, et par là de faire subsister l'homme ; ils vont aussi découvrir à l'homme ce qui, dans cette nature, peut lui être le plus utile ».

⁷¹ *Mémorables*, 4, 3, 10 ; voir L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 125-126 n. 4.

⁷² *Mémorables*, 4, 3, 11 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁷³ *Ibid.*, 4, 3, 11 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁷⁴ *Ibid.*, 4, 3, 12.

⁷⁵ *Ibid.*

Après avoir inséré la divination dans la longue liste des dons divins dignes de reconnaissance, Euthydème réagit de la même manière qu’Aristodème en pointant le fait que Socrate, de ce point de vue, semble être bien plus privilégié que les autres hommes en recevant un traitement très amical (« φιλικώτερον ») de la part des dieux puisque, sans même avoir besoin de les consulter, ils lui signifient d’avance de qu’il doit faire ou non⁷⁶. Socrate fait alors sensiblement la même réponse obscure qu’à Aristodème en exposant une conception métaphysique relativement élaborée des hiérarchies célestes et de la puissance divine : ce n’est pas parce qu’il est impossible de voir avec nos yeux la forme des dieux (« τὰς μορφὰς τῶν θεῶν »), dit-il, qu’ils n’existent pas, qu’ils ne se manifestent pas à travers leurs œuvres et qu’il faut se dispenser de les honorer (« σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς »)⁷⁷. Le philosophe conclut ainsi :

« Ceux [*scil.* les dieux] qui nous donnent des biens n’en donnent aucun en se rendant visibles (οἱ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τὸ ἐμφανὲς ἰόντες δίδουσι), et celui qui ordonne et maintient tout l’univers (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων⁷⁸), où tout est beau et bon, et qui le maintient toujours, pour ceux qui en usent, intact, sain et à l’abri du vieillissement, et qui le fait obéir infailliblement et plus rapidement que la réflexion, ce dieu se voit lorsqu’il accomplit les plus grandes choses, mais il demeure pour nous invisible lorsqu’il les administre (οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁραῖται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστίν) »⁷⁹.

⁷⁶ *Ibid.* ; Socrate n’a manifestement pas besoin de faire comprendre à Euthydème que cette capacité singulière est un genre de divination : il semble faire de lui-même le lien entre la mantique et le signe divin ce qui, en un certain sens, peut être envisagé comme une défense subtile de l’accusation d’impiété ; voir à ce sujet la bonne remarque de L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001.p. 150 : « Ce n’est donc pas l’impiété de Socrate qui risque d’indisposer ses contemporains, mais plutôt la forme particulière que prend sa piété et qui peut être interprétée de diverses façons ».

⁷⁷ *Mémorables*, 4, 3, 13 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; D. SEDLEY, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 2007, p. 79 : « True piety, he holds, lies not in emulating god’s achievement, but in appreciating god’s gift to us and thereby coming to understand the unique bond that ties man and god to each other ».

⁷⁸ *Ibid.* ; il est surprenant de constater que Xénophon affirme par la bouche de Socrate l’existence d’un être qui ordonne le cosmos alors qu’au livre I, il fustige précisément les sophistes qui examinent ce qu’ils appellent le cosmos ; *Mémorables*, 1, 1, 11. Soit il y a là une contradiction pure et simple, soit Xénophon a en tête une acception et une conception différente de ce terme, bien qu’elles soient passées sous silence.

⁷⁹ *Mémorables*, 4, 3, 14 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; cf. l’allusion à cette doctrine chez Plutarque, *De la curiosité*, 517B et la réflexion métaphysique contenue à la fin de la *Cyropédie*, 8, 7, 22 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Si l’âme, restant attachée au corps, meurt avec lui, à tout le moins les dieux éternels, qui voient tout, peuvent tout, qui maintiennent l’ordre de l’univers à l’abri de l’usure, de la vieillesse et de l’erreur, dans sa beauté, sa grandeur indescriptible (οἱ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν ἀτρίβη καὶ ἀγήρατον καὶ ἀναμάρτητον καὶ ὑπὸ κάλλους καὶ μεγέθους ἀδιήγητον), ces dieux, craignez-les assez pour ne rien faire ni rien projeter d’impie ni de sacrilège » ; sur la ressemblance frappante de cette conception avec la doctrine stoïcienne de la providence telle que rapportée par Cicéron, *La nature des dieux*,

Ainsi, ce principe divin suprême, auquel semblent être subordonnés d'autres dieux⁸⁰ et qui, selon tout vraisemblance, est cette intelligence cosmique du démiurge que Socrate évoquait précédemment avec Aristodème, est symboliquement à l'image du Soleil, cet astre qu'on ne peut fixer du regard mais dont on ne peut ignorer la présence par le fait qu'il éclaire le monde. Reprenant l'analogie entre la nature de la divinité et celle de l'âme, il précise pour l'exemple que l'âme humaine (« ἀνθρώπου ψυχή »), bien qu'invisible, règne en nous et participe justement du divin plus que tout autre chose en l'homme (« τοῦ θεοῦ μετέχει »)⁸¹. Ainsi, « de même que les dieux sont invisibles et ne se laissent voir que dans leurs œuvres, de même l'âme est invisible et ne se manifeste que dans ses opérations »⁸².

Toute la démonstration de Socrate, dans les deux dialogues, a donc pour but de faire comprendre que la divinité est fondamentalement généreuse et charitable à l'égard des hommes et qu'elle se donne à voir uniquement à travers les œuvres de sa création. Ainsi, la prise de conscience de la bienveillance divine envers le genre humain est le terreau sur lequel Socrate espère faire germer chez ses compagnons le souci de remercier de façon appropriée les

2, 22, 58 (trad. C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002) : « Mais la nature du monde lui-même, qui maintient et contient toutes choses de son étroite, n'est pas seulement artiste mais, dit Zénon, un véritable artisan, qui veille et pourvoit à tous les besoins et à toutes les commodités [...]. Telle est donc l'intelligence du monde, que pour cette raison on peut légitimement l'appeler sagesse ou providence (en grec *pronoia*) : ce à quoi elle pourvoit de préférence, ce qui l'occupe avant tout, c'est que le monde, en premier lieu, soit le mieux possible adapté à sa conservation, puis qu'il ne manque de rien et surtout qu'il y ait en lui une beauté éminente avec tous ses ornements » ; *idem*, *Tusculanes*, 1, 28, 68-70.

⁸⁰ Sur la distinction floue établie par le Socrate de Xénophon entre une divinité suprême et d'autres dieux inférieurs, voir M. L. MCPHERRAN, « Socrates on Teleological and Moral Theology », *AncPhil*, 14 (1994), p. 250 ; cf. T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 63 : « Et lorsque Socrate lui-même utilise l'expression *to daimonion* pour se référer à l'artisan qui fabriqua l'espèce humaine (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους), à la Divinité qui assemble et maintient unies toutes choses (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων) ou à l'Intelligence qu'il y a dans le Tout (τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν), il se réfère, sans doute, à une divinité distincte des "autres dieux" de la religion commune. Mais cela, il le fait en se protégeant bien, car il a toujours la possibilité de prendre le sens alternatif de *to daimonion*, c'est-à-dire qui se réfère non pas à une divinité, mais à la divinité prise dans sa signification abstraite et générique ».

⁸¹ *Mémorables*, 4, 3, 14 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁸² L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 129 n. 7. Il est remarquable de constater que dans une partie de l'entretien avec Aristodème, Socrate ne dit pas que c'est l'âme qui, semblable à l'intelligence cosmique, gouverne le corps, mais l'« esprit », le νόος ; *Mémorables*, 1, 4, 17. Sur la question du νόος en comparaison avec la ψυχή, voir J. N. BREMMER, *The early Greek concept of the soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 56-57. Il ne semble pas que Xénophon établisse une distinction particulière entre le νόος et la ψυχή ; il semble considérer les deux termes comme synonymes ; voir à ce sujet M. L. MCPHERRAN, « Socrates on Teleological and Moral Theology », *AncPhil*, 14 (1994), p. 246.

dieux pour leur immense générosité⁸³. D'autre part, Socrate vante dans chaque entretien l'utilisation de la divination, à la fois parce qu'elle est une preuve de la philanthropie des dieux digne de reconnaissance, mais également parce qu'elle est le moyen par lequel on peut avoir de ces mêmes dieux une compréhension plus claire et plus tangible. Dans les deux cas, il est remarquable de constater que le court exposé sur la mantique entraîne un monologue de Socrate sur la nature de la divinité, son omniscience, son omniprésence et son omnipotence. L'utilisation de l'argument de la divination pour convaincre ses interlocuteurs n'est donc pas, pour Socrate, le signe d'un essoufflement de la progression des concepts, mais bien l'illustration pleine et entière du fait que malgré tout ce que l'on peut dire et penser, rien ne semble remplacer la divination en vue d'une connaissance plus intime de la divinité. Reste cependant pour Socrate à définir ce qu'est la piété ; or, il le fait à la toute fin du dialogue avec Euthydème en recourant, une nouvelle fois, aux réponses délivrées par le biais de la mantique.

I.2. Entre révélation oraculaire et cheminement dialectique : la définition de la piété

I.2.1. De la modération envers les dieux au respect de la loi

Nous ignorons si, dans le premier entretien, Aristodème a été séduit par le cheminement didactique de Socrate, mais dans le second, Euthydème, après avoir pris conscience de l'infinie puissance des dieux et l'abondance de bienfaits qu'ils fournissent à l'humanité (notamment les présages divinatoires), expose son intention de vouloir les honorer droitement mais parvient aussi, complètement découragé, à l'idée « qu'aucun homme ne pourra jamais convenablement rendre grâces pour les bienfaits qu'il reçoit des dieux »⁸⁴. Cette constatation légitime, à laquelle Socrate voulait probablement amener Euthydème et qui vient ponctuer la mise en évidence de la magnanimité divine, ramène donc ce dernier au problème

⁸³ Cet avis est partagé également par M. L. MCPHERRAN, « Socrates on Teleological and Moral Theology », *AncPhil*, 14 (1994), p. 254 : « Next, and more importantly, note that Xenophon's Socrates treats his teleological argument as a part of a larger *moral* argument, that is, he takes his argument to establish not just that the universe is a product of divine design, but that its design is human-serving, and hence, must be the product of a Maker operating out of the best of philanthropic intentions. And from this moral consideration, in turn, Socrates is able to contend that such providential care creates a moral obligation on our parts to honor the divine and to refrain from impiety and vice, even when in solitude ».

⁸⁴ *Mémoires*, 4, 3, 15 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

de l'ambivalence de la condition ontologique de l'homme : celui qui sait, en tant qu'être humain, qu'il occupe la place centrale du plan cosmique établi par l'agent divin sait également, par reflet, qu'il doit tout à ce même agent divin pour lui avoir assigné cette place⁸⁵. Cette prise de conscience déstabilisante, même si elle ne met pas en évidence ce en quoi doit consister une attitude véritablement pieuse et la praxis qui en découle, est néanmoins la condition *sine qua non* pour que puisse se déployer totalement en l'homme l'ascèse de cette fameuse modération à l'endroit des dieux (« σωφροσύνη περὶ θεούς »⁸⁶) à laquelle Socrate, nous dit Xénophon, voulait conduire ses disciples. Cette σωφροσύνη n'est pas la piété – Xénophon distingue bien les deux vertus au début et à la fin de *Mémorables*, 4, 3 –, mais elle lui est indissociable puisque seul l'homme qui a mesuré la distance qui le sépare de la majesté divine peut manifester l'intention de l'honorer convenablement et de lui rendre grâce. Une fois ce questionnement existentiel éclos, Socrate met rapidement un terme aux angoisses d'Euthydème en lui indiquant simplement qu'à la question de savoir comment réjouir les dieux (« τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο »⁸⁷) pour leurs innombrables faveurs, Apollon Pythien en a déjà délivré une réponse au moyen d'un oracle : « Par la loi de la cité (νόμῳ πόλεως) »⁸⁸. Le philosophe précise en suivant que la loi universellement reconnue par les sociétés humaines est partout de sacrifier aux dieux autant qu'on le peut suivant ses moyens (« νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστὶ κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοῦς ἀρέσκεσθαι »⁸⁹). Il ajoute que la déférence à la loi au

⁸⁵ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 118-119 n. 5 : « Le moyen le plus efficace, pour rendre les hommes modérés, est d'insister sur la grandeur des dieux et sur leur action continue, et bienveillante, aussi bien dans les affaires du monde (téléologie divine) que dans celles des hommes (providence). Au spectacle de la nature gouvernée par les dieux pour le plus grand profit des hommes, l'homme devient modéré et reconnaissant à l'endroit des dieux ».

⁸⁶ *Mémorables*, 4, 3, 2 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁸⁷ *Ibid.*, 4, 3, 16. Sur le rapport entre la volonté de réjouir les dieux (χαριῖσθαι) et les modalités d'échanges réciproques fondés sur la déférence à la loi de la χάρις en lien avec l'offrande à Artémis dans l'*Anabase*, voir V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 199 n. 141.

⁸⁸ *Mémorables*, 4, 3, 16 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011). Apollon était traditionnellement considéré comme un législateur et un interprète des lois ; sur le choix des noms des tribus d'Athènes par la Pythie, voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, 21. Sur la tradition selon laquelle la loi du sacrifice aurait été promulguée par Apollon lui-même, cf. Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 59 (éd. & trad. J. BOUFFARIGUE & M. PATILLON, Paris, Les Belles Lettres, 1979) : « De fait, lorsqu'Apollon conseille de sacrifier selon le rite ancestral, il semble bien qu'il veuille nous ramener à l'usage des anciens (ἐπει καὶ Ἀπόλλων παραινῶν θύειν κατὰ τὰ πάτρια, ἐπανάγειν ἔοικεν εἰς τὸ παλαιὸν ἔθος) ».

⁸⁹ *Mémorables*, 4, 3, 16 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 336 et Julien, *Sur Hélios-Roi*, 158a. Sur l'existence de révélations oraculaires au sujet du culte et notamment du sacrifice, cf. *IG* P² 78.4-5 ; *IG* P³ 40.64-69 ; *SIG* 557.5-10 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 34, 5, 10 ; Platon, *Lois*, 642d. Enfin, sur le pouvoir de la divinité de promulguer des lois sacrées par l'intermédiaire des

sens large (le νόμος, qui peut également signifier, d'un point de vue plus général, la tradition) est probablement la manière la plus belle et la plus pieuse (« κάλλιον καὶ εὐσεβέστερον »⁹⁰) de rendre un culte aux dieux. Ce qui est rappelé ici, c'est l'injonction de la Pythie que Xénophon mentionnait déjà au livre I et selon laquelle l'homme qui « agit pieusement » est l'homme qui « agit conformément à la loi de cité »⁹¹. La recette de la piété donnée par Apollon consiste donc en une obéissance stricte aux lois promulguées par les cités, et plus généralement, à en croire l'interprétation de Socrate, à la loi du don systématique d'offrandes proportionnelles aux possessions de chacun, en notant toutefois que cette obéissance ne peut pas être pleinement consentie par un individu sans qu'il n'ait eu conscience auparavant de sa dette d'existence envers les dieux ; c'est seulement lorsque ces deux conditions sont réunies que l'on pourra à la fois honorer droitement les dieux et espérer d'eux les plus grands biens sans subir la loi comme un simple joug juridique ce qui, selon toute vraisemblance, était le cas d'Aristodème.

Malgré tout, on ne saurait comprendre clairement le lien entre la piété et le principe de l'obéissance à la loi délivré par l'oracle d'une part, et le principe de l'obéissance à la loi et le don proportionné des richesses d'autre part puisque ces deux liens ne sont pas clairement expliqués. La clef de lecture de l'oracle d'Apollon sur l'obéissance à la loi est en effet à chercher dans le dialogue du chapitre suivant dont le thème est la justice⁹² : après un long

oracles, cf. *République*, 427b-c (trad. G. LEROUX, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Mais que peut-il bien rester, dit-il, qui puisse encore faire l'objet de notre activité législative ? – Pour nous, répondis-je alors, il ne reste rien, mais pour l'Apollon de Delphes, il reste les législations les plus essentielles, les plus belles et les plus fondamentales de toutes. – Lesquelles ? dit-il. – Les législations relatives aux fondations des temples sacrés, aux sacrifices et à toutes les choses qui concernent le culte des dieux, des démons et des héros [...]. Ce dieu, en effet, est de toute évidence l'exégète ancestral de toutes ces questions pour tous les hommes, lui qui, siégeant au centre de la terre, en son ombilic, y exerce l'activité de l'interprétation ».

⁹⁰ *Mémoires*, 4, 3, 16 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁹¹ *Ibid.*, 1, 3, 1 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « La Pythie répond en effet qu'une conduite conforme aux lois de la cité est une conduite pieuse (ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναρῆ ποιῶντας εὐσεβῶς ἂν ποιῆν), et c'est précisément la conduite que Socrate adoptait et qu'il conseillait aux autres ».

⁹² Le chapitre 4 du livre IV a attiré l'attention de nombreux commentateurs, car il brise non seulement la série des entretiens entre Socrate et Euthydème, mais aussi l'enchaînement logique entre le sujet du chapitre 3, la piété, et celui du chapitre 5, la maîtrise de soi. Il est possible que le chapitre sur la justice avec Hippias fût intercalé précisément pour compléter l'exposé sur les lois divines et le culte, mais rien n'est moins sûr ; cf. le commentaire très intéressant de M. NARCY, « La religion de Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon », in *Lezioni socratiche*, G. GIANNANTONI & M. NARCY (éds), Naples, Bibliopolis, 1997, p. 23 : « Plaçant, dans le livre IV, l'entretien avec Hippias au milieu de cette séquence [...], Xénophon semble indiquer que la doctrine de Socrate sur la justice fait en réalité partie de son discours sur les dieux » ; cf. L. STRAUSS, *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, p. 160 et L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, t. I, Introduction Générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. ccxxxv-ccxxxvi.

prologue dans lequel Xénophon présente la façon dont Socrate montrait, par son obéissance aux lois, l'opinion qu'il avait sur la justice⁹³, il le met en scène avec le fameux sophiste Hippias dans un échange tournant autour de la définition du juste et de l'injuste. Socrate, partant du principe que « ne pas consentir à l'injustice est une preuve suffisante de justice (τὸ μὴ ἠθέλειν ἀδικεῖν ἱκανὸν δικαιοσύνης ἐπίδειγμα εἶναι) »⁹⁴, et que « ce qui est légal est juste (τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι) »⁹⁵, en vient à la conclusion que l'homme en conformité avec la loi est juste, et que le hors-la-loi est un homme injuste (« ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιός ἐστιν, ὁ δὲ ἄνομος ἀδικός »⁹⁶). Et même si, comme l'objecte Hippias, certaines lois changent après avoir été désapprouvées, il est incontestable, selon Socrate, que le respect de la loi, en tant que principe du maintien de la concorde et de la prospérité dans la cité, ne saurait être déprécié⁹⁷. D'autre part, l'homme respectueux de la loi jouit d'avantages considérables comparé au hors-la-loi, à commencer par le fait de recevoir les honneurs de la part de la cité⁹⁸. De la sorte, l'homme respectueux des lois est naturellement le plus digne de confiance pour la cité, les parents, les amis ou les alliés, mais il l'est également pour celui qui lui procure des bienfaits :

« De qui, plus que l'homme respectueux des lois, un bienfaiteur envisagerait-il de recevoir de la reconnaissance (τίνα δ' ἂν τις εὐεργετήσας ὑπολάβοι χάριν κομειῖσθαι μᾶλλον ἢ τὸν νόμιμον;) ? À qui ferait-on plus volontiers du bien qu'à celui dont on croit qu'on en recevra des marques de reconnaissance ? »⁹⁹

⁹³ *Mémorables*, 4, 4, 1 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁹⁴ *Ibid.*, 4, 4, 12.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, 4, 4, 13.

⁹⁷ Il est vrai que, dans ce chapitre, Xénophon a en quelque sorte passé sous silence cette objection d'Hippias consistant à dire que le légalisme forcé n'a pas vraiment de sens étant donné que les lois humaines changent constamment ou peuvent simplement être mauvaises. Mais comme l'a bien fait remarqué M. NARCY, « La religion de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Lezioni socratiche*, G. GIANNANTONI & M. NARCY (éds), Naples, Bibliopolis, 1997, p. 28 : « Ce n'est pas l'autorité de la loi qui empêche Socrate de la transgresser, c'est l'autorité des dieux ». Par ailleurs, Xénophon a d'une certaine manière répondu à cette objection du légalisme strict dans les *Revenus*, 6, où, après avoir présenté son projet de nouvelle constitution aux Athéniens, il leur conseille d'aller consulter les dieux de Delphes et de Dodone pour savoir si oui ou non il devrait être appliqué. De cette manière, Xénophon insuffle à ses contemporains l'idée que toute constitution devrait, avant d'être votée, être soumise au jugement du dieu par le biais de l'oracle pour justement éviter le problème de l'édiction de mauvaises lois.

⁹⁸ Sur la loi comme principe suprême auquel les hommes se doivent d'obéir et qui procure les plus grands avantages, voir Isocrate, *Sur l'échange*, 79 (trad. G. MATHIEU, Paris, Les Belles Lettres, 1942) : « Tout le monde conviendra, je pense, que les lois sont la source des plus grands et des plus nombreux bienfaits pour les hommes » ; Chrysippe, *Fragments*, 314 (éd. J. VON ARNIM, Leipzig, Teubner, 1903 [1968] ; trad. personnelle) : « Le *nomos* est le roi de toutes les affaires divines et de toutes les affaires humaines (ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων) ».

⁹⁹ *Mémorables*, 4, 4, 17 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

Par conséquent, si le bienfaiteur peut espérer davantage de reconnaissance de l'homme juste, c'est que ce dernier est manifestement contraint par la loi de manifester sa gratitude. Mais à quelle loi, au juste, doit se plier le récipiendaire envers son évergète puisqu'il s'agit là, *a priori*, d'une inclination plus morale que légale ? C'est alors que, abordant soudainement la question des ἄγραφοι νόμοι¹⁰⁰, les lois non écrites dictées par les dieux dans l'intérêt des hommes et sur lesquelles reposent l'organisation de toutes les sociétés humaines¹⁰¹, Socrate révèle que la « χάρις (reconnaissance, gratitude) » envers un bienfaiteur fait partie de ces obligations légales supérieures aux lois humaines¹⁰², tout comme (1) le fait d'honorer les dieux (« νομίζεται θεοῦς σέβειν »¹⁰³), (2) le fait de respecter les parents (« γονέας τιμᾶν πανταχοῦ νομίζεται »¹⁰⁴), et (3) le fait de ne pas commettre l'inceste (« μήτε γονέας παισὶ μείγνυσθαι μήτε παῖδας γονεῦσιν »¹⁰⁵). La coutume, partout, veut que l'on rende toujours un bienfait quand on en a reçu un, et la transgresser entraîne des punitions si bien qu'elle semble bien être le fruit d'un législateur supérieur¹⁰⁶. Ainsi, cette quatrième loi non écrite de l'échange réciproque des bienfaits est aussi, d'une certaine façon, indissociable des deux premières puisque l'obligation d'honorer les dieux et de respecter les parents « n'est rien d'autre, en un sens, qu'un devoir de reconnaissance pour les bienfaits qu'ils dispensent »¹⁰⁷. Ainsi, la seule différence entre la piété et la justice réside simplement dans le fait que la première consiste en une obéissance aux lois non écrites d'origine divine tandis que la seconde est une

¹⁰⁰ A. STAVRU, « Socrate et la confiance dans les *Agraphoi Nomoi* », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 69.

¹⁰¹ *Mémorables*, 4, 4, 19. Sur l'universalité des lois non écrites, voir également le témoignage d'Aristote, *Rhétorique*, 1, 10, 1368b et celui d'Isocrate, *Panathénaique*, 12, 169-175.

¹⁰² *Mémorables*, 4, 4, 24 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011): « N'est-ce pas partout l'usage que l'on fasse du bien à qui nous en a fait (τοῦς εἰς ποιοῦντας ἀντεπεργεῖν οὐ πανταχοῦ νόμιμόν ἐστι;) ? »

¹⁰³ *Ibid.*, 4, 4, 19 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; J. G. DEFILIPPO & P. T. MITSIS, « Socrates and Stoic Natural Law », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 267 : « This passage contains many elements that Stoic could view as their own. At a general level, the claim that the gods establish moral laws that are in force everywhere could hardly sound more Stoic ». Sur le respect des dieux comme première loi fondamentale, cf. Eschyle, *Euménides*, 270-272.

¹⁰⁴ *Mémorables*, 4, 4, 20 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 4, 4, 24. Le refus de se plier à la loi du retour des bienfaits entraîne de sévères conséquences comme le fait d'être détesté pour son ingratitude ce qui, selon Euthydème, a tout l'air d'être une punition divine.

¹⁰⁷ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 167 n. 7. Sur le rapport entre la piété et le respect des parents, cf. Platon, *Axiochos*, 364c ; sur le respect des lois non écrites, supérieures aux lois humaines, cf. Sophocle, *Antigone*, 449-452.

manifestation de l'obéissance aux lois écrites produites par les sociétés humaines et qui devraient, naturellement, découler des premières¹⁰⁸.

I.2.2. Les règles de la gratitude et les bienfaits de la divination

Nous pouvons donc désormais revenir au second dialogue théologique et comprendre, à l'aune des lois non écrites, le lien qui existe entre la σοφροσύνη, la piété, et le fait de sacrifier aux dieux suivant ses moyens : puisque, selon Socrate, les dieux prodiguent toutes sortes de dons de façon perpétuelle et qu'ils ne cessent jamais de prendre soin des êtres vivants, surtout des hommes, il est évident que la dette de ces derniers envers eux est imprescriptible et que pour parvenir à les respecter à leur juste mesure, il faut s'efforcer de compenser le déséquilibre originel de l'abondance des bienfaits qu'ils fournissent en les honorant autant qu'il est possible de le faire, en accord avec la première et la quatrième lois non écrites¹⁰⁹. De cette façon, comme l'a relevé Louis-André Dorion, « si la tâche des dieux consiste à prendre soin des hommes, la tâche des hommes consiste à prendre soin des dieux »¹¹⁰ : tel doit être, selon le Socrate de Xénophon, le *leitmotiv* de l'homme pieux qui, tout de même conscient du fait qu'il ne pourra jamais parvenir à une pondération parfaitement équilibrée des dons, s'efforce de rendre grâce aux dieux à la hauteur de ses moyens, ne serait-ce que pour manifester sa reconnaissance¹¹¹. Mais cette gratitude infinie dont les hommes

¹⁰⁸ *Mémorables*, 4, 6, 4 & 4, 6, 6 ; sur la corrélation entre la justice et la piété, voir L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001, p. 102-105 ; pour les sources anciennes, cf. Isocrate, *Nicochlès*, 3, 2 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 84 (trad. & éd. M. NOUHAUD & L. DORS-MEARY, Paris, Les Belles Lettres, 1990) : « Allez-vous trahir vos devoirs envers les dieux et les règles universelles de la justice ? (Προήσθεσθε τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν καὶ τὰ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις δίκαια νομιζόμενα :) » ; Cicéron, *La nature des dieux*, 1, 2, 4 (trad. C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002) : « Et je ne sais si, en faisant disparaître la piété envers les dieux, on ne ferait pas disparaître également la bonne foi, le lien social du genre humain et la vertu par excellence, la justice » ; 1, 41, 116 : « La piété, en effet, c'est la justice à l'égard des dieux » ; 2, 60, 153.

¹⁰⁹ Cf. la position d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 8, 6, 1163b 15-18 (trad. J. TRICOT, Paris, J. Vrin, 1959) : « Personne ne saurait avoir pour eux [*scil.* les dieux] la reconnaissance qu'ils méritent, mais quand on les sert dans la mesure de son pouvoir on est regardé comme un homme de bien ».

¹¹⁰ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 125 n. 3.

¹¹¹ *Mémorables*, 4, 3, 15-17 ; V. AZOULAY, « Xénophon et le modèle divin de l'autorité », *CEA*, 45 (2008), p. 156-157 : « La charis divine transforme les mortels en éternels récipiendaires, éperdus à jamais de gratitude envers les dieux » ; cf. Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 24 (éd. & trad. J. BOUFFARTIGUE & M. PATILLON, Paris, Les Belles Lettres, 1979) : « Il y a trois raisons de sacrifier aux dieux : ce sont les hommages, la reconnaissance (χάρην), ou le besoin de leurs bienfaits (χρείαν τῶν ἀγαθῶν) [...]. Lorsque nous honorons les dieux, c'est soit parce que nous cherchons à obtenir le détournement d'événements malheureux et la réalisation d'événements heureux, soit parce que nous sommes déjà bénéficiaires de leur bonté (ὠφελείας), soit par pur et simple hommage rendu à leur perfection (κατὰ ψιλὴν τῆς ἀγαθῆς αὐτῶν ἕξωσ ἐκτίμησιν) ». La question de la reconnaissance est

doivent faire preuve pour manifester une piété impeccable, les dieux n’y sont pas indifférents même si la supériorité qualitative et quantitative de leurs dons est incontestable. En effet, ne pouvant bien évidemment pas transgresser eux-mêmes la loi non écrite primordiale de l’échange des bienfaits qu’ils instaurèrent pour ce monde et qui veut que chaque don appelle un contre-don, les dieux enverront volontiers encore d’autres faveurs aux hommes si ceux-ci font tout ce qui est en leur pouvoir pour leur rendre hommage en offrant des sacrifices autant qu’ils le peuvent en fonction de leur niveau de richesses : un mouvement cyclique de réciprocité s’instaure alors entre une divinité généreuse et un homme pieux qui a posé le sacrifice comme pivot de ce même mouvement¹¹². Ceci est d’ailleurs rappelé explicitement par Xénophon lorsque, mettant en scène la Vertu dialoguant avec Héraclès, il écrit cette phrase essentielle qui résume à ce propos toute sa pensée : « Si tu veux que les dieux te soient propices, il te faut les honorer (εἶτε τοὺς θεοὺς ἴλεως εἶναι σοι βούλει, θεραπευτέον τοὺς θεοῦς) »¹¹³. « Il faut donc, sans rien négliger, honorer les dieux conformément à ses moyens, avoir confiance, et espérer les plus grands biens (κατὰ δύναμιν τιμᾶν τοὺς θεοὺς, θαρρεῖν τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθὰ) »¹¹⁴, puisque l’obéissance à la loi stimulera automatiquement le processus cyclique de l’échange des bienfaits entre monde humain et monde divin même si,

donc au fondement de l’idée que Xénophon se fait de la piété, idée que Platon conteste d’ailleurs dans l’*Euthyphron* puisque, partant du postulat que les dieux, tels que décrits dans les épopées, ne sont pas d’accord entre eux sur le fait de savoir ce qui est juste ou non, ce qui est beau ou non, et qu’ils se querellent même concernant ce qui est pieux ou impie, il est tout bonnement impossible qu’un être humain puisse affirmer être pieux en offrant les mêmes marques de reconnaissances à tous les dieux : il en réjouirait certains tout en se mettant forcément à dos les autres. Ainsi, le problème de fond posé par Platon dans l’*Euthyphron* n’est pas la piété, mais celui de la nature des dieux : l’aporie à laquelle Socrate parvient avec son interlocuteur dans la fin du dialogue révèle que c’est la conception homérique des dieux (en conflit les uns avec les autres) qui empêche de poser convenablement le problème de la définition de la piété. Mais est-ce à dire que Xénophon, sur la même ligne qu’Euthyphron concernant la définition de la piété (offrir des biens matériels aux dieux pour leur rendre grâce), est aussi en proie à une contradiction ? Il semble bien que non : si Xénophon peut raisonnablement affirmer dans ses divers écrits la même chose qu’Euthyphron au sujet de la piété sans parvenir à une aporie, c’est sans nul doute, comme nous le montrent les développements des entretiens théologiques, qu’il a dépassé la vision peut-être trop humaine des dieux de l’épopée ; cf. J. DILLERY, *Xenophon and the History of his times*, London – New York, Routledge, 1995, p. 185.

¹¹² Sur le sacrifice comme pivot des échanges réciproques entre le ciel et la terre chez les Grecs, cf. R. PARKER, « Pleasing Thighs : Reciprocity in Greek Religion », in *Reciprocity in Ancient Greece*, C. GILL, N. POSTLETHWAITE & R. SEAFORD (éds), New York, Oxford University Press, 1998, p. 106-110.

¹¹³ *Mémorables*, 2, 1, 28 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

¹¹⁴ *Ibid.*, 4, 3, 17 ; cf. la doctrine similaire d’Épictète, *Manuel*, 31, 5 (éd. H. SCHENKL, Leipzig, Teubner, 1916 [réimpr. 1965] ; trad. P. HADOT, Paris, Librairie Générale Française, 2000) : « Mais il convient à chacun de faire des libations, de faire des sacrifices, d’offrir les prémices selon les coutumes ancestrales, d’une manière pure, sans nonchalance, sans négligence, sans mesquinerie, sans aller non plus au-dessus de ses moyens (σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοτε προσήκει καθαρῶς καὶ μὴ ἐπισεσυρμένως μηδὲ ἀμελῶς μηδὲ γε γλίσχρως μηδὲ ὑπὲρ δύναμιν) ».

originellement, ce n'est pas un échange égalitaire mais profondément asymétrique¹¹⁵. Peut-être avons-nous là, au moins en partie, la raison d'une des caractéristiques essentielles des écrits historiques de Xénophon sur laquelle nous aurons à revenir plus loin : l'abondance des anecdotes de consultations des dieux par le biais du sacrifice...

D'autre part, en vertu du fait que, selon Socrate, l'injustice est consubstantielle à l'impiété et qu'il n'existe aucune position médiane entre le vice et la vertu, l'homme qui n'obéit pas aux lois (par méconnaissance de celles-ci ou mépris délibéré) est donc à la fois impie et injuste¹¹⁶. Si la confrontation entre Socrate et son antithèse, Aristodème, permet à Xénophon, nous l'avons déjà dit, de rendre moins obscures les conceptions théologiques de son maître et de mettre en valeur sa dévotion, elle lui sert aussi bien entendu à faire voir ce qu'est la véritable nature de l'homme impie et d'en donner les caractéristiques précises. S'il pouvait paraître hors de propos de déclarer implicitement qu'Aristodème était injuste¹¹⁷, on comprend maintenant parfaitement le lien qui existe entre ce vice et l'impiété¹¹⁸. Aristodème est certes impie et injuste pour la simple et bonne raison qu'il n'honore pas les dieux, mais il l'est également par son refus de témoigner de la reconnaissance aux bienfaiteurs célestes. Il possède par conséquent ce défaut particulièrement ignoble aux yeux de Xénophon qui s'aggrave fatalement à l'homme injuste : l'ingratitude¹¹⁹. Rappelons-nous dès lors

¹¹⁵ La conception de la piété et du don chez Xénophon s'inscrit semble-t-il dans la tradition ; cf. Isocrate, *Sur la paix*, 8, 63 & *Nicooclès*, 3, 2 avec en complément les commentaires de L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001, p. 26 : « Le don est au cœur du dispositif de la piété, comme il est au cœur de tout le dispositif social de la cité au sein de laquelle il met en jeu des équilibres complexes qui touchent aux données économiques, sociales et politiques de la société aux différents moments de son histoire [...]. Donner aux dieux est une façon de s'acquitter de ce qu'on leur doit, et de s'assurer de leur générosité à l'avenir. La piété, à travers l'offrande, exprime la reconnaissance des hommes et leur confiance » ;

¹¹⁶ Sur le lien entre l'impiété et l'injustice, voir Aristote, *De virtutibus et vitiis*, 1251a, 30-33 (éd. I. BEKKER, Berlin, Reimer, 1831) : « Ἀδικίας δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις. Ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα » ; cf. M. P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, trad. M. GHYKA, Brionne, Gérard Monfort, 1955, p. 39-51.

¹¹⁷ *Mémorables*, 1, 4, 19.

¹¹⁸ Sur la corrélation entre l'injustice et l'impiété, cf. Théognis, *Poèmes élégiaques*, 145-148 (éd. & trad. J. CARRIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1948) : « Choisis de vivre dans une pieuse indigence (βούλεω δ' εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν) plutôt que dans une opulence injustement acquise ; la justice renferme en soi toute vertu, et tous les justes sont des hommes de bien ».

¹¹⁹ *Mémorables*, 2, 2, 1-3 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « On appelle ingrats (ἀχαρίστους) ceux à qui l'on fait du bien et qui ne témoignent pas de leur gratitude alors qu'ils sont en mesure de le faire [...]. L'homme qui a reçu un bienfait de quelqu'un, qu'il s'agisse d'un ami ou d'un ennemi, et qui ne s'efforce pas de lui témoigner en retour sa gratitude, est injuste » ; cf. *Anabase*, 2, 3, 22 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Cependant, quand nous le [scil. Cyrus le Jeune] vîmes

qu'Aristodème se plaignait de ne pas recevoir de conseils de la part des dieux à la manière de Socrate : outre le fait qu'il en reçoit par le biais des oracles destinés à la cité entière, il est évident que s'il n'honore pas les dieux et qu'il ne se plie donc pas aux lois divines qui lui imposent la reconnaissance, il n'a véritablement aucune chance de se voir gratifié de bienfaits en sus de ceux déjà fournis par la providence, car, comme Socrate l'a bien dit, non seulement les fruits de la divination doivent être ajoutés au nombre des faveurs divines dignes de reconnaissance, mais il faut prendre soin des dieux pour espérer recevoir des biens. Plus il conservera sa ligne de conduite impie, injuste et donc ingrate, moins il aura l'occasion de recevoir des signes de la bienveillance des dieux ; mais s'il se force à les honorer (non pas par contrainte, mais par respect), c'est là qu'il commencera à percevoir leur présence de façon claire et surtout, à recevoir de nouvelles faveurs de leur part parce qu'il commencera enfin à les réjouir. Le Socrate de Xénophon ne prend d'ailleurs même pas la peine de rappeler à Aristodème l'obligation de se conformer aux lois non écrites qui forment la structure traditionnelle des communautés humaines : il tente au contraire de légitimer cette déférence au culte traditionnel par une démarche didactique axée sur une téléologie anthropocentrique. L'obéissance à la loi que promeut Xénophon, et qui est le principe de sa doctrine concernant l'attitude à avoir vis-à-vis des dieux, n'est donc pas la doxa légaliste d'un homme à l'horizon borné, mais une philosophie de vie fondée sur le respect de la tradition qui peut être éprouvée par une observation rationnelle du spectacle cosmique¹²⁰.

en situation dangereuse, nous avons rougi devant les dieux et les hommes de le trahir, alors que précédemment nous acceptions ses bienfaits (παρέχοντες ἡμᾶς αὐτοὺς εὖ ποιεῖν) » ; *Cyropédie*, 1, 2, 7 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971) : « Ils [*scil.* les Perses] jugent encore pour une faute qui suscite entre les hommes beaucoup de haine, mais très peu de procès : l'ingratitude (ἀχαριστία) [...]. Ils estiment, en effet, que les ingrats sont plus que personne sujets à négliger les dieux, leurs parents, leur patrie, et leurs amis (οἴονται γὰρ τοὺς ἀχαρίστους καὶ περὶ θεοῦς ἂν μάλιστα ἀμελῶς ἔχειν καὶ περὶ γονέας καὶ πατρίδα καὶ φίλους) ». La corrélation entre l'ingratitude et l'impiété dépasse largement le cadre de la tradition grecque sans qu'il soit possible d'en rendre compte de manière exhaustive ; cf. l'épisode des dix lépreux chez *Luc*, 17, 11-19 ; *Bhagavad-Gîta*, 3, 1, 12 (trad. C. RAO & J. HERBERT, Paris, Albin Michel, 1970) : « Nourris par le sacrifice, les dieux te donneront les joies désirées ; celui qui jouit des joies qu'ils donnent et ne leur a rien donné, celui-là est un voleur ».

¹²⁰ Sur le lien qui existait, à l'époque de Xénophon, entre la piété et le respect de la tradition, voir Lysias, *Contre Nicomachos*, 30, 18-19 (trad. & éd. L. GERNET & M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1926) : « Pourtant, en fait de piété, juges, ce n'est pas à Nicomachos qu'il faut demander des leçons : c'est la tradition qu'il faut consulter (ἀλλ' ἐκ τῶν γεγενημένων σκοπεῖν). Or, nos ancêtres, en sacrifiant d'après les tables, nous ont transmis une Athènes plus grande et plus prospère qu'aucune cité grecque ; il est donc juste que nous sacrifions à leur mode, quand nous n'aurions pas d'autre motif que l'heureux succès qu'ils en ont obtenu. Vraiment, qui pourrait montrer plus de piété que moi, lorsque je demande que les sacrifices soient conformes tout ensemble à la tradition de nos ancêtres, à l'intérêt de la cité, aux décrets du peuple et aux ressources que fournissent les revenus publics ? Toi,

En outre, Socrate, en tant qu'envers d'un Aristodème dont la position est finalement assez proche d'un Protagoras¹²¹, représente véritablement l'homme pieux par excellence puisque qu'il se comportait, nous dit Xénophon au début du livre I, en actes et en paroles (« καὶ ποιῶν καὶ λέγων ») comme la Pythie le recommandait par l'oracle qu'elle avait délivré et que nous avons déjà mentionné : il se conformait aux lois de la cité¹²². Ainsi donc, concernant les sacrifices, il se pliait bien évidemment à la loi de la χάρις qui veut que l'on offre des sacrifices aux dieux suivant ses moyens, convaincu du fait que les dieux ne se sentent pas moins comblés par les petites offrandes que par les grandes¹²³. Celui-ci précise d'ailleurs dans le livre I des *Mémorables* que les dieux omniscients savent la différence entre l'offrande modeste d'un homme vertueux et l'offrande gigantesque d'un homme pernicieux. Par conséquent, il ne sert à rien de leur offrir une hécatombe sans la conviction sincère et profonde que l'on met tout en œuvre pour les réjouir : « Il ne vaudrait plus la peine pour les hommes de vivre, si les sacrifices des méchants plaisaient davantage aux dieux que les sacrifices des honnêtes hommes »¹²⁴. En outre, si Socrate honorait les dieux et se pliait droitement à la loi, et si les révélations mantiques doivent être intégrées à la liste des faveurs divines, il est évident qu'il bénéficiait de conseils des dieux bien plus fréquemment qu'Aristodème. La divination procure donc à l'homme pieux qui sait s'en servir convenablement les fruits très précieux d'une relation constamment cultivée avec les dieux par le devoir de reconnaissance. C'est

Nicomachos, tu as fait tout le contraire : en inscrivant plus de sacrifices que ceux qui étaient fixés, tu es cause que les revenus, absorbés par ceux qui étaient en surnombre, ont fait défaut pour ceux qui étaient traditionnels ».

¹²¹ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 14, 19, 10 (trad. J.-F. PRADEAU, in *Les Sophistes*, Paris, Flammarion, 2009) : « Protagoras pour sa part, passe pour avoir été désigné comme athée. Dans son écrit *Sur les dieux*, il emploie cet exorde : “ Des dieux, je ne sais pas ni s'ils sont ni quelle est leur forme. Trop de choses m'empêchent en effet de connaître chacun d'eux ” ». Sur l'opposition entre le Socrate de Xénophon et Protagoras, voir l'opinion contraire non moins intéressante de G. ALATZOGLOU-THEMELIS, « Protagoras und Sokrates », *Philosophia (Φιλοσοφία Ἐπετηρίς τοῦ Κέντρου ἐρεῦνης τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, Ἀθῆνες, 136, 14 Anagnostopoulou)*, VIII-IX (1978, 1979), p. 117-143.

¹²² *Mémorables*, 1, 3, 1 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹²³ *Ibid.*, 4, 3, 17 & 1, 3, 3. Il y a là, selon nous, un parallèle intéressant avec faire avec l'épisode de l'offrande de la veuve pauvre dans l'évangile de *Luc*, 21, 1-4 (Paris, Éditions du Cerf, 2010) : « Levant les yeux, Jésus vit ceux qui mettaient leurs offrandes dans le tronc. C'étaient des riches. Il vit aussi une veuve misérable qui y mettait deux petites pièces, et il dit : “Vraiment, je vous le déclare, cette veuve pauvre a mis plus que tous les autres. Car tous ceux-là ont pris sur leur superflu pour mettre dans les offrandes ; mais elle, elle a pris sur sa misère pour mettre tout ce qu'elle avait pour vivre” ».

¹²⁴ *Mémorables*, 1, 3, 3 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) ; voir ici la ressemblance avec Platon, *Second Alcibiade*, 149e (trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Ce serait en effet une chose terrible si, pour juger de la piété et de la justice de quelqu'un, le regard des dieux se portait sur les offrandes et les sacrifices que nous leur faisons, plutôt que sur notre âme » ; cf. Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 14-20.

peut-être la raison pour laquelle Socrate considérait qu'en « comparaison d'un conseil émanant des dieux, toutes les considérations humaines ne lui inspirait que du dédain (αὐτὸς δὲ πάντα τὰνθρώπινα ὑπεεώρα πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν συμβουλίαν) »¹²⁵. La divination constitue cette ultime preuve de la bienveillance des dieux en même temps qu'elle est une expression formidable, pour l'homme pieux, de l'importance qu'il y a à respecter la quatrième loi non écrite statuant sur le retour des bienfaits et à considérer l'obéissance à la loi comme la clef de voûte d'une vie vertueuse. Tout le sens de la piété socratique chez Xénophon pourrait ainsi se résumer à cette seule phrase d'Achille dans l'*Illiade*, à laquelle il aurait probablement agréé : « Qui obéit aux dieux, des dieux est écouté »¹²⁶.

I.3. Les conditions d'utilisation de la divination

I.3.1. L'épineuse question de la τέχνη

Si les deux dialogues théologiques mettent bien en évidence d'une part le fait que la divination est un moyen de mieux connaître l'essence de la divinité et d'autre part un don de cette dernière permettant, à celui qui en bénéficie, de tirer le meilleur parti pour les événements à venir, ils ne révèlent cependant rien sur les modalités de son utilisation ou même sa place au sein des autres activités humaines (rituelles ou autres). Il faut se tourner vers les considérations du livre I pour en apprendre davantage à ce sujet. Xénophon y rapporte en effet que Socrate conseillait à ses amis d'agir de la manière qu'il jugeait la meilleure pour les choses d'un résultat certain (« τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πραχθῆναι »¹²⁷), mais que, pour les choses plus obscures et douteuses, « il les envoyait consulter l'oracle pour vérifier si elles devaient être faites (περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο μαντευσομένουσ ἔπεμπεν εἰ ποιητέα) »¹²⁸. Ainsi, Socrate prônait d'abord et avant tout l'exercice de la raison humaine, mais jusqu'à un certain point ; en effet, tout homme qui est versé dans la connaissance d'un art ou d'une technique quelconque doit nécessairement se

¹²⁵ *Mémorables*, 1, 3, 4 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹²⁶ Homère, *Illiade*, 1, 218 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1937).

¹²⁷ *Mémorables*, 1, 1, 6 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹²⁸ *Ibid.* (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

servir de la divination, car, pour chaque domaine de l'activité humaine, il existe une part que les dieux ont choisie de ne pas révéler aux hommes :

« Ont également besoin de la divination, soutenait-il, ceux qui s'apprêtent à bien administrer des maisons ou des cités. Car pour ce qui est de devenir un charpentier, un forgeron, un agriculteur, ou quelqu'un qui a des hommes sous son commandement, ou encore celui qui juge et évalue les métiers de ce genre, comme un administrateur ou un stratège, il considérerait que toutes les fonctions de ce genre sont objets d'apprentissage et qu'elles sont à la portée de l'intelligence humaine (πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμη αἰρετὰ ἐνόμιζεν εἶναι), mais le point le plus important en chacune d'elles, les dieux se le sont réservé, poursuivait-il, et nul d'entre eux n'est clair pour les hommes (τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις). En effet, celui qui a bien cultivé son champ ne sait pas qui en récoltera les fruits, et celui qui a construit une belle maison ignore qui l'habitera ; le stratège ne sait pas s'il a intérêt à exercer cette fonction, ni le politicien, s'il est dans son intérêt de diriger la cité ; celui qui épouse une belle femme, pour en être comblé, ne sait pas s'il ne sera pas affligé à cause d'elle, pas plus que celui que le mariage allie à des parents puissants dans la cité ne sait s'il ne sera pas banni de la cité à cause d'eux »¹²⁹.

De ce point de vue, la divination ne semble pas être un art comme les autres, c'est-à-dire une activité qui possède un champ d'application de compétences humaines qui lui est propre, mais plutôt comme une aide permettant de dépasser les insuffisances relatives à tous les domaines de l'activité humaine. Dans la pensée du Socrate de Xénophon, la divination délimite donc les contours d'un savoir fini auquel l'homme peut accéder par lui-même et au-delà duquel commence un savoir divin transcendant. Dans cet ordre d'idée, le philosophe considère, poursuit Xénophon, que les hommes se répartissaient la plupart du temps de part et d'autre de ces contours : d'un côté les fous qui n'utilisent jamais la divination, car ils considèrent que tout est du ressort de l'intelligence humaine, de l'autre les fous qui, au contraire, l'utilisent systématiquement sans jamais se servir des lumières de la raison octroyées par les dieux, car ils considèrent que tout est du ressort de la providence¹³⁰. Xénophon poursuit au sujet de l'opinion de son maître :

¹²⁹ *Mémoires*, 1, 1, 7-8 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹³⁰ *Ibid.*, 1, 1, 9.

« Il faut, disait-il, apprendre les choses que les dieux nous ont accordé le pouvoir de faire une fois que nous les avons apprises, tandis que ce qui demeure obscur aux hommes, on doit chercher, grâce à la divination, à s'en enquérir auprès des dieux. Car les dieux, disait-il, font signe à ceux qui méritent leur bienveillance (Ἐφη δὲ δεῖν, ἃ μὲν μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοί, μανθάνειν, ἃ δὲ μὴ δῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ, πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι. Τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ὄσιν ἴλεω σημαίνειν) »¹³¹.

En prônant une voie modérée de l'usage du raisonnement et de la divination qui couvrent respectivement les champs du savoir humain et du savoir supra-humain, le Socrate de Xénophon semble faire de la divination une activité extérieure aux champs des compétences des hommes ; il précise même, dans l'extrait que nous venons de reproduire, que l'initiative de la communication mantique ne vient pas des hommes mais bien des dieux qui, dit-il, choisissent ceux des mortels auxquels ils envoient des signes. Ceci est d'autant plus surprenant qu'il est d'usage, chez les anciens et les modernes, de considérer que la mantique grecque est d'abord et avant tout une τέχνη, c'est-à-dire à la fois un art et un savoir de l'homme, au même titre que la médecine à laquelle elle est souvent associée. Or, à aucun moment le Socrate de Xénophon n'évoque le fait que la mantique serait une τέχνη, mais surtout, il ne fait jamais référence à la mantique dans les quelques listes d'activités qu'il dresse en abordant la question des arts et savoirs accessibles à l'homme. Le terme τέχνη, dont la signification est proche de ἐπιστήμη dans le corpus xénophontien¹³², désigne en effet systématiquement l'ensemble des savoirs utiles nécessitant le plus souvent un apprentissage auprès d'un maître comme la peinture, la sculpture, la musique, le commandement militaire, la navigation, la cuisine, la médecine, la gestion de la cité, la charpenterie, la maçonnerie, la ferronnerie, les mathématiques, l'astronomie, le commerce, ou encore la géométrie¹³³. Une distinction subtile entre la notion de τέχνη et celle de ἐπιστήμη semble se faire jour dans les *Mémorables*, la première désignant plutôt l'application en actes d'un savoir et le second la connaissance en

¹³¹ *Ibid.*

¹³² R. PARRY, « *Episteme and Techne* », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), E. N. ZALTA (éd.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/episteme-techne/>> : « There is no distinction between *epistêmê* as theoretical knowledge and *technê* as mere craft or skill. Socrates explicitly identifies as *technai* such activities as playing the harp, generalship, piloting a ship, cooking, medicine, managing an estate, smithing, and carpentry; by association with these *technai*, we can include housebuilding, mathematics, astronomy, making money, flute playing, and painting. Without marking any difference, he also calls many of these activities *epistêmai* ».

¹³³ *Mémorables*, 1, 1, 7-8 ; 1, 4, 2-3 ; 1, 7, 2 ; 2, 1, 17 ; 2, 1, 28 ; 4, 2, 11 ; 3, 10, 1 ; 3, 11, 7-8 ; 3, 14, 5 ; 3, 14, 6 ; 4, 2, 2-5 ; 4, 7 ; *Cyropédie*, 1, 6, 22.

puissance (c'est-à-dire la compétence) de ce même savoir technique ou, le cas échéant, d'un autre savoir qui peut être d'ordre moral¹³⁴. Dans l'allégorie réécrite du Vice et de la Vertu de Prodicos logée au livre II des *Mémorables*, Socrate évoque ainsi ces arts de la guerre qui doivent être transmis par des hommes qui les connaissent (« τὰς πολεμικὰς τέχνας αὐτάς τε παρὰ τῶν ἐπισταμένων μαθτέον »¹³⁵), en spécifiant dans le premier chapitre du livre III que certaines des compétences du stratège sont innées tandis que d'autres sont le fruit d'une connaissance (« καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμη δεῖ τὸν εὖ στρατηγήσοντα ἔχειν »¹³⁶). Le savoir (σοφία), selon le Socrate de Xénophon, semble d'ailleurs se confondre avec la compétence (ἐπιστήμη)¹³⁷ dans le sens où il représente précisément la somme de toutes les connaissances pratiques et morales particulières qu'un homme peut acquérir durant sa vie¹³⁸. Mais en plus de ne pas avoir mentionné la divination au sein des quelques listes qu'il dressa ici et là des τέχνηαι et ἐπιστήμαι, Socrate prit soin, à une autre reprise, de préciser que l'usage de la divination ne rentrait pas, comme le confirme d'ailleurs la lecture d'Épictète, dans le cadre des τέχνηαι-ἐπιστήμαι qui dessinent les contours de la σοφία humaine :

« Si quelqu'un souhaitait une utilité supérieure à celle que l'on peut attendre du savoir humain (εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοίτο), il lui conseillait de s'appliquer à la divination. Il affirmait en effet que celui qui sait par quels moyens les dieux donnent aux hommes des indications sur leurs affaires n'est jamais privé du conseil des dieux (τὸν γὰρ εἰδότα, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν, οὐδέποτε ἔρημον ἔφη γίνεσθαι συμβουλῆς θεῶν) »¹³⁹.

¹³⁴ Sur la chasse des amis appréhendée comme une ἐπιστήμη, voir *Mémorables*, 2, 6, 29-30 ; cf. la connaissance des arts de la guerre et de la justice, *idem*, 3, 1, 5-6 ; 4, 2, 20.

¹³⁵ *Mémorables*, 2, 1, 28 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

¹³⁶ *Ibid.*, 3, 1, 6 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; cf. *idem*, 1, 4, 2-3 : « Dis-moi, Aristodème, y a-t-il des hommes que tu admires pour leur compétence (εἰπέ μοι, ἔφη, ὃ Ἀριστόδημη, ἔστιν οὐστίνας ἀνθρώπους τεθαύμακας ἐπι σοφίᾳ) ? – Bien sûr, répondit-il. Et Socrate de reprendre : Donne-nous leurs noms. – Pour ce qui est de la poésie époque, c'est sans conteste Homère que j'admire le plus ; pour le dithyrambe, Mélanippidès ; pour la tragédie, Sophocle ; pour la statuaire, Polycète ; pour la peinture, Zeuxis ».

¹³⁷ *Ibid.*, 4, 6, 7.

¹³⁸ L.-A. DORION, « The nature and status of *sophia* in the *Memorabilia* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 466-471.

¹³⁹ *Mémorables*, 4, 7, 10 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; cf. *Cyropédie*, 1, 6, 22-24 ; Épictète, *Manuel*, 32, 3 (éd. H. SCHENKL, Leipzig, Teubner, 1916 [réimpr. 1965] ; trad. P. HADOT, Paris, Librairie Générale Française, 2000) : « Recours donc à la divination comme le voulait Socrate, c'est-à-dire à propos des choses pour lesquelles l'examen de la question se rapporte entièrement à leur issue et pour lesquelles on n'a aucun moyen, soit en utilisant le raisonnement, soit en utilisant une technique quelconque, de résoudre le problème (Ἐρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεύεσθαι, καθάπερ ἠξίου Σωκράτης, ἐφ' ὧν ἡ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορᾶν εἰς τὴν ἔκβασιν ἔχει καὶ οὔτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ δίδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν τὸ προκείμενον) ».

Il existe donc des savoirs techniques et moraux auxquels l'homme a accès par lui-même grâce à l'intelligence que les dieux lui ont octroyée, mais il y a également, de manière complémentaire, un savoir supra-humain que ces mêmes dieux, par l'entremise des signes divinatoires, n'acceptent de révéler qu'à ceux qu'ils jugent dignes de le recevoir. À ce propos, ce qui ressort davantage du corpus xénophontien, c'est au mieux que la mantique est appréhendée comme un moyen de communication, voire une langue dont on peut traduire les symboles, et non comme une τέχνη au sens où semble l'entendre Xénophon¹⁴⁰. En effet, outre l'utilisation récurrente du verbe « ἀνακοινῶ (se mettre en communication) » dans le cadre de la mantique sacrificielle et oraculaire¹⁴¹ ainsi que l'emploi du verbe « φράζω (montrer ; déclarer) » dans l'entretien théologique du livre IV¹⁴², il a clairement assimilé, dans l'*Apologie* et la *Cyropédie*, les divers signes mantiques à des voix : comme la voix de la pythie, la voix des éclairs, ou celle des oiseaux, le δαμόνιον qu'entend Socrate est lui aussi une voix qui délivre des indications sans qu'il ait eu manifestement à apprendre un art quelconque¹⁴³.

De ce point de vue, le Socrate de Platon tient un discours nettement moins ambigu que le Socrate de Xénophon puisqu'il affirme haut et fort que la mantique est la « technique la plus belle (καλλίστη τέχνη) »¹⁴⁴. Dans le *Banquet*, le philosophe fait même figurer la divination aux côtés de la médecine, de la musique et de l'astronomie au sein d'un discours dythirambique sur Éros masquant, pour reprendre les mots d'Anne Balansard, « un éloge de

¹⁴⁰ Une lecture forcée d'un passage de la *Cyropédie* pourrait toutefois laisser penser que Xénophon envisageait la mantique comme une τέχνη en raison de l'utilisation d'un vocabulaire relatif à l'apprentissage ; *Cyropédie*, 1, 6, 2 : « Mon enfant, tu pars avec la faveur et la bienveillance des dieux, les sacrifices et les signes célestes le font bien voir et tu le constates toi-même. Je t'ai en effet instruit à dessein de ces choses (ἐγὼ γὰρ σε ταῦτα ἐπίτηδες ἐδίδαξάμην) [...] ». Mais ce que l'on peut seulement constater ici, c'est que Cambyse a instruit son fils à reconnaître les symboles du langage mantique et rien ne permet, dans ce passage, d'affirmer que Xénophon envisage la mantique comme une τέχνη, pas même l'utilisation du verbe διδάσκω qui, chez Xénophon, ne semble pas renvoyer particulièrement au monde de l'apprentissage de savoirs humains comme le terme ἐπιστήμη puisque les dieux peuvent également « enseigner » les hommes à travers la divination ; cf. *Mémorables*, 4, 3, 12.

¹⁴¹ *Helléniques*, 7, 1, 27 ; 7, 2, 20 ; *Anabase*, 3, 1, 5-6 ; 6, 1, 22.

¹⁴² *Mémorables*, 4, 3, 12.

¹⁴³ *Apologie*, 12-13 ; *Cyropédie*, 7, 1, 3. Dans un passage de la *Cyropédie*, Xénophon semble même assimiler le songe que vient de voir Cyrus à une voix ; *Cyropédie*, 8, 7, 3 avec le commentaire de P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 135 : « Mais on notera que par-delà les “signes célestes”, c'est le terme φήμη, le “présage” au sens (étymologique) de parole d'origine divine, qui rend compte du songe de Cyrus ». D'autre part, même Xénophon, dans l'*Anabase*, ne dit pas qu'il a appris la divination mais il précise comment il est parvenu à s'y entendre en la matière grâce à la force de l'expérience ; *Anabase*, 5, 6, 28-29.

¹⁴⁴ *Phèdre*, 244b-c (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907).

la *technè* »¹⁴⁵ où ces pratiques sont également désignées par le terme ἐπιστήμαι¹⁴⁶. Cependant, le philosophe considérait que la mantique possédait une nature ambivalente, c'est-à-dire qu'elle était une technique délirante à proprement parler, à la fois du domaine de la rationalité et de l'inspiration, à l'instar de la poésie¹⁴⁷. Platon a tenté de résoudre cette apparente contradiction de la μαντικὴ τέχνη du *Phèdre* (le savoir rationnel délirant) dans le *Timée* en expliquant que la mantique avait autant besoin du devin (μάντις) que du prophète (προφήτης), le premier pour recevoir l'inspiration en ayant perdu sa raison et le deuxième pour interpréter et analyser le message reçu par le premier¹⁴⁸. Ainsi, ce que Platon nomme la τέχνη μαντικὴ ne fait pas référence à un genre de mantique rationnel distinct d'une mantique inspirée, mais bien à la mantique inspirée qui, malgré tout, a besoin de l'analyse rationnelle du prophète pour devenir intelligible.

I.3.2. La connaissance de soi

Outre cet étonnant flottement sur la question de la τέχνη μαντικὴ, Xénophon nous apprend que Socrate considérait la raison humaine comme une création divine, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut¹⁴⁹, ce qui permet de mieux comprendre la position très modérée du philosophe sur l'usage de la divination. En effet, si les dieux ont implanté en l'homme une âme puissante douée de la faculté de raisonner (τὸ λογισμὸν¹⁵⁰), c'est évidemment pour que l'homme s'en serve. De la même manière, si les dieux lui ont fait don de la divination, c'est aussi parce que cette « activité », si tant est qu'on puisse la nommer ainsi, lui est profondément utile pour déterminer, lorsque le λόγος humain atteint ses limites, si ce qu'il médite d'accomplir est judicieux ou non quel que soit le domaine d'application. L'être humain doit donc, dans le cadre d'une attitude respectueuse envers les dieux, jongler entre l'utilisation de son jugement rationnel et la divination pour parvenir à découvrir ce qui est utile ou non

¹⁴⁵ A. BALANSARD, *Technè dans les dialogues de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 135.

¹⁴⁶ Platon, *Banquet*, 186c-188d.

¹⁴⁷ *Phèdre*, 244a ; *Ion*, 534c-d ; *Ménon*, 99b-100a.

¹⁴⁸ *Timée*, 72a-b.

¹⁴⁹ *Mémorables*, 1, 1, 9 & 4, 3, 11.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 4, 3, 11 ; sur le λόγος comme bienfait divin permettant à l'homme de transmettre des connaissances, cf. *De l'art équestre*, 8, 13 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Les dieux ont donné aux hommes la faculté d'enseigner son devoir à l'homme au moyen de la parole (ἄνθρωποις μὲν οὖν ἄνθρωπον ἔδωσαν οἱ θεοὶ λόγῳ διδάσκειν ἃ δεῖ ποιεῖν), mais au cheval il est évident que l'on ne saurait rien enseigner par la parole ».

dans chaque chose, puisque ce sont là deux moyens fournis par la providence divine¹⁵¹. Socrate est bien d'avis que ceux qui pensent qu'il n'y a rien de divin et que tout est accessible à l'intelligence humaine divaguent autant que « ceux qui consultent des oracles sur des sujets que les dieux ont accordé aux hommes de juger, pourvu qu'ils aient appris ces sujets (τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιοῦτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονῶν ἔφη· δαιμονῶν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν¹⁵²) ». Ni les uns ni les autres, pour reprendre les mots de Tomás Calvo-Martinez ne « sont capables de reconnaître la portée et les limites de l'intelligence humaine »¹⁵³ ; ils agissent de manière excessive (dans un sens ou dans l'autre), et se comportent donc avec ὕβρις, fille de l'impiété¹⁵⁴. Ceux qui consultent les dieux sur ce qu'ils peuvent connaître par eux-mêmes en utilisant leurs facultés intellectuelles ou des instruments de mesure se comportent en outre de façon contraire aux arrêts divins (τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιτα ποιεῖν ἠγγεῖτο)¹⁵⁵ : ils sont dans l'illégalité. Une utilisation convenable de la divination passe donc par une bonne connaissance de soi, c'est-à-dire une connaissance non seulement de sa juste place mais surtout de ses propres capacités (intellectuelles ou physiques). En somme, il est essentiel, selon le Socrate de Xénophon, de se connaître suffisamment soi-même pour pouvoir déterminer quand faire usage de la raison ou au contraire faire usage de la divination. Ce comportement est, de façon étonnante, en tout point conforme aux deux maximes delphiques disposées, selon la tradition, au fronton du temple

¹⁵¹ Cette position que l'on pourrait qualifier de « mesurée » était aussi, dans un autre genre, celle de Plutarque, *Alexandre*, 76, 1-2 (éd. & trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1975) : « Dès lors Alexandre devint très sensible aux signes divins et il laissa le trouble et la crainte envahir son esprit. Il n'arrivait rien d'insolite ni d'étrange, si minime que ce fût, qu'il ne prît pour un prodige et un présage, et son palais fut plein de sacrificateurs, d'exorcistes, de devins et de gens qui remplissaient le roi de sottises et de terreurs. Tant il est vrai que si l'incroyance et le mépris des indications divines est un mal terrible, la superstition l'est aussi, elle qui toujours, comme l'eau, s'infiltré vers les parties basses (οὕτως ἄρα δεινὸν μὲν ἀπιστία πρὸς τὰ θεῖα καὶ περιφρόνησις αὐτῶν, δεινὴ δ' αὖθις ἢ δεισιδαιμονία δίκην ὕδατος αἰεὶ πρὸς τὸ ταπεινούμενον) » ; cf. *Camille*, 6, 6.

¹⁵² *Mémorables*, 1, 1, 9 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000). On notera ici d'une part l'emploi de l'expression τὸ δαιμόνιον pour définir le « divin » en général, conformément à ce que nous affirmons plus haut, et d'autre part l'existence d'un jeu de mot avec le verbe δαιμονῶν (« être fou ») que nous avons traduit ici par le terme « divaguer » afin de reproduire la consonnance avec « divin ». Ce « jeu de mot » a également été repéré par V. GRAY, « Xenophon's Image of Socrates in the *Memorabilia* », *Prudentia*, 27 (1995), p. 54.

¹⁵³ T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 57.

¹⁵⁴ Eschyle, *Euménides*, 533.

¹⁵⁵ *Mémorables*, 1, 1, 9.

d'Apollon : « rien de trop » (μηδὲν ἄγαν)¹⁵⁶ et « connais-toi toi-même » (γνῶθι σαυτόν)¹⁵⁷ puisqu'il s'agit pour l'homme pieux de pouvoir réguler sa pratique de la divination en fonction de ce qu'il sait être en mesure de juger ou au contraire de ce qui excède ses capacités. « Celui qui ne connaît pas sa propre capacité ne se connaît pas lui-même (ὁ μὴ εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖν ἑαυτόν) »¹⁵⁸, et inversement :

« Ceux qui se connaissent eux-mêmes savent ce qui leur convient et discernent ce qu'ils sont, ou non, en mesure de faire (οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τὰ τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἅ μὴ) ; en faisant ce qu'ils savent, ils se procurent ce dont ils ont besoin et ils réussissent, et en s'abstenant de faire ce qu'ils ne savent pas faire, ils ne commettent aucune erreur et évitent l'échec »¹⁵⁹.

Il est d'ailleurs remarquable qu'Euthydème ne parvienne à prendre conscience de la nécessité d'être modéré envers les dieux qu'après avoir été réfuté par Socrate, c'est-à-dire après avoir fait l'expérience de l'ignorance de soi. La connaissance de soi n'est donc pas considérée par le Socrate de Xénophon comme une vertu : elle est simplement le moyen par lequel on ouvrira son âme aux fondements de la vertu, la modération à l'égard des dieux (σωφροσύνη) mais surtout la maîtrise de soi (ἐγκράτεια). Le fait de se connaître soi-même est « la source d'une infinité de biens (πλεῖστα ἀγαθὰ) »¹⁶⁰, puisque s'ignorer soi-même, c'est ignorer ce qui est utile et avantageux pour soi-même et c'est donc, en fin de compte, s'exposer à tous les maux. Ces considérations sur la connaissance de ses propres capacités valent également pour l'utilisation de la divination en raison du fait qu'elle s'apparente à une aide supplémentaire pour chaque domaine d'activité de l'homme. Outre le fait qu'il faille utiliser sa raison avant de rentrer en communication avec les dieux par la mantique, Socrate précise que ces derniers ne donnent pas leurs avis indistinctement à tous les individus, mais seulement à ceux qui le méritent et notamment¹⁶¹, comme le précise Xénophon dans l'*Hipparque*, « à ceux qui ne se bornent pas à les interroger sur la conduite à tenir dans les moments critiques, mais

¹⁵⁶ T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 56.

¹⁵⁷ Platon, *Protagoras*, 343b ; Plutarque, *L'E de Delphes*, 385D ; cf. J. BOUSQUET, « Inscriptions de Delphes », *REG*, 80 (1956), p. 566.

¹⁵⁸ *Mémorables*, 4, 2, 25 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

¹⁵⁹ *Ibid.*, 4, 2, 26.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, 1, 1, 9.

qui jusque dans les heures fortunées les servent de toutes leurs forces »¹⁶². Ainsi, une utilisation fructueuse de la divination n'est possible que lorsqu'un individu est constant dans sa dévotion et qu'il sait distinguer, après avoir fait l'expérience de sa propre ignorance, la nécessité d'y avoir recours pour résoudre un dilemme. De ce point de vue, le Socrate de Xénophon semblait particulièrement choyé puisque, comme le rappelait Euthydème dans le second entretien théologique, celui-ci recevait de la part des dieux des signes sans même qu'il ait besoin de le leur demander. Cette spécificité, qui peut être envisagée à l'aune de la progression sur le chemin de la vertu, fut cependant appréhendée par les détracteurs de Socrate comme sa volonté de distiller des croyances extravagantes au sujet du divin alors qu'elle n'était, pour Xénophon, que l'illustration de sa piété exemplaire.

I.4. L'argument de la divination et la défense de Socrate

I.4.1. La réponse au premier chef d'accusation

La question de la divination est fondamentale dans la construction des réponses argumentées visant à réfuter les deux accusations d'impiété dont Socrate fut jugé coupable au terme de son procès. Ces considérations, même si elles sont spécifiques à la défense de Socrate, permettent néanmoins à Xénophon d'explorer le sujet de la divination avec plus de profondeur encore. Dans les deux premiers chapitres du livre I des *Mémorables*, Xénophon se propose donc de démontrer d'une part que les trois chefs d'accusations formulés contre Socrate par Méléto étaient mensongers (la dénégation des dieux honorés par la cité, l'introduction de nouvelles divinités et la corruption de la jeunesse¹⁶³). D'autre part, il s'agit

¹⁶² *Hipparque*, 9, 9 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1973) ; cf. *Cyropédie*, 1, 6, 46.

¹⁶³ *Mémorables*, 1, 1, 1 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « L'accusation portée contre lui était formulée en ces termes : "Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux reconnus par la cité, et d'introduire d'autres divinités, nouvelles ; il est aussi coupable de corrompre les jeunes gens" (ἡ μὲν γὰρ γραφή κατ' αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εισφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων ». Il est habituellement rapporté par les historiens et les philosophes modernes qu'il y eut seulement deux chefs d'accusation portés contre Socrate en 399 av. J.-C. : la corruption de la jeunesse et l'accusation d'impiété ; voir par exemple C. MOSSE, *Le Procès de Socrate*, Paris, Éditions Complexe, 1996, p. 99 ; L. STRAUSS, *Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, p. 90 ; C. BRUELL, « Xenophon and his Socrates », *Interpretation*, 16 (1988-1989), p. 298 ; C. PUCCI, *Socrates' defense*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2002, p. 7. Toutefois, Xénophon précise bien deux fois (dans les *Mémorables*, 1, 1, 2 et dans l'*Apologie*, 10) que Socrate fut accusé des trois griefs que nous venons d'exposer. Il en est de même

pour lui de faire voir que son maître se distinguait en vérité par une piété remarquable à l'égard des divinités poliades et qu'il aurait dû, dans une société athénienne aux principes convenablement hiérarchisés¹⁶⁴, recevoir des récompenses publiques pour les bienfaits qu'il procura aux jeunes citoyens venus s'entretenir avec lui. Dans l'*Apologie*, un opuscule exclusivement consacré au déroulement du procès de 399 av. J.-C., c'est Socrate lui-même que Xénophon met en scène en train de poursuivre ce même but, d'après le témoignage qu'il obtint, dit-il, de la part de son condisciple d'Hermogène¹⁶⁵. Dans chacune des deux œuvres, la réponse du Socrate de Xénophon aux griefs d'impiété s'articule autour de la pratique de la divination avec toutefois de subtiles nuances¹⁶⁶.

Le premier chef d'accusation (Socrate n'honorait pas les dieux que la cité honore¹⁶⁷) est traité par Xénophon avec une rapidité étonnante, tant dans les *Mémorables* que dans l'*Apologie*. Dans la première œuvre, le disciple explique en effet à ses lecteurs que Socrate reconnaissait bien les dieux de la cité puisque celui-ci apparaissait souvent en train de sacrifier

pour Platon qui, dans son *Apologie*, expose bien trois chefs d'accusation et non deux ; *Apologie*, 24b (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « En effet il nous faut, voyez-vous, revenir en arrière et, faisant comme si ces accusations étaient distinctes des précédentes, formuler une nouvelle fois la plainte déposée sous serment réciproque. Elle se présente à peu près ainsi : Socrate, dit-elle, est coupable de corrompre la jeunesse et de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles (Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά) ».

¹⁶⁴ En cherchant à défendre Socrate de la double accusation d'impiété, Xénophon en profite visiblement pour « régler ses comptes » avec Athènes tout en vantant, de manière plus ou moins évidente, les qualités de la société spartiate ; voir à ce sujet C. MOSSE, *Le procès de Socrate*, Paris, Éditions Complexe, 1996, p. 86-88 ; cf. *Mémorables* 4, 4, 15 et *Apologie*, 15, où Socrate se compare ni plus ni moins à Lycurgue, le législateur mythique de la cité laconienne.

¹⁶⁵ Sur le peu de crédit à accorder à cette anecdote, voir E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck 1957, p. 17 ; cf. (malgré son parti pris) L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, P.U.F., 1942, p. 94-96. Le personnage d'Hermogène sert peut-être ici de faire-valoir à la défense contre les accusations d'impiété ; voir à ce sujet les intéressantes remarques de R. B. BARTLETT, *Xenophon. The Shorter Socratic Writings*, Ithaca – London, Cornell university press, 1996, p. 23-27.

¹⁶⁶ Sur la complémentarité des deux œuvres, notamment du point de vue de la composition, voir O. GIGON, « Xenophons Apologie des Sokrates, I », *Museum Helveticum*, 1946, p. 210-245 ; cf. E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 220 : « Le parallèle entre les deux œuvres doit se continuer par l'examen d'un copiage antérieur dans la vie de l'auteur : le début des *Mémorables* (I, 1, 1-4) s'inspire en effet très nettement de la suite de l'*Apologie* (10-13), mais les différences entre les deux textes sont assez révélatrices. L'accusation de Socrate impie et corrompeur de la jeunesse fournit un point de départ identique [...]. Les deux passages parallèles se suivent dans les grandes lignes, sur les preuves de piété, sur la façon d'interpréter les signes divins ; mais lorsque Socrate interrompt son plaidoyer dans l'*Apologie*, Xénophon continue le sien dans les *Mémorables* en ajoutant en son nom de nouvelles considérations sur la piété du maître ».

¹⁶⁷ Sur la question délicate de la signification de l'expression grecque « θεοὺς νομίζειν », qui peut aussi bien signifier « honorer les dieux » que « croire aux dieux », nous adoptons ici la leçon de L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 49 n. 2.

(« θύων τε γὰρ φανερός ἦν πολλάκις »¹⁶⁸) aussi bien chez lui que sur les autels publics, et qu'il ne passait jamais inaperçu lorsqu'il s'agissait de consulter les dieux au moyen de la divination (« μαντικῆ χρώμενος οὐκ ἀφανής ἦν »¹⁶⁹). Dans l'*Apologie*, Xénophon fait dire à Socrate pratiquement mot pour mot la même chose, en ne spécifiant toutefois pas qu'il avait recours à la divination, mais en insistant d'une autre manière sur le fait qu'il était vu par tous quand il offrait des sacrifices durant les cérémonies civiques sur les autels publics (« ἐπεὶ θύοντά γέ με ἐν ταῖς κοιναῖς ἑορταῖς καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων βωμῶν καὶ οἱ ἄλλοι οἱ παρατυγχάνοντες ἑώρων καὶ αὐτὸς Μέλητος, εἰ ἐβούλετο »¹⁷⁰). Apparaître en pleine lumière en train d'honorer et de consulter les dieux en demeurant accessible pour tous était donc, pour l'auteur des *Mémorables*, une preuve tout à fait suffisante de la bonne foi de son maître¹⁷¹ mais aussi, par reflet, une preuve suffisante de la malhonnêteté de Méléτος. Xénophon rapporte d'ailleurs plus loin dans les *Mémorables* que l'un des plus grands soucis de son maître, c'était de se montrer tel qu'il était réellement¹⁷² ou, ce qui revient au même, de devenir ce qu'il voulait réellement paraître, car c'était là, selon lui, le meilleur moyen d'emprunter le chemin de l'« honneur (εὐδοξίαν) »¹⁷³. Dans la droite ligne de cette idée, il s'acharnait également à montrer que l'imposture et le mensonge, qui ont précisément comme particularité de naître dans l'obscurité et de demeurer dans le secret¹⁷⁴, n'étaient en rien profitables aux hommes¹⁷⁵. Les actes de

¹⁶⁸ *Mémorables*, 1, 1, 2 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹⁶⁹ *Ibid.* ; cf. les capacités divinatoires de Pythagore qui sont la preuve de sa grande piété chez Jamblique, *Vie de Pythagore*, 28, 135-137.

¹⁷⁰ *Apologie*, 11 (éd. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961) ; voir le bon commentaire de P. PUCCI, *Xenophon. Socrates' defense*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2002, p. 67. Platon utilise le même genre d'argument quand il s'agit de démontrer aux jurés qu'il n'a jamais mené de recherches inconvenantes sur ce qui se passe sous la terre et dans le ciel ; *Apologie*, 19d.

¹⁷¹ Sur le fait d'être accessible aux autres, cf. *Cynégétique*, 13 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1970) : « Je conseille donc à la fois de se garder des préceptes des sophistes et d'honorer les idées des philosophes : car les sophistes font la chasse aux riches et aux jeunes gens, tandis que les philosophes offrent à tous leur société, leur amitié (οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι) ; ils n'ont pas plus d'estime que de mépris pour la condition des hommes ».

¹⁷² *Mémorables*, 1, 3, 1.

¹⁷³ *Ibid.*, 1, 7, 1.

¹⁷⁴ Xénophon se plaît aussi à rappeler qu'Agésilas, contrairement au Perse mesquin, aimait à se rendre visible et accessible ; *Agésilas*, 9, 1 (trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Agésilas, lui, se réjouissait d'apparaître sans cesse (Ἀγησίλαος δὲ τῷ ἀεὶ ἐμφανής εἶναι ἠγάλλετο), jugeant que disparaître sied à la conduite honteuse et que la lumière procure plus de parure à la vie orientée vers la beauté ».

¹⁷⁵ *Mémorables*, 1, 7 & 2, 6, 39 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Le chemin le plus court, le plus sûr et le plus beau, si tu souhaites avoir la réputation d'être bon en quelque chose, c'est de t'efforcer à devenir bon en ce domaine. Si tu examines tout ce que les hommes appellent des vertus, tu découvriras qu'elles s'accroissent toutes grâce à l'étude et à l'exercice ».

Socrate (en public et en privé) s'accordaient donc en réalité complètement à ses pensées¹⁷⁶. Xénophon enfonce d'ailleurs le clou plus loin en précisant que son maître vivait sans cesse au grand jour (« ἐν τῷ φανερόῳ »¹⁷⁷) et se tenait tout le jour là où la foule était la plus nombreuse, qu'il était loquace et que quiconque le souhaitait pouvait venir et l'écouter (« καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολὺ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν »)¹⁷⁸.

En outre, conformément à ce qui a été mis en évidence précédemment, le disciple de Socrate intègre encore la divination au sein des us et coutumes qui définissent la nature de la piété, au même titre que les sacrifices offerts régulièrement ou la participation aux diverses cérémonies publiques¹⁷⁹. Cependant, à la lecture du texte des *Mémorables*, le sens qu'il faut donner à l'expression « μαντικῆ χρώμενος » pose problème : Xénophon entend-il par là le fait de se « servir de la divination » en général, ou bien le fait de servir de la divination par le δαιμόνιον dont il tente de justifier l'orthodoxie en suivant ? Si l'on opte pour la première option, le raisonnement apparaît plus percutant pour contrer le premier reproche de la γραφή puisque, apparaissant souvent en train d'examiner des entrailles, d'observer le vol des oiseaux, d'interpréter des songes ou bien encore de consulter un oracle de renom, il serait effectivement farfêlu de vouloir l'accuser de se livrer à un genre de divination hétérodoxe. Cependant, non seulement Xénophon ne présente jamais Socrate en train de se servir d'autres méthodes divinatoires que sa voix divine pour consulter les dieux, mais en outre, la phrase suivante du texte fait quasiment s'effondrer cette hypothèse puisqu'il ajoute que c'était en effet un bruit répandu « que τὸ δαιμόνιον lui faisait signe (ἐαυτῷ σημαίνειν) »¹⁸⁰, établissant là un lien peu équivoque. Il y aurait là, en quelque sorte, une maladresse de la part de Xénophon, car, étant donné qu'il n'est jamais fait mention du nom de ce δαιμόνιον, on ne voit pas en quoi il

¹⁷⁶ *Mémorables*, 1, 3, 1.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 1, 1, 10 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹⁷⁸ *Ibid.* ; comme l'a judicieusement noté P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 194 : « Xénophon s'efforce donc de défendre la position occupée par Socrate en gardant certes l'opposition entre sphère publique et sphère privée, mais en inscrivant délibérément le philosophe au centre de la cité. Sa place centrale s'oppose en tous points aux portraits repoussoirs d'Alcibiade et de Critias dans le chapitre II, responsable du trouble ».

¹⁷⁹ L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001, p. 58 : « Le recours à la divination et aux oracles constitue par ailleurs une des manifestations de la piété, conçue comme ensemble des marques de respect et de reconnaissance des hommes, pris individuellement ou collectivement, à l'égard des dieux, et du rôle qu'ils peuvent jouer dans les destinées humaines » ; cf. J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, Ophrys, 1947, p. 59-60 et T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 53.

¹⁸⁰ *Mémorables*, 1, 1, 2 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

prouverait là que Socrate reconnaissait bien les dieux de la cité : le fait qu'il déclarait à tous qu'il recevait des présages d'une entité divine l'avertissant de faire certaines choses ou au contraire de s'en abstenir, prouve au mieux qu'il reconnaissait bien qu'il y avait des entités supra-humaines pourvoyeuses de signes et donc, éventuellement, qu'il n'était pas athée (ce que Xénophon affirme explicitement plus loin dans le chapitre¹⁸¹).

Cependant, ce problème n'a de sens que si l'on part des principes (1) que « τὸ δαίμόνιον » signifie autre chose que « la divinité » (ou l'« agent divin »)¹⁸², et (2) que Xénophon établissait, comme Platon, une distinction radicale entre le signe perçu par Socrate et les autres genres de présages ce qui, au regard du texte et de l'argumentation qu'il développe en suivant, n'est pas soutenable. Si δαίμόνιον signifie le « dieu », la « divinité » ou le « divin » (ce que les textes de l'*Apologie* et des *Mémorables* révèlent d'ailleurs plus loin), et si aucune distinction n'est produite entre la nature des présages quels qu'ils soient, alors il est clair que Xénophon, qu'on pourrait croire ici fuyant et évasif concernant le grief de la dénégation des dieux de la cité, pointe en réalité la contradiction aux accusateurs de Socrate : si Socrate disait que la divinité lui envoyait des avis régulièrement et qu'il s'y conformait (quelle que soit, par ailleurs, la nature de ce signe), et si en outre on le voyait offrir des sacrifices et participer aux rites traditionnels de la cité, où est donc la preuve, demande Xénophon, qu'il n'honorait pas les dieux que la cité honore (« ποῖω ποτ' ἐχρήσαντο τεκμηρίω; »¹⁸³) ? Ainsi, plutôt que de démontrer en quoi Socrate honorait bien les divinités poliades, Xénophon préfère semble-t-il mettre en lumière le fait qu'il n'y avait strictement aucune preuve, au regard de ce que l'on pouvait voir et entendre de la part de son maître, qui permette de l'accuser en ce sens, et par conséquent que le grief de dénégation des dieux de la

¹⁸¹ *Ibid.*, 1, 1, 6 ; cf. P. PUCCI, *Xenophon. Socrates' defense*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2002, p. 68. Chez Platon, la question de la dénégation des dieux de la cité, qui serait à l'origine du problème de la corruption de la jeunesse, glisse rapidement et subtilement sur le terrain de l'athéisme ; *Apologie*, 26b-28a (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900). Méléto avoue en fait qu'il n'accuse pas le philosophe de ne pas reconnaître les dieux que la cité honore, mais de dénier l'existence des dieux en général. Socrate démontre alors que, persuadé de l'existence des démons (δαίμονες), qu'il définit, dans un autre dialogue, comme des entités supra-humaines situées au-dessus des hommes et en-dessous des dieux en terme de hiérarchie spirituelle (voir à ce propos le *Banquet*, 202 mais également le commentaire d'Apulée, *De Deo Socratis*, 6), il croit nécessairement que les dieux existent, sinon les démons ne pourraient être des intermédiaires.

¹⁸² Une lecture à notre avis erronée que proposent beaucoup de traducteurs ; M. D. MACLEOD (The Cromwell Press, 2008) ; E. TALBOT (L. Hachette, 1859) ; P. CHAMBRY (Garnier-Flammation, 1967) ; P. PUCCI (Adolf M. Hakkert, 2002, p. 57). À noter l'exception de E. C. MARCHANT (Loeb, 1923) qui traduit « τὸ δαίμόνιον » par « the deity » et de L.-A. DORION (Les Belles Lettres, 2000), qui propose également « la divinité ».

¹⁸³ *Mémorables*, 1, 1, 2 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

cité n'avait aucun fondement¹⁸⁴. En outre, si l'on part des principes que δαιμόνιον signifie bien « l'agent divin » comme dans les entretiens avec Aristodème et Euthydème, et que Xénophon n'établissait aucune distinction entre le signe perçu par Socrate et les autres genres de présages, la manœuvre apparaît très habile puisqu'il développe déjà en filigrane l'idée que la divination par le truchement du signe divin était une pratique conventionnelle au regard des rites grecs, et qu'elle était même la preuve, contrairement à tout ce qu'ont pu penser les accusateurs, de la bienveillance des dieux à son égard, et donc du caractère irréprochable de sa piété.

I.4.2. La réponse au second chef d'accusation

En ce qui concerne le second grief – c'est-à-dire l'introduction de nouvelles divinités – Xénophon prend beaucoup plus de temps pour développer son argumentation¹⁸⁵, car il est là question du fameux δαιμόνιον dont nous venons de parler, un phénomène si particulier et délicat à comprendre pour lequel, précise-t-il, M l tos décida justement d'intenter un procès contre le philosophe¹⁸⁶. Xénophon poursuit d'une certaine façon le cheminement discursif qu'il avait commencé et décide de développer à fond la question de la divination puisque, selon lui, le fait que Socrate recevait de temps à autre des présages de la part d'une entité divine (sans toutefois préciser, dans les *Mémorables*, la nature de ces présages) n'était pas autre chose, au fond, qu'un mode de divination comme les autres, ce que Platon, de manière plus implicite, confirme lui aussi dans son *Apologie*¹⁸⁷. Telle est donc la stratégie choisie pour

¹⁸⁴ D. BABUT, *La religion des philosophes grecs : de Thalès aux Stoïciens*, Paris, P.U.F., 1974, p. 61 ; cf. T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 51.

¹⁸⁵ L. STRAUSS, *Le Socrate de Xénophon*, Combas,  ditions de l'éclat, 1992, p. 90 : « Au commencement de la réfutation de l'accusation d'impit t , Xénophon nous rappelle que Socrate était accusé de ne pas rendre un culte aux dieux de la cité. Pour réfuter cette accusation, Xénophon dit que Socrate faisait des sacrifices et qu'il faisait usage de la divination ; il consacre au fait de faire des sacrifices environ deux lignes et au fait de se servir de la divination environ cinquante-sept. La raison de ce traitement inégal est la suivante : si, en ce qui concerne le fait de faire des sacrifices, Socrate se comportait d'une manière entièrement normale ou anodine, en ce qui concerne la divination, on savait notoirement qu'il disait que le *daimonion* lui adressait des signes ».

¹⁸⁶ *Mémorables*, 1, 1, 2 ; cf. Platon, *Apologie*, 31c-d ( d. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Cela tient à ce que, comme vous me l'avez maintes fois et en maints endroits entendu dire, se manifeste à moi quelque chose de divin, de démonique, dont précisément fait  tat M l tos dans l'action qu'il a intentée, en se comportant comme un auteur de comédie (Τούτου δ  α τιόν  στιν    μεις  μοϋ πολλ κικς  κηκ ατε πολλαχοϋ λ γοντος,  τι μοι θε ον τι και δαιμόνιον γ γνεται, [φων ],)   δ  και  ν τ  γραφ   πικωμωδ ν Μ λ τος  γρ ψατο) ».

¹⁸⁷ Platon évoque une seule fois la nature mantique du signe divin en utilisant l'expression «   μαντικ    τοϋ δαιμονίου » ; *Apologie*, 40a. Toutefois, le plus souvent, il utilise les expressions « signe divin (τ  σημεΐον τ  δαιμόνιον) », « signe du dieu (τ  τοϋ θεοϋ σημεΐον) », « signe habituel (τ  εϋωθ ς σημεΐον) » ou encore, comme

Xénophon pour défendre Socrate : « mettre en évidence que ce quelque chose de divin ou cette divinité propre à Socrate s'accorde parfaitement avec les pratiques religieuses établies et socialement acceptées »¹⁸⁸ :

« C'était en effet un bruit répandu que Socrate prétendait que la divinité lui faisait signe (τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν) ; c'est surtout pour cette raison, me semble-t-il, qu'on l'a accusé d'introduire des divinités nouvelles (ὄθεν δὴ καὶ μάλιστα μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν). Mais il n'a rien introduit de plus nouveau que les autres, ceux qui croient à la divination et font appel aux oiseaux, aux voix, aux concordances et aux sacrifices (ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις). Ils ne croient pas, en effet, que ce sont les oiseaux, ou les gens qu'on rencontre à l'improviste, qui savent ce qui est dans l'intérêt de ceux qui s'en remettent à la divination (οὗτοί τε γὰρ ὑπολαμβάνουσιν οὐ τοὺς ὄρνιθας οὐδὲ τοὺς ἀπαντῶντας εἶδέναι τὰ συμφέροντα τοῖς μαντευομένοις¹⁸⁹), mais ils considèrent plutôt que ce sont les dieux qui l'indiquent par leur truchement ; or Socrate, lui aussi, croyait de même (ἀλλὰ τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν, κάκεῖνος δὲ οὕτως ἐνόμιζεν). Mais alors que la plupart des gens affirment que ce sont les oiseaux et ceux qu'ils rencontrent qui les détournent d'un projet ou qui les poussent à l'action, Socrate, lui, parlait conformément à ce qu'il pensait : il prétendait en effet que la divinité lui faisait signe¹⁹⁰ : (ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖστοί φασιν ὑπὸ τε τῶν ὄρνιθων καὶ τῶν ἀπαντῶντων

Xénophon, τὸ δαιμόνιον pour désigner l'entité qui délivre le signe ; voir *République*, 6, 496c ; *Apologie*, 40a-d ; *Euthydème*, 272e ; *Théagès*, 128-129 ; *Euthyphron*, 3b ; *Théétète*, 151a. Il y a également plusieurs références, chez Platon, aux capacités mantiques de Socrate. Dans le *Phèdre* par exemple, le philosophe s'estime être finalement un devin, mais un devin sans grand talent après qu'il comprit pourquoi la divinité intervenait pour lui signifier de ne pas traverser l'Illisos ; *Phèdre*, 242c-d. Au début de l'*Euthyphron*, 3b-c (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900), Platon semble également vouloir signifier que le signe divin a un rapport étroit avec la divination : alors que Socrate explique au devin qu'il est poursuivi en justice parce qu'il aurait introduit des divinités nouvelles dans la cité, son interlocuteur, devinant qu'il s'agit là d'une manière de le condamner pour avoir déclaré que le δαιμόνιον le guidait (ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι), compatit en expliquant à Socrate que, malheureusement, ceux qui, comme eux, parlent des choses divines (περὶ τῶν θείων προλέγων) passent souvent pour des fous devant les assemblées.

¹⁸⁸ T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 53 ; cf. L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2004, p. 102.

¹⁸⁹ Il est curieux de voir Xénophon employer le terme « οἰωνοῖς » et plus loin « ὄρνιθας » pour qualifier les oiseaux. Mais s'il tient à montrer que les oiseaux ne sont qu'un moyen et non les dieux eux-mêmes, alors le premier terme pourrait bien signifier « les oiseaux de proie porteurs de signes » (l'acception « sacrée ») et le second « les oiseaux en général » (l'acception « profane »). Voir sur ce point D. B. COLLINS, « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 19 et T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 53-54.

¹⁹⁰ L'interprétation de Vivianne J. Gray pour ce passage des *Mémorables* nous semble contestable ; V. GRAY, *The Framing of Socrates. The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, F. Steiner, 1998, p. 29 : « The argument that Socrates was no more strange than the majority of men in his appeal to the sign is standard in rhetoric and says that if you do what other people do, you should not be singled out for penalty ». En effet, Xénophon ne rapporte pas que la condamnation de Socrate pour impiété était injuste parce qu'il agissait et pensait comme tout le monde : non seulement l'inspiration dont il bénéficiait était bien particulière, même si elle demeurait dans les catégories de la divination, mais de plus il n'en parlait pas comme tout un chacun, et c'est bien

ἀποτρέπεσθαί τε καὶ προτρέπεσθαι· Σωκράτης δ' ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνει¹⁹¹).

Dans l'*Apologie*, le Socrate de Xénophon, faisant preuve d'une certaine « vantardise »¹⁹², reprend entièrement la structure de cette argumentation mais en y développant toutefois trois aspects inédits par rapport au texte des *Mémoires* : (1) le philosophe déclare à l'auditoire que le δαιμόνιον se manifestait à lui par le truchement d'une voix¹⁹³ qui, malgré tout ce qu'on a pu penser et dire, n'était en rien différente des autres voix habituellement décodées par les devins (la voix des oiseaux, la voix du tonnerre ou la voix de la Pythie) ; (2) il ajoute que la voix qu'il entend n'est pas n'importe laquelle : c'est la voix du dieu (et non celle d'un démon) ; (3) Socrate ne se défend pas seulement de l'accusation d'impiété en tentant de prouver qu'il s'inscrivait dans la tradition (comme nous l'avons vu plus haut), mais il veut également montrer à des jurés quelque peu excédés par son arrogance combien sa façon d'envisager les choses est probablement bien plus proche de la vérité que ne le pensent les accusateurs. En parlant d'un δαιμόνιον pour qualifier l'entité qui se manifestait à lui par l'intermédiaire d'une voix, il s'exprimait, dit-il, avec beaucoup plus de concision que la plupart des autres consultants qui, généralement, font outrage au bon sens en confondant le

pourquoi il fut incompris alors que, paradoxalement, il s'exprimait probablement avec beaucoup plus de justesse que tous ses contemporains ; cf. *Apologie*, 13.

¹⁹¹ *Mémoires*, 1, 1, 2-4 (éd. & trad. L.-A. DORION légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 2000). Sur le problème de la traduction du terme δαιμόνιον dans ce passage, voir L.-A. DORION, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon*, J. LAURENT (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 181-183 ; cf. l'opinion divergente de L. BRISSON, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony : Philosophical Practice as Rooted in the Religious Tradition », *Apeiron*, 38, n°2 (2005), p. 2-4.

¹⁹² L.-A. DORION, « Le *daimonion* et la *megalègoria* de Socrate », *CEA*, 45 (2008), p. 117-118 ; cf. I. F. STONE, *Le procès Socrate*, Paris, Éditions O. Jacob, 1990, p. 214-220 et P. VANDER WAERDT, « Socratic Justice and Self-Sufficiency : The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates* », *OSAPh*, 11 (1993), p. 1-48.

¹⁹³ Le témoignage de Platon, dans le *Phèdre*, semble confirmer que la manifestation de cette voix est plutôt extérieure à Socrate qu'intérieure (ce à quoi Luc Brisson s'oppose) ; *Phèdre*, 242b-c (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1901 ; trad. L. BRISSON modifiée, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Comme j'allais traverser la rivière, mon bon, le signal divin, celui dont j'ai l'habitude, s'est manifesté en moi ; or, il me retient toujours quand je suis sur le point de faire une chose. J'ai cru entendre une voix qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité (Ἡνίκ' ἔμελλον, ὦγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο – αἰεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν – καὶ τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἢ με οὐκ ἐᾶ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς δὴ τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον) ». La traduction du pronom μοι par « en moi » et de l'adverbe αὐτόθεν par « de lui » ne nous semble pas décisive. Il serait à notre avis plus juste de les traduire respectivement par « à moi » et « d'ici même », ce qui nuance considérablement l'idée selon laquelle le signifiant divin de Socrate serait une voix intérieure.

présage et le dieu qui l'envoie¹⁹⁴. Ce passage, symétrique à celui des *Mémorables*, mérite également d'être reproduit en entier :

« Et des divinités nouvelles, comment donc j'en introduirais en déclarant que la voix du dieu se fait entendre à moi pour me signifier ce qu'il faut faire (καινά γε μὴν δαιμόνια πῶς ἂν ἐγὼ εἰσφέροιμι λέγων ὅτι θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιῆν)¹⁹⁵ ? En effet, ceux qui forment des prédictions en se servant (οἱ [...] χρώμενοι) des cris des oiseaux et des paroles des hommes élaborent leur jugement grâce à des voix, n'est-il vrai (φωναῖς δῆπου τεκμαίρονται) ? Qui donc contestera que le tonnerre parle¹⁹⁶ et qu'il est le plus grand des présages ? Et la prêtresse sur le trépied à Delphes, n'est-ce pas grâce à sa voix qu'elle révèle les avis du dieu ? Oui, certes, le fait que le dieu connaisse d'avance le futur et le fait qu'il le signifie à qui il veut, c'est cela que tous disent et pensent, comme moi-même je le fais. Mais tandis qu'ils donnent le nom d'"oiseaux", de "voix", de "symboles", ou de "devins" à ce qui leur signifie d'avance ce qui va arriver, moi je l'appelle le dieu, car je crois, en le nommant ainsi, parler avec plus de vérité et de piété que ceux qui attribuent la puissance des divinités aux oiseaux (ἀλλ' οἱ μὲν οἰωνοῦς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι, ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὀσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνεσιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν) »¹⁹⁷.

Non seulement, nous dit Xénophon, Socrate n'introduisait pas d'extravagance en parlant de δαιμόνιον, mais il s'exprimait en fait avec plus de sagesse que tous ces concitoyens puisqu'il attribuait la manifestation des signes directement à l'entité qui les prodiguait, c'est-à-

¹⁹⁴ *Mémorables*, 1, 1, 3 ; Plutarque développera beaucoup plus tard, par la bouche de Galaxidoros, un argument similaire pour justifier la nature du signe divin de Socrate, même si celui-ci évoque déjà l'intervention d'un être démonique et non plus la divinité ; *De Genio Socratis*, 89C (trad. J. HANI, Paris, Les Belles Lettres, 1980) : « Je serais étonné qu'un homme passé maître dans la dialectique et l'usage des mots (κρατεῖν ὀνομάτων), comme Socrate, eût dit que c'était un éternuement, et non son démon (τὸ Σωκράτους δαιμόνιον), qui lui donnait des avertissements ; c'est comme si quelqu'un disait que c'est la flèche qui l'a blessé, et non le tireur au moyen de la flèche [...]. L'acte ne doit pas être attribué à l'instrument, mais à l'homme qui possède l'instrument et s'en sert pour produire cet acte. Or, le signe utilisé par la puissance qui envoie ce signe est un instrument comme un autre (ὄργανον δὲ τι καὶ τὸ σημεῖον ᾧ χρῆται τὸ σημαῖνον) ».

¹⁹⁵ En faisant dire à Socrate que la voix apparaissait pour lui signifier ce qu'il fallait faire, il est possible que Xénophon réponde en fait à Platon qui, dans son *Apologie* de Socrate, explique que la voix qui se faisait entendre au philosophe ne l'exhortait jamais à entreprendre quoi que ce soit, et toujours le détournait de ce qu'il avait décidé de faire ; *Apologie*, 31d.

¹⁹⁶ Sur le bruit du tonnerre appréhendé comme une voix, cf. *Cyropédie*, 7, 1, 3.

¹⁹⁷ *Apologie*, 12-13 (éd. & trad. F. OLLIER légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1961). Concernant la dernière phrase de cet extrait et la signification à donner au terme δαιμόνιον, nous adoptons encore la leçon de L.-A. DORION, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon*, J. LAURENT (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 174 n. 13 : « Si l'on traduit δαιμόνιον par "signe divin" (F. Ollier, P. Chambry), ou encore par "démon" (E. Talbot), on dénature complètement l'argumentation de Xénophon, puisque Socrate ne se distingue plus des autres hommes : il commettrait lui aussi l'erreur, voire l'impiété d'attribuer à un signe ce qui est en fait le pouvoir exclusif des dieux ».

dire au dieu. On comprend donc bien qu'il ne serait être question chez Xénophon, pas plus que chez Platon d'ailleurs, d'un prétendu « démon de Socrate (δαίμων Σωκράτους) », c'est-à-dire d'une sorte d'être intermédiaire entre les dieux et le philosophe qui serait intervenu de temps à autre pour le guider dans les décisions qu'il avait à prendre¹⁹⁸ : c'est bien la voix d'un dieu qu'il entend, (θεοῦ φωνή), et c'est bien ce dieu qui, également, l'empêcha de composer sa défense en vue du procès :

« Par deux fois déjà, j'ai voulu songer à ma défense, mais la divinité s'y oppose (ἐναντιοῦται μοι τὸ δαιμόνιον) [...]. Il est donc étonnant à ton sens que la divinité même estime qu'il vaut mieux que je meure à présent ? (Ἦ θαυμαστὸν νομίζεις εἰ καὶ τῷ θεῷ δοκεῖ ἐμὲ βέλτιον εἶναι ἤδη τελευτᾶν;) »¹⁹⁹.

Il n'y a pas d'équivoque possible au regard du texte grec, mais ce n'est pas tout : non seulement il n'est pas rare que Xénophon emploie le terme δαιμόνιον comme un synonyme de « ὁ θεός » ou « οἱ θεοί »²⁰⁰, mais c'était même là une utilisation courante du terme à l'époque classique comme en témoignent les récits d'Hérodote, de Thucydide, l'ésotérisme d'un Parménide ou encore les discours d'Isocrate²⁰¹. En outre, si Xénophon tenait à soutenir *mordicus* que Socrate n'introduisait pas de nouvelles divinités en affirmant haut et fort qu'il se servait de la divination comme ses concitoyens, c'est-à-dire en cherchant à comprendre l'avis des dieux par l'observation et l'interprétation des signes, il faudrait nécessairement traduire le

¹⁹⁸ L'idée que le signe envoyé par la divinité serait un « démon personnel » est tardive. Elle se retrouve notamment chez Plutarque qui, dans le *De Genio Socratis*, emploie à plusieurs reprises l'expression « τὸ Σωκράτους δαιμόνιον », introduisant, par l'utilisation du génitif « Σωκράτους » une notion de possession et d'exclusivité totalement absente des corpus platonicien et xénophontien. Pour un examen instructif des différents commentaires qui fleurirent à l'époque romaine au sujet du « démon de Socrate », notamment chez Proclus, Maxime de Tyr, Apulée et Lactance, voir M. JOYAL, « Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign », in *The Passionate Intellect : Essays on the Transformation of Classical Traditions*, L. AYRES (éd.), New Brunswick – New Jersey, Transaction Publishers, 1995, p. 39-56. Malgré la qualité des renseignements qu'offre l'auteur dans cet article, nous ne souscrivons cependant nullement à son hypothèse selon laquelle dès l'époque de Platon et de Xénophon, le terme δαιμόνιον équivalait en fait à celui de δαίμων.

¹⁹⁹ *Apologie*, 4-5 (trad. F. OLLIER légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²⁰⁰ Voir les autres occurrences dans *Mémorables*, 1, 4 & 4, 3, mais aussi l'occurrence dans *Helléniques*, 6, 4, 3.

²⁰¹ Hérodote, *Histoires*, 2, 120, 25 ; 5, 87, 5 ; 6, 84, 2 ; 7, 18, 13 ; Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 2, 64, 2 ; Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, Frg. I (éd. B. CASSIN, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 70) ; Isocrate, 5, *Philippe*, 149 ; cf. la remarque pertinente très précoce de G. D'EICHTHAL, *Socrate et notre temps : théologie et doctrine religieuse de Socrate*, Paris, 1881, p. 304-305 : « Nul doute n'est donc possible sur le véritable sens du τὸ δαιμόνιον ; comme ὁ θεός, οἱ θεοί, τὸ θεῖον, il représente la Divinité, au large sens socratique, la Divinité providente, omnisciente, omniprésente » ; cf. les commentaires de L.-A. DORION, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon*, J. LAURENT (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 172-173. Enfin, voir la thèse de O. GIGON, *Kommentar zum ersten buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt, 1953, p. 5-7 selon laquelle *Mémorables*, 1, 1, 3-5 serait une interpolation tardive.

terme δαίμόνιον par « divinité », sans quoi le discours du disciple n'aurait tout simplement aucun sens²⁰².

I.5. La mantique du δαίμόνιον

I.5.1. La question de l'interprétation

Louis-André Dorion a objecté que, d'une certaine manière, l'argumentation de Xénophon demeurerait quelque peu boiteuse puisque le disciple de Socrate ne montrerait jamais en quoi la voix qu'entendait son maître nécessitait d'être interprétée correctement, comme c'est le cas pour la plupart des signes divinatoires : ceci aurait pour effet d'affaiblir la pertinence du rapprochement entre « le δαίμόνιον et les diverses formes de mantique »²⁰³. Nous ne sommes pas de cet avis. D'une part, en fonction de la situation, certains présages nécessitent peu, voire pas d'interprétation du tout tant leur signification est limpide : ainsi, dans l'*Anabase*, alors qu'il se livre à un examen d'entrailles, Xénophon fait remarquer à toute l'assemblée réunie devant lui qu'un novice en matière de mantique aurait pu comprendre le message délivré par les dieux²⁰⁴. De la même manière, dans la *Cyropédie*, Cyrus l'Ancien, après avoir entendu un coup de tonnerre à sa droite au moment où il engage ses troupes dans la bataille s'écrie « nous te suivrons, Zeus, souverain », considérant qu'il s'agit là d'une parole directe de la divinité dont la signification est si claire qu'il peut se permettre de lui répondre immédiatement par une exclamation²⁰⁵. Le fait que Xénophon ne mentionnerait jamais la

²⁰² L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 52 n. 8 : « L'argumentation de Xénophon, qui est tout à fait cohérente, ne fait pas le jeu des accusateurs de Socrate, puisque τὸ δαίμόνιον ne renvoie pas à une espèce de divinité en particulier, mais à une manifestation de la divinité en général » ; cf. M. L. MCPHERRAN, « Introducing a New God : Socrates and His *Daimonion* », *Apeiron*, 38, n°2 (2005), p. 13-20 et le commentaire brouillon assez curieux de J. LUCCIONI, *Xénophon et le socratisme*, Paris, P.U.F., 1953, p. 25-26 qui n'a manifestement pas vu que le but de Xénophon était de montrer que la divination par le δαίμόνιον était une pratique tout à fait convenue, malgré l'opinion qu'ont pu se forger les accusateurs.

²⁰³ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 54 n. 11.

²⁰⁴ *Anabase*, 6, 1, 31 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Les dieux m'ont signifié de telle sorte leur volonté dans les victimes, qu'un profane même aurait reconnu que je ne dois pas prendre le commandement ».

²⁰⁵ *Cyropédie*, 7, 1, 3 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978). Même s'il s'agit là d'exemples probablement fictifs, ils n'en traduisent pas moins l'état d'esprit de Xénophon au sujet de la nature des signes qui,

nécessité, pour son maître, d'interpréter le sens de l'intervention de la voix divine n'altère nullement, selon nous, son raisonnement. Il se peut très bien que la manière dont la voix se faisait entendre soit la plupart du temps claire sans pour autant que son caractère divinatoire en soit affecté d'une quelconque façon : soit Socrate était davantage versé dans la compréhension des signes par rapport au commun des mortels, soit il bénéficiait d'une bienveillance supérieure de la part d'une divinité lui envoyant des présages plus clairs que pour les autres hommes. D'autre part, il existe peut-être un indice du fait que Socrate interpréta au moins quelque fois la signification du signe divin. Dans l'*Apologie*, Socrate explique en effet à Hermogène qu'il a par deux fois essayé de préparer une défense en vue du procès, et que par deux fois la divinité s'y est opposé (« καὶ δις ἤδη ἐπιχειρήσαντός μου σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας ἐναντιοῦταί μοι τὸ δαιμόνιον »)²⁰⁶. Le fait que le dieu doive signifier une deuxième fois à Socrate qu'il devrait s'abstenir d'écrire son apologie montre qu'il a mal compris le premier avis ou, tout du moins, qu'il n'avait pas compris son importance en refusant de le suivre. D'autre part, face à la réaction d'étonnement de son interlocuteur, le philosophe explique longuement qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que la divinité juge qu'il est plus avantageux pour lui de mourir maintenant : non seulement il estime avoir vécu toute sa vie dans la piété et dans la justice, mais en plus il sait que, s'il est condamné à mort lors du procès, il évitera la vieillesse et son cortège de souffrances dues à l'amoindrissement des facultés physiologiques. « Peut-être est-ce par bienveillance », dit-il, que le dieu lui accorda de terminer la vie dans les conditions les plus faciles (« ἴσως δέ τοι, φάναι αὐτόν, καὶ ὁ θεὸς δι' εὐμένειαν »²⁰⁷). Terminant donc son raisonnement par cette supposition, Socrate conclut que le δαιμόνιον a eu raison de le détourner de son apologie, car il lui offre la fin la moins douloureuse en récompense des efforts qu'il fit pour tenter de suivre le chemin de vie le plus vertueux possible. Il s'agit bien là d'une conjecture de Socrate sur la signification du message divin qui, lui, apparaît toutefois très clair. Il est également vrai qu'à la toute fin des *Mémorables*, Xénophon occulta, pour des raisons qui nous échappent, à la fois la double

suivant le degré de considération des dieux envers les hommes, sont plus ou moins évidents à comprendre ; cf. *Mémorables*, 1, 1, 9 ; *Apologie*, 13 ; *Hipparque*, 9, 9 ; *Cyropédie*, 1, 6, 46.

²⁰⁶ *Apologie*, 4 (éd. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²⁰⁷ *Ibid.*, 7 ; cf. les traductions unanimes de R. C. BARTLETT (Cornell University Press, 1996), de M. D. MACLEOD (The Cromwell Press, 2008), de E. TALBOT (L. Hachette, 1859), de P. CHAMBRY (Garnier-Flammarion, 1967), de F. OLLIER (Les Belles Lettres, 1961), de O. J. TODD (Loeb, 1922), et de P. PUCCI (Adolf M. Hakkert, 2002, p. 57).

intervention de la divinité (qui suggère une mauvaise interprétation de la part de Socrate), mais également le caractère hypothétique de l'opinion que Socrate élaborait dans l'*Apologie*²⁰⁸. Peut-être que dans les *Mémorables*, Xénophon souhaitait présenter un Socrate plus proche encore de son idéal de l'homme pieux, incarné d'une autre manière par le personnage de Cyrus l'Ancien dans la *Cyropédie* qui, ayant systématiquement reçu des signes favorables de la part de ses amis les dieux, n'a jamais eu besoin de les interpréter tant ils paraissaient clairs. Il faudrait toutefois pouvoir prouver, dans ce cas-ci, que les *Mémorables* furent rédigés après l'*Apologie*, ce qui est difficilement démontrable même si plusieurs indices peuvent nous faire aller dans ce sens²⁰⁹.

I.5.2. Les modalités de manifestation du δαιμόνιον

Même après avoir spécifié que les interventions du δαιμόνιον doivent être considérées à l'aune des catégories mantiques usuelles, restent cependant plusieurs caractéristiques de cette pratique qui semblent particulièrement singulières au regard de méthodes plus conventionnelles comme l'observation des oiseaux, l'examen des entrailles, l'oniromancie ou encore le tirage au sort. Premièrement, la voix du dieu est exclusivement perçue par Socrate (« τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν »²¹⁰) ce qui, du point de vue des rites grecs en matière de mantique, est assez inédit. On sait que cette exclusivité dans la transmission de la réponse divine est plutôt du ressort, en Grèce ancienne, de la caste des prophètes et des prophétesses, dont la Pythie de Delphes est l'une des meilleures représentantes²¹¹. Que ce soit donc chez Platon ou chez Xénophon, Socrate ne semble pas considérer cette voix comme un phénomène psychique personnel, mais bien comme une intervention divine transcendante venant interrompre, d'une certaine façon, le cheminement philosophique²¹². Lors de ce processus, la

²⁰⁸ *Mémorables*, 4, 8, 5-10.

²⁰⁹ C'est l'opinion de J. LUCCIONI, *Xénophon et le socratisme*, Paris, P.U.F., 1953, p. 11-12 ; cf. P. CHAMBRY, « Notice sur l'*Apologie* de Socrate » in *Xénophon. Œuvres Complètes*, t. 3, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 258 et E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, C. Klincksieck, 1957, p. 215-239.

²¹⁰ *Mémorables*, 1, 1, 2 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

²¹¹ A. A. LONG, « How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him ? », in *A Companion to Socrates*, S. AHBEL-RAPPE & R. KAMTEKAR (éds), Oxford, Blackwell, 2006, p. 63 : « Apollo's Delphic priestess was presumed to be directly inspired by the god and, as such, was quite exceptional. Ordinary persons, unlike Socrates, did not hear or expect to hear the voice of a divinity ».

²¹² *Idem*, p. 64. Beaucoup de modernes ont été tentés d'interpréter les interventions du signe divin à l'aune de la psychologie ou de la psychanalyse, mais rien ne dit qu'il faille l'envisager de ce point de vue, et ne pas préférer,

divinité expose un avertissement sans toutefois mettre Socrate en état de délire ou d'enthousiasme²¹³ ; le philosophe est toujours en pleine possession de ses facultés intellectuelles au moment où le dieu intervient, ce qui lui permet de pouvoir déchiffrer le message reçu. Encore une fois, cela est assez singulier au regard des pratiques divinatoires communes, et Xénophon ne s'en explique pas vraiment, contrairement à Platon²¹⁴.

Deuxièmement, le dieu signale à Socrate ce qu'il est bon de faire et ce dont il faut au contraire s'abstenir²¹⁵, tandis que chez Platon, il intervient systématiquement auprès du

par exemple, une explication beaucoup plus symbolique étant donné que ce phénomène s'insère parfaitement dans le cadre du déploiement des doctrines philosophiques de Platon et de Xénophon.

²¹³ Cf. Plutarque, *De genio socratis*, 588E-F (trad. J. HANI, Paris, Les Belles Lettres, 1980) : « À l'état de veille leur âme [*scil.* celle de la plupart des hommes] a bien de la peine à se tenir à l'écoute des êtres supérieurs et, en outre, le tumulte des passions et le tourbillon des affaires qui les étouffent les rendent incapables d'entendre leurs messages et d'y être attentifs. Chez Socrate, au contraire, l'esprit, pur et exempt de passions, n'ayant guère de commerce avec le corps que pour les besoins indispensables, avait assez de sensibilité et de finesse pour réagir immédiatement à l'objet qui venait le frapper ».

²¹⁴ Une lecture attentive de l'œuvre de Platon permet de voir que Socrate y est à la fois considéré comme un devin, car il reçoit de la part des dieux une intuition véridique, mais aussi comme un prophète en raison de sa capacité à pouvoir interpréter un présage et lui donner du sens. Platon, qui exclut du domaine de la mantique les arts inductifs (*Phèdre*, 244b-d), pense que le devin est comme le poète : ce n'est pas en vertu d'une connaissance qu'il parle, mais en vertu d'une nature spécifique qui lui donne l'occasion d'être possédé par une divinité ; *Apologie*, 22c & *Ion*, 534-536. Le devin sait dire la vérité, mais il ne sait pas pourquoi c'est la vérité car il est en état d'ἄφροσύνη au moment de recevoir l'influence divine. Il est simplement le médiateur inconscient d'un message dont le décodage revient au prophète ; *Ménon*, 92b-c & 99c-d ; *Politique*, 290c & 299d ; *Lois*, 634e-635a ; *Timée*, 71b-72c (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1902). Ainsi, on ne peut, d'après Timée, à la fois accéder à une intuition véridique transcendante et en comprendre la signification, raison pour laquelle le devin, une fois en état d'ἄφροσύνη, doit être assisté d'un homme de bon sens (ἐμφρων), le prophète, qui seul, grâce à sa raison (λογισμῶ), peut immédiatement donner du sens aux paroles professées. La particularité du Socrate de Platon (mais aussi, d'une certaine manière, du Socrate de Xénophon), c'est d'être parvenu à surmonter cette dualité en interprétant ses propres intuitions véridiques sans passer par l'état de délire, c'est-à-dire d'être à la fois le devin et le prophète, selon la définition que Platon donne à ces deux personnages dans le *Timée*. La réflexion de Socrate est abandonnée à la divination dès que le dieu intervient, mais elle reprend presque immédiatement le relais quand il s'agit pour lui de déterminer les raisons pour lesquelles il a manifesté son opposition. Ainsi, dialectique et divination se complètent plus qu'elles ne s'opposent puisque, comme le note très justement Richard Bodeüs, « le privilège de la divination inspirée est d'entrer dans l'œuvre de Platon à titre de paradigme pour instruire analogiquement sur ce que doit être la philosophie » ; R. BODEÜS, « “Je suis devin” (*Phèdre*, 242c). Remarques sur la philosophie selon Platon », *Kernos*, 3 (1990), p. 46. La divination inspirée fournit des impulsions initiales que le raisonnement dialectique devra ensuite permettre de décoder. Socrate se considérait certes comme un devin (*Phèdre*, 242c ; *Premier Alcibiade*, 127e), mais sa tâche principale était tout de même d'être un prophète, c'est-à-dire de rendre clair le sens des messages divins obtenus en temps normal à l'état d'enthousiasme ; cf. la remarque de Protarque dans le *Philèbe*, 28b ; P. VICAIRE, « Platon et la divination », *REG*, 83 (1970), p. 338 ; L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon ; un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 202-205 ; J. BUSSANICH, *Socrates and Religious Experience* », in *A Companion to Socrates*, S. AHBEL-RAPPE & R. KAMTEKAR (éds), Oxford, Blackwell, 2006, p. 206-207.

²¹⁵ *Mémorables*, 1, 4, 14-15 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « [...] Ἄλλ' ὅταν τί ποιήσωσι, νομεῖς αὐτοὺς σοῦ φροντίζεις ; – Ὅταν πέμπωσιν, ὥσπερ σοὶ φῆς πέμπειν αὐτοὺς, συμβούλους ὃ τι χρεὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν » ; & 4, 3, 12 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Σοὶ δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες,

philosophe pour l'empêcher de faire quelque chose, sans jamais lui suggérer d'agir²¹⁶. La divergence d'opinions entre les deux disciples ne laisse pas d'étonner. Cependant, on peut facilement comprendre que Xénophon, en cherchant à poursuivre le rapprochement entre le δαίμονιον et la mantique, explique que la divinité envoyait des avis tantôt favorables tantôt défavorables puisque l'interprétation binaire d'un présage est à la base de toute méthode divinatoire. « La voix divine joue, à l'endroit de Socrate, le même rôle que les présages, les songes et les oiseaux à l'égard des autres hommes ; c'est un signe d'origine divine qui lui indique ce qu'il doit faire ou s'abstenir d'accomplir »²¹⁷. De ce point de vue, la spécificité des interventions du δαίμονιον chez le Socrate de Platon concorde mal avec l'idée que ce serait un signe s'intégrant dans les catégories usuelles de la divination²¹⁸ même si, d'une certaine façon, il considérerait Socrate comme un devin ; on voit mal pourquoi ce signe ne se serait manifesté à Socrate que pour l'empêcher de faire quelque chose, même en reliant ceci à sa profession d'ignorance²¹⁹. Sachant qu'il ne sait rien, mais que la divinité, elle, sait tout et ne peut mentir lorsqu'elle délivre des oracles, le Socrate de Platon cherche toujours à comprendre, par le cheminement de la raison, pourquoi la divinité dit le vrai, et pourquoi, en ce qui le concerne, elle lui signale par moment de ne pas faire telle ou telle chose. Mais, dans cette optique, le philosophe aurait tout aussi bien pu chercher à connaître les raisons profondes pour lesquelles la divinité l'aurait poussé à agir, de la même manière qu'il cherche à savoir, dans l'*Apologie*, pour quelle raison Apollon a révélé à Chéréphon qu'il était le plus sage de tous les hommes²²⁰.

Troisièmement, les avis reçus de façon exclusive par Socrate pouvaient concerner ses compagnons (« τοῖς συνοῦσιν »²²¹) et ses amis (« τῶν φίλων πολλοῖς »²²²), de sorte que la

εὐοικασίαν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρηθῆσθαι, εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρῆ καὶ ἄ μή ».

²¹⁶ *Premier Alcibiade*, 103a-b ; *Apologie*, 31d ; *Phèdre*, 242b-c ; *Théétète*, 151a ; *République*, 6, 496c ; *Euthydème*, 272e.

²¹⁷ L.-A. DORION, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon*, J. LAURENT (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 175.

²¹⁸ R. WATERFIELD, « Xenophon's Socratic mission » in *Xenophon and his world : Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Franz Steiner, 2004 : « If Xenophon argues that the *daimonion* is really no different from normal Greek divinatory techniques, in the light of his mission we should conclude that he does not want his Socrate figure, as opposed to Plato's, to be so unique and remote from popular understanding that ordinary people might wonder why they should try to assimilate themselves to him at all ».

²¹⁹ Voir O. GIGON, *Kommentar zum ersten buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt 1953, p. 6 : « Gegen Platon wiederum kann man bemerken, dass es ihm gewiss nahelag, dem nichtwissenden Sokrates ein bloss negativ wirkendes Daimonion entsprechen zu lassen ».

²²⁰ *Apologie*, 20e-21d.

²²¹ *Mémorables*, 1, 1, 5 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

divinité se servait du philosophe comme d'un véritable moyen de transmission. Socrate leur conseillait alors « de faire ceci, de ne pas faire cela, parce que la divinité le lui avait signifié à l'avance (καὶ πολλοῖς τῶν ζυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαίμονιου προσημαίνοντος) »²²³. Chez Platon, *a contrario*, la voix ne délivre jamais d'avis pour les autres²²⁴. Il est très probable qu'il faut envisager cette spécificité à l'aune de la volonté de Xénophon de montrer à quel point Socrate était utile pour ses amis. Mais cela peut être entendu, encore une fois, comme une preuve de la nature mantique des interventions de la voix du dieu : de même qu'il était vraisemblablement possible de consulter soi-même un dieu pour le compte d'autres personnes (ce que fit d'ailleurs Chéréphon à l'endroit de Socrate) ou même pour le compte d'une cité entière, de même il était possible pour le Socrate de Xénophon, tel un oracle ambulante, de prévenir les autres au sujet de ce qu'il était bon de faire ou non.

Quatrièmement, Socrate reçoit des avis du dieu sans même qu'il ait besoin de lui soumettre une requête (« εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ ») comme lui fait judicieusement remarquer Euthydème dans l'entretien théologique du livre IV²²⁵. Les phénomènes d'inspirations spontanées étaient très rares dans l'Antiquité, mais nous avons toutefois conservé quelques cas particuliers, qui pour la plupart concernent la Pythie²²⁶. Diodore de Sicile rapporte par exemple que la prêtresse de Delphes délivra un oracle à Attale I^{er} de son plein gré (« ἀπαντοματίσαι ») sans qu'il y eût pour autant un rapport immédiat avec la requête initiale du roi de Pergame²²⁷ ; on trouve également chez Aelius Aristide une tradition intéressante selon laquelle le phénomène d'inspiration spontanée était assez fréquent chez la Pythie et les chresmologues²²⁸ ; Athénée rapporte quant à lui un oracle qu'aurait rendu

²²² *Apologie*, 13 (éd. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²²³ *Mémorables*, 1, 1, 4 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

²²⁴ On notera que dans le *Théagès*, 129e & 131a, Socrate affirme que la divinité émet des avis sur ses fréquentations, mais il ne s'agit pas là d'avis délivrés pour les autres : il s'agit bien plutôt de mises en garde à l'égard des autres.

²²⁵ *Mémorables*, 4, 3, 12 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) ; cf. L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 127-128 n. 2.

²²⁶ H. W. PARKE, « A note on αὐτοματίζω in Connection with Prophecy », *BCH*, 82 (1962), p. 145-146.

²²⁷ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 35, 13 (éd. F. R. WALTON, Cambridge, Harvard University Press, 1957-1967) ; H. W. PARKE & D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle, vol. 2, The oracular responses*, Oxford, Blackwell, 1956, p. 175.

²²⁸ Aelius Aristides, *Discours sacrés*, 389 (éd. W. DINDORF, Leipzig, Reimer, 1829) : « Ἡ καὶ τὴν Πυθίαν αὐτὴν καὶ τοὺς χρησμολόγους, ὅταν αὐτοματίζωσιν, ἀκριβῶς ἐξετάσεις ἐπιτηρῶν καὶ σχῆμα καὶ βλέμμα, καὶ εἴ τί σοι δόξουσι λέγειν θρασύτερον, εἴτ' αὐτοῖς ὕστερον ἐγκαλεῖς ; ».

Apollon Pythien (déjà mentionné plusieurs siècles auparavant par Aristote) et pour lequel le dieu aurait répondu « spontanément (ἐν τῷ χρησμῷ, φησίν, ὁ θεὸς ἠυτομάτισεν) »²²⁹ ; enfin, dans une inscription retrouvée dans le sanctuaire d'Apollon à Didymes, il est aussi fait mention d'une réponse délivrée « automatiquement » de la part d'un prêtre (« ἐν αὐτοματισμῷ »), sans qu'aucune demande fût apparemment formulée²³⁰. La révélation spontanée existait donc mais il s'agissait là d'un phénomène assez rare, généralement réservé à quelques prophètes réputés officiant dans des sanctuaires oraculaires reconnus. Même si le mode d'intervention du δαμόνιον n'est pas tout à fait le même que celui de l'enthousiasme pythique, Socrate bénéficiait semble-t-il d'une grâce divine qui ne pouvait laisser indifférents ses contemporains, même en envisageant la phénoménologie du δαμόνιον du point de vue des pratiques divinatoires orthodoxes²³¹.

Cinquièmement, toutes les prédictions de Socrate par le biais du δαμόνιον se sont avérées être véridiques (c'est en tout cas ce que prétend Xénophon). Par conséquent, ceux qui lui faisaient confiance en tiraient un bienfait, mais ceux qui passaient outre ses avis « s'en mordaient les doigts (καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε) »²³². « J'ai révélé à nombre de mes amis (τῶν φίλων πολλοῖς) les avertissements que j'avais reçus du dieu (« τὰ τοῦ θεοῦ συμβουλευματα ») sans avoir jamais été convaincu de mensonge à cet égard », affirme-t-il dans *l'Apologie*²³³. Le fait que Socrate ne fut jamais pris en flagrant délit de mensonge après avoir délivré à ses amis des prédictions dont il savait en son for intérieur qu'elles provenaient d'un dieu, voilà bien la preuve, selon Xénophon, qu'il disait vrai et donc qu'il était pleinement chéri des dieux. Socrate avait foi en la vérité de ses

²²⁹ Athénée, *Deipnosophistes*, 1, 31b (éd. A. M. DESROSSEAUX, Paris, Les Belles Lettres, 1956) ; cf. Aristote, *Fragments*, 207-208 (éd. V. ROSE, Hildesheim – New York, Georg Olms, 1863 [rééd. 1971]). Une autre prophétie spontanée aurait été rapportée par Aristote dans sa *Constitution des Lacédémoniens* d'après le scholiaste à Euripide : « Καὶ Ἀριστοτέλης δὲ τοῦτο ἱστορεῖ ἐν τῇ τῶν Λακόνων πολιτείᾳ καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ αὐτοματισθὲν προστίθησιν ἔπος » ; cf. Aristote, *Fragments*, 157 (éd. V. ROSE, Hildesheim – New York, Georg Olms, 1863 [rééd. 1971])

²³⁰ J. E. FONTENROSE, *Didyma : Apollo's Oracle, Cult and Companions*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1988, p. 232.

²³¹ Comme l'a bien remarqué A. A. LONG, « How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him ? », in *A Companion to Socrates*, p. 63 : « We can be certain that Socrates' claims to experience this divine visitation influenced his indictment for impiety or worshipping new, non-Athenian gods, and that it strongly contributed to the general sense of his being weird even among those who did not see him as a threat to religious tradition ».

²³² *Mémorables*, 1, 1, 4 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

²³³ *Apologie*, 13 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

prédictions, et cette foi en la vérité se confond avec la foi en des dieux²³⁴. Terminant donc son raisonnement jusqu'au bout, Xénophon explique que Socrate, en raison de cette foi qui l'animait, ne pouvait pas être athée, même si jamais une telle accusation ne fut formulée dans la γραφή²³⁵.

I.5.3. Un oracle socratique ?

Eu égard à ces cinq caractéristiques, force est de constater que le Socrate de Xénophon ne recevait pas des signes de la part des dieux comme tout un chacun pouvait en recevoir en observant les oiseaux, les entrailles ou les songes : il avait reçu une grâce divine toute particulière lui permettant d'avoir des capacités mantiques plus développées que celles des autres hommes. Les interventions du δαιμόνιον peuvent bien s'insérer dans le cadre des catégories communes de divination, mais elles procuraient au Socrate de Xénophon une puissance prophétique apparemment supérieure. Le philosophe apparaît même comme une sorte d'oracle à lui tout seul, ou tout du moins, un médiateur entre les hommes et les dieux. Cette dimension nettement oraculaire des prédictions socratiques est d'ailleurs dévoilée de plusieurs façons chez Xénophon, notamment dans l'*Apologie*, où Socrate insiste sur l'épisode de la consultation de l'oracle de Delphes par Chéréphon. Xénophon rapporte en effet que son maître, après avoir expliqué à une assemblée sceptique et jalouse qu'il avait toujours donné de bons conseils à ses amis en suivant les directives du δαιμόνιον, apprit à tous les auditeurs que le dieu Apollon s'était exprimé par la bouche de la Pythie et avait affirmé qu'il n'existait aucun homme plus libre, plus juste et plus sensé que lui-même (« Χαιρεφῶντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ πολλῶν παρόντων ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μηδένα εἶναι

²³⁴ *Mémoires*, 1, 1, 5 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000): « Il est donc évident qu'il n'aurait pas fait de prédictions, s'il n'avait pas eu la conviction qu'il disait la vérité. Mais, en ces matières, qui fonderait sa conviction ailleurs qu'en un dieu ? Mais s'il faisait confiance aux dieux, comment pouvait-il croire qu'il n'y a pas de dieux (Δῆλον οὖν ὅτι οὐκ ἂν προέλεγεν, εἰ μὴ ἐπίστευεν ἀληθεύειν. Ταῦτα δὲ τίς ἂν ἄλλω πιστεύσειεν ἢ θεῶ; Πιστεύων δὲ θεοῖς πῶς οὐκ εἶναι θεοὺς ἐνόμιζεν;) ? »

²³⁵ Chez Xénophon, l'affirmation selon laquelle Socrate n'est pas athée est d'autant plus curieuse qu'il n'est jamais fait mention, ni dans les *Mémoires*, ni dans l'*Apologie*, d'une accusation d'athéisme. Doit-on comprendre qu'il s'agissait là d'un reproche officieux qui, au moment du procès, fut évoqué de manière inopinée ? Ou doit-on comprendre, comme l'a fait remarquer Louis-André Dorion, qu'il s'agit là d'un paralogisme de la part du disciple ? L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 55-56 n. 16.

ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιοτέρον μήτε σωφρονέστερον »)²³⁶. Si cette révélation semble à première vue sans lien avec la question du rapprochement de la mantique et du δαιμόνιον, elle sert en réalité à la renforcer en posant le philosophe, comme nous l'avons dit, en véritable médiateur²³⁷. Comment en effet ne pas croire que la divinité était particulièrement bienveillante à son égard si, en plus de lui indiquer d'avance, par le truchement d'une voix, ce qu'il était bon de faire ou non (pour lui-même mais également pour ses amis), elle a révélé qu'il n'existait aucun homme plus libre, plus juste et plus sensé que lui ? De la sorte, jouissant d'une telle considération de la part des dieux qui, comme l'a fait remarquer Euthydème, semblaient lui réserver un traitement plus amical (« φιλικότερον ») que les autres hommes²³⁸, Xénophon pointe du doigt l'audace des accusateurs qui osèrent prétendre que son maître déniait les dieux de la cité ou encore qu'il avait introduit de nouvelles divinités alors qu'Apollon lui-même avait sanctionné d'une prophétie bienheureuse la voie pieuse qu'il avait choisie d'emprunter²³⁹. D'autre part, Socrate est explicitement présenté ici comme un intermédiaire, un médiateur prophétique ; il est au-dessus des hommes et en-dessous des dieux²⁴⁰ :

« Pour moi, sans me comparer à un dieu, il [*scil.* Apollon] a pourtant jugé que je l'emportais de beaucoup sur le reste des hommes. N'en croyez pas cependant non plus

²³⁶ *Apologie*, 14 (éd. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961). Le témoignage de Platon diverge sur le contenu de la réponse que fit la Pythie puisqu'il rapporte qu'elle répondit non à la question de savoir s'il existait un homme plus sage que Socrate ; Platon, *Apologie*, 21a (éd. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « En particulier, un jour qu'il s'était rendu à Delphes, il [*scil.* Chéréphon] osa consulter l'oracle pour lui demander – et n'allez pas, je le répète, m'interrompre par vos cris, citoyens – si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi. Or la Pythie répondit qu'il n'y avait personne de plus savant (Καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἔλθων ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι – καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὧ ἄνδρες – ἦρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος. Ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι) ».

²³⁷ Chez Platon, l'épisode de la consultation de l'oracle de Delphes par Chéréphon possède un tout autre but, celui de montrer aux jurés la nature de la mission philosophique de Socrate ; voir à ce sujet L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2004, p. 39-43.

²³⁸ *Mémorables*, 4, 3, 12 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

²³⁹ *Ibid.*, 1, 3, 1. Chez Platon, la mission de Socrate, qui consiste à révéler l'ignorance d'autrui par le moyen de la réfutation, est une prescription divine qu'il reçut par le biais de songes et d'oracles. Par conséquent, comme Xénophon, mais d'une manière différente, Platon montre que, « loin d'avoir été impie, voire athée, Socrate était à ce point obéissant à la divinité qu'il n'a pas hésité à consacrer sa vie à son service et à sacrifier ses intérêts personnels à cette mission » ; L.-A. DORION, *Socrate*, P.U.F., 2000, p. 71 ; cf. P. PUCCI, *Socrates' defense*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2002, p. 71.

²⁴⁰ V. AZOULAY, « Xénophon et le modèle divin de l'autorité », *CEA*, 45 (2008), p. 174 : « Socrate construit donc son portrait en rupture partielle avec la religion traditionnelle, en se plaçant délibérément entre les hommes et les dieux ».

le dieu à la légère, mais examinez un à un chacun des éloges qu'il m'a donné (ἐμὲ δὲ θεῶ μὲν οὐκ εἴκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλῶ πρόεκρινεν ὑπερφέρειν. ὅμως δὲ ὑμεῖς μηδὲ ταῦτ' εἰκῆ πιστεύσητε τῶ θεῶ, ἀλλὰ καθ' ἕνα ἐκαστον ἐπισκοπεῖτε ὧν εἶπεν ὁ θεός) »²⁴¹.

Un passage du *Banquet* de Xénophon confirme aussi d'une façon tout à fait subtile les qualités prophétiques de Socrate. En effet, le convive Hermogène, après avoir déclaré à ses compagnons de table que selon lui, le plus grand bien est d'avoir des amis vertueux et puissants, proclame à tous que les meilleurs amis qu'il a pu se faire sont les dieux eux-mêmes, car, connaissant d'avance le résultat de chaque action, ils lui indiquent par l'envoi de voix, de songes ou d'oiseaux ce qu'il doit faire ou au contraire éviter. « Quand je leur obéis », ajoute-t-il, « je n'ai jamais à m'en repentir ; mais il m'est arrivé de ne pas les écouter, et j'en ai été puni (οὐδέποτε μοι μεταμέλει· ἤδη δὲ ποτε καὶ ἀπιστήσας ἐκολάσθη) »²⁴². Or, il en de même pour ceux qui ne suivent pas les avis de Socrate après l'avoir consulté : ils s'en mordent les doigts (« τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε »²⁴³). Mais l'analogie entre les dieux et Socrate ne s'arrête pas à cette capacité à fournir des signes véridiques qu'il serait dangereux de ne pas suivre : ceux qui bénéficiaient des avis de Socrate étaient avant tout ses amis, or, selon Hermogène, pour recevoir des avis des dieux, il faut également devenir leurs amis²⁴⁴. Ainsi, le philosophe apparaît là, selon toute vraisemblance, comme un oracle incarné qui, révélant l'avenir sans même qu'on le demande, conseillait ses propres compagnons sur ce qu'il convenait de faire ou de ne pas faire dans un avenir proche²⁴⁵. Enfin, un troisième élément particulièrement intéressant vient confirmer le fait que Socrate possédait, aux yeux de Xénophon, un statut ontologique supérieur : sa philanthropie. Rare personnage de tout le corpus xénophontien à posséder cette qualité originellement divine, Socrate, par le trésor de savoir qu'il prodiguait à ses concitoyens, rendait ceux qui le cotoyaient hautement redevables

²⁴¹ *Apologie*, 15 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961). Nous adoptons ici la lecture de François Ollier qui est aussi celle d'Eugène Talbot (1859) et de Matthew D. Macleod (2008). La traduction de Pierre Chambry ne nous semble pas exacte ici puisqu'il traduit le second membre de la phrase ainsi : « Néanmoins, n'en croyez pas non plus aveuglément le dieu sur ces déclarations, mais examinez l'une après l'autre les choses qu'il a dites ». Cette façon de lire le texte est contradictoire puisque Socrate s'efforce de montrer que la révélation délivrée à Chéréphon par Apollon est une preuve incontestable de la considération divine dont il bénéficie ; il ne désire surtout pas amoindrir cette puissante révélation qui met en valeur son innocence.

²⁴² *Banquet*, 4, 48 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²⁴³ *Mémorables*, 1, 1, 4 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

²⁴⁴ *Banquet*, 4, 48-49 (éd. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²⁴⁵ Ce parallèle avait déjà été remarqué par O. GIGON, *Kommentar zum ersten buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt 1953, p. 6.

malgré sa pauvreté matérielle. Le philosophe est bien plus proche des dieux que la plupart des autres hommes à la fois par la grâce spirituelle et prophétique dont il est comblé, mais également parce que, fournissant de tels bienfaits à ses concitoyens, il maintenait ses auditeurs dans un état de perpétuelle gratitude similaire à celle dont ils doivent faire preuve à l'égard des dieux bienfaiteurs²⁴⁶.

Enfin, un dernier passage, extrait cette fois-ci de l'*Anabase*, permet également de mettre en lumière d'une manière différente ce statut si singulier de Socrate. Xénophon nous rapporte en effet qu'avant de partir pour l'Asie rejoindre son ami Proxène, il consulta Socrate au sujet de cette expédition et que, après avoir recueilli son avis, il organisa un périple au sanctuaire de Delphes pour consulter cette fois-ci la Pythie. Or, que ce soit pour décrire la consultation de Socrate ou la consultation de la Pythie, les termes utilisés par Xénophon dans la formulation de la requête sont exactement les mêmes :

« Xénophon, après avoir lu la lettre, se concerta avec Socrate au sujet de l'expédition (ἀνακοινοῦται Σωκράτει τῷ Ἀθηναίῳ περὶ τῆς πορείας). Alors Socrate, redoutant que le fait de devenir ami avec Cyrus lui soit reproché par la cité, parce que Cyrus semblait avoir fait la guerre aux Athéniens avec ardeur aux côtés des Lacédémoniens, il conseillait à Xénophon d'aller à Delphes pour se concerter avec le dieu au sujet de l'expédition (ἀνακοινῶσαι τῷ θεῷ περὶ τῆς πορείας) »²⁴⁷.

Ceci confirme pleinement notre intuition selon laquelle, aux yeux de Xénophon, le père de la philosophie était aussi, à sa façon, un prophète en raison de ce don si particulier que le dieu lui avait offert. Ainsi, vu que Socrate était tant estimé par les dieux, peut-être est-ce par jalousie, par ignorance, ou même vraisemblablement par roublardise, que Méléto, Anytos et tous leurs acolytes se sont acharnés à vouloir le faire condamner. Si l'on croise ainsi les récits de l'*Apologie* et des *Mémoires*, on s'aperçoit que, par la voie de la divination, Xénophon parvient non seulement à innocenter son maître en rétablissant la vérité sur la nature des présages qu'il obtenait par le truchement du δαίμονιον mais, en outre, à montrer qu'il était loin d'être impie lui qui, par son attitude et ses discours, manifestait constamment la profondeur et

²⁴⁶ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 134-139. Le pendant politique de Socrate, de ce point de vue, c'est véritablement Cyrus, qui lui, est le pourvoyeur non pas de bienfaits spirituels mais matériels, assurant à ses sujets une prospérité dont ils sont redevables.

²⁴⁷ *Anabase*, 3, 1, 5-7 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

la force de sa piété à l'égard de dieux qui, manifestement, avaient pris soin d'élever son statut par rapport à l'ensemble des hommes en le gratifiant de dons prophétiques hors du commun. Aussi, comme Xénophon et Platon parviennent assez facilement à montrer (de deux façons différentes qui plus est) que Socrate était bien le contraire d'un homme impie, se pose la question de savoir si les motifs de l'accusation tels qu'ils furent formulés au moment du procès n'étaient pas destinés à maquiller des véritables griefs de nature politique. Puisqu'on avait également reproché plus tard à Socrate d'avoir formé Critias et Alcibiade²⁴⁸, ceux-là mêmes que les citoyens tenaient directement pour responsables de l'accablante défaite d'Athènes contre Sparte, mais que l'on ne pouvait pas, en raison de la loi d'amnistie votée en 404 av. J.-C.²⁴⁹, lui intenter un procès pour des faits remontant à l'époque de la guerre du Péloponnèse, peut-être que les accusations d'impiété et de corruption de la jeunesse constituaient un expédient tout trouvé pour des accusateurs souhaitant à tout prix se venger d'un homme qu'ils considéraient comme un traître et un ennemi de la cité²⁵⁰.

1.6. Conclusions

Le discours de Xénophon sur la divination dans les *Mémorables* et l'*Apologie* paraît répondre, d'abord et avant tout, aux buts qu'il s'était fixés en les rédigeant, à savoir, défendre la mémoire de Socrate en le lavant des deux accusations d'impiété formulées à son encontre et en montrant à quel point, par ses actes et ses paroles quotidiens, il s'était au contraire efforcé de rendre les jeunes gens qui le fréquentaient plus pieux et modérés à l'égard des dieux. On ne sait si, de ce point de vue, l'iniquité du jugement rendu en 399 av. J.-C. trahissait, pour Xénophon, la volonté inavouable des accusateurs de se venger de Socrate ou si ces derniers, de bonne foi, n'avaient pas su comprendre la véritable nature des croyances religieuses du père de

²⁴⁸ *Mémorables*, 1, 2 ; Eschine, *Contre Timarque*, 173 ; Libanios, *Declamationes*, 1, 88-92. Sur l'accusation de Polycrate voir également E. GEBHARDT, *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Frankfurt (Diss.), 1957 ; A.-H. CHROUST, « Polycrates' Κατηγορία Σωκράτους », in *Socrates Man and Myth : The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1957, p. 69-100 ; J.-B. GOURINAT & G. ROMÉYER-DHERBEY, *Socrate et les socratiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 9-10.

²⁴⁹ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 39, 6.

²⁵⁰ On sait en effet que la double accusation d'impiété n'était pas une nouveauté au moment du procès puisqu'elle avait déjà été formulée par Aristophane une vingtaine d'années auparavant ; *Les Nuées*, 247-248 & 423-424.

la philosophie. Car s'il est vrai que Socrate, selon ce qu'en dit Xénophon, ne s'exprimait pas nécessairement de la même manière que tout le monde sur les questions religieuses, il est plus vrai encore qu'il s'exprimait de façon pieuse et conforme à la tradition. La mantique par le δαμόνιον, si critiquée, n'était en fait rien d'autre qu'une forme de divination comme les autres, ce que les accusateurs n'ont manifestement pas su voir. Toutefois, il est vrai que cette forme de divination était l'apanage du philosophe, qu'elle lui conférait une aura mantique supérieure et que, de l'avis même de ses proches, elle semblait faire de lui un individu plus aimé des dieux que le commun des mortels au point d'être considéré, par ces mêmes dieux, au-dessus des autres hommes. C'est ici que la divination sort du cadre de la défense des accusations de Socrate pour entrer dans une dimension philosophique plus profonde qui permet à Xénophon de justifier ce caractère extraordinaire, ou tout du moins singulier, de la mantique socratique : c'est en effet parce qu'il avait acquis une juste compréhension de ce qu'était la divination et de la manière dont il fallait s'en servir qu'il avait pu, entre autres choses, être choyé par les dieux. Bienfait octroyé aux hommes afin de les aider à déterminer ce qu'il peut être utile de faire ou de ne pas faire, la divination est également, en tant que porte d'entrée vers le monde des dieux, le seul moyen permettant d'avoir une meilleure connaissance de la divinité et de la manière dont elle a réglé la providence, ce qui, nécessairement, peut faire naître un sentiment de piété chez l'agnostique ou affermir la piété du croyant. Que l'usage répété de la mantique permette de faire naître la piété ou d'en récolter les fruits, Xénophon le confirme d'ailleurs d'une autre manière en précisant que Socrate tirait sa définition même de la piété d'un oracle d'Apollon, c'est-à-dire encore par le biais de la mantique, mais pas celle du δαμόνιον. En outre, comme le dieu de Delphes a déclaré que la piété c'est l'obéissance à la loi, que la loi prescrit d'être reconnaissant envers les bienfaiteurs, et que la mantique est un bienfait divin, l'homme pieux se doit de remercier les dieux à la mesure de ses moyens pour les avantages sous forme de conseils qu'ils dispensent par ce biais. Et puisque les dieux chérissent ceux qui leur rendent un culte, ce sont encore d'autres demandes de conseils qui, au moyen de la mantique, seront exaucées de sorte que cette activité, si l'on peut la nommer ainsi, est un rouage clef pour perpétuer le mouvement cyclique de la réciprocité des dons et des contre-dons grâce auquel une saine relation avec les dieux peut être sans cesse cultivée. Toutefois, étant donné que l'intelligence humaine est également une création de la divinité bienveillante, il ne faut user de la divination que dans le cas où l'on

ne saurait résoudre un dilemme grâce à la raison ou à l'aide d'une technique quelconque que l'on aurait apprise d'un maître. Ainsi, la connaissance de soi, en tant que connaissance de ses propres limites quant au corps, mais aussi quant à l'âme, est indispensable pour réguler convenablement l'utilisation de la divination, auquel cas on risque de tomber soit chez les fous qui considèrent que le raisonnement humain peut tout résoudre, soit chez les fous qui considèrent au contraire que seule la divination permet à l'homme de se sortir des dilemmes qui l'accablent. La modération à l'égard des dieux implique donc également une modération dans les sollicitations que l'on peut leur adresser. C'est entre connaissance de soi, modération, reconnaissance, et connaissance supra-humaine que se joue donc le jeu subtil de la divination qui, chez le Socrate de Xénophon, ne saurait se résumer à une simple croyance léguée par la tradition et que la pensée critique n'aurait pas atteinte. Non seulement Xénophon expose une réflexion fine au sujet de la divination à travers la figure de Socrate, mais surtout, son articulation ingénieuse dans le réseau complexe de la pensée philosophique lui permet d'expliquer de fond en comble et de légitimer la position ambiguë du maître, véritable médiateur entre les hommes et les dieux.

CHAPITRE II

LA POLITIQUE DE LA DIVINATION ET LA FIGURE DE CYRUS L'ANCIEN

II.1. De Socrate à Cyrus : du gouvernant en puissance au gouvernant en actes

II.1.1. Approche contextuelle

Si la *Cyropédie* constitue à de nombreux égards une sorte de curiosité dans le paysage littéraire grec du IV^e siècle av. J.-C., elle se distingue en outre nettement de toutes les autres œuvres de Xénophon tant par le fond que par la forme¹. Souvent considérée comme le modèle original d'un type de littérature médiévale qu'on appela tardivement le « miroir aux princes »² – une sorte de manuel exposant une série de préceptes politiques et moraux destinés à orienter le roi sur la voie de la bonne gestion de son royaume –, la *Cyropédie* s'apparente aussi, surtout, à un essai didactique de théorie politique dans lequel Xénophon, par l'entremise de la figure du fondateur de l'empire achéménide, expose de façon très fouillée et sous une forme nettement romancée ses opinions sur le caractère du souverain modèle et les rouages du gouvernement idéal dont il doit être la pierre angulaire³. Le disciple de Socrate rappelle ce

¹ Sur le problème de la difficulté à situer la *Cyropédie* dans le spectre du corpus xénophontien, voir la réflexion précoce et pertinente d'E. TALBOT, *Œuvres complètes de Xénophon, t. I*, Paris, Hachette, 1859, p. xlii ; cf. W. MILLER, *Xenophon, Cyropaedia, vol. I*, Cambridge, Harvard University Press, 1914, p. viii-ix et H. R. BREITENBACH, « Xenophon von Athen », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX A 2, 1966, col. 1707-1708.

² R. FAULKNER, *The Case for Greatness : Honorable Ambition and Its Critics*, New Haven – London, Yale University Press, 2007, p. 8 ; sur le genre du « miroir au prince », voir M. SIMON, *Fénelon platonicien : étude historique, philosophique et littéraire*, Münster, Lit, 2005, p. 205 n. 53 ; cf. E. M. JONSSON, « Les “miroirs aux princes” sont-ils un genre littéraire ? », *Médiévales*, 51, 2 (2006), p. 153-166. *Le Prince* de Machiavel est l'un des meilleurs exemples de ce que constituait ce genre, et il est en effet remarquable qu'entre autres exemples de rois (anciens ou modernes), le Cyrus de Xénophon figure en bonne place dans cette œuvre ; Machiavel, *Le Prince*, XIV (Paris, Gallimard, 1980) : « Quant à l'exercice de l'esprit, le prince doit lire les histoires, et en celles-ci considérer les actions des excellents personnages, voir comment ils se sont comportés dans la guerre, examiner les causes de leur victoire ou défaite, pour éviter celle-ci, imiter celle-là ; et surtout il doit faire comme quelques hommes excellents du temps passé, qui se proposaient d'imiter un personnage de grand renom, ayant toujours sa vie et chronique auprès de soi, comme on dit qu'Alexandre le Grand imitait Achille ; César, Alexandre ; Scipion, Cyrus. Et qui lira la vie de Cyrus écrite par Xénophon, reconnaîtra, en lisant ensuite celle de Scipion, combien cet exemple lui apporta d'honneur, et combien Scipion, en chasteté, affabilité, humanité, générosité, a voulu ressembler à ce que Xénophon a écrit de Cyrus ». Sur la réception de la *Cyropédie* dans les cénacles littéraires de la Renaissance jusqu'au début du XX^e siècle, voir J. TATUM, *Xenophon's imperial fiction : on The Education of Cyrus*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 6-33.

³ P. CARLIER, « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* », *Ktèma*, 3 (1978), p. 134.

projet sans ambages dans l'introduction de cet écrit de vieillesse⁴ lorsque, s'interrogeant sur les raisons pour lesquelles certains régimes politiques, indépendamment de la nature de leurs institutions, se maintiennent ou au contraire sont renversés, il rappelle à ses lecteurs que le souverain Cyrus le Grand fut, selon lui, l'un des rares hommes qui, dans l'histoire, soit parvenu à gouverner des sujets très obéissants sur un territoire vaste comme un continent, et que cette obéissance, il la devait non seulement à la crainte qu'il suscitait, mais surtout au fait qu'il « sut si bien inspirer à tous le désir de le réjouir qu'ils demandaient toujours à être gouvernés selon sa volonté (ἐδυνήθη δὲ ἐπιθυμίαν ἐμβαλεῖν τοσαύτην τοῦ πάντας αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥστε ἀεὶ τῆ αὐτοῦ γνώμη ἀξιούσιν κυβερνᾶσθαι) »⁵. Pétri d'admiration pour ce souverain qui sut diriger l'un des plus grands empires de son temps en étant manifestement très aimé de son peuple (contrairement aux tyrans), Xénophon entend raconter comment sa naissance (« γενεάν »)⁶, son caractère (« φύσιν »), et son éducation (« παιδεία ») lui permirent d'exceller dans « l'art de gouverner les hommes (διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων) »⁷. Le disciple de Socrate part du postulat que la stabilité sociale d'une grande nation ainsi que l'élévation morale des habitants qui la composent ne sont pas le fruit d'une bonne constitution, mais celui du niveau d'excellence des vertus du chef qui est à sa tête et de sa connaissance précieuse de « l'art de gouverner⁸ ». Il s'engage donc dans la rédaction d'une biographie du Grand Roi afin de présenter les ingrédients essentiels de la recette politique qui, selon lui, permettent de faire régner l'ordre durablement. Il donne ainsi, pour reprendre les mots de Pierre Carlier « une démonstration d'ἀρχή dont la leçon serait utile non seulement à tous les

⁴ Tout le monde ou presque s'accorde à dire que la *Cyropédie* est une œuvre de vieillesse ; voir le résumé sur la question établi par D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 23-25.

⁵ *Cyropédie*, 1, 1, 5 (éd. & trad. M. BIZOS modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁶ L'importance du rang de la naissance en vue de l'élection royale était apparemment un principe essentiel des institutions de l'empire achéménide ; G. WIDENGREN, « The Sacral Kingship of Iran », in *The Sacral Kingship, Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden, Brill, 1959, p. 244. Toutefois, c'est semble-t-il un principe inhérent à tous les régimes monarchiques que Xénophon expose là. En effet, dans sa vie d'Agésilas, l'Athénien rapporte que le roi spartiate aurait été choisi par les citoyens comme l'héritier le plus méritant du trône « en raison de sa naissance et de sa vertu (καὶ τῷ γένει καὶ τῇ ἀρετῇ) » qui le rendaient digne du pouvoir avant même de l'exercer ; *Agésilas*, 1, 5 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920).

⁷ *Cyropédie*, 1, 1, 6 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁸ Sur les échos de cette théorie sur « l'art de gouverner » chez le Socrate de Xénophon, cf. *Mémorables*, 3, 9, 10 & 4, 1, 2, accompagné du commentaire de V. AZOULAY, « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *Études platoniciennes*, 6 (2009), p. 162 : « L'art de gouverner ne saurait se résumer à un savoir intellectuel et théorique, mais comprend aussi de multiples savoir-faire incorporés sous la forme de compétences et de vertus. C'est dans le corps du chef que doivent s'inscrire les qualités propres à l'exercice du pouvoir » ; cf. P. A. STADTER, « Fictional Narrative in the *Cyropaedia* », *AJPh*, 112 (1991), p. 468.

monarques, mais aussi à tous les magistrats, à tous les chefs militaires et à tous les maîtres de maison »⁹. La vie de Cyrus n'intéresse donc Xénophon que dans la mesure où elle peut lui servir à mettre en évidence ce que doit être le comportement de l'homme qui désire, non seulement, conserver son pouvoir mais, surtout, bien gouverner ses hommes en faisant en sorte qu'il soit reconnu comme un bienfaiteur, voire même un exemple à suivre¹⁰. Quant à la question de l'historicité de la figure du Cyrus de Xénophon, elle semble avoir été résolue très tôt, dès l'époque romaine, Cicéron considérant que « Xénophon n'a pas écrit son fameux "Cyrus" selon la vérité historique, mais pour fournir une image du gouvernement tel qu'il doit être »¹¹. Selon Arnaldo Momigliano, qui rédigea une synthèse sur les origines de la biographie en Grèce ancienne, il n'y a pas de doutes à avoir sur la nature de l'œuvre la plus longue de ce disciple de Socrate : « la *Cyropédie* n'est pas – et probablement n'a jamais prétendu être – un récit fidèle de la vie d'un personnage réel »¹², et il y a à cela plusieurs raisons évidentes.

Une tradition ancienne rapporte que le contenu doctrinal de la *Cyropédie* était pour partie une forme de réponse déguisée aux thèses politiques développées par Platon dans la *République*¹³. Au-delà des similitudes frappantes qui existent en effet dans les thèmes qu'il

⁹ P. CARLIER, « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* », *Ktèma*, 3 (1978), p. 136-137. Derrière cet *a priori*, Xénophon dessine aussi, bien sûr, une critique radicale contre le régime démocratique athénien, une critique d'autant plus évidente eu égard à ses sympathies à l'égard du fonctionnement de la dyarchie militariste spartiate ; cf. W. R. NEWELL, « Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's "Education of Cyrus" », in *The Journal of Politics*, 45, 3 (1983), p. 893-898 et J. C. RIEDINGER, « Partialité historique et procédés narratifs dans les *Helléniques* de Xénophon », *L'information littéraire*, 41, 1 (1989), p. 5-8. Cependant, nous souhaitons insister sur le fait que Xénophon n'est pas, comme on a pu le dire, un historien partial complètement admiratif de Sparte ; comme l'a très bien montré P. CLOCHE, « Les *Helléniques* de Xénophon (livres III-VII) et Lacédémone », *REA*, 46 (1944), p. 12-46, le disciple de Socrate n'hésite pas, dans les *Helléniques*, à critiquer sévèrement la maladresse et les décisions regrettables de certains chefs laconiens tels que Cléombrote, Lysandre, Téléutias ou encore Thibron. La raison en est, semble-t-il, sa fascination non pas pour les régimes politiques en tant que tels, mais bien pour les hommes qui gouvernent de façon admirable. En complément, voir L. BRUIT-ZAIDMAN, « Des pratiques et des dieux dans les *Helléniques* de Xénophon », *CEA*, 45 (2008), p. 99-103.

¹⁰ A. B. BREEBAART, « From victory to peace : some aspects of Cyrus' state in Xenophon's *Cyropaedia* », *Mnemosyne*, 36, 1-2 (1983), p. 119.

¹¹ Cicéron, *Ad Quintum fratrem*, 1, 1, 23 (trad. L.-A. CONSTANS, Paris, Les Belles Lettres, 1934).

¹² A. MOMIGLIANO, *La naissance de la biographie en Grèce ancienne*, trad. E. OUDOT, Strasbourg, Circé, 1971 [rééd. 1991], p. 83.

¹³ Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 14, 3, 1-3 (trad. R. MARACHE, Paris, Les Belles Lettres, 1989) : « Ceux qui ont écrit à peu près tout dans le plus grand détail sur la vie et le caractère de Xénophon et de Platon ont pensé qu'ils n'avaient pas été sans certains mouvements tacites et occultes de rivalité et de jalousie mutuelles et ils ont présenté de cela certaines preuves conjecturales tirées de leurs écrits [...]. Ils ont cru que ce n'est pas non plus l'indice d'une volonté d'amitié sincère qu'en regard de l'ouvrage illustre de Platon qui est écrit sur la meilleure forme de gouvernement de la République et de la cité, après en avoir lu environ deux livres qui étaient sortis les premiers en public, Xénophon plaça en face et décrivit un genre opposé de gouvernement royal intitulé *L'éducation de Cyrus* » ; cf. Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, (trad. R. GENAILLE, Paris, Garnier-Flammarion, 1965) : « Xénophon semble avoir été son rival : tous deux, par esprit de rivalité, écrivirent sur des

abordèrent¹⁴, il apparaît évident que Platon lui-même, suite à la parution de l'essai politique tardif de Xénophon, répliqua aux réflexions de son condisciple sur l'art de gouverner dans les *Lois* où il prend soin de mentionner ceci : « Même si à tout le moins Cyrus fut un bon général et un roi dévoué à son peuple, il se désintéressait totalement de la bonne éducation et il n'a prêté aucune attention aux affaires de sa maison »¹⁵. Comme l'avait entre autres remarqué Edouard Delebecque, la référence à la *Cyropédie* est ici manifeste¹⁶ : outre l'apparente rectification historique sur la geste de l'empereur perse, ce qu'il faut voir, c'est évidemment la critique radicale de Platon à l'égard des positions tenues par Xénophon sur la question du bon gouvernement, sur la question de l'éducation, mais aussi, bien entendu, sur la question de la gestion de l'οἶκος, un sujet à propos duquel il avait attaché une grande importance en rédigeant l'*Économique* et qu'il avait même abordé ça et là en rédigeant sa vie de Cyrus¹⁷. Si l'opposition de Platon envers son condisciple semble accréditer l'hypothèse d'une confrontation entre deux théories politiques, la vie de Cyrus l'Ancien telle qu'elle fut relatée par Xénophon n'appartient ni au genre historique ni au genre biographique, puisqu'elle a servi à représenter non seulement un souverain idéal, mais un régime monarchique parfait se dessinant par opposition à la communauté utopique des gardiens platoniciens et de leur gestion égalitaire du pouvoir dans la cité-État. De plus, à l'instar des λόγοι σωκρατικοί, les « vies de Cyrus » semblent avoir été une sorte de genre littéraire développé par certains disciples de Socrate dans le but d'exposer des réflexions en matière de politique. Nous savons en effet qu'Antisthène, ce condisciple de Xénophon qui fonda l'école cynique, rédigea lui aussi une

sujets semblables [...]. L'un écrivit une *Constitution*, l'autre une *Éducation de Cyrus* ». Sur ce point, voir P. CHAMBRY, *Xénophon, Cyropédie, traduction nouvelle avec notices et notes*, Paris, Garnier, 1932, p. 3-6 & E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 388-393.

¹⁴ Sur ce point de comparaison, voir l'opinion un peu trop radicale de S. E. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, New York, Barne and Noble, 1964, p.114-115 : « The *Cyropaedia* enunciates many ideas which appear again in Platon and Aristotle [...]. There are also Platonic conclusions ; and indeed the *Republic* may be termed a *Cyropaedia* without the historical setting of Xenophon, a *Cyropaedia* informed instead by a deep philosophy of man and the world » ; cf. le regard plus nuancé de J. TATUM, *Xenophon's imperial fiction : on The Education of Cyrus*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 38-41.

¹⁵ Platon, *Lois*, 694c (trad. L. BRISSON & J.-F. PRADEAU, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) & Athénée, *Deipnosophistes*, 505a-c. Sur le parallélisme entre les *Lois* et la *Cyropédie*, voir les remarques pertinentes de P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 217-224.

¹⁶ E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 392 : « S'il n'est pas sûr que Xénophon ait pu prendre connaissance de la riposte tardive de Platon, au moins est-il fort probable que Platon a voulu répondre à la *Cyropédie* ; et cette œuvre par suite prend sa place naturelle, comme un épisode remarquable de la rivalité qui opposa les deux disciples de Socrate, entre la *République* et les *Lois* ».

¹⁷ Sur la question de l'importance de la connaissance de l'« économie (la gestion du domaine) » pour le chef de guerre, cf. *Cyropédie*, 1, 6, 12 ; 2, 2, 14 ; 8, 1, 14-15.

vie de Cyrus, mais également un essai intitulé *Cyrus ou de la royauté*, dont nous n'avons malheureusement conservé que quelques fragments¹⁸. Rien n'exclut à ce propos le fait que Xénophon composât sa vie de Cyrus en réponse à celle d'Antisthène ou inversement, qu'Antisthène publiât ses divers traités sur Cyrus après celui de Xénophon¹⁹. En outre, malgré l'animosité des Grecs à l'égard des Perses²⁰, Cyrus le Grand semblait jouir d'une assez bonne réputation dans les cénacles cultivés de l'époque classique, notamment en raison de ses impressionnantes conquêtes militaires²¹. Platon a par exemple évoqué le Grand Roi dans son corpus à plusieurs reprises et en des termes qui laissent penser que de son temps, ce dernier était souvent pris comme exemple du roi bon et sage²². De la sorte, Xénophon avait sans doute choisi ce personnage parce que, dans l'esprit d'une bonne partie des Athéniens de l'époque classique, il était auréolé de tous les attributs grecs du monarque parfait. Le matériau

¹⁸ Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 6, 16-18 ; F. D. CAIZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milan, Istituto editoriale cisalpino, 1966.

¹⁹ D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 8 et C. MUELLER-GOLDINGEN, *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1995, p. 25-44

²⁰ D. LENFANT, « La "décadence" du Grand Roi et les ambitions de Cyrus le Jeune : aux sources perses d'un mythe occidental ? », *REG*, 114 (2001), p. 407-438.

²¹ P. CARLIER, « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* », *Ktèma*, 3 (1978), p. 137-138. Sur la fascination particulière qu'exerçait l'Orient sur les Athéniens, cf. pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, 2, 8 (trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Ensuite, en entendant toutes sortes de langues, ils ont emprunté telle expression à l'une d'elles, telle autre à une autre : et si les Grecs pratiquent davantage la langue, le mode de vie, le maintien qui leur sont propres, les Athéniens les pratiquent en les ayant mélangés avec tous les éléments grecs ou barbares ».

²² P. HUYSE, *La Perse antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 33. En ce qui concerne l'éloge de Cyrus dans les sources anciennes, voir Platon, *Alcibiade*, 105c ; *Ménexène*, 239d ; *Lettres*, 311a & 320d (trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Ainsi donc, observé par tous, prépare-toi à faire apparaître comme "vieux jeu" le fameux Lycurgue et Cyrus, et qui que ce soit d'autre qui a jamais paru se distinguer par son caractère et par le régime politique qu'il a institué » ; cf. Eschyle, *Les Perses*, 768-772 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Le troisième après celui-là, Kyros, héros favorisé du sort, en prenant le pouvoir, établit la paix entre les peuples frères, puis conquiert la Lydie, la Phrygie et dompta par la force l'Ionie entière ; le Ciel ne lui était point hostile, car il était sage » & Isocrate, *Evagoras*, 37. Sur la grande réputation de Cyrus chez les Grecs vu par le prisme romain, voir Tite-Live, *Histoire romaine*, 9, 17, 6 (trad. E. LASSERRE, Paris, Garnier, 1947) : « Pour ne pas parler d'autres rois, d'autres généraux glorieux, grands exemples de chutes humaines, Cyrus, que les Grecs célèbrent tant, n'est-ce pas uniquement sa longue vie – comme il en fut récemment pour le grand Pompée – qui l'a offert aux revers de la fortune ? » Pour clore ce point, nous ferons encore remarquer l'analogie étonnante qui existe entre le nom même de Cyrus (Κύρος) et les substantifs « τὸ κύρος » et « ὁ κύριος » qui signifient respectivement « l'autorité suprême » et le « seigneur et maître ». Il n'est pas impossible que l'image de souverain idéal dont fut affublée Cyrus le Grand par les Grecs vienne précisément d'une association logique et facile entre sa personne et les idées de pouvoir suprême que véhiculait son nom. Cette remarque s'intègre plus largement dans le problème du goût prononcé des Grecs pour ces « jeux de mots » qui consistaient à faire coïncider la signification du nom d'un personnage et l'histoire que l'on rapportait à son sujet : cette vaste question mériterait une attention toute particulière mais elle ne peut bien évidemment pas rentrer dans le cadre de cette étude.

« légendaire » repris par Xénophon n'est donc pas nécessairement de son invention²³, et il est même probable qu'au milieu des nombreuses fables qui circulaient au sujet de Cyrus II, le disciple de Socrate relayait consciemment ou non certains éléments véridiques. Ceci nuance fortement l'idée selon laquelle le portrait qu'il dressa de ce dernier était une création entièrement personnelle destinée à illustrer ses opinions politiques. Ici comme ailleurs, peut-être ne faut-il pas trancher de manière trop radicale en faveur de la fiction ou de la biographie historique, et considérer que la *Cyropédie* est sûrement le produit de divers mouvements de l'histoire qui ont convergé à un moment donné : l'imaginaire déformant d'une communauté athénienne de la fin du V^e siècle av. J.-C., le désir personnel d'un aristocrate de produire un essai politique reflétant ses propres critiques à l'égard du système démocratique, la circulation de légendes et de vérités entremêlées au sujet des Perses et de leurs rois, la compétition entre plusieurs penseurs contemporains s'adonnant à un même genre dialectique.

II.1.2. La ressemblance entre les figures de Cyrus et de Socrate

Au-delà du fait que la vie de Cyrus, telle qu'elle fut rapportée par Xénophon, entre en nette divergence avec les récits d'Hérodote et de Ctésias²⁴, la plupart des commentateurs modernes ont bien vu les grandes similitudes qui existent entre le caractère de l'empereur perse et ceux de toutes les autres grandes figures charismatiques que contiennent le corpus xénophontien, à commencer par Cyrus le Jeune dans l'*Anabase*. Xénophon dresse en effet des parallèles en ce qui concerne leur éducation respective et de leurs conceptions de la vertu²⁵. La

²³ Cf. L. ALLEN, *The Persian Empire*, Chicago, The Chicago University Press, 2005, p. 24 : « These [scil. Hérodote, Xénophon et Ctésias] were influenced by long-lived legendary tales about ancient kings of Mesopotamia and beyond, which circulated widely throughout the Near East. Particular patterns of tales (often already firmly attached to one well-known character in both literature and oral tradition) became transferable story models from which the popular biographies of more recent figures could be formed ».

²⁴ A. CIZEK, « From Historical Truth to the Literary Convention : the Life of Cyrus the Great viewed by Herodotus, Ctesias and Xenophon », *REG*, 44, 2 (1975), p. 551-552 ; A. MOMIGLIANO, *La naissance de la biographie en Grèce ancienne*, trad. E. OUDOT, Strasbourg, Circé, 1971 [rééd. 1991], p. 95. Pour une comparaison plus spécifique entre le Cyrus de Xénophon et le Cyrus d'Hérodote, voir R. FAULKNER, *The Case for Greatness : Honorable Ambition and Its Critics*, New Haven – London, Yale University Press, 2007, p. 130-131. Sur les points de divergence entre Xénophon et Ctésias, voir C. MUELLER-GOLDINGEN, *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1995, p. 1-24 et D. LENFANT, *Ctésias de Cnide, La Perse ; l'Inde ; autres fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 227-228. Enfin, sur les origines peu glorieuses que Ctésias donne de Cyrus, contrairement à Hérodote et Xénophon, voir *Persica*, F8d, 3 (éd. & trad. D. LENFANT, Paris, Les Belles Lettres, 2004).

²⁵ Cf. M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden – Köln, Brill, 1982, p. 211-212 et S. W. HIRSCH, *The Friendship of the Barbarians : Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London, University Press of New England, 1985, p. 74 & 75. Sur l'éducation de Cyrus le Grand, il est aussi incontestable que Xénophon a en

témérité qui coûta la vie à Cyrus le Jeune lorsqu'il tenta de percer les lignes adversaires à Cunaxa est également à mettre en parallèle avec la fougue et l'audace dont fit preuve Cyrus l'Ancien à l'occasion de sa première rixe contre les Assyriens au moment de son adolescence²⁶. De la sorte, c'est probablement aussi en raison de son expérience marquante en Asie et de sa rencontre fameuse avec le frère d'Artaxerxès que Xénophon souhaitait mettre en scène un personnage perse afin de rapporter ses propres conceptions au sujet de l'art de gouverner²⁷. Et c'est encore assurément l'ombre de Xénophon lui-même qui transparait chez l'empereur achéménide lorsqu'il est question de l'importance que ce dernier accorde à la pratique de la chasse, ou lorsqu'il est fait état de son amour pour les chevaux²⁸ : il s'agit là d'une allusion sans équivoque à l'intérêt que portait le disciple de Socrate pour l'équitation et l'art cynégétique, deux passions aristocratiques au sujet desquelles il rédigea deux opuscules bien connus. Mais c'est encore et avant tout la personnalité de Socrate elle-même qui ressurgit peut-être le plus à travers le récit de la vie de Cyrus l'Ancien composé par Xénophon, à tel point que Pierre Chambry n'a pas hésité à qualifier l'empereur perse de « vrai disciple de Socrate »²⁹. Même si cette formulation est quelque peu maladroite – car il demeure impossible de savoir si c'est l'empreinte du Socrate historique qui est prégnante chez tous les héros mis en scène par Xénophon, ou si Socrate lui-même n'est « qu'une projection ou un avatar, parmi d'autres, d'un idéal dont Xénophon reproduit inlassablement les traits dans tous ses écrits »³⁰ –, elle n'en traduit pas moins le fait que Cyrus parle et agit comme Socrate³¹. Cela dit, il serait erroné d'affirmer que l'empereur idéalisé de la *Cyropédie* n'est qu'une copie pure et simple du maître de Xénophon avec des attributs de chef de guerre, tout comme il serait à notre avis erroné de vouloir déterminer s'il est plus vertueux que lui, ou moins vertueux. Nous croyons

grande partie repris ce qu'il connaissait du système pédagogique spartiate ; cf. *Constitution des Lacédémoniens*, 2 avec, en regard, le commentaire pertinent de L. STRAUSS, « L'esprit de Sparte et le goût de Xénophon », in *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, p. 218.

²⁶ *Anabase*, 1, 8 ; *Cyropédie*, 1, 4.

²⁷ F. HOBDEN & C. TUPLIN, *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 27.

²⁸ *Cyropédie*, 1, 3, 15 ; 1, 4 ; 1, 6, 27-28 ; 1, 6, 39-41 & 4, 3.

²⁹ P. CHAMBRY, *Xénophon, Cyropédie, traduction nouvelle avec notices et notes*, Paris, Garnier, 1932, p. 8. Plus récemment, Fiona Hobden et Christopher Tuplin ont caractérisé à juste titre la *Cyropédie* de « most perfectly Socratic of non-Socratic works » ; F. HOBDEN & C. TUPLIN, *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 37.

³⁰ L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2011, p. 111.

³¹ Voir à ce sujet l'essai de comparaison relativement abouti et complet de J. LUCCIONI, *Xénophon et le socratisme*, Paris, P.U.F., 1953, p. 144-157.

en effet plus juste de subodorer que Cyrus complète Socrate sur bien des points, et qu'il prolonge d'une certaine manière ses enseignements au sujet de l'art de commander les hommes en mettant véritablement cette discipline en pratique³². Avant d'en venir plus précisément à la question de la divination dans la *Cyropédie*, il nous semble important de résumer rapidement les analogies frappantes qui existent entre la doctrine philosophique de Socrate au sujet de la vertu et la manière dont Cyrus le Grand, selon Xénophon, avait vécu sa vie entière. En effet, certaines notions sur la question du gouvernement d'autrui et du gouvernement de soi, sur les motivations d'une vie consacrée à la vertu, ainsi que sur le désir d'indépendance de l'homme sage, ne peuvent en aucun cas être éludées, car elles sont très intimement liées à la question de l'usage de la divination dans la *Cyropédie*. Par conséquent, ce qui pourrait sembler au lecteur comme une digression vis-à-vis du thème principal de notre étude n'a pour but que d'éclairer celui-ci.

II.1.3. Les rapports entre la maîtrise de soi, l'art de commander et l'autarcie

Posant pour principe que la maîtrise de soi est le fondement même de la vertu³³, Socrate s'efforçait de toujours se montrer, par ses actes, d'une part indifférent aux désirs de la chair, de la boisson et de la table, et d'autre part résistant à l'égard du froid et de la chaleur, considérant qu'il s'agissait là des deux voies indispensables pour habituer un homme à marcher sur le chemin de la vertu. De même en était-il pour l'empereur perse qui, en plus de posséder ces mêmes aptitudes, faisait également preuve d'endurance à l'égard du manque de

³² Sur la corrélation qui existe, chez Xénophon, entre l'art martial et l'art de gouverner les hommes, voir N. WOOD, « Xenophon's Theory of Leadership », *Classica et Mediaevalia*, 25 (1964), p. 47-66.

³³ *Mémorables*, 1, 5, 4 ; cf. J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, Ophrys, 1947, p. 147 et plus récemment L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2011, p. 103-111. Tant dans les *Mémorables* que dans la *Cyropédie*, Socrate et Cyrus développent une conception ascétique de la vertu : appréhendée comme un fruit de la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et de l'endurance (καρτερία) qui s'accroît grâce à l'étude et à l'exercice, ils considèrent qu'elle ne peut jamais être acquise de façon définitive, et qu'il est donc absolument nécessaire d'en travailler de façon continue les fondements pour ne jamais la perdre au profit des passions dévorantes du corps ; *Mémorables*, 1, 2, 23 ; 1, 5, 5 & 2, 6, 39 ; *Cyropédie*, 7, 5, 56-75. Par ailleurs, la vertu d'un homme exemplaire a pour spécificité de rejaillir sur les autres en suscitant un vif désir d'imitation. Xénophon insiste en effet à de nombreuses reprises sur le fait que Socrate, simplement par sa manière d'être et l'éclat de son exemple, « faisait espérer à ceux qui le fréquentaient qu'ils deviendraient comme lui en l'imitant » ; *Mémorables*, 1, 2, 3 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) ; cf. *Mémorables*, 4, 7, 11. De même, introduisant la vertu de l'exemple au sein même de la formation pédagogique en Perse, Xénophon présente un Cyrus qui, répétant à ses soldats la nécessité d'exercer sans arrêt les vertus, montre un attachement particulier au fait de les transmettre aux enfants en les habituant à contempler le spectacle inspirant des hommes beaux et bons qui n'ont jamais cessé de les cultiver durant leur vie ; *Cyropédie*, 1, 2, 8 ; *Cyropédie*, 7, 5, 86. Sur la vertu de l'exemple, voir également *Cyropédie*, 8, 1, 12 ; 8, 1, 22 et *Économique*, 12, 18.

sommeil puisqu'il y était en quelque sorte contraint par les dures réalités de la guerre³⁴. De ce point de vue, si Cyrus le Grand se démarque légèrement de son homologue philosophe par sa καρτερία à l'égard du sommeil, il y a plus : si la maîtrise à l'endroit des plaisirs du corps (louée ouvertement par les deux personnages) ouvre la voie au but ultime de la poursuite d'une vie vertueuse qu'est l'autarcie (le mode de vie des dieux) par la réduction drastique des désirs et des besoins³⁵, elle sert aussi, et de manière automatique, un dessein de domination politique que Cyrus, contrairement à Socrate, semble avoir atteint à la perfection. En effet, de l'aveu même du philosophe, la maîtrise de soi est nécessairement une prérogative du bon souverain, car seul celui qui est parvenu à se maîtriser lui-même peut avoir la prétention de maîtriser les autres, faute de quoi « la promesse du plaisir risque de brouiller son jugement et de le pousser à prendre des décisions qui se révéleront funestes à lui-même et à ceux dont il est responsable »³⁶. D'autre part, Socrate juge que l'ἐγκράτεια est inutile pour celui qui ne se destine pas à commander les autres puisqu'on ne peut honnêtement prétendre avoir un contrôle total de la discipline qu'on s'impose, lorsqu'on est soumis à un maître qui nous commande. Si, comme l'affirme le père de la philosophie dans les *Mémorables*, les rapports de force entre gouvernants et gouvernés sont inévitables dans les communautés humaines, qu'on ne peut pas faire autrement que de subir le pouvoir ou l'exercer³⁷, et si, comme il l'affirme en substance avec Aristippe, la seule différence entre celui qui gouverne et celui qui est gouverné est la liberté qu'a le premier de faire cesser quand bon lui semble les privations et les souffrances

³⁴ *Cyropédie*, 6, 1, 47 & 8, 1, 30-36. Sur la καρτερία que Xénophon arbore lui-même, cf. *Anabase*, 3, 1, 23 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « De plus, nous avons des corps plus résistants que les leurs au froid, au chaud, à la fatigue ; nous avons aussi, grâce aux dieux, des âmes plus braves ».

³⁵ *Mémorables*, 1, 6, 10 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Je considère que l'absence de besoin est divin, et qu'avoir le minimum de besoins est ce qui rapproche le plus du divin ; et, comme le divin est parfait, ce qui s'en rapproche le plus s'approche également de la perfection » ; L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2011, p. 109 : « Comme l'autarcie n'est pas l'absence totale des besoins, mais la capacité de subvenir soi-même à ses propres besoins, on voit mieux comment et dans quelle mesure l'enkrateia et la karteria favorisent l'autarkeia. Celui qui a de nombreux besoins aura d'autant plus de peine à les combler et à atteindre l'idéal d'autarcie. Le rôle de l'enkrateia est précisément de maîtriser et de restreindre les besoins corporels (faim, soif, sexualité et sommeil) qui sollicitent l'homme sans relâche ».

³⁶ L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2011, p. 103.

³⁷ *Mémorables*, 2, 1, 12 avec en miroir l'opinion similaire mise dans la bouche de Cyrus dans *Cyropédie*, 1, 6, 20 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971) : « Enfin il me semble que la plupart des lois nous apprennent avant tout deux choses : commander et être commandé (ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι) ». Dans les *Mémorables*, Aristippe oppose à Socrate la possibilité d'une troisième voie du milieu, qu'il dit avoir adopté, et qui consisterait à éviter à la fois la servitude et le pouvoir. Le philosophe concède qu'une telle possibilité existe bien, mais qu'elle ne peut se déployer à l'intérieur de l'ordre social et qu'elle impose à celui qui la choisit de vivre à l'écart des autres hommes, l'excluant ainsi de toute participation à la vie politique.

qu'il s'impose parce qu'il n'a pas de maître, alors il vaut mieux de toute façon commander qu'être commandé et s'exercer à l'ἐγκράτεια qui procure non seulement le « pouvoir de relâcher à sa propre guise la peine qu'inflige à chacun la vie politique »³⁸, mais également, par l'admiration qu'elle suscite chez autrui, une gloire éternelle après la mort³⁹. Ainsi, pour reprendre les mots de Michel Narcy, « si le bénéfice de l'ἐγκράτεια est de faire cesser quand on le veut la discipline qu'on s'impose, il faut occuper la position du maître. On est pleinement maître de soi que si l'on n'a pas de maître »⁴⁰. On comprend, dans cette optique, quelle peut être la légère « supériorité » de Cyrus sur Socrate par le lien qui unit, dans la pensée de Xénophon, la maîtrise de soi, qui est le fondement de la vertu, à « l'art royal (βασιλική τέχνη) »⁴¹, qui est la plus belle des vertus, celle grâce à laquelle « les cités et les maisons sont bien administrées »⁴². Cependant, quand il amasse des richesses par le biais de conquêtes, le souverain en quête de vertu ne doit pas céder au goût du lucre mais faire preuve d'une abnégation à toute épreuve pour ne pas devenir un tyran : Cyrus reverse systématiquement ses propres biens et richesses à ses amis puis à tous ses sujets pour leur assurer ainsi un bonheur matériel⁴³. Il peut donc cultiver sa capacité à mettre de côté ses propres besoins et désirs au profit d'une communauté envers laquelle il se considère littéralement comme un père protecteur⁴⁴. Enfin, puisqu'il exerce son ἐγκράτεια et qu'il n'a

³⁸ M. NARCY, « Le choix d'Aristippe (Xénophon, *Mémoires* II 1) », in *La tradizione socratica : Seminario di studi*, G. GIANNANTONI & al., Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 86.

³⁹ *Mémoires*, 2, 1, 19 ; cf. *Agésilas*, 10-11. En faisant de la gloire posthume un des buts essentiels d'une vie consacrée à l'exercice des vertus, Xénophon semble ne pas s'écarter de la doxa qui prévalait à son époque et dont on retrouve déjà des traces dans l'épopée archaïque ; voir à ce sujet F. LARRAN, « De kleos à phémè. Approche historique de la rumeur et de la renommée dans la littérature grecque ancienne, d'Homère à Polybe », *Anabases*, 11 (2010), p. 232-237.

⁴⁰ M. NARCY, « Le choix d'Aristippe (Xénophon, *Mémoires* II 1) », in *La tradizione socratica : Seminario di studi*, G. GIANNANTONI & al., Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 86-87 n. 32.

⁴¹ *Mémoires*, 4, 2, 11 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Socrate lui demanda alors : “N'aspirerais-tu pas, Euthydème, à cette vertu qui permet aux hommes d'être de bons politiciens, de bons administrateurs, d'être aptes à exercer le commandement et d'être utiles aussi bien aux autres hommes qu'à eux-mêmes ?” Euthydème répondit alors : “C'est précisément cette vertu, Socrate, dont j'ai le plus grand besoin. – Par Zeus, répondit Socrate, tu aspirés à la vertu la plus belle et à l'art le plus important (τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης τέχνης). C'est en effet celui des rois et on l'appelle royal (ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὐτὴ καὶ καλεῖται βασιλική)” ».

⁴² *Mémoires*, 1, 2, 64 ; L.-A. DORION, « Socrate et la basilikê tekhnê », in *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 147-151.

⁴³ *Cyropédie*, 3, 2, 28 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « Je voudrais, en effet, que nous ayons davantage d'argent, afin de pouvoir donner une forte solde à ceux de nos compagnons d'armes qui le méritent. C'est pour cela que je veux le plus d'argent possible et que je pense en avoir besoin » ; *idem*, 5, 1, 28 & 8, 4, 31.

⁴⁴ *Ibid.*, 8, 1, 1 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Eh ! bien, souvent déjà, Messieurs, en d'autres circonstances, j'ai remarqué qu'il n'y avait aucune différence entre un bon chef et un bon

pas de maître humain au-dessus de lui, il peut véritablement se tourner vers l'αὐτάρκεια, cette indépendance absolue qui est le but de l'entretien de la vertu et qui est l'un des principaux attributs de la divinité que le sage aspire à imiter sans pouvoir la reproduire totalement⁴⁵.

De la sorte, « en faisant de l'enkrateia l'apanage exclusif des gouvernants, Xénophon interdit à tous les gouvernés l'accès à la vertu »⁴⁶, et par conséquent semble priver Socrate lui-même d'être complètement maître de lui-même puisqu'il n'a pas accès à une charge politique suprême qui lui permettrait de l'être de façon pleine et entière. Tout au plus peut-on affirmer, pour reprendre l'examen de Louis-André Dorion, que même si Socrate faisait lui-même partie des gouvernés⁴⁷, il n'a pas cessé de faire son possible pour se doter de l'ἐγκράτεια, vertu propre au gouvernant mais qu'il possédait en puissance⁴⁸. Socrate ne peut se prévaloir d'avoir acquis la plus belle des vertus non seulement parce qu'il n'est pas un gouvernant de la cité d'Athènes, mais surtout parce que, vivant dans le dénuement, il ne peut prodiguer aux autres les bienfaits matériels qui assureront leur prospérité⁴⁹. Par conséquent, il est inévitable que de ce point de vue, Cyrus le Grand, en héritant d'un pouvoir suprême sans dépendre d'un gouvernant et en ayant été éduqué à la maîtrise de soi depuis son plus jeune âge⁵⁰, avait davantage progressé que Socrate sur la voie de l'autarcie en cultivant la plus belle des vertus. À ce titre, outre l'éloge que Socrate fait de Cyrus dans l'*Économique* et qui démontre bien la

père (καὶ ἄλλοτε κατενόησα ὅτι ἄρχων ἀγαθὸς οὐδὲν διαφέρει πατρὸς ἀγαθοῦ) : de même que les pères pourvoient à ce que jamais les enfants ne viennent à manquer d'aucun bien (οἳ τε γὰρ πατέρες προνοοῦσι τῶν παιδῶν ὅπως μήποτε αὐτοὺς τάχαθὰ ἐπιλείψει), de même il me semble que Cyrus nous indique là, dans ses conseils, le meilleur moyen pour vivre dans la félicité ».

⁴⁵ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 158 n. 303.

⁴⁶ *Ibid.*, *Xénophon, Mémoires, t. II, 1^{re} partie*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 121 n. 4.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 133-135 n. 8.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 134 n. 8. Xénophon n'exclut d'ailleurs pas que même les femmes et les esclaves puissent apprendre l'art du commandement par le biais de la maîtrise de soi ; cf. *Mémoires*, 1, 5, 2-3 ; *Économique*, 9, 11.

⁴⁹ Sur la nécessité que se donne Cyrus d'acquiescer des richesses pour accorder une bonne paye à ceux qui en ont besoin et qui le méritent, voir *Cyropédie*, 3, 2, 28 & 3, 3, 7. Cependant, il faut bien ajouter que même si Socrate ne peut fournir des bienfaits matériels à ses compagnons, il dispense tout de même une indéfinie de bienfaits spirituels grâce à ses enseignements. De ce point de vue, il figure bien sur le revers d'une pièce dont le portrait de Cyrus serait représenté à l'avant ; voir à ce sujet L.-A. DORION, « Qu'est-ce que vivre en accord avec sa *dunamis* ? Les deux réponses de Socrate dans les *Mémoires* », *Les Études philosophiques*, 69, 2 (2004), p. 237-239. D'autre part, vivre dans le dénuement ne signifie pas pour autant être pauvre. Sur ce point essentiel de la doctrine du Socrate de Xénophon selon laquelle la richesse est le rapport excédentaire de l'avoir sur les besoins, et la pauvreté le rapport déficitaire des mêmes termes, voir L.-A. DORION, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2011, p. 105-107.

⁵⁰ *Cyropédie*, 1, 2, 1-9 ; 7, 2, 24.

fascination du premier à l'égard du second⁵¹, il est clair que les premiers chapitres des livres II et III des *Mémorables*, où il est question des qualités des grands stratèges et des rois, renvoient point par point aux qualités qui étaient celle de Cyrus le Grand dans la *Cyropédie*, des qualités inhérentes à sa nature (φύσις) mais aussi cultivées par l'éducation (παιδεία) qu'il reçut, et peut-être également inspirées par quelque intervention divine⁵² :

Qualités nécessaires à l'exercice de l'art royal	Recommandées par Socrate	Mises en pratique par Cyrus
Être modéré vis-à-vis de l'appétit et des plaisirs de la table	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 2.	<i>Cyropédie</i> , 1, 2, 10 ; 1, 3, 4-6 ; 4, 2, 34-45 ; 7, 5, 78-81 ; 8, 1, 36.
Être modéré vis-à-vis de la boisson	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 2.	<i>Cyropédie</i> , 1, 2, 10 ; 1, 3, 10-11 ; 4, 2, 34-45 ; 7, 5, 78-81 ; 8, 1, 36.
Résister à la fatigue, au sommeil, et aux efforts	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 3.	<i>Cyropédie</i> , 1, 5, 11-12 ; 1, 6, 42 ; 3, 3, 8 ; 7, 5, 78-81 ; 8, 1, 36.
Résister au désir sexuel et à la fougue amoureuse	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 4-5.	<i>Cyropédie</i> , 5, 1, 1-18 ; 7, 5, 60-65 ; 8, 1, 36.
Résister au froid	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 25 ; 7, 5, 78 ; 8, 1, 36.
Résister à la chaleur	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 25 ; 7, 5, 78 ; 8, 1, 36.
Subvenir aux besoins des troupes	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 7-18 ; 4, 2, 34-45.
Ne pas rester oisif	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 18.
Faire preuve d'application (ἐπιμέλεια)	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 3-4 ; 1, 6, 12 ; 1, 6, 23.
Être vif d'esprit (ἀγχίνους)	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 4, 3.
Être amical (φιλόφρων)	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 24.

⁵¹ *Économique*, 4, 4.

⁵² Sur la pensée générale de Xénophon au sujet des qualités du commandant, voir N. WOOD, « Xenophon's Theory of Leadership », *Classica et Mediaevalia*, 25 (1964), p. 52-53. Sur la nature véritablement surhumaine de celui qui possède l'art royal, voir *Économique*, 21, 10-12 et *Hiéron*, 8, 5 (trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Mais pour ma part, il me semble que, par la volonté divine, une sorte d'honneur et de grâce accompagne l'homme qui gouverne ».

Être rusé (ἐπίβουλον, κλέπτην, ἄρπαγα, πλεονέκτην)	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 27-28 ; 1, 6, 35-43 ; 2, 4, 15-17 ; 3, 1, 19 ; 5, 1, 13.
Être généreux	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6.	<i>Cyropédie</i> , 8, 2, 7.
Être versé dans la tactique	<i>Mémorables</i> , 3, 1, 6-7.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 14.
Veiller à ce que les soldats soient en bonne santé	<i>Mémorables</i> , 3, 2, 1.	<i>Cyropédie</i> , 1, 6, 14-17 ; 6, 2, 33.
Communiquer son courage à l'armée	<i>Mémorables</i> , 3, 2, 2.	<i>Cyropédie</i> , 3, 3, 62-63.
Assurer la prospérité matérielle des soldats	<i>Mémorables</i> , 3, 2, 3-4.	<i>Cyropédie</i> , 4, 1, 14-15 ; 7, 1, 10-11 ; 8, 1, 1.
Supporter la souffrance en vue de l'acquisition d'un bien	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 18.	<i>Cyropédie</i> , 7, 5, 80 ; 8, 6, 12.
Mépriser le plaisir immédiat en vue d'un bonheur supérieur	<i>Mémorables</i> , 2, 1, 19.	<i>Cyropédie</i> , 1, 5, 9 ; 8, 1, 32.

Cependant, il n'est pas question de considérer que Socrate est un « Cyrus raté », pour reprendre l'expression de Vana Nicolaïdou-Kyrianidou⁵³ : dépeint comme un maître et un éducateur dans les *Mémorables*⁵⁴, Socrate était peut-être même encore plus utile parce qu'il révélait chez certains des disciples qui le côtoyaient leurs aptitudes à diriger, ce qui faisait de lui un véritable « *archikos aner* en demeurant souverain dans le domaine de la *théorie* »⁵⁵. Les parallèles entre les recommandations de Socrate et les qualités de Cyrus ne laissent d'être éloquents, mais surtout, ils montrent bien en quoi, loin d'être en compétition sur le terrain de l'exercice des vertus, les deux hommes constituent les deux faces d'une même pièce : la figure

⁵³ V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 226.

⁵⁴ D. R. MORRISON, « Xenophon's Socrates as Teacher », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca – London, Cornell University Press, 1994, p. 181-208.

⁵⁵ V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 227. Sur l'aptitude de Socrate à détecter les talents spécifiques, à enseigner ce qu'il pouvait de bien, et à renvoyer ses compagnons vers d'autres maîtres pour les matières dans lesquelles il était lui-même ignorant, voir *Mémorables*, 4, 7, 1.

de l'empereur perse permet à Xénophon de montrer le versant pratique des conceptions philosophiques de Socrate au sujet de la politique et de l'art du commandement⁵⁶, exactement comme il le fit, d'ailleurs, mais d'une manière beaucoup plus condensée, en ce qui concerne la vie d'Agésilas⁵⁷.

II.2. L'aura mantique de la fin du livre I et du début du livre II

II.2.1. L'agencement des anecdotes de divination à la croisée des livres I et II

La *Cyropédie* contient certainement la plus longue réflexion du corpus xénophontien au sujet de la mantique ; elle est contenue dans un chapitre du livre I prenant la forme d'un entretien entre Cambyse et Cyrus et qui, peut-être, a inspiré le titre qui fut donné à l'œuvre entière⁵⁸. Cet entretien constitue à bien des égards l'un des moments clés de la *Cyropédie* puisque les idées qui y sont développées forment un véritable résumé des thèmes majeurs qui traversent l'ensemble de l'œuvre, à savoir divination, piété, art de gouverner les hommes, organisation du campement, tactique, justice, amitié, ruse, générosité. Les cinq premiers chapitres du livre I ne contiennent d'ailleurs aucune référence à la divination, à la piété, ou à un récit prodigieux qui viendrait souligner la destinée divine du souverain perse (comme c'est

⁵⁶ T. L. PANGLE, « Socrates in Xenophon's Political Writings », in *The Socratic Movement*, P. A. WANDER WAERDT (éd.), Ithaca – London, Cornell University Press, 1994, p. 147 qui évoque Cyrus en tant qu'alternative à Socrate sur le terrain de la théorie politique.

⁵⁷ Chez Xénophon, le roi spartiate possède lui aussi les vertus principales recommandées par Socrate, à commencer par l'endurance et la modération à l'égard des passions et besoins du corps ; *Agésilas*, 3 (piété) ; 4, 2 (gratitude) ; 4, 3 & 5, 4 (maîtrise de lui-même) ; 5, 1 (modération des plaisirs de la table et de la boisson) ; 5, 1 (condamnation de l'oisiveté) ; 5, 2 (résistance à la fatigue) ; 5, 3 (résistance à la chaleur et au froid) ; 5, 4-5 (résistance au désir sexuel) ; 6, 1 (courage) ; 7, 1 (résistance à la douleur et à l'effort) ; 7, 2 (procurer le nécessaire à ses sujets).

⁵⁸ L'éducation de Cyrus le Grand proprement dite ne semble concerner qu'une petite partie de la *Cyropédie*, au maximum les six premiers chapitres du livre I, le reste de l'œuvre faisant longuement état des aptitudes sociales, intellectuelles, militaires et politiques d'un souverain déjà mûr ; E. E. SCHÜTRUMPF, « Xenophon of Athens », in *Brill's New Pauly*, vol. 15, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 827 et W. MILLER, *Xenophon, Cyropaedia, vol. I*, Cambridge, Harvard University Press, 1914, p. xi. On peut même affirmer que l'éducation de Cyrus n'est en fait véritablement visible que dans le chapitre VI du livre I puisque Cambyse y répète intégralement la plupart des préceptes qu'il a pu transmettre à son fils afin qu'il devienne un souverain accompli et respecté de ses hommes. Il ne serait pas étonnant, d'ailleurs, que le titre même de l'ouvrage de Xénophon vienne précisément de cette longue discussion fictive qui influença certains auteurs postérieurs comme Stobée, lequel, dans un chapitre de son *Anthologie* intitulé « instructions au sujet de la royauté (ὕποθηκαι περὶ βασιλείας) », en recopia textuellement certains extraits, et notamment la première partie concernant la divination ; Stobée, *Anthologie*, 4, 7, 68-75 avec les commentaires de D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 50.

le cas, par exemple, chez Hérodote⁵⁹) : le silence concernant le problème de la divination est donc rompu de manière radicale par cet entretien qui, en outre, contient la majorité des éléments du discours au sujet de la divination dans toute la *Cyropédie*. L'inclusion de ces considérations au sujet de la mantique n'est probablement pas anodine. Elle est peut-être même en lien avec le contexte militaire très chargé exposé par Xénophon : après la mort d'Astyage et la venue de Cyaxare sur le trône de Médie, l'Athénien rapporte en effet que le roi des Assyriens, projetant de mener une expédition contre les Mèdes afin de les affaiblir et devenir le maître incontesté de toute la région, envoya des émissaires aux différents royaumes sous sa domination de manière à réunir une armée considérable. Très inquiet et recherchant activement le soutien du royaume allié de Perse, Cyaxare confie à Cyrus, encore tout jeune adulte, le commandement de toute l'armée (plus de trente-mille hommes) afin de repousser l'attaque coordonnée des Assyriens et de leurs alliés contre les royaumes de Médie et de Perse, à condition qu'il s'engage aussi à fournir des soldats⁶⁰. Il est ainsi probable que le contexte même de la guerre contre l'Assyrie fut considéré par Xénophon comme un élément essentiel lui permettant de dévoiler pour la première fois la grande piété de Cyrus ; c'est en tout cas ce que pourrait suggérer la réflexion de Xénophon dans l'*Hipparque* sur la nécessité supérieure de recourir à la mantique en temps de guerre⁶¹. Il est également possible que les thèmes relatifs aux croyances religieuses fussent plus souvent privilégiés pour débiter les traités d'instruction antiques⁶².

Quoi qu'il en soit, la conversation entre Cyrus et Cambyse, sur les qualités d'un bon commandant, est littéralement enserrée par deux anecdotes de présages divinatoires

⁵⁹ Hérodote, *Histoires*, 1, 108-113 ; cf. la remarque de P. CARLIER, « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* », *Ktèma*, 3 (1978), p. 141 n. 24 : « Ce choix [scil. de Xénophon] n'est nullement en contradiction ni avec la piété de Xénophon, ni avec celle de son héros Cyrus qui, en chaque occasion importante, sacrifie aux dieux et s'enquiert des présages ». En fait, Xénophon souligne de manière beaucoup plus subtile le fait que Cyrus était choyé par les dieux, car il désire ardemment montrer que le fameux souverain s'était aussi lui-même donné les moyens, par la force de sa vertu, de devenir un protégé des dieux, et que cet avantage n'était donc pas uniquement le fruit de sa naissance royale et d'une élection divine. Xénophon rappelle tout de même au début de la *Cyropédie*, 1, 2, 1, que Cyrus avait pour ancêtre Persée, et que le souverain perse était donc un descendant direct de Zeus, conformément, d'ailleurs, à la tradition iranienne au sujet de la sacralité de la charge royale et de la nécessaire ascendance divine ; cf. G. WIDENGREN, « The Sacral Kingship of Iran », in *The Sacral Kingship, contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden, Brill, 1959, p. 245-246. Encore une fois, l'analogie entre le nom du héros Persée (Περσεύς) et la patrie d'origine du Grand Roi, la Perse (Περσίς) est à coup sûr une des raisons de cette filiation.

⁶⁰ *Cyropédie*, 1, 5, 4-6.

⁶¹ *Hipparque*, 9, 8-9.

⁶² Voir à ce sujet D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 55 n. 110.

spectaculaires relatées en des termes qui laissent transparaître toute l'importance que revêt cette activité aux yeux des deux souverains achéménides. Alors que Cyrus s'en allait rejoindre son père afin de bénéficier de ses précieux conseils, Xénophon rapporte que celui-ci adressa des prières à Hestia, à Zeus protecteur du pays et aux autres dieux (« προσευξάμενος Ἑστία πατρώα καὶ Διὶ πατρώω καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ὠρμᾶτο ἐπὶ τὴν στρατείαν »⁶³) et qu'il reçut l'heureux présage d'éclairs et de coups de tonnerre immédiatement après cette marque de dévotion (« λέγονται ἀστραπαὶ καὶ βρονταὶ αὐτῷ αἴσιοι γενέσθαι »⁶⁴). Sans prendre alors d'autres précautions augurales, considérant qu'il s'agissait d'une manifestation du signe du plus « grand des dieux (τὰ τοῦ μεγίστου θεοῦ σημεῖα) »⁶⁵, les deux protagonistes entament leur discussion. Même si le nom de ce très grand dieu n'est pas précisé par Xénophon, il apparaît évident qu'il s'agit là d'un signe de Zeus, probablement confondu ici à la grande divinité perse Ahura-Mazda⁶⁶. Cette manifestation de Zeus est d'ailleurs bien significative puisque, comme nous l'avons mentionné plus haut en note⁶⁷, Xénophon considérait que Cyrus était un descendant de Zeus par l'intermédiaire du héros Persée⁶⁸.

D'autre part, une fois parvenu à la fin de leur longue discussion, Cambyse et Cyrus reçoivent un nouveau présage en provenance de Zeus : arrivés près de la frontière entre la Perse et la Médie pour rejoindre Cyaxare et consolider leur armée commune, Cyrus et Cambyse aperçoivent un aigle volant sur leur droite (le côté favorable) en allant dans leur

⁶³ *Ibid.*, 1, 6, 1 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁶⁴ *Ibid.* ; l'emploi de l'adjectif αἴσιος sert peut-être ici à renforcer le caractère solennel de l'extrait en usant d'un vocabulaire propre à l'épopée ; voir à ce sujet L. GAUTIER, *La langue de Xénophon*, Genève, Georg & Co., 1911, p. 90.

⁶⁵ *Cyropédie*, 1, 6, 2 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972). Au sujet des éclairs de bon augure et la destinée royale de Cyrus, cf. Ctésias, *Persica*, F8d, 41 (éd. & trad. D. LENFANT, Paris, Les Belles Lettres, 2004).

⁶⁶ P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 260 : « En dehors de ces notations, le nom même d'Ahura-Mazda est assez peu mentionné. Parfois, on le reconnaît sous l'appellation de Zeus [...]. C'est très certainement à Ahura-Mazda qu'étaient consacrés "le char sacré de Zeus", emmené par Xerxès en Grèce (VII, 40 ; VIII, 115), le "char consacré à Zeus" dans le cortège de Cyrus (*Cyr.* VIII, 3. 12), ou encore, "le char consacré à Jupiter" dans le cortège de Darius III (Quinte-Curce III, 3.3) ». L'assimilation entre Zeus et Ahura-Mazda n'est pas pour nous surprendre étant donné que la divinité perse était bien considérée comme « le pôle de la lumière essentielle, le père d'Atar manifesté par le feu primordial qui est la lumière fulgurante, toute métaphysique, mais qui précède et engendre les illuminations célestes des feux solaires et stellaires du cosmos » ; P. DU BREUIL, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, Payot, 1978, p. 137.

⁶⁷ *Supra* p. 92 n. 59.

⁶⁸ *Cyropédie*, 1, 2, 1 ; 4, 1, 24 & 7, 2, 24. Agésilas (qui possède en grande partie les mêmes vertus que Cyrus et les mêmes qualités de souverain) est également réputé être un descendant de Zeus dans la biographie que Xénophon rédigea à son propos ; *Agésilas*, 1, 2.

direction (« ἐπεὶ δ' αὐτοῖς ἀετὸς δεξιὸς φανεῖς προηγεῖτο »⁶⁹). Oiseau impérial et royal par excellence, l'aigle symbolisait, en Grèce mais aussi dans les civilisations préislamiques du Proche-Orient, la divinité suprême, la victoire, ou bien encore le véhicule permettant l'ascension de l'âme vers la région des dieux⁷⁰. Cet élément narratif vient donc une nouvelle fois placer le protagoniste de la *Cyropédie* sous l'égide du roi des dieux⁷¹. Immédiatement après cet événement, Xénophon rapporte que, en parallèle du premier présage, les deux souverains achéménides adressèrent non seulement leurs prières aux dieux et aux héros qui veillent sur la Perse (« προσευξάμενοι θεοῖς καὶ καὶ ἥρωσι τοῖς Περσίδα ») en leur demandant d'être propices et bienveillants pour le voyage (« ἴλεως καὶ εὐμενεῖς »), mais aussi aux dieux qui veillent sur la Médie (« προσηύχοντο αὖθις θεοῖς τοῖς Μηδίαν ») une fois la frontière franchie, en leur demandant également de bénéficier d'un accueil propice et favorable (« ἴλεως καὶ εὐμενεῖς »)⁷². De la sorte, deux épisodes de présages divinatoires impliquant une manifestation du roi des dieux, père céleste de Cyrus, ensèrent la discussion avec son père biologique dans une structure narrative en forme de chiasme :

- a) Prières à Zeus et à Hestia (*Cyropédie*, 1, 6, 1).
- b) Éclairs et coups de tonnerre de Zeus (*Cyropédie*, 1, 6, 1).
- c) Dialogue entre Cambyse et Cyrus (1, 6, 2-46).
- b) Aigle de Zeus volant sur la droite (*Cyropédie*, 2, 1, 1).

⁶⁹ *Cyropédie*, 2, 1, 1 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁷⁰ Voir la présence de l'aigle psychopompe sur l'épithaphe du tombeau de Platon chez Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 3, 44 ; sur le symbole de l'aigle en général, voir L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Paris, Albin Michel, 1940 [rééd. 2006], p. 71-87 ; cf. D'A. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim, Olms, 1936 [rééd. 1966].

⁷¹ Sur l'apparition de l'aigle à droite comme symbole de l'assistance de Zeus, voir Homère, *Illiade*, 24, 308-321 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1957) : « Envoie-moi ton oiseau, rapide messager, l'oiseau qui t'est cher entre tous et qui a la force suprême : qu'il se montre à notre droite, afin qu'après l'avoir vu de mes yeux, je gagne sans crainte les neufs des Danaens aux prompts coursiers ». D'après le récit de Xénophon, le soutien de Zeus ne semble jamais avoir quitté Cyrus au cours de sa vie, et peut-être que le présage favorable d'une lumière céleste qui descendit sur lui et ses troupes en pleine guerre contre les Assyriens doit être entrevue par ce prisme ; cf. *Cyropédie*, 4, 2, 15. Sur l'association entre le tonnerre et l'aigle, cf. *Cyropédie*, 7, 1, 3-4 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Et quand il fut en selle, tenant, immobile, les yeux sur la route qu'il comptait suivre, un coup de tonnerre retentit sur la droite. Il dit : "Nous te suivrons, Zeus Souverain". Et tandis qu'il parlait, ayant à sa droite Chrysantas, commandant de la cavalerie, avec les cavaliers, à sa gauche Arsamas et les fantassins, il fit passer l'ordre d'avoir l'œil sur son étendard et de suivre d'un même mouvement ; cet étendard était un aigle d'or déployé sur une longue lance. Aujourd'hui encore il est resté celui du roi des Perses ».

⁷² *Cyropédie*, 2, 1, 1 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972). Sur les précautions sacrées aux frontières, cf. *Constitution des Lacédémoniens*, 13, 2-3.

a) Prière aux divinités de Perse et de Médie à la frontière (*Cyropédie*, 2, 1, 1).

À cela il faut ajouter la présence d'une seconde symétrie à l'intérieur même de l'échange entre Cambyse et Cyrus II. Alors que le père du jeune empereur ouvre et ferme l'entretien sur des considérations au sujet de la mantique (*Cyropédie*, 1, 6, 1 & 1, 6, 46), on constate aussi que le milieu même de ce long chapitre (*Cyropédie*, 1, 6, 23) est marqué par une petite digression sur la nécessité de consulter les dieux quand l'intelligence humaine ne permet plus d'apprendre une chose en particulier. Ainsi, de part et d'autre de *Cyropédie*, 1, 6, 23, se déploie bien une impressionnante structure symétrique des éléments du discours sur la divination qui se lit jusque dans l'agencement spatial du texte lui-même ce qui témoigne, à notre avis, d'une volonté évidente de l'auteur de la *Cyropédie* de placer le thème de la mantique au cœur de ses préoccupations sur l'art de gouverner⁷³.

II.2.2. Le dévoilement de la piété de Cyrus

Le dialogue fondamental du livre I est d'ailleurs précédé, dans le chapitre V, par une anecdote de mantique suivie d'une réflexion importante de Cyrus au sujet des dieux. Xénophon rapporte en effet qu'à peine élu chef de l'armée (« ἐπεὶ δὲ ἤρθεη τάχιστα »)⁷⁴, et avant même de choisir ses meilleurs hommes de guerre, Cyrus l'Ancien eut d'abord comme préoccupation de se concilier immédiatement les dieux en obtenant de leur part des signes favorables lors d'un sacrifice animal (« ἤρξατο πρῶτον ἀπὸ τῶν θεῶν· καλλιερησάμενος δὲ τότε προσηρεῖτο τοὺς διακοσίους »)⁷⁵. Immédiatement après ses précautions sacrées qui mettent pour la première fois en avant la piété de Cyrus, ce dernier réunit ses soldats et leur tient un discours motivant qu'il conclut de la sorte :

« Je crois aussi que ce qui vous donne surtout confiance, c'est que je n'ai pas négligé les dieux avant de partir en campagne (τὸ μὴ παρημεληκότα με τῶν θεῶν τὴν ἔδοξον

⁷³ Ces caractéristiques étonnantes du texte ont également été remarquées par D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 54-55 : « We find that the conversation between Cambyses and Cyrus begins – and ends – with a discussion of religious matters. This emphasis on religion is heightened by the fact that the talk between father and son is framed at both ends with prayers offered by Cyrus and with auspicious omens sent by the gods : thunder and lightning when the two set out and an eagle flying overhead to the right when they cross the Persian border and arrive at Media ».

⁷⁴ *Cyropédie*, 1, 5, 6 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁷⁵ *Ibid.*

ποιεῖσθαι). Vous qui êtes souvent à mes côtés, vous savez que dans toutes mes entreprises, les petites comme les grandes, je m’efforce toujours de partir avec les dieux (οὐ μόνον τὰ μεγάλα, ἀλλὰ καὶ τὰ μικρὰ πειρώμενον ἀεὶ ἀπὸ θεῶν ὀρμάσθαι) »⁷⁶.

La référence à la mantique n’est pas évidente, mais la confrontation avec d’autres passages du corpus xénophontien permet d’en être assuré. Établissant pour principe supérieur la nécessité d’avoir le soutien des dieux pour toutes les entreprises, Xénophon rappelle ici l’injonction de Socrate destinée à Ischomaque dans l’*Économique* à la fin de son éloge vibrant de l’agriculture⁷⁷ : le philosophe rappelle en effet à son interlocuteur qu’il n’est pas moins nécessaire de se concilier les dieux et de les consulter aussi bien à propos des travaux des champs que des affaires militaires⁷⁸. Mais il s’agit là surtout d’un écho à la toute dernière réflexion de Xénophon dans l’*Hipparque* :

« Il est impossible de trouver à qui demander conseil sinon aux dieux : ils savent tout (πάντα ἴσασι) et avertissent, selon leur bon vouloir (ὃ ἂν ἐθέλωσι), au moyen des signes tirés des victimes, des oiseaux, des oracles et des songes. Et il est naturel qu’ils veuillent bien donner leurs conseils à ceux qui ne se bornent pas à les interroger sur ce qu’il faut faire quand ils en ont besoin, mais qui jusque dans les heures fortunées servent de toutes leurs forces la divinité (εἰκὸς δὲ μᾶλλον ἐθέλειν αὐτοὺς συμβουλευεῖν τούτοις, οἳ ἂν μὴ μόνον ὅταν δέωνται ἐπερωτῶσι τί χρὴ ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις θεραπεύωσιν ὅ τι ἂν δύνωνται τοὺς θεοῦς) »⁷⁹.

Par ailleurs, c’est encore le premier précepte de l’*Hipparque* qui est rappelé ici, à savoir que pour tout chef de guerre digne de ce nom, le premier soin « doit être d’offrir un sacrifice aux dieux (πρῶτον μὲν θύοντα) pour leur demander la grâce de projeter de dire et

⁷⁶ *Cyropédie*, 1, 5, 14 (éd. & trad. M. BIZOS légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁷⁷ *Économique*, 5, 14-16. Sur la comparaison entre le rôle du chef de guerre et de l’agriculteur, cf. *Cyropédie*, 1, 6, 11 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972) « Lorsque l’on possède une armée grâce à laquelle on peut aider ses amis, à charge de revanche, et essayer de s’enrichir aux dépens de ses ennemis, si on en a, et qu’après cela on néglige de se procurer les ressources nécessaires, penses-tu que ce soit moins honteux que d’avoir des champs avec des ouvriers pour les travailler et de les laisser en friche, improductifs ? » *idem*, 1, 6, 18.

⁷⁸ *Économique*, 5, 19 (éd. & trad. P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949) : « Je me figurais, Critobule, que tu connaissais le pouvoir des dieux, aussi absolu sur les travaux des champs que sur ceux de la guerre (Ἄλλ’ ὄμην ἔγωγε σε, ὃ Κριτόβουλε, εἰδέναι ὅτι οἱ θεοὶ οὐδὲν ἥττον εἰσι κύριοι τῶν ἐν τῇ γεωργίᾳ ἔργων ἢ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ). Tu vois, j’imagine, que ceux qui font la guerre, avant toute entreprise militaire, se concilient les dieux et les consultent au moyen de sacrifices et des présages des oiseaux, sur ce qu’il faut faire ou non (καὶ τοὺς μὲν ἐν τῷ πολέμῳ ὀρᾶς, οἶμαι, πρὸ τῶν πολεμικῶν πράξεων ἐξαρεσκομένους τοὺς θεοὺς καὶ ἐπερωτῶντας θυσίας καὶ οἰωνοῖς ὅ τι τε χρὴ ποιεῖν καὶ ὅ τι μὴ) ».

⁷⁹ *Hipparque*, 9, 9 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

d'accomplir ce qui peut rendre le commandement le plus agréable aux dieux (ἀφ' ὧν θεοῖς μὲν κεχαρισμένωτατα ἄρξαις ἔσθ) »⁸⁰. Toutefois, en précisant comment Cyrus n'a jamais cessé de s'efforcer de chercher des appuis célestes quelque que soit l'urgence et la nature du problème, Xénophon semble se contredire puisque dans les premiers chapitres du livre I, il ne présente jamais l'empereur perse en train de se concilier les dieux alors qu'il rapporte bel et bien une première rixe qui l'opposa aux Assyriens.

II.3. Évincer les devins : de l'intérêt de comprendre par soi-même les présages

II.3.1. La quête de la piété

Après avoir encouragé ses soldats en leur réaffirmant sa volonté tenace de consulter les dieux avant toute expédition militaire, puis après avoir prié les dieux ancestraux et reçu un présage favorable de la part du roi des dieux, Cyrus est apostrophé par son père dont le tout premier enseignement concerne l'importance de reconnaître et de comprendre les signes que les dieux délivrent aux hommes⁸¹ :

« Mon enfant, tu pars avec la faveur et la bienveillance des dieux (ὅτι μὲν οἱ θεοὶ ἴλεώ τε καὶ εὐμενεῖς)⁸², les sacrifices et les signes célestes le font bien voir et tu le constates toi-même (πέμπουσί σε καὶ ἐν ἱεροῖς δῆλον καὶ ἐν οὐρανίοις σημεῖοις· γινώσκεις δὲ καὶ αὐτός). Je t'ai en effet instruit à dessein de ces choses (ἐγὼ γὰρ σε ταῦτα ἐπίτηδες ἐδίδαξάμην), afin que tu n'aies pas besoin d'interprètes pour comprendre les avis des dieux et que tu les reconnais par toi-même d'après ce que tes yeux voient et ce qu'entendent tes oreilles (ὅπως μὴ δι' ἄλλων ἐρμηνέων τὰς τῶν θεῶν συμβουλίας

⁸⁰ *Ibid.*, 1, 1 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

⁸¹ La piété semble bien être, pour reprendre les propos de Marcel Bizos, la vertu la plus importante dans la *Cyropédie* ; M. BIZOS, *Xénophon, Cyropédie, t. I, Livres I et II*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. xviii.

⁸² La traduction de Marcel Bizos ne semble pas heureuse ici, et il faudrait, d'après nous, traduire de la sorte : « Que les dieux bienveillants et favorables te conduisent, cela est évident à la vue des entrailles et des signes célestes ; tu le comprends toi-même ». La nuance est importante car il semble bien qu'ici, les dieux n'aient pas accordé leur bienveillance et leurs faveurs *a posteriori*, et que ce sont là des qualités qu'ils portent par nature. Le texte nous semble sans équivoque et de ce point de vue, et nous préférons la traduction certes plus ancienne mais plus juste d'E. TALBOT (Paris, Hachette, 1859) : « Les dieux propices et bienveillants favorisent ton expédition », ou mieux, celle de W. MILLER (Cambridge – London, Harvard University Press, 1914) : « My son, it is evident both from the sacrifices and from the signs from the skies that the gods are sending you forth with their grace and favour ».

συνείης, ἀλλ' αὐτὸς καὶ ὄρων τὰ ὄρατὰ καὶ ἀκούων τὰ ἀκουστὰ γινώσκης)⁸³, sans être à la discrétion des devins (καὶ μὴ ἐπὶ μάντεσιν ἦς), dans les cas où ils voudraient te tromper en te disant autre chose que ce qui est annoncé par les dieux, afin, d'autre part, que, si tu te trouvais un jour sans devin, tu ne sois pas embarrassé pour savoir comment te conduire d'après les signes célestes et que, comprenant grâce à la divination les avis des dieux, tu puisses t'y conformer (μηδ' αὖ, εἴ ποτε ἄρα ἄνευ μάντεως γένοιο, ἀποροῖο θείοις σημείοις ὅ τι χρῆο, ἀλλὰ γινώσκων διὰ τῆς μαντικῆς τὰ παρὰ τῶν θεῶν συμβουλευόμενα, τούτοις πείθοιο) »⁸⁴.

Ayant acquis un certain enseignement en matière de divination, Cambyse révèle donc rien de moins que son fils savait par lui-même reconnaître un bon ou un mauvais présage, à commencer par ceux qu'il venait juste de recevoir de la part de Zeus. Cet extrait laisse d'ailleurs penser que les devins n'avaient pas participé au processus d'apprentissage du jeune empereur, voire qu'ils en avaient été écartés puisque Cambyse, qui n'est pas un devin mais un souverain, aurait lui-même enseigné à son fils la manière de reconnaître les signes. L'hostilité de Xénophon à l'égard des devins trompeurs est sans appel, mais cette idée n'est pas une singularité de sa part ; elle pourrait en effet très bien être envisagée comme une résurgence du célèbre *topos* littéraire de la méfiance des devins dont on retrouve des prémices à partir de l'époque archaïque⁸⁵ et qui se répandit dans la littérature athénienne après la défaite de la cité à la fin de la guerre du Péloponnèse que certains, au nombre desquels Thucydide, avaient

⁸³ L'expression « καὶ ὄρων τὰ ὄρατὰ καὶ ἀκούων τὰ ἀκουστὰ » n'est peut-être pas anodine. La stimulation complète des sens visuel et auditif renvoie à plusieurs reprises, dans l'imaginaire grec, à la révélation oraculaire totale. Ainsi, il nous est rapporté que dans les sanctuaires oraculaires de Lébadée et de Mallos, le pèlerin, qui était invité à entrer lui-même en communication avec la divinité des lieux après avoir été mis en condition, pouvait à la fois voir et/ou entendre le dieu lors d'un état psycho-physiologique proche de la transe de vision ; voir Plutarque, *De Genio Socratis*, 590B & Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 39 ; cf. P. BONNECHERE, *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden – Boston, Brill, 2003, p. 183-202. Par conséquent, il n'est pas inutile de supputer que Xénophon employa cette expression à dessein, pour signifier qu'une compréhension personnelle de la divination procurait à celui qui en bénéficiait une communion plus « intime » avec la divinité. Ceci est d'autant plus probable qu'il insista à plusieurs reprises, comme nous le démontrerons au cours de ce chapitre, sur le fait que la divination était bel et bien l'un des moyens principaux pour se rapprocher des dieux sur un plan « affectif ».

⁸⁴ *Cyropédie*, 1, 6, 2 (éd. & trad. M. BIZOS légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁸⁵ H. BOWDEN, « Xenophon and the scientific study of religion », in *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 234 et M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 132-152. En complément sur le *topos* de la méfiance des devins, cf. Homère, *Odyssée*, 1, 413-416 ; 2, 180-186 ; *Iliade*, 1, 106-120 ; 12, 237-243 ; 24, 219-222 ; Aristophane, *Oiseaux*, 959-991 ; *Paix*, 1052-1119 ; Platon, *Euthyphron*, 3c (trad. L.-A. DORION, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Moi-même [*scil.* le devin Euthyphron], lorsque je traite à l'assemblée de questions religieuses et que je leur prédis le futur, je suis tourné en ridicule comme si j'étais fou. Et pourtant, je n'ai fait aucune prédiction qui ne fût vraie » ; Sophocle, *Œdipe-Roi*, 284-462 ; *Antigone*, 988-1115.

imputée en partie à une décision stratégique catastrophique de Nicias prise de concert avec les μάντις⁸⁶. Reste l'idée selon laquelle la mantique pouvait être utilisée sans l'intervention des devins pour peu qu'on soit assez versé en la matière⁸⁷, ce qui semble s'écarter de la tradition grecque. Hormis quelques rares exemples ambigus⁸⁸, force est de constater qu'à l'époque classique, le fait d'être un μάντις (c'est-à-dire un « expert dans l'art de la divination » pour reprendre la définition de Michael A. Flower⁸⁹) était encore l'apanage d'une sorte de corporation dont les membres partageaient le fait d'appartenir à des familles qui faisaient remonter leurs généalogies jusqu'aux célèbres prophètes de la mythologie et de l'épopée (Mélampous, Tirésias, Iamos)⁹⁰. Cette réalité sociale nous est d'ailleurs rappelée par Platon dans le *Lachès* quand il précise que de son temps, la loi athénienne mettait le devin au service du stratège, et non le stratège au service du devin, de sorte qu'il existait une distinction

⁸⁶ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 7, 50, 4 (éd. J. DE ROMILLY, Paris, Les Belles Lettres, 1955). Il est tout de même important de rappeler que chez Thucydide, ce n'est pas la mantique en tant que telle qui est dénoncée, mais bien la superstition (θειασμός) et l'entêtement de Nicias à ne pas remettre en doute l'interprétation que les devins ont fournie à propos de l'éclipse de Lune. Cette condamnation non de la divination mais de l'interprétation des devins est un thème qui fut cher à Plutarque puisque, à propos de cette histoire, il précise non seulement qu'une éclipse est un phénomène naturel dont il ne faut pas s'étonner, mais que plusieurs présages contraires à l'expédition athénienne avaient été identifiés par d'autres devins et avaient été délibérément occultés par les dirigeants de la cité afin de pas s'attirer le mauvais œil. Le philosophe médio-platonicien précise aussi que le δαμόνιον s'était manifesté à Socrate pour lui signifier qu'il y aurait ruine pour la ville si la flotte athénienne partait pour la Sicile ; Plutarque, *Vie de Nicias*, 13 & 23. Sur la méfiance des devins, cf. *idem*, *Apophtegmes laconiens*, 214F.

⁸⁷ M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 129-130.

⁸⁸ On peut penser là au personnage d'Hippias fils du tyran Pisistrates qui, chez Hérodote, en plus d'être qualifié d'homme qui avait la connaissance la plus exacte des oracles sans être devin, était réputé avoir déchiffré lui-même un songe qu'il avait eu avant la bataille de Marathon ; Hérodote, *Histoires*, 5, 93 & 6, 107 ; sur ce même songe, voir E. LEVY, « Le rêve chez Hérodote », *Ktèma*, 20 (1995), p. 23. Toutefois, on ne peut réellement, sans interpréter abusivement ces extraits, affirmer qu'Hippias maîtrisait à tel point la mantique qu'il n'avait plus besoin des devins pour décrypter les présages qu'il recevait. Voir également, chez le même auteur, *Histoires*, 6, 82 (trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1948) : « Au cours des sacrifices qu'il [*scil.* Cléomène] avait offerts dans le temple d'Héra pour obtenir des présages il avait vu une flamme éclatante sortir de la poitrine de la statue divine ; que, par ce signe, il avait à lui seul appris la vérité, à savoir qu'il ne prendrait pas Argos ; car, si la flamme était sortie de la tête de la statue, il aurait pris la ville “de haut en bas” ; mais, dès lors qu'elle sortait de la poitrine, c'était qu'il avait accompli tout ce que le dieu voulait voir faire ». Le seul exemple probant d'une maîtrise de la mantique par un non-spécialiste est, à notre connaissance, l'inspection des entrailles par Égisthe avant sa mort ; Euripide, *Électre*, 826-829.

⁸⁹ M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 22.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 37-50 ; F. T. VAN STRATEN, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1995, p. 156. Nous ajouterons que contrairement à la prêtrise, rien ne nous permet d'affirmer que le fait d'être devin était une charge publique pour laquelle on pouvait être tiré au sort ; les aspects techniques et héréditaires de cet art rendaient probablement la chose difficile, même à l'époque de Xénophon.

radicale entre les deux fonctions⁹¹. Toutefois, outre l'idée selon laquelle la connaissance de Cyrus en la divination s'inscrirait dans ce courant de pensée contestataire bien documenté⁹², nous pensons que cette position radicale est relative à une particularité de la conception de la piété chez Xénophon.

Dans les λόγοι σωκρατικοί, le père de la philosophie reste assez laconique sur le point précis de l'apprentissage des arts divinatoires par un non-spécialiste. Xénophon a certes rapporté que Socrate avait fréquemment encouragé ses disciples à consulter les oracles, à se conformer aux prophéties des dieux, et à recourir à la divination de façon générale⁹³. Mais il n'a jamais vraiment insisté sur le fait qu'il leur était nécessaire d'apprendre par eux-mêmes une telle « science » et d'en maîtriser les fondements, si ce n'est dans un seul passage des *Mémoires* qui vient, par chance, fournir un premier élément de réponse sur l'intérêt de la recommandation de Cambyse. À la toute fin des *Mémoires*, 4, 7, Xénophon rapporte que, pour celui qui « cherchait une utilité supérieure à celle fournie par le savoir humain (εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοιο) »⁹⁴, Socrate recommandait de « s'appliquer à la divination (συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι) », car « celui qui sait par quels moyens les dieux donnent aux hommes des indications sur leurs affaires n'est jamais privé du conseil des dieux (τὸν γὰρ εἰδότα, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν, οὐδέποτε ἔρημον ἔφη γίνεσθαι συμβουλῆς θεῶν) »⁹⁵. Ce dernier commentaire ressemble à s'y méprendre aux propos de Cambyse que nous avons reproduits plus haut, et ce jusque dans les termes employés (notamment l'expression « γινώσκων διὰ τῆς μαντικῆς τὰ παρὰ τῶν θεῶν συμβουλευόμενα »⁹⁶). En outre, même si l'expression « μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι » peut ici prêter à confusion parce qu'elle ne précise pas en quoi il s'agirait de recourir soi-même à la divination ou de s'en soucier par l'intermédiaire des interprètes, la suite vient

⁹¹ Platon, *Lachès*, 199a. Sur la place des devins dans les institutions athéniennes, cf. *Aristote, Constitution d'Athènes*, 54, 6 (éd. & trad. G. MATHIEU & B. HAUSSOULLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « On tire au sort les dix commissaires pour les sacrifices, que l'on appelle les hiéropes des sacrifices expiatoires. Ils offrent les sacrifices prescrits par les oracles et, si pour quelque entreprise il est nécessaire d'obtenir des présages favorables, ils sacrifient avec l'assistance des devins (οἱ τὰ τε μαντευτὰ ἱερὰ θύουσιν, κἄν τι καλλιεργῆσαι δέη, καλλιεροῦσι μετὰ τῶν μάντεων) ».

⁹² M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un magos. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.) », *RHR*, 2 (2007), p. 229 accompagné des diverses occurrences qu'il cite en notes.

⁹³ *Mémoires*, 1, 1, 6 ; 1, 3, 4 ; 1, 4, 15 ; 4, 3, 12.

⁹⁴ *Ibid.*, 4, 7, 10 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Cyropédie*, 1, 6, 2.

enlever toute ambiguïté puisque Xénophon précise, en employant le verbe « οἶδα », qu'il s'agit de consulter les dieux en « connaissant » la manière dont ils avertissent les hommes sur leurs affaires (« τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν »). Il s'agit donc de s'y entendre en divination pour transcender par soi-même la connaissance humaine (ἀνθρωπίνη σοφίαν) qui, nous l'avons dit précédemment, souffre de ce qu'elle ne peut permettre de prévoir toutes les conséquences des décisions humaines et d'agir avec un coup d'avance comme l'offre la divination, mais il s'agit surtout de connaître les signes pour ne pas manquer une occasion de cultiver sa relation avec les dieux. Cette idée, Xénophon l'exprime plus clairement encore par l'intermédiaire de Cambyse à la fin du livre I de la *Cyropédie* après qu'il eut dressé une longue liste de compétences à la portée des hommes :

« Le savoir humain (ἀνθρωπίνη σοφία) ne sait pas mieux choisir le meilleur parti qu'un homme qui le tirerait au sort. Au contraire, mon fils, les dieux, étant éternels, savent tout [...]. Aux hommes qui les consultent et auxquels ils sont favorables ils indiquent ce qu'il faut faire et ne pas faire (τῶν συμβουλευομένων ἀνθρώπων οἷς ἂν ἴλεω ᾧσι, προσημαίνουσιν ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἅ οὐ χρὴ); s'ils ne consentent pas à donner à tous des conseils, il n'y a à cela rien d'étonnant : ils ne sont pas obligés de s'occuper d'eux, si telle n'est pas leur volonté »⁹⁷.

Tout ce qu'un homme peut connaître ne lui offrira jamais la possibilité de prévoir à l'avance l'issue de tous les événements, et c'est la raison pour laquelle il doit faire appel à la divination, « dans l'espoir que les dieux lui révéleront la tournure que prendront ses projets »⁹⁸, car, eux seuls sont détenteurs d'un savoir qui se confond avec la « providence (πρόνοια) ». Mais surtout, il faut se montrer digne de pouvoir accéder à ce savoir supra-humain que les dieux dispensent à qui ils veulent⁹⁹. Il faut donc pouvoir gagner l'affection des dieux si l'on veut transcender cette ἀνθρωπίνη σοφία par le biais de la divination¹⁰⁰. Si la

⁹⁷ *Cyropédie*, 1, 6, 46 (éd. & trad. M. BIZOS modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

⁹⁸ L.-A. DORION, « The nature and status of *sophia* in the *Memorabilia* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 471.

⁹⁹ *Cyropédie*, 1, 6, 46 ; cf. *Mémoires*, 1, 1, 9 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Les dieux, disait-il, font signe à ceux qui méritent leur bienveillance (τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ᾧσιν ἴλεω σημαίνειν) » ; *Apologie*, 13 (éd. F. OLLIER légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1961) : « Oui, certes, que le dieu connaisse d'avance ce qui va arriver et le révèle à qui lui plaît (ἀλλὰ μέντοι καὶ τὸ προειδέναι γε τὸν θεὸν τὸ μέλλον καὶ τὸ προσημαίνειν ᾧ βούλεται), tous le pensent et le disent aussi, comme je le fais moi-même » ; *Banquet*, 4, 48.

¹⁰⁰ L'idée que la divination, en tant que moyen d'acquisition de connaissances relatives aux volontés et aux desseins divins, permet un rapprochement qu'on pourrait qualifier d'« affectif » avec les dieux ne semble pas

mantique est « moyen de communication »¹⁰¹ dont les dieux contrôlent l'accès en fonction de la piété des destinataires, savoir reconnaître les signes, c'est aussi savoir identifier quand les dieux nous gratifient d'un bienfait en nous jugeant dignes de le recevoir. Ainsi, reconnaître les présages est une exigence pour l'homme qui souhaite rendre grâce aux dieux chaque fois qu'il reçoit de leur part un signe de bienveillance¹⁰². La méfiance que Xénophon manifeste à l'égard des devins provient donc avant tout, semble-t-il, du fait qu'il considère la divination comme un moyen par lequel les dieux peuvent dévoiler leur dispositions et leurs volontés aux hommes qui mènent leur vie en répondant à une haute exigence morale, et que revendiquer être un pur

avoir été une opinion uniquement développée par Xénophon. En effet, il n'est pas inintéressant, pour s'en convaincre, de comparer les réflexions du disciple de Socrate avec celles qu'élaborèrent les Pythagoriciens qui, d'après Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 8, 24 (éd. H. S. LONG, Oxford, Clarendon Press, 1964), se faisaient une règle d'honorer toutes les sortes de divination « μαντικὴν πᾶσαν τιμᾶν » ; cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 28, 137-138 (trad. L. BRISSON, Paris, Les Belles Lettres, 2011 & éd. U. KLEIN, Leipzig, Teubner, 1937) : « En effet, puisqu'il existe un dieu et qu'il est le seigneur de tous les êtres, puisque, cela est universellement reconnu, il faut demander le bien à son souverain, et puisque tout le monde donne des biens à ceux qu'ils aiment et dont ils se délectent (παρὰ τοῦ κυρίου τὰγαθὸν αἰτεῖν, πάντες τε, οὓς μὲν ἂν φιλῶσι καὶ οἷς ἂν χαίρωσι, τούτοις διδῶσι τὰγαθὰ), et le contraire à ceux pour lesquels ils ont des dispositions contraires, il est évident qu'il faut accomplir les actions, auxquelles le dieu se délecte. Or ces actions ne sont pas faciles à connaître, à moins qu'on entende dire cela ou bien d'un homme qui a lui-même entendu cela d'un dieu, ou bien d'un dieu, ou bien qu'on ne l'apprenne par quelque art divin. C'est justement pour cela que les Pythagoriciens s'occupent de la mantique (ἡ θεοῦ ἀκηκοότης ἢ θεοῦ ἀκούση ἢ διὰ τέχνης θείας πορίζηται. διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι). Elle seule, en effet, est l'interprète (ἐρμηνεῖα) du dessein des dieux. Et s'en occuper doit paraître une activité estimable à qui pense que les dieux existent, tandis que, pour ceux qui regardent comme une naïveté l'une ou l'autre chose, les deux ensemble ne sont que simplicité d'esprit ».

¹⁰¹ Sur la dimension dialogique de la divination en lien avec la dimension dialogique de l'acte sacrificiel lui-même, voir *Helléniques*, 7, 2, 20 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Et, si tu vois quelque difficulté à ce que je dis, mets-toi en communication avec les dieux par un sacrifice » ; cf. les commentaires de J. N. BREMMER, « Modi di comunicazione con il divino : la preghiera, la divinazione ed il sacrificio nelle cività greca », in *I Greci : Storia, Cultura, Arte, Società*, Turin, G. Einaudi, 1996, p. 248-279 ; *idem*, « Greek Normative Animal Sacrifice », in *Blackwell Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 144 : « The primary aim of sacrifice was communication with the gods » ; V. PIRENNE-DELFORGE & F. PRESCENDI, « Nourrir les dieux ? ». *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen "FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine" (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, V. PIRENNE-DELFORGE & F. PRESCENDI (éds), Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2011, p. 7-14 ; G. EKROTH, « Meat for the gods », in « Nourrir les dieux ? ». *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen "FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine" (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, V. PIRENNE-DELFORGE & F. PRESCENDI (éds), Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2011, p. 16 : « Within Greek cult, *thysia* sacrifice constituted the most significant ritual action, by which communication with the gods was achieved and men could offer thanks or ask for favours ». Sur l'emploi du verbe « ἀνακοινῶω » en contexte oraculaire, cf. *Helléniques*, 7, 1, 27 et *Anabase*, 6, 1, 22.

¹⁰² Cette dimension relative aux présages induit donc ceci d'essentiel : chez Xénophon, tout indique que le présage défavorable n'est pas le signe avant-coureur d'un danger irrévocable pour l'homme qui le reçoit, mais une indication sur le fait que s'il persiste à progresser dans la voie sur laquelle il se trouve être, il court un danger plus ou moins grand ; voir infra p. 251-255. Comme nous aurons l'occasion de le démontrer par la suite, le plus malheureux n'est pas celui qui reçoit un présage défavorable, car c'est en fait un conseil divin qui peut le sauver d'un danger ; le plus malheureux est celui qui ne reçoit pas de présages du tout ou qui n'en tient pas compte, comme Aristodème dans les *Mémorables*, 1, 4, ou Anaxibios dans les *Helléniques*, 4, 8, 36.

technicien de cette activité sans pratiquer l'ascèse de la piété était à ses yeux contestable. Pour Xénophon, la divination semblait moins être l'apanage des devins que celui des hommes pieux. C'est à notre avis de ce point de vue que devrait être envisagé le discours de Cambyse sur l'éviction des devins : considérant d'une part que Cyrus met un point d'honneur à cultiver les vertus cardinales, et d'autre part que tout présage est une manifestation de la faveur des dieux à l'endroit des hommes qui les réjouissent par leurs actes quotidiens, alors l'empereur perse doit être en mesure de reconnaître les signes divins pour poursuivre sa route sur le chemin de la vertu¹⁰³.

II.3.2. Le rôle de la divination dans la consolidation d'un pouvoir autocratique

Outre cet aspect relatif à l'ascèse de la piété, il faut ajouter que les propos de Socrate sur la transcendance de la connaissance humaine figurent dans un chapitre qui, précisément, aborde la question des différentes activités auxquelles le philosophe conseillait de s'adonner pour tendre vers l'autosuffisance¹⁰⁴. L'αὐτάρκεια (l'« indépendance », ou l'« autosuffisance »¹⁰⁵) était considérée par le Socrate de Xénophon comme le mode de vie idéal que l'homme en quête de vertu devait s'efforcer d'imiter le plus possible au cours de son existence¹⁰⁶, car c'était le mode de vie des dieux immortels qui, plus que n'importe quels êtres, sont indépendants, n'ont besoin de rien pour vivre¹⁰⁷, et prodiguent même aux autres êtres ce qui leur est nécessaire à travers les œuvres de la nature¹⁰⁸. Nous avons rappelé plus haut que, selon Socrate, aucun homme ne saurait s'engager sur la voie de l'autosuffisance divine sans atténuer le plus possible l'appel des besoins physiques et psychiques qui le ramènent inlassablement à sa condition mortelle d'être incarné et dont les dieux sont eux, par essence, affranchis. La voie de l'autarcie impose donc de savoir se contenter de peu dans cette vie en s'exerçant à la maîtrise de soi, fondement de la vertu qui seul offre la possibilité d'atténuer de

¹⁰³ Après réception d'un présage qu'il a su immédiatement interpréter, Cyrus manifeste toujours sa gratitude envers les dieux, car il s'agit bel et bien d'une faveur de leur part ; cf. *Cyropédie*, 2, 4, 19 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « À la vue de ce signe [scil. un aigle emportant un lièvre], Cyrus, plein de joie, se prosterne pour adorer Zeus-Roi (ιδὼν οὖν ὁ Κῦρος τὸ σημεῖον ἤσθη τε καὶ προσεκύνησε Δία βασιλέα) ».

¹⁰⁴ *Mémorables*, 4, 7, 1.

¹⁰⁵ *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

¹⁰⁶ L-A. DORION, « The nature and status of *sophia* in the *Memorabilia* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 473. Sur le désir d'imitation de la divinité comme caractéristique des « meilleures âmes » chez le Socrate de Platon, cf. *Phèdre*, 248a.

¹⁰⁷ *Mémorables*, 1, 6, 10.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1, 4, 11-12 & 4, 3, 4-10 ; *Économique*, 5, 3-4.

façon drastique l'impulsion des passions qui pousse sans cesse l'homme à vouloir assouvir ses moindres désirs et à s'attacher insatiablement à la possession de biens matériels¹⁰⁹. De ce point de vue, en considérant l'un et l'autre l'importance fondamentale de la maîtrise de soi et de la modération dans leur quête de sagesse¹¹⁰, le Socrate et le Cyrus de Xénophon sont nécessairement impliqués dans cette quête d'imitation du mode de vie divin, à ce détail près que d'un point de vue pratique, le second est peut-être plus à même d'y parvenir que le premier étant donné que la position de gouvernant qu'il occupe lui offre la possibilité de n'avoir pour maître que lui-même dans le monde des hommes. Certains savoirs comme la médecine, la géométrie, l'astronomie, ou encore l'arithmétique, permettent également de devenir plus autosuffisant, et cela pour des raisons prosaïques. Ce sont des moyens pour conserver sa santé, gérer un domaine ou se repérer dans le temps et l'espace. Bien entendu, il demeure impossible pour un homme de parvenir au niveau de l'autarcie absolue, car il ne peut se soustraire à la loi de la nature qui lui commande, entre autres choses, d'assouvir ses besoins primaires. C'est là, précisément qu'entre en jeu la divination : en tant que moyen de communication offrant la possibilité de bénéficier d'une aide supra-humaine, elle permet d'abattre ponctuellement les cloisons qui freinent l'homme dans sa quête d'auto-suffisance, ou si l'on préfère, d'ouvrir son horizon humain limité en lui donnant l'occasion de mieux maîtriser sa destinée en faisant les choix judicieux conseillés par les dieux. L'intérêt d'acquérir une connaissance personnelle des avis divins par la mantique est de vérifier l'interprétation que peuvent fournir les devins qui, bien que versés dans cette « science » plus que quiconque, ne restent pas moins humains et demeurent donc susceptibles de tromper les chefs qui les

¹⁰⁹ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 157-158. Platon considérait également, dans une certaine mesure, que l'imitation de la divinité était l'un des buts de la philosophie ; cf. *République*, 613a-b (trad. G. LEROUX, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Celui qui met son cœur à vouloir devenir juste et qui cherche par l'exercice de la vertu à se rendre, autant que cela est possible à un homme, semblable à un dieu, celui-là ne saurait jamais devenir l'objet de la négligence des dieux ».

¹¹⁰ *Cyropédie*, 8, 1, 30-32 (éd. & trad. E. DELEBECQUE modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « En affichant, d'autre part sa modération (σωφροσύνην), il obtenait mieux qu'elle fût l'objet d'un exercice général. Quand on voit en effet gouverner ses passions celui qui, plus que quiconque, peut oublier la mesure, alors, de leur côté, les moins sûrs d'eux-mêmes évitent davantage de se montrer oublieux de la mesure [...]. Il croyait encore qu'il verrait la maîtrise de lui-même (ἐγκράτειαν) cultivée surtout s'il affichait une conduite que les jouissances du moment ne détourneraient jamais de la vertu ». Sur le fait que Xénophon a fait de Cyrus une personne véritablement en quête de la sagesse, voire une personne déjà sage, cf. *Cyropédie*, 3, 1, 43, où cette qualité est aussi associée à sa καρτερία.

engagent en formulant de fausses interprétations en vue de leurs propres intérêts¹¹¹, au risque d’entraîner ces derniers dans une voie nuisible et condamnée par les dieux (ce que Cyrus, en tant que bon souverain, ne saurait se permettre). Mais le plus important demeure que le Grand Roi puisse interagir directement avec les dieux et reconnaître leurs diverses manifestations dans le monde sans passer par des intermédiaires qui non seulement constituent un filtre aux multiples échanges possibles entre le souverain et les dieux immortels, mais l’empêche de transcender les barrières de sa condition humaine pour mieux poursuivre sa quête d’αὐτάρκεια¹¹². David O’Connor, dans un article où il aborde la question de l’autosuffisance, a d’ailleurs bien montré en quoi Socrate lui-même était bien représenté dans les *Mémorables* comme plus autonome et autarcique que les autres hommes quant à sa connaissance humaine, mais aussi quant à sa connaissance divine grâce à sa possibilité d’interagir directement avec le δαίμόνιον, clairement assimilé à une forme de divination¹¹³. Cyrus semble bien être engagé dans une voie similaire ; la mantique (et plus largement la piété) a donc ceci en commun avec la maîtrise de soi qu’elle est, d’une certaine manière, un moyen pour devenir plus indépendant, mais en accédant à une relation approfondie avec les dieux qui permet de s’affranchir régulièrement des limites ontologiques empêchant l’homme d’atteindre à l’autarcie parfaite. Par conséquent, l’intérêt pour Cyrus de s’y entendre en divination est double : (1) vérifier qu’il ne s’écarte pas du chemin de la vertu qui réjouit les dieux, et (2) poursuivre le chemin de l’autonomie qui, en plus d’être l’aboutissement d’une vie consacrée à l’exercice des vertus, est *de facto* la condition de réalisation de ses ambitions de souveraineté absolue.

Dans cette optique, si un homme utilise la divination pour parvenir à devenir plus indépendant en accédant de manière partielle et ponctuelle à une omniscience d’origine supra-

¹¹¹ J. BOËLDIEU-TREVET, « Signes et décisions dans l’œuvre de Xénophon », in *Signes et destins d’élection dans l’Antiquité : colloque international de Besançon, 16-17 novembre 2000*, M. FARTZOFF, E. GENY & E. SMADJA (éds), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, p. 40-41 et M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 130.

¹¹² Sur la volonté explicite de Cyrus d’imiter la divinité dans un passage où il évoque avec ses soldats la nécessité de se montrer résistant aux besoins du corps et tempérant pour économiser les vivres, cf. *Cyropédie*, 6, 2, 29 (éd. & trad. E. DELEBECQUE modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Conduite en effet par étapes, une innovation donne à toute nature la faculté de subir les changements. Le dieu l’enseigne quand (διδάσκει δὲ καὶ ὁ θεός), à partir de l’hiver, il nous amène par étapes à supporter de fortes chaleurs, et de la chaleur nous amène au fort de l’hiver ; c’est sur lui qu’il convient de prendre modèle (ὄν χρη μίμουμένους) pour avoir l’accoutumance quand nous touchons au but requis ».

¹¹³ D. K. O’CONNOR, « The Erotic Self-Sufficiency of Socrates : A Reading of Xenophon’s *Memorabilia* », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 167-171 et V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 216.

humaine, son objectif ne peut pas être pour autant de combler l'écart considérable qui le sépare du monde des dieux et s'extraire de sa condition mortelle. En tant que système sémiologique délivré par les dieux ne faisant manifestement pas partie des savoirs humains, non seulement la mantique ne saurait être utilisée par l'homme pour sublimer quand il le désire les limites relatives à son ontologie, mais elle l'oblige à se soumettre aux décisions des dieux concernant les projets sur lesquels il fonde ses espérances. Le fait de parvenir à être en accord avec les dieux en se conformant à leurs volontés est une manière de confirmer l'infériorité et la dépendance de la condition humaine par rapport à la condition divine, et donc de renforcer sa piété et son humilité en admettant que jamais l'homme ne pourra s'affranchir des limites de sa propre condition en accédant à une autarcie absolue¹¹⁴. Nous retrouvons donc là cette double idée que Socrate exposait dans les *Mémoires*, à savoir que l'utilisation de la mantique permet certes de bénéficier d'aides supplémentaires sous la forme de conseils dans le cadre d'échanges de bienfaits entre les mondes terrestre et céleste, mais elle engendre également cette prise de conscience de la dette infinie des hommes à l'égard des dieux philanthropes qui impose aux premiers une reconnaissance et une soumission totale à la volonté des seconds qui, en dernière instance, décident si oui ou non ils révèlent les choses cachées à ceux qui les consultent. Les ressemblances entre Cyrus et Socrate, loin de s'arrêter aux principes sur lesquels ils fondent leur manière de vivre, semblent bien s'étendre jusque dans les buts qu'ils poursuivent. Même si Cyrus ne revendique jamais de manière explicite sa volonté de tendre vers l'indépendance, il la réalise dans les faits en devenant un monarque absolu¹¹⁵ et en tentant, comme Socrate, d'imiter les dieux immortels le plus possible, jusque dans ses apparitions au sein des cérémonies officielles. Cette volonté d'imitation du modèle divin, le philosophe et le monarque perse la revendiquent et la font voir aussi dans leur ambition de savoir par eux-mêmes reconnaître les conseils des dieux sans avoir à en passer par les devins. De ce point de vue, la mantique est à la fois un moyen de transmission des avis dispensés par les dieux aux hommes pieux leur permettant de goûter un instant à l'autarcie absolue, et un moyen pour renforcer l'indépendance et le statut de médiateur ciel-terre recherché par l'autocrate.

¹¹⁴ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 218 n. 5.

¹¹⁵ Rappelons à ce titre que le verbe grec « ἀυταρχέω » signifiait « être un souverain absolu ». L'autarcie, dans l'état d'esprit grec, impliquait donc aussi bien le concept d'indépendance personnelle que celui de domination politique.

II.3.3. La présence et la fonction des devins

La capacité de l'empereur perse à reconnaître les signes est relativement inédite puisque, si on le compare aux autres personnages charismatiques que compte le corpus xénophontien, on s'aperçoit bien vite que peu d'entre eux peuvent se vanter de posséder une connaissance empirique de la mantique. Seul Xénophon lui-même, dans l'*Anabase*, affirme haut et fort à ses soldats qu'il fait sacrifier toutes les victimes qu'il peut dans l'intérêt de ses hommes, mais aussi dans son propre intérêt (« Ἐγώ, ὃ ἄνδρες, θύομαι μὲν ὡς ὀράτε ὀπόσα δύναμαι καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ »)¹¹⁶, et qu'il n'est pas sans expérience des consultations divinatoires parce qu'il assiste continuellement aux sacrifices (« ἦδει γὰρ καὶ ἐμὲ οὐκ ἄπειρον ὄντα διὰ τὸ ἀεὶ παρεῖναι τοῖς ἱεροῖς »)¹¹⁷. Il faut ajouter que cette déclaration intervient à un moment où, précisément, le devin Silanos avait tenté de calomnier Xénophon auprès des soldats et de monter une machination contre lui¹¹⁸. Le conflit d'intérêt entre le devin Silanos et Xénophon (qui avait pour projet éventuel d'établir une colonie grecque en Asie Mineure) est un des éléments majeurs du livre V de l'*Anabase* qui met admirablement bien en lumière l'opinion radicale de l'écrivain sur ces professionnels de la divination. Quoiqu'il en soit, les deux extraits de la *Cyropédie* et de l'*Anabase* sont à lire en regard l'un de l'autre non seulement parce qu'il est question de la méfiance à l'égard des devins, mais également de la revendication de deux chefs de guerre à être en mesure d'interpréter les présages à la place de ces derniers. Cyrus le Grand, en outre, réaffirme ailleurs ses propres capacités à interpréter les signes au moment même où l'armée qu'il dirigeait s'apprêtait à livrer sa première grande bataille contre le roi assyrien :

« Mes amis, les dieux, ainsi que le déclarent les devins et comme cela me semble aussi (ὡς οἱ τε μάντιες φασὶ καὶ ἐμοὶ συνδοκεῖ), nous annoncent qu'une bataille va avoir lieu, qu'ils vont nous donner la victoire, et qu'ils nous promettent le salut »¹¹⁹.

¹¹⁶ *Anabase*, 5, 6, 28 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

¹¹⁷ *Ibid.*, 5, 6, 29.

¹¹⁸ Cf. le complot de Tisamène dans les *Helléniques*, 3, 3, 3-5.

¹¹⁹ *Cyropédie*, 3, 3, 34 (trad. M. BIZOS modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1973). Il est intéressant de comparer ici les propos de Xénophon avec ceux de Ctésias qui, dans son histoire de la Perse, dépeint Cyrus comme étant justement incapable de discerner la teneur favorable ou défavorable des présages, au point de s'en remettre systématiquement à un devin babylonien ; Ctésias, *Persica*, F8d, 13 (éd. & trad. D. LENFANT, Paris, Les Belles Lettres, 2004) : « Comme il se fait ces réflexions, voici qu'il rencontre un homme qui a été fouetté et qui transporte du fumier dans une corbeille [...]. Comme il y voit un présage, il consulte le Babylonien. Ce dernier

Nul conflit avec les devins ici, car l'observation que Cyrus fit après avoir lui-même sacrifié concordait visiblement avec les avis des spécialistes de l'interprétation des présages divins. Il est d'ailleurs étonnant de constater deux singularités à propos de cet extrait : c'est d'une part le seul passage de toute la *Cyropédie* où la présence de devins est mentionnée lors d'une interprétation d'augures, et d'autre part la seule et unique réaffirmation des propres capacités du roi perse en matière de décodage des signes, comme si un lien unissait encore bel et bien les deux propositions. Il est remarquable que Xénophon, lorsqu'il évoque l'habileté d'un de ses protagonistes en matière de divination, mentionne presque systématiquement la présence de devins¹²⁰. Il est possible à cet égard que Xénophon voulût aussi bien développer sa propre doctrine philosophique (sur la piété ainsi que l'idéal de la vie autarcique) que valider la diffusion de cette idée de son temps suivant laquelle les devins pouvaient être néfastes à la bonne marche des affaires politiques et publiques de la cité.

Pour conclure, on peut se demander si ce que rapporte Xénophon quant à l'instruction du Grand Roi en matière de mantique faisait référence à un enseignement de type sacerdotal en vigueur chez les élites achéménides. Vouloir discerner le vrai du faux de cette question n'est pas aisé, et il semble même régner sur elle la plus grande confusion. D'abord, l'absence des devins dans la *Cyropédie* est presque totale ; hormis le passage que nous venons de citer plus haut et dans lequel Cyrus réaffirme sa connaissance des arts divinatoires, aucun devin ne fait son apparition dans l'œuvre pour interpréter des augures ou même simplement assister le roi lors de ses propres interprétations, à croire que Cyrus applique à la lettre le programme paternel d'éviction des professionnels de la mantique. En revanche, les prêtres du zoroastrisme, les « mages », sont eux bels et bien fréquemment évoqués. Il serait donc tentant de formuler l'hypothèse selon laquelle, dans l'esprit de Xénophon, les mages étaient aussi des devins, mais rien ne nous permet de le prouver¹²¹. Au contraire, au-delà du fait que le disciple

lui dit de s'enquérir de l'identité de cet homme et de son pays d'origine. Quand Cyrus s'en enquiert, cet homme répond qu'il est perse et qu'il s'appelle Oibaras. L'autre en est tout réjoui, car "oibaras" veut dire en grec "porteur de bonnes nouvelles". Le Babylonien dit à Cyrus que les autres signes étaient très favorables (ἔφη δ' ὁ Βαβυλώνιος πρὸς Κύρον καὶ τᾶλλα σύμβολα εἶναι ἄριστα).

¹²⁰ Sur une autre critique plus subtile des devins chez Xénophon, accusés de ne pas savoir prophétiser pour eux-mêmes, voir *Banquet*, 4, 5. De manière assez ironique, l'un des seuls devins loués par Xénophon ne se distingue pas par la révélation d'une prophétie décisive, mais par ses qualités au combat ; *Helléniques*, 2, 4, 18.

¹²¹ Le fait de qualifier un devin de « mage » était en effet relativement courant depuis le début de l'époque classique, généralement pour le disqualifier et remettre en cause son pouvoir au sein de la cité ; cf. Sophocle,

de Socrate utilise bien les termes « μάγοι » et « μάντεις » de façon distincte, chaque fois que les mages interviennent au cours du récit, c'est presque uniquement pour établir la part du butin qui revient aux dieux ou pour désigner les divinités auxquelles Cyrus doit faire une offrande¹²² : jamais Xénophon n'évoque de mages secondant Cyrus dans le déchiffrement des augures alors que, selon Mary Boyce, cela faisait bel et bien partie de leurs prérogatives¹²³. De la sorte, chaque fois qu'il est question d'un sacrifice, c'est toujours Cyrus lui-même qui égorge la victime et se livre à l'examen des signes hiéoscopiques, mettant alors en avant son assimilation des préceptes paternels, en conformité avec toute la philosophie xénophontienne sur l'αὐτάρκεια¹²⁴, mais en contradiction avec ce que l'on peut savoir des fonctions des mages dans l'empire achéménide. Deuxièmement, le disciple de Socrate semble bien se contredire sur le point précis des attributions des pratiques rituelles entre les charges sacerdotale et royale : à la toute fin de la *Cyropédie*, Xénophon affirme en effet que « les Perses pensent que dans tout ce qui touche aux dieux il faut, bien plus qu'ailleurs, recourir aux experts (πολὺ γὰρ οἴονται Πέρσαι χρῆναι τοῖς περὶ τοὺς θεοὺς μᾶλλον τεχνίταις χρῆσθαι ἢ περὶ τᾶλλα)¹²⁵ ». Pourquoi présenter Cyrus en train d'interpréter lui-même les signes contenus dans les entrailles tout au long de la *Cyropédie* et préciser à la toute fin de l'œuvre que la coutume perse est de laisser les professionnels (τεχνίται) s'occuper de toutes les questions relatives aux dieux¹²⁶ ? Peut-être qu'il n'est pas nécessaire ici aussi de trancher trop radicalement d'un côté ou d'un autre et considérer que Xénophon concevait qu'il put exister une répartition des affaires du culte entre l'empereur, les mages et les devins, conformément d'ailleurs, à ce qui put se produire dans les faits. Geo Widengren a en effet bien montré dans son article concernant la sacralité de la charge royale dans l'histoire de l'Iran ancien que l'empereur

Edipe roi, 387-389 et les commentaires pertinents de M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un mágos. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.) », *RHR*, 2 (2007), p. 211-230.

¹²² *Cyropédie*, 4, 5, 14 ; 4, 5, 51 ; 4, 6, 11 ; 5, 3, 4 ; 7, 3, 1 ; 7, 5, 35 ; 7, 5, 57 ; 8, 1, 23-24 ; 8, 3, 25.

¹²³ M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden – Köln, Brill, 1982, p. 67 : « Among the magi who embraced Zoroastrianism there were some who continued to practice the interpretation of dreams, as well as other forms of divination and manticism ». Nous savons d'ailleurs qu'à une époque plus tardive, les Perses sassanides avaient pour coutume de consulter divers spécialistes de la divination comme les oniromanciens (interprètes des songes) et les augures (interprètes du vol des oiseaux) ; cf. P. HUYSE, *La Perse Antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 187 et L. ALLEN, *The Persian Empire*, Chicago, Chicago University Press, 2005, p. 125.

¹²⁴ *Cyropédie*, 3, 2, 3-4 ; 3, 3, 21-22 ; 3, 3, 34 ; 6, 2, 6 ; 6, 2, 40 ; 6, 3, 1 ; 6, 4, 1 ; 7, 5, 57.

¹²⁵ *Ibid.*, 8, 3, 11 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

¹²⁶ Contradiction également relevée également par D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 56.

achéménide était aussi le premier prêtre, le sacrificateur en chef, et qu'il recevait également, totalement ou en partie, l'éducation des mages¹²⁷. Par ailleurs, en un passage du livre VIII de la *Cyropédie*, Xénophon rapporte que Cyrus, considérant en priorité ce qui regarde les dieux (« οὕτω δὴ γινώσκων πρῶτον μὲν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς μᾶλλον ἐκπονοῦντα »¹²⁸), commença d'abord par mettre en place les mages, puis célébrait les dieux tous les jours et sacrifiait encore chaque jour aux dieux que les mages avaient désignés (« καὶ τότε πρῶτον κατεστάθησαν οἱ μάγοι ὑμνεῖν τε ἀεὶ ἅμα τῇ ἡμέρᾳ τοὺς θεοὺς ἅπαντας καὶ ἔθνευ ἀν' ἐκάστην ἡμέραν οἷς οἱ μάγοι θεοῖς εἵποιεν »¹²⁹). Ce qui ressort de ce passage, c'est bien d'une part le fait que Cyrus était au-dessus des mages dans la hiérarchie puisqu'il les nomma lui-même, mais d'autre part qu'il ne se passait pas de leurs services en ce qui concerne les offrandes faites aux dieux. Rien n'est toutefois révélé à propos de la mantique qui, à en juger par l'absence quasi totale des devins et la marge de manœuvre apparemment restreinte des mages dans ce domaine, constitue une prérogative royale dans la *Cyropédie*. Selon nous, l'exclusivisme de Cyrus en matière de mantique est là un trait profond et caractéristique de Xénophon plus que tout autre. Si nous nous permettons de conclure en ce sens, c'est qu'il existe précisément, sur ce point, une analogie singulière avec ce que le disciple de Socrate rapporte au sujet des coutumes spartiates. Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, l'écrivain athénien prend en effet soin d'informer ses lecteurs, d'une part, qu'à chaque sortie de l'armée spartiate hors de la ville, le roi se chargeait de sacrifier lui-même les victimes animales, et même peut-être de participer à la consultation des dieux par le biais des entrailles¹³⁰. D'autre part, Xénophon précise dans le chapitre XIII de ce même opuscule qu'une fois les besognes nécessaires à l'établissement du campement terminées, il ne restait au roi « plus rien à faire en gamison qu'à être prêtre pour ce qui regarde les dieux et général pour ce qui regarde les hommes (ἢ ἱερεῖ μὲν τὰ πρὸς τοὺς

¹²⁷ G. WIDENGREN, « The Sacral Kingship of Iran », in *The Sacral Kingship, contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden, Brill, 1959, p. 251.

¹²⁸ *Cyropédie*, 8, 1, 23 (éd. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Constitution des Lacédémoniens*, 13, 2 (éd. E. C. MARCHANT, *Xenophontis opera omnia*, vol. 5., Oxford, Clarendon Press, 1920 ; trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « D'abord, encore en ville, il sacrifie à Zeus Conducteur et aux autres dieux ; si les auspices sont bons, le porte-feu prend le feu et va en avant-garde aux frontières du pays (θύει μὲν γὰρ πρῶτον οἴκοι ὦν Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σιοῖν [αὐτῶ]· ἦν δὲ ἐνταῦθα καλλιερῆση, λαβῶν ὁ πυρφόρος πῦρ ἀπὸ τοῦ βομοῦ προηγείται ἐπὶ τὰ ὅρια τῆς χώρας) ».

θεοὺς εἶναι, στρατηγῶ δὲ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους) »¹³¹. Selon nous, et conformément à ce qu'avait déjà avancé Michael A. Flower, le plus prudent reste donc d'envisager le fait que Xénophon se sert de la figure idéalisée du monarque perse pour exposer cette idée toute personnelle selon laquelle la connaissance de la divination est un atout essentiel pour n'importe quel chef de guerre¹³². Que Xénophon ait pu avoir connaissance de la répartition des rituels de divination entre les mages et l'empereur chez les Achéménides ne peut être prouvé ; si certains des éléments qu'il consigna par écrit correspondent à ce que l'on peut effectivement savoir des traditions achéménides (notamment les prérogatives de l'empereur en matière de culte), on ne peut réellement dire s'il s'agit de coïncidences ou non. La maîtrise de la divination par le Grand Roi est à envisager, selon nous, comme une projection de la doctrine spécifique de Xénophon au sujet de l'autarcie et des limites de la sagesse humaine que tout souverain digne de ce nom se doit de transcender. L'influence du courant de pensée athénien profondément défavorable aux devins depuis la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C. est également une explication plausible mais elle ne ferait, selon nous, que s'ajouter à la première hypothèse.

II.4. L'amitié des dieux

II.4.1. Les fruits de la constance

Une fois réaffirmée sans ambages la nécessité de bénéficier par soi-même des fruits de la divination afin de renforcer sa piété et d'être plus autonome en compensant les carences de la connaissance humaine, Cyrus réagit aux propos de son père en précisant justement qu'il s'est toujours efforcé de faire en sorte que les dieux veulent bien le conseiller (sous entendu par le biais de la mantique), et que ce bon vouloir divin, il l'a gagné par la constance avec laquelle il les a honorés :

¹³¹ *Constitution des Lacédémoniens*, 13, 11 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920 ; trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008).

¹³² M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 130.

« Suivant tes conseils, je m'applique toujours de mon mieux à faire que les dieux nous soient favorables et veuillent bien nous conseiller (ὡς ἂν ἴλεω οἱ θεοὶ ὄντες ἡμῖν συμβουλευεῖν θέλωσιν)¹³³. Je me rappelle en effet t'avoir entendu dire un jour que celui-là obtient à bon droit davantage des dieux aussi bien que des hommes qui (καὶ παρὰ θεῶν πρακτικώτερος εἶη ὥσπερ καὶ παρ' ἀνθρώπων), au lieu de les flatter quand il est dans l'embarras, se souvient surtout d'eux au moment où sa situation est la plus prospère ; et avec ses amis, disais-tu, il faut avoir les mêmes égards (καὶ τῶν φίλων δ' ἔφησθα χρῆναι ὡσαύτως ἐπιμελεῖσθαι). – N'est-il pas vrai alors, mon enfant, que grâce à ces égards, tu as plus de joie maintenant à aller prier les dieux, plus d'espoir d'obtenir d'eux ce dont tu as besoin, parce que tu as conscience de ne les avoir jamais négligés ? (οὐκοῦν νῦν, ἔφη, ὃ παῖ, δι' ἐκείνας τὰς ἐπιμελείας ἥδιον μὲν ἔρχη πρὸς τοὺς θεοὺς δεησόμενος, ἐλπίζεις δὲ μᾶλλον τεύξεσθαι ὢν ἂν δέη, ὅτι συνειδέναι σαντῶ δοκεῖς οὐπόποτ' ἀμελήσας αὐτῶν;) – Assurément, père, dit Cyrus ; j'ai le sentiment que les dieux sont comme des amis pour moi (ὡς πρὸς φίλους μοι ὄντας τοὺς θεοὺς οὕτω διάκειμαι) »¹³⁴.

De la même manière que Socrate dans les *Mémorables* lorsqu'il s'entretenait avec Aristodème et Euthydème, Cyrus indique à son père que la réception de signes divinatoires est bien une faveur que les dieux peuvent ou non accorder et qu'elle est un corrolaire à une pratique régulière du culte conforme à la loi. Cyrus confirme ici clairement ce que nous avançons plus haut, à savoir que l'homme n'est pas en mesure de pouvoir convoquer les dieux pour les consulter, car la mantique n'est pas uniquement une pure technique d'homme, mais bien un moyen par lequel les dieux peuvent décider de récompenser et d'aider un individu en fonction de son mérite. Il faut donc toujours s'efforcer de se souvenir des dieux et de les honorer, et ce quelle que soit la situation de félicité ou d'embarras dans laquelle on se trouve, car c'est là le seul moyen d'être assuré de pouvoir bénéficier de leur aide par le biais de la mantique¹³⁵. Critiquant ouvertement cette conduite jugée impie consistant à ne demander l'aide des dieux que lorsqu'on en ressent le besoin urgent, Xénophon semble également vouloir rappeler que l'utilisation de la divination est presque entièrement régie par les exigences de la constance en matière de dévotion, car il ne s'agit précisément pas d'un art mécanique et rationnel, mais d'un moyen que les dieux ont mis à la disposition des hommes marchant sur le chemin de la piété pour les récompenser de ce choix. D'ailleurs, à la fin de la

¹³³ Là encore, et comme dans l'extrait qui précède (*Cyropédie*, 1, 6, 1), la traduction de Marcel Bizos ne semble pas tenir compte du participe présent « ὄντες » qui qualifie la nature des dieux, de la sorte qu'il faudrait plutôt traduire, à notre avis, de la sorte : « Je m'applique toujours de mon mieux à faire que les dieux bienveillants daignent nous conseiller ».

¹³⁴ *Cyropédie*, 1, 6, 3-4 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

¹³⁵ Cf. *Cyropédie*, 1, 5, 14 & *Hippiarque*, 9, 8-9.

Cyropédie, Xénophon choisit d'aller encore plus loin en présentant à ses lecteurs un Cyrus qui, à force d'honorer les dieux de manière régulière, a fini par inverser le rapport communément admis des sollicitations divines en affirmant que celui-ci se souciait bien davantage des dieux quand il était au plus haut point de prospérité¹³⁶, suggérant donc par là que la situation de félicité dont il jouissait à la fin de sa vie était elle-même une bénédiction divine pour laquelle il convenait d'être reconnaissant.

Cette promotion de la constante piété n'est pourtant pas affichée aussi clairement dans les *Mémorables*, Socrate rappelant plutôt, dans les entretiens théologiques, les implications de la loi non écrite de la χάρις et l'importance d'offrir aux dieux selon ses moyens : alors qu'à la toute fin de l'entretien du livre IV, Euthydème avoue être décontenancé par la prise de conscience de sa propre ignorance au sujet des dieux, Socrate le rassure en lui rappelant qu'en matière de culte, la loi indique que c'est la manifestation d'actes pieux qui compte, et non la richesse comptable des offrandes elles-mêmes¹³⁷, auquel cas cela signifierait que seule la fortune d'un homme serait le critère déterminant le niveau de la piété. Il ajoute par conséquent qu'il ne faut rien négliger de ce qu'on peut faire (suivant ses moyens), c'est-à-dire honorer les dieux autant qu'on le peut sans bien sûr que cela présente un risque pour sa propre survie¹³⁸. Ainsi, par un détour sur la nature des offrandes, Socrate rejoint en réalité Cyrus sur le principe suivant lequel la volonté d'être pieux impose de ne jamais négliger les dieux, car c'est ce qui permet d'espérer les plus grands biens¹³⁹ : puisqu'ils sont les premiers bienfaiteurs de

¹³⁶ *Cyropédie*, 8, 1, 23 (éd. & trad. E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Avec de telles conceptions, il s'affichait d'abord, à cette époque, puisqu'il avait une plus grande fortune, comme s'évertuant davantage à remplir à la perfection ses devoirs envers les dieux (οὕτω δὴ γινώσκων πρῶτον μὲν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς μᾶλλον ἐκπονοῦντα ἐπεδείκνυεν ἑαυτὸν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ, ἐπεὶ εὐδαιμονέστερος ἦν) ». C'est également le comportement qu'avait adopté Agésilas ; *Agésilas*, 11, 2 (trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Il sacrifiait plus quand il avait confiance qu'il ne faisait de prières quand il était embarrassé ».

¹³⁷ *Mémorables*, 1, 3, 3 & 4, 3, 17.

¹³⁸ Il est bien évident que de ce point de vue, l'homme qui parvient à contenir l'influence des besoins, voire à réduire leur nombre par la maîtrise qu'il aura sur lui-même peut accéder à un niveau supérieur de piété en ce sens qu'il est dans la possibilité de redonner aux dieux ce qu'il considérait auparavant comme essentiel à l'assouvissement de ses besoins. La grande piété de Socrate s'explique donc aussi, en partie, par ce souci de l'ἐγκράτεια qui, le plongeant dans le dénuement matériel, lui offre parallèlement la possibilité d'acquérir une multitude de richesses spirituelles.

¹³⁹ Cf. *Mémorables*, 4, 3, 17 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Mais il ne faut rien négliger de ses moyens, car sinon il est évident, n'est-ce pas ? qu'on n'honore pas les dieux. Il faut donc, sans rien négliger, honorer les dieux conformément à ses moyens, avoir confiance et espérer les plus grands biens (χρὴ οὐδὲν μηδὲν ἐλλείποντα κατὰ δύναναι τιμᾶν τοὺς θεοὺς θαρρεῖν τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθὰ) » ; cf. *Cyropédie*, 1, 6, 3-4. Tant dans les *Mémorables* que dans la *Cyropédie*, la conséquence de la déférence aux dieux par le biais d'un culte régulier et/ou proportionné à ses moyens procure l'assurance de recevoir ce dont on a besoin.

l'humanité, que la première loi universelle prescrit d'honorer les dieux et la quatrième de manifester systématiquement sa reconnaissance envers les bienfaiteurs quels qu'ils soient, l'homme qui désire faire preuve d'une piété irréprochable doit s'efforcer d'honorer les dieux aussi souvent qu'il le peut et en fonction de ce qu'il a à offrir pour faire preuve de reconnaissance¹⁴⁰. En outre, si le Socrate de Xénophon a tant insisté sur le fait de ne pas se soucier de la quantité des offrandes mais de leur qualité, c'est précisément parce que, d'après le témoignage de Xénophon, il vivait dans un certain dénuement et qu'il était considéré par ses disciples comme très pieux, apportant ainsi la preuve à qui le voulait que la dévotion sincère n'était pas une affaire d'accumulation de biens matériels destinés aux entités supra-humaines, mais une question d'intention. Cela dit, comme Cambyse, Socrate a également insisté, dans l'*Économique*, sur la nécessité de consulter les dieux et de les honorer de façon régulière, en rappelant d'ailleurs explicitement que la consultation des dieux ne saurait être envisagée sans penser à leur conciliation :

« Je me figurais, Critobule, que tu connaissais le pouvoir des dieux, aussi absolu sur les travaux des champs que sur ceux de la guerre. Tu vois, j'imagine, que ceux qui font la guerre, avant toute entreprise militaire, se concilient les dieux et les consultent au moyen de sacrifices et des présages des oiseaux, sur ce qu'il faut faire ou non (καὶ τοὺς μὲν ἐν τῷ πολέμῳ ὀρᾶς, οἶμαι, πρὸ τῶν πολεμικῶν πράξεων ἐξαρεσκομένου τοὺς θεοὺς καὶ ἐπερωτῶντας θυσίαις καὶ οἰωνοῖς ὃ τι τε χρῆ ποιεῖν καὶ ὃ τι μὴ). Quand on entreprend des travaux agricoles, penses-tu qu'il soit moins nécessaire de se concilier les dieux (τοὺς θεοὺς ἰλάσκεσθαι) ? Sache-le bien, dit-il, les gens raisonnables rendent un culte aux dieux (οἱ σώφρονες [...] τοὺς θεοὺς θεραπεύουσιν) pour leur demander de protéger les fruits et le grain, les vaches, les chevaux, les moutons, en un mot tous les biens. – Ce que tu dis là, répond-il, me semble juste, Socrate : tu me conseilles de ne me mettre à aucune entreprise sans l'aide des dieux (κελεύων πειρᾶσθαι σὺν τοῖς θεοῖς ἄρχεσθαι παντὸς ἔργου), dans la pensée qu'ils sont tout puissant sur les travaux de la paix comme sur ceux de la guerre »¹⁴¹.

Ces propos de Socrate viennent aussi compléter ceux tenus par Cyrus sur la nécessité de se conformer aux règles du culte pour pouvoir consulter les dieux au sujet des petites affaires comme des grandes, car, précise-t-il, les dieux manifestent leur bienveillance par

¹⁴⁰ Cf. *Économique*, 8, 16 (éd. & trad. P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949) : « Si la divinité mène à bon port ceux qui manœuvrent selon toutes les règles, on doit aux dieux, dit-il, une grande reconnaissance (πολλὴ χάρις) ».

¹⁴¹ *Économique*, 5, 19-6, 1 (éd. & trad. P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949).

l'intermédiaire des signes dans le cas de simples travaux agricoles et de guerres impliquant des cités entières « se réjouissant donc surtout des hommages que leur témoignent les hommes les plus pieux (ἀλλ' ἐνόμιζε τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χαίρειν) »¹⁴². Les signes mantiques font partie de ces manifestations de la générosité divine envers les hommes qui se sont efforcés de les honorer convenablement. L'exercice de la piété déclenche bien un mouvement cyclique de l'échange des bienfaits : plus on honore les dieux conformément à la tradition, plus on reçoit des conseils de leur part sous forme de présages, ce qui nous engage à les révéler par reconnaissance mais aussi pour obtenir de nouvelles faveurs, et ainsi de suite¹⁴³. Voyant donc son fils tenter de mettre en place un tel système de réciprocité entre les entités divines et lui, conformément à la quatrième loi non écrite de la χάρις, Cambyse lui fait remarquer à juste titre qu'il a maintenant « plus de joie à aller prier les dieux, et plus d'espoir d'obtenir d'eux ce dont il a besoin ». Par conséquent, lorsque Xénophon fait dire à Cyrus qu'il s'est efforcé, en observant scrupuleusement les règles du culte, de s'attirer la bienveillance des dieux, l'auteur de la *Cyropédie* montre que la mantique était perçue par Xénophon comme un moyen efficace pour percevoir et recevoir les réactions de sympathie des dieux aux manifestations de grâce des hommes pieux et reconnaissants. La divination est donc au cœur d'un système de communication ciel-terre qui fait émerger une relation d'affection mutuelle entre l'homme pieux et les dieux bienveillants qui, dans certains cas, prend l'allure d'une véritable amitié.

II.4.2. De l'amitié à la philanthropie

L'attention continue et le soin permanent dont il faut faire preuve à l'égard des dieux pour bénéficier de leurs conseils sous une forme mantique sont considérés par les deux protagonistes de la *Cyropédie* comme étant de même nature que l'attention et le soin portés aux hommes, et plus particulièrement aux amis, de sorte que Cyrus n'hésite pas à affirmer ici qu'il peut compter les dieux eux-mêmes au nombre de ses amis¹⁴⁴. Si, comme nous croyons

¹⁴² *Mémorables*, 1, 3, 3 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

¹⁴³ Sur la prophétie oraculaire comme objet de reconnaissance des hommes vis-à-vis des dieux, voir *Cyropédie*, 7, 2, 28.

¹⁴⁴ Sur la possibilité d'une transposition des rapports amicaux entre les hommes et les dieux, relire *Mémorables*, 1, 4, 18 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « De même qu'en servant les hommes et en les obligeant, tu reconnais ceux qui sont prêts à te servir et à t'obliger à leur tour, et qu'en leur demandant conseil tu remarques les hommes avisés, de même, si en honorant les dieux tu les mets à l'épreuve pour vérifier s'ils

l'avoir démontré, cette idée s'inscrit parfaitement dans la logique de Xénophon sur l'articulation de la χάρις en matière de piété, il est revanche plus délicat de cerner les raisons pour lesquelles Cyrus dit avoir contracté avec les dieux une relation d'amitié, car, considérant avant tout l'intérêt d'avoir des amis à l'aune de leur utilité, celui-ci exprimerait dans ce cas sa satisfaction de s'être rendu les dieux utiles pour la réalisation de ses propres intérêts¹⁴⁵. En fait, ce que nous montrent les différents entretiens de Socrate dans les *Mémoires*, c'est que Xénophon concevait qu'il puisse exister différents types d'amitié, notamment celle pouvant se nouer entre les parents et les enfants et que certaines d'entre elles pouvaient prendre la forme d'un rapport profondément inégalitaire unissant un donateur généreux à un bénéficiaire redevable et sans cesse stimulé par le principe de l'échange des bienfaits qui doit en assurer, pour reprendre les mots de Vincent Azoulay, « la stabilité et surtout l'utilité »¹⁴⁶ : les exemples de Criton et de Diodore dans les *Mémoires*, qui l'un et l'autre acquièrent le dévouement indéfectible de leurs amis Archédemos et Hermogène en leur fournissant ce dont ils avaient besoin pour vivre (non sous forme d'argent mais sous forme de denrées alimentaires¹⁴⁷),

consentent à te conseiller sur ce qui demeure obscur aux hommes, tu comprendras que la divinité est de nature à tout voir en même temps, à tout entendre, à être présente partout et à s'occuper de tout en même temps ». Sur ce point, voir l'avis catégorique de V. GRAY, *Xenophon's Mirror of Princes : Reading the Reflections*, Oxford-New York, Oxford University Press, p. 304-305, pour qui cet extrait est une illustration parfaite de l'idée selon laquelle « les dieux sont les plus grands amis des hommes ».

¹⁴⁵ Sur l'utilité et l'amitié chez le Socrate de Xénophon, voir L.-A. DORION, « Socrate et l'utilité de l'amitié » in *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 195-208.

¹⁴⁶ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 294. Sur le fait qu'un ami doit avant tout être utile et répondre à certains besoins pratiques, voir *Cyropédie*, 7, 5, 48 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Tu étais encore jeune que j'avais depuis toujours la passion de devenir ton ami ; mais constatant que tu n'avais aucunement besoin de moi, j'hésitais à t'approcher (ἐγὼ γὰρ ἔτι νέου μὲν ὄντος σοῦ πάνυ ἀρξάμενος ἐπεθύμουν φίλος γενέσθαι, ὁρῶν δὲ σε οὐδὲν δεόμενον ἐμοῦ κατόκνου σοι προσιέναι) ». Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote conçoit l'existence d'amitiés inégales entre les hommes, mais il doute qu'une amitié aussi inégale que celle unissant un homme à un dieu puisse exister ; *Éthique à Nicomaque*, 8, 9, 1158b 30-1159a 5 (trad. J. TRICOT, Paris, J. Vrin, 1959) : « Dans l'amitié l'égal en quantité est le sens premier, et l'égal proportionné au mérite, le sens secondaire. Ce que nous disons là saute aux yeux quand une disparité considérable se produit sous le rapport de la vertu, ou du vice, ou des ressources matérielles, ou de quelque autre chose : les amis ne sont plus longtemps amis, et ils ne prétendent même pas à le rester. Mais le cas le plus frappant est celui des dieux, chez qui la supériorité en toute espèce de biens est la plus indiscutable [...]. Si l'un des amis est séparé par un intervalle considérable, comme par exemple Dieu est éloigné de l'homme, il n'y a plus d'amitié possible ».

¹⁴⁷ cf. *Mémoires*, 2, 9, 4. L'offrande d'aliments en même temps que l'absence de dons en argent n'est peut-être pas un hasard : en procurant ce qu'il faut pour manger, Criton fournit à Archédemos le même genre de biens que ceux procurés par les dieux à l'humanité à travers les fruits de la terre. Il s'agit là, manifestement, d'une imitation de la manière dont les dieux philanthropes s'occupent des hommes de manière générale.

servent à l'illustrer de la façon la plus claire¹⁴⁸. Dans la *Cyropédie*, ce schéma inégalitaire est non seulement présent, mais il est surtout au fondement d'une hiérarchie politique pyramidale avec à son sommet Cyrus : le terme « amitié » est bien employé par Xénophon pour désigner nombre de relations entretenues par l'empereur, mais il sert systématiquement à masquer une relation de dépendance nettement marquée, si bien que presque rien ne vient différencier ses amis d'avec ses serviteurs ou ses sujets¹⁴⁹. Le Grand Roi se comporte envers ses amis comme Criton et Diodore envers Archédemos et Hermogène respectivement, c'est-à-dire en les assujettissant par une avalanche de dons, ce que Xénophon fait dire à Cyrus : « J'acquiers la bienveillance et l'amitié des gens par les fortunes et les bienfaits que j'apporte »¹⁵⁰. Inversement, il fait dire à Abradatas (devenu un proche du roi) : « Je te fais don de moi-même, comme ami, homme lige et allié »¹⁵¹. Cette forme d'amitié inégalitaire n'est d'ailleurs pas si différente de l'amitié mère-fils que Socrate dépeint dans le livre II des *Mémorables* et dont le

¹⁴⁸ Il existe une analogie frappante entre le nom des personnages mis en scène par Xénophon et leur fonction dans le discours : dans un des deux cas présentés dans les *Mémorables*, c'est un certain Diodore (« le don de dieu ») qui occupe la position de l'homme fournissant généreusement des biens matériels à son ami.

¹⁴⁹ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 317-318 : « En tant que masque idéologique, la *philia* produite par l'échange de *charis* semble donc à même de combler le fossé creusé entre vainqueurs et vaincus, entre dominants et dominés, entre chef et sujets [...]. Tout en récupérant l'imaginaire égalitaire qui lui est associé, Xénophon redéfinit la *philia* en un sens foncièrement dissymétrique. Dans ce processus, la *Cyropédie* constitue à l'évidence un jalon privilégié : d'une certaine façon, l'œuvre signe le passage d'une *philia* collective "horizontale" », celle qui lie par exemple les *homotimoi* perses ou les citoyens athéniens, à une amitié "verticale", à l'image du lien qui unit Cyrus à ses amis ». Cette relation de patronage entre Cyrus et ses divers amis ne doit cependant pas être assimilée à de l'esclavage, sévèrement condamné par Cambyse lorsqu'il rappelle ses divers enseignements à son fils ; cf. *Cyropédie*, 1, 6, 45 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971) : « Beaucoup ont préféré traiter en esclaves plutôt qu'en amis des personnes avec lesquelles ils pouvaient se lier d'amitié et faire échange de bons offices et ont été punis par ces mêmes personnes (πολλοὶ δὲ οἷς ἐξῆν φίλοις χρῆσθαι καὶ εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν, τούτοις δούλοις μᾶλλον βουλευθέντες ἢ φίλοις χρῆσθαι, ὑπ' αὐτῶν τούτων δίκην ἔδοσαν) ».

¹⁵⁰ *Cyropédie*, 8, 2, 22 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978). En complément, *Cyropédie*, 8, 2, 22 (trad. E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Pour ma part, si je me plie à cette loi divine en désirant toujours davantage, quand j'acquiers mes possessions, celles que je vois passer du suffisant au superflu, je les prends pour subvenir aux besoins de mes amis – et j'acquiers la bienveillance et l'amitié des gens par les fortunes et les bienfaits que j'apporte – ; elles me font aussi récolter l'estime et la sûreté, ces biens qui ne risquent pas de moisir ni leur trop-plein gêner » ; *Cyropédie*, 8, 4, 32-33 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Paraître posséder une belle fortune sans montrer qu'on rend service à ses amis selon ses moyens me paraît, à moi du moins, conférer une marque de bassesse. Il en est, au contraire, qui veulent qu'on ne voie pas du tout ce qu'ils possèdent ; il me semble que ceux-là aussi sont pernicieux pour leurs amis. Car du fait qu'ils ignorent la fortune réelle, les amis, souvent, dans le besoin, au lieu d'avertir leurs camarades, acceptent tous les échecs ».

¹⁵¹ *Cyropédie*, 6, 1, 48 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) ; voir également le traitement « amical » réservé à l'Hyrcanien s'il s'allie à Cyrus, et qui consiste ni plus ni moins en une sujétion par la générosité des dons ; *Cyropédie*, 4, 5, 24-25.

ciment est bien l'affection et la reconnaissance du fils vis-à-vis de la générosité de sa mère¹⁵². C'est donc en sens qu'il faut, à notre avis, envisager la nature de ce que Xénophon pense être l'amitié entre les hommes et les dieux : une relation à la fois utilitaire, hiérarchique et affective unissant un être supérieur qui répand des bienfaits sans compter et un être inférieur qui, les recevant, fait preuve de reconnaissance à la mesure de ses capacités¹⁵³.

De la sorte, en révélant ouvertement ses amitiés divines, Cyrus apprend certes à tous qu'il est véritablement pieux puisqu'il est parvenu à gagner l'affection des dieux grâce à ses efforts constants pour se conformer aux règles du culte, mais il révèle également *de facto* qu'il se considère lui-même comme au service de dieux qui, le comblant de bienfaits et le conseillant par l'intermédiaire des nombreux présages qu'ils lui envoient, confirment à chaque fois sa situation de dépendance vis-à-vis d'eux. Xénophon semble donc glisser systématiquement de la *φιλία*, relation potentiellement égalitaire (conception qui paraissait prévaloir dans l'Athènes démocratique de l'époque classique¹⁵⁴), à celle de la *φιλανθρωπία*, essentiellement inégalitaire puisqu'elle désigne originairement la sympathie des dieux tous puissants envers une humanité fragile et dépendante¹⁵⁵. Peut-on, de surcroît, supposer que dans l'esprit de Xénophon, les relations inégales entretenues entre des hommes dépendants et des dieux omnipotents constituaient une sorte d'archétype pouvant être transposé aux relations

¹⁵² *Mémorables*, 2, 2.

¹⁵³ Aristote offre une définition très « xénophontienne » de l'amitié inégale mais il nie que ce genre de relation puisse être stimulée par la réciprocité ; *Éthique à Eudème*, 1238b15-35 (trad. O. BLOCH & A. LEANDRI, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Une autre variété de ces amitiés est l'amitié selon la supériorité, comme la "vertu" de Dieu comparé à l'homme : il s'agit là d'une autre sorte d'amitié, qui est, de façon générale, celle qui lie celui qui commande, et celui qui est commandé [...]. De ce type est le rapport du père au fils et du bienfaiteur à l'obligé [...]. Dans ces amitiés la réciprocité fait défaut, ou est incomplète : on serait ridicule de reprocher à Dieu de ne pas rendre l'amitié qu'on a pour lui, ou de faire ce reproche à celui qui vous commande ».

¹⁵⁴ Cf. G. HERMAN, *Ritualised Friendship*, London, Cambridge University Press, 1987 et plus récemment D. KONSTAN, « Reciprocity and Friendship », in *Reciprocity in Ancient Greece*, C. GILL, N. POSTLETHWAITE & R. SEAFORD (éds), New York, Oxford University Press, 1998, p. 279-280 & 298-301.

¹⁵⁵ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 318-326. Il semble bien que Sénèque développa également cette conception suivant laquelle l'amitié entre une divinité et un homme n'est pas un rapport d'égalité mais de soumission semblable à celui unissant un père et son fils ; Sénèque, *De la providence*, 1, 5 (trad. P. MISCEVIC, Paris, Flammarion, 2003) : « Je veux te réconcilier avec les dieux, qui sont très bons envers les hommes très bons : jamais en effet la nature ne souffre que le bien nuise au bien. Entre les gens de bien et les dieux existe un lien d'amitié noué par la Vertu. Que dis-je une amitié ? Il s'agit plutôt d'une parenté et d'une similitude, car l'homme de bien ne diffère de la Divinité que par la durée ; il est son disciple, son émule ; il est la vraie progéniture de ce père sublime qui ne transige par sur la pratique de la Vertu et élève son enfant avec la plus grande sévérité paternelle » ; *idem*, 2, 6.

d'amitié unissant les êtres humains¹⁵⁶, et que derrière la notion de φιλία se cachait systématiquement la φιλανθρωπία d'origine divine ? La réponse n'est pas aisée, mais plusieurs extraits du corpus xénophontien, sans être très explicites, laissent entendre qu'il existe un lien de fait entre les soins philanthropiques que procurent les dieux à des hommes réalisant des actions de grâce en retour, et les soins amicaux que se consacrent mutuellement les hommes entre eux. Dans le conte de Prodicos relaté par Socrate, la Vertu personnifiée affirme en effet ceci à Héraclès :

« Si tu veux que les dieux te soient propices, il te faut les honorer ; si tu veux que tes amis te chérissent, il faut leur faire du bien (ἀλλ' εἴτε τοὺς θεοὺς ἴλεως εἶναί σοι βούλει, θεραπευτέον τοὺς θεοὺς, εἴτε ὑπὸ φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τοὺς φίλους εὐεργετητέον) »¹⁵⁷.

La succession des deux idées est loin d'être anodine : mettant en jeu les concepts essentiels du « soin du receveur (θεραπεία) » dans un cas, et de la « prodigalité du donateur (εὐεργετία) » dans l'autre (deux concepts qui sont au fondement même des relations régies par les règles de la χάρις comme l'a démontré Vincent Azoulay), l'extrait semble bien promouvoir l'application des lois de la philanthropie sur le terrain de l'amitié entre les hommes, voire même les mélanger. Dans la *Cyropédie*, c'est une transposition du même genre que Xénophon établit, avec en outre l'application des notions du bon roi bienfaiteur envers des gouvernés reconnaissants. Le père informe en effet son fils qu'il faut faire appel aux dieux par le biais de la divination lorsqu'on ne peut plus se servir de son intelligence pour prévoir les conséquences de ses actes, puis il enchaîne sur l'idée que pour se faire aimer de ceux auxquels on commande, il faut suivre la même voie que celle qui mène à l'amitié, à savoir leur faire du bien (« εὖ γὰρ οἶμαι δεῖν ποιοῦντα φανερόν εἶναι »), s'empresse de leur venir en aide quand ils en ont besoin (« καὶ συνεπικουρεῖν προθυμούμενον ταῖς ἀπορίαις αὐτῶν »), et essayer par sa prévoyance de les prémunir d'un échec (« καὶ προνοεῖν πειρώμενον ὡς μὴ σφάλλωνται »),

¹⁵⁶ L'idée suivant laquelle les dieux et les hommes peuvent entretenir des relations d'amitié remontait peut-être à une époque lointaine ; cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 229 : (éd. U. KLEIN, Leipzig, Teubner, 1937 ; trad. BRISSON, Paris, Les Belles Lettres, 2011) : « Pythagore recommanda de la manière la plus explicite l'amitié de tous pour tous : des dieux à l'égard des humains par le moyen de la piété et du culte savant (Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε, θεῶν μὲν πρὸς ἀνθρώπους δι' εὐσεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας) ».

¹⁵⁷ *Mémoires*, 2, 1, 28 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

car telles sont les preuves manifestes d'une affection réciproque¹⁵⁸. À première vue, il ne semble pas y avoir de lien entre l'idée qu'il faut utiliser la divination et le fait que le commandant doive établir avec ses soldats une relation d'affection réciproque. Or, il faut mettre en avant le fait que les actes de bienveillance décrits par Cambyse et qui permettraient à son fils de générer des liens d'amitié avec ses propres hommes (faire du bien, venir en aide et prévenir), sont précisément les actes bienveillants dont font aussi preuve les dieux philanthropes à l'égard des hommes qui le méritent¹⁵⁹. De la sorte, après avoir évoqué la fameuse πρόνοια des dieux envers les hommes à travers l'envoi des signes divinatoires¹⁶⁰, Xénophon opère un glissement en évoquant la πρόνοια du roi qui, de manière similaire, doit lui permettre de procurer aux soldats des bienfaits ainsi qu'une certaine assurance face à l'incertitude que génère dans les cœurs les aléas de la guerre, et ce afin de gagner leur dévouement par la naissance d'une grande affection¹⁶¹. Dans ce cas précis, la dépendance des hommes à l'égard des dieux en ce qui concerne l'avenir représente l'une des modalités d'expression d'une relation d'amitié que le Cyrus de Xénophon propose de reconduire pour les liens unissant le souverain à ses sujets. La prévoyance, qu'elle s'exerce entre les plans divin et humain, ou dans le plan humain seulement, est un des aspects essentiels de la construction des liens inégaux de cette relation affective qu'est l'amitié. Cet extrait crucial semble donc suggérer que, à l'exemple des fruits que procurent la divination, une permutation est tout à fait possible entre les rapports amicaux que peuvent entretenir les dieux et les hommes, et les rapports amicaux que peuvent entretenir les chefs de guerre avec leurs soldats. Si tout homme est redevable envers les dieux pour les biens que ces derniers apportent à l'humanité, c'est en s'efforçant de les honorer autant que l'homme pieux le peut (suivant ses moyens matériels, mais aussi, quelle que soit l'urgence de la situation) qu'il peut faire naître une relation d'amitié grâce à laquelle il bénéficiera d'aides supplémentaires comme les présages divinatoires qui lui

¹⁵⁸ *Cyropédie*, 1, 6, 24 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

¹⁵⁹ Sur le fait que les dieux peuvent faire du bien (« εὖ ποιεῖν »), donner des biens (« τὰγαθὰ διδόναι ») et nourrir les hommes, voir *Banquet*, 4, 48 & *Mémorables*, 4, 3, 10. Sur la prévoyance des dieux, voir *Mémorables*, 1, 4, 6 ; 4, 3, 7 ; 4, 5, 6. Enfin, sur le soin qu'ils mettent à signifier aux hommes qui le méritent ce qu'il faut faire et ne pas faire par le biais de la divination, voir *Mémorables*, 4, 3, 12.

¹⁶⁰ *Cyropédie*, 1, 6, 23.

¹⁶¹ Pour un exemple concret de cette logique, cf. *Cyropédie*, 5, 1, 29 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Grand Zeus, je t'en prie, accorde-moi de surpasser leur estime par mes bienfaits ». Dans son opuscule sur la chasse, Xénophon établit une semblable hiérarchie des rapports amicaux au sein de laquelle l'amitié des dieux permet en somme de consolider et de s'assurer de l'amitié des hommes ; *Cynégétique*, 13, 17.

permettront de se prémunir d'éventuels dangers. De la même façon, selon Cambyse, le roi doit s'efforcer de fournir à ses hommes ce dont ils ont besoin pour vivre (comme les dieux par rapport à l'humanité toute entière), mais surtout, il doit également tenter de les prémunir contre d'éventuels échecs (comme les dieux avec la divination) : la reproduction du schéma divin assure au roi l'obéissance et la déférence des êtres dont ils s'occupent¹⁶². En évoquant la nature d'une *φιλία* utilitaire hiérarchique et les liens d'interdépendance qui unissent les amis après avoir parlé de la divination comme d'une aide divine, Cambyse ne semble pas s'écarter le moins du monde de son sujet : il montre précisément à son fils comment il peut replacer le paradigme de la relation inégalitaire de *φιλία* qu'il entretient avec les dieux – relation qui le place lui-même en position de sujétion – sur le terrain des interactions que le chef de guerre entretient avec ses soldats en prenant soin d'eux lorsqu'ils le méritent et en les prévenant de tous les dangers¹⁶³. Bien entendu, le schéma fonctionne en sens inverse : la prévoyance dont fait preuve Cyrus implique une manifestation de reconnaissance de la part de ses hommes, de même que la prévoyance des dieux implique une action de grâce de la part des hommes qui en bénéficient. Cette dernière constatation révèle ainsi une troisième raison pour laquelle la divination doit être utilisée par celui qui s'enquiert des avis des dieux : sans compter les questions relatives à la sublimation de la connaissance humaine (*ἀνθρωπίνη σοφία*), la recherche de l'autarcie, la connaissance personnelle de la divination prend nécessairement la forme d'une véritable exigence pour le souverain pieux puisque sans elle, il ne saurait ni voir ni comprendre les prévoyances divines pour lesquelles il doit systématiquement manifester sa reconnaissance ni ne pourrait reconduire ce schéma pour s'assurer l'obéissance de ses propres sujets.

¹⁶² V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 219.

¹⁶³ Sur ce sujet, voir les mots très concis de V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 217 : « L'assimilation à la divinité, qui conditionne la perfection, ne saurait se passer de la qualité d'ami des hommes. Ainsi, distinguant deux aspects complémentaires de l'autarcie, on dirait que la frugalité absolue qu'elle réclame postule aussitôt le surplus des biens mis à la disposition des amis qui en manquent. L'imitation parfaite du divin ne serait achevée que par l'affranchissement total des besoins et le pouvoir sans restriction de faire du bien. Dans ce sens, l'homme parfait (*kratistos*), qui en cela l'emporte sur tous les autres, entretient avec eux le rapport inégal issu de l'ordre hiérarchisé qu'impose la bienfaisance. De Cyrus, aussi "digne d'être admiré" qu'amoureux des honneurs, Xénophon affirme que "rien ne l'aurait fait tant rougir que de n'être pas le premier en matière de prévenance en faveur des amis" ».

II.4.3. Le cycle de la réciprocité des bienfaits

À l'appui de notre démonstration, notons que l'ensemble du livre IV de la *Cyropédie* contient des exemples manifestes de cette logique du report systématique des formes de l'attention divine vers le renforcement de la structure très hiérarchique du système des amitiés mis en place par Cyrus, et cela vraisemblablement parce que le contexte de la première victoire sur les Assyriens l'impose. Premièrement, le souverain achéménide laisse clairement entendre que la grande bataille qui vient d'être gagnée sur les Assyriens est un don que les dieux offrent aux vaillants soldats :

« Perses, je loue d'abord les dieux de toutes mes forces (πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς ἐγὼ ἐπαινῶ ὅσον δύναμαι) et je pense que vous en faites tous autant ; nous avons en effet obtenu victoire et salut. Nous devons donc nous acquitter par des actions de grâces de tout ce que nous leur devons (τούτων μὲν οὖν χρή χαριστήρια ὧν ἂν ἔχωμεν τοῖς θεοῖς ἀποτελεῖν) »¹⁶⁴.

Mais ce n'est pas tout : Cyrus affirme par la suite à deux reprises que tous les effets matériels laissés par les ennemis sont également de grandes récompenses accordées par les divinités bienfaitrices¹⁶⁵, récompenses dont il convient de leur redonner immédiatement une part en vertu des règles de gratitude inhérentes à toutes les relations amicales. Cyrus recommande ainsi à plusieurs reprises de s'entretenir avec les mages pour savoir quelle part du butin de guerre revient aux dieux, car c'est l'usage qui le veut en de pareils succès¹⁶⁶. Considérant la victoire contre les Assyriens et l'acquisition d'un butin de guerre comme des faveurs divines, conformément à la tradition des Grecs en la matière¹⁶⁷, Cyrus rappelle ici la subordination des destinées humaines à la volonté divine et par conséquent la gratitude dont

¹⁶⁴ *Cyropédie*, 4, 1, 2 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

¹⁶⁵ *Ibid.*, 4, 1, 10 : « Que de richesses, mes amis, et quelles richesses nous laissons échapper, me semble-t-il, alors que les dieux nous les offrent (Οἷά μοι δοκοῦμεν καὶ ὅσα ἀγαθὰ, ὧ ἄνδρες, ἀφεῖναι, θεῶν ἡμῖν αὐτὰ διδόντων) » & 4, 5, 15 : « Mes amis, vous voyez l'abondance de biens que la divinité nous offre (Ἄνδρες, ὁ μὲν θεὸς προφαίνει πολλὰ κάγαθά) ». Cette idée selon laquelle les biens que l'on acquiert en temps de guerre sont délivrés par les dieux se retrouve également plus loin dans la *Cyropédie*, au moment de la bataille décisive contre le roi de Sardes Crésus ; cf. *Cyropédie*, 7, 1, 11 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978 : « Pour ce qui va se passer, mes amis, il ne faudra plus jamais en rendre les dieux responsables, car nous leur devons le moyen de mettre à notre compte une infinité de choses merveilleuses (ἽΩ ἄνδρες, τὸ ἀπὸ τοῦδε οὐδέν ποτε ἐπιθεοῦς αἰτιατέον ἔσται· παραδεδώκασι γὰρ ἡμῖν πολλὰ τε καὶ ἀγαθὰ κτήσασθαι) ».

¹⁶⁶ *Ibid.*, 4, 5, 14 ; 4, 5, 51 ; 4, 6, 11.

¹⁶⁷ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 87-88, et les références citées.

ses hommes doivent faire preuve à leur égard non seulement pour l'aboutissement favorable des événements qui se produisent, mais également pour les biens matériels qu'ils viennent de dérober aux Assyriens¹⁶⁸. De plus, immédiatement après ces considérations, le souverain transpose ce rapport de reconnaissance hommes-dieux entre ses soldats et lui-même : à chaque homme qui le mérite, précise-t-il, il accordera ce qu'il convient en éloges et en récompenses (« ὧν δ' ἕκαστος ἄξιος, ἐπειδὴν παρ' ὧν προσήκει πύθωμαι, τότε τὴν ἀξίαν ἐκάστῳ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ πειράσομαι ἀποδιδόναι »¹⁶⁹), comme si, prenant la suite des dieux bienveillants, il poursuivait la chaîne de transmission des dons et des récompenses en procédant de manière verticale. Enfin, après avoir fait l'éloge de la bravoure du taxiarque Chrysantas pendant le conflit, et après l'avoir élevé au grade de chiliarque pour le récompenser, Cyrus revient au point de départ en précisant que si la divinité lui accorde encore un autre bien, il n'oubliera pas cet homme (« ὅταν δὲ καὶ ἄλλο τι ἀγαθὸν ὁ θεὸς δῶ, οὐδὲ τότε ἐπιλήσομαι αὐτοῦ »¹⁷⁰). Ce que le souverain perse affirme là est essentiel : la possibilité qu'il a de combler ses meilleurs hommes de bienfaits parce qu'ils le méritent est conditionnée par le fait que les dieux lui accordent également des bienfaits en vertu de son mérite¹⁷¹. Ceci est encore parfaitement exprimé par Cyrus lorsque, ému par l'attachement que les Mèdes lui témoignent, il fait cette prière à Zeus : « Grand Zeus, je t'en supplie, accorde-moi de surpasser leur affection respectueuse par mes bienfaits »¹⁷². Le modèle que l'empereur reproduit donc n'a pas uniquement pour fonction de renforcer son autorité et sa domination auprès de ses hommes en

¹⁶⁸ À la toute fin de la *Cyropédie*, Xénophon fait même dire au roi qu'il considère ses propres enfants comme des biens envoyés par la divinité, et qu'en donnant la souveraineté à son fils Cambyse, il ne fait que transmettre un pouvoir qui vient des dieux ; *Cyropédie*, 8, 7, 8 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Maintenant, si je meurs, vous, enfants que les dieux m'ont donnés, je vous laisse en pleine vie (νῦν δ' ἦν τελευτήσω, καταλείπω μὲν ὑμᾶς, ὧ παῖδες, ζῶντας οὐσπερ ἔδοσαν μοι οἱ θεοὶ γενέσθαι) » ; *Cyropédie*, 8, 7, 11 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « À toi, Cambyse, de posséder le trône, que te donnent et les dieux et moi-même dans la mesure où je le puis (καὶ σὺ μὲν, ὦ Καμβύση, τὴν βασιλείαν ἔχε, θεῶν τε διδόντων καὶ ἐμοῦ ὅσον ἐν ἐμοί) ». Et c'est encore l'alliance contractée avec Abradatas qui est considérée par Cyrus comme une décision du dieu ; *Cyropédie*, 7, 1, 15 (éd. & trad. E. DELEBECQUE modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Le dieu, Abradatas, a, comme tu le revendiquais, accordé que tes hommes et toi soyez, de nos alliés, combattant au premier rang (ὁ μὲν θεός, ὦ Ἀβραδάτα, ὥσπερ σὺ ἠξίους, συνηξιώσέ σε καὶ τοὺς σὺν σοὶ πρωτοστάτας εἶναι τῶν συμμάχων) ».

¹⁶⁹ *Ibid.*, 4, 1, 2 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

¹⁷⁰ *Ibid.*, 4, 1, 4.

¹⁷¹ D'après Cyrus, le fait qu'il soit apte à juger le comportement rebelle du roi d'Arménie lui vient aussi de ce que les dieux ont décidé de lui donner les pleins pouvoirs ; cf. *Cyropédie*, 3, 1, 6.

¹⁷² *Ibid.*, 5, 1, 29-30 ; cf. le discours de Teleutias dans les *Helléniques*, 5, 1, 14 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Soldats, me voici ! J'arrive sans argent ; mais, si la divinité le veut, et si vous vous y mettez de bon cœur, je tâcherai de vous faire avoir tout ce qu'il faut en abondance ».

s'inspirant des rapports de domination exercés par les dieux sur les hommes¹⁷³ : il transmet également un idéal de générosité qui le dépasse et auquel lui-même se plie en occupant la position de médiateur. D'ailleurs, après avoir spécifié à ses hommes qu'il récompensait Chrysantas pour ses actes héroïques, Cyrus enjoint ses hommes à devenir eux-mêmes « amis des dieux (θεοφιλεῖς) » ou, suivant une autre traduction, « aimés des dieux »¹⁷⁴, parce que le modèle qu'il applique est universel et potentiellement reproductible par tous les hommes¹⁷⁵. Après la sujétion aux dieux, horizon indépassable puisque l'homme ne pourra jamais qu'y occuper la place d'éternel récipiendaire soumis, Cyrus, privilégié par sa position de véritable médiateur entre les dieux et les hommes, cherche manifestement à reconduire le mouvement des échanges amicaux en prenant lui-même la position divine du bienfaiteur, tout en poussant également ses hommes à reproduire à leur tour le modèle des œuvres philanthropiques et à devenir des hommes θεοφιλεῖς¹⁷⁶. Un dernier extrait du livre IV permet de confirmer le fait que la gratitude dont fit preuve Cyrus à l'égard de ses hommes ne saurait être possible sans l'accord des dieux eux-mêmes :

« Lorsqu'ils furent hors du camp, Cyrus alla d'abord féliciter les Mèdes et demanda aux dieux avant toute chose d'être pour eux et pour les Perses des guides favorables, ensuite de lui donner à lui-même le pouvoir de récompenser un tel empressement (καὶ

¹⁷³ *Cyropédie*, 5, 3, 2 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Mes amis, Gobryas nous a offert à tous une large hospitalité. Si donc, après avoir mis de côté la part qui revient aux dieux et une part suffisante pour l'armée, nous lui donnions le reste du butin, n'agirions-nous pas bien, lui montrant par là, dès l'abord, que nous nous efforçons de vaincre en bienfaits nos bienfaiteurs ? (καλὸν ποιήσαιμεν τῷ εὐθὺς φανεροὶ εἶναι ὅτι καὶ τοὺς εὖ ποιοῦντας πειρώμεθα νικᾶν εὖ ποιοῦντες;) ».

¹⁷⁴ *Cyropédie*, 4, 1, 6.

¹⁷⁵ Un extrait particulièrement intéressant du livre VII de la *Cyropédie* va encore dans ce sens puisqu'on y voit Cyrus gratifier ses hommes de cette qualité divine qu'est la philanthropie, qualité qui est avant tout l'apanage, chez Xénophon, des dieux, de Socrate et de Cyrus ; *Cyropédie*, 7, 5, 73 (éd. & trad. E. DELEBECQUE modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Car il est une coutume immémoriale qu'une ville prise en temps de guerre appartient à ceux qui l'ont prise, habitants inclus, corps et biens. Ce n'est donc pas sans droit que vous garderez vos possessions, et tout ce que vous les laissez conserver, c'est par philanthropie que vous ne leur enlèverez pas (οὐκοῦν ἀδίκια γε ἔξετε ὃ τι ἂν ἔχητε, ἀλλὰ φιλανθρωπία οὐκ ἀφαιρήσεσθε, ἦν τι ἔατε ἔχειν αὐτούς) ».

¹⁷⁶ Cette logique de transmission n'est pas sans faire penser à la transmission des ordres militaires émis par l'empereur et qui se diffusent à tous les corps armés via les pempadarques, les décadarques, les lochages, les taxiarches, et les chiliarques ; cf. *Cyropédie*, 2, 1, 22-23 & 8, 1, 13-15. Sur la philanthropie des dieux et l'amitié, cf. Isocrate, *Panegyrique*, 29 (éd. & trad. G. MATHIEU & E. BREMOND, Paris, Les Belles Lettres, 1938) : « Notre cité fut non seulement aimée des dieux (οὐ μόνιον θεοφιλῶς), mais amie des hommes (ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχεν) au point qu'ayant la disposition de si grands biens, elle ne les refusa pas aux autres et donna à tous une part de ce qu'elle avait reçu ».

ἐπιύξατο μάλιστα μὲν θεοὺς αὐτοῖς ἴλεως ἡγεῖσθαι καὶ σφίσιν, ἔπειτα δὲ καὶ αὐτὸς δυνηθῆναι χάριν αὐτοῖς ταύτης τῆς προθυμίας ἀποδοῦναι) »¹⁷⁷.

Cette remarque est fondamentale puisqu'elle met en évidence le fait que la puissante générosité de Cyrus n'est pas uniquement le fruit de ses qualités intrinsèques, mais également celui de la volonté des dieux. Il s'agit là d'une conception bien grecque qui rappelle sans aucun doute les propos de Démosthène et d'Isocrate au sujet de l'organisation du plan divin et de son déploiement, mais également de la capacité des dieux à pouvoir influencer le psychisme humain pour redéfinir le sens de l'histoire¹⁷⁸. Ainsi, la grande dévotion de Cyrus ainsi que l'amitié qu'il dit avoir noué avec les dieux trouvent leur pleine expression dans cette attitude qui consiste à envisager chaque événement favorable comme ayant été pour partie déterminé à l'avance par la divinité, vis-à-vis de laquelle il se considère systématiquement redevable¹⁷⁹. Mais il y a plus : en transposant aux rapports humains le modèle de la philanthropie divine, le roi perse peut maintenant être perçu non seulement comme un modèle à imiter¹⁸⁰, mais apparaître lui-même comme un événement divin favorable, en certaines

¹⁷⁷ *Cyropédie*, 4, 2, 12 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) ; cf. *idem*, 3, 2, 29 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Si donc tu lui envoies tout l'argent dont tu peux disposer pour lui, il dit qu'il essaiera de faire en sorte, si la divinité lui accorde de mener son entreprise à bonne fin, que tu te félicites de lui avoir rendu service ».

¹⁷⁸ Isocrate, *Philippe (V)*, 150-151 (éd. & trad. G. MATHIEU & E. BREMOND, Paris, Les Belles Lettres, 1962) : « Je crois que tu n'ignores pas comment les dieux gouvernent les affaires des hommes : ils ne causent pas directement le bonheur ou le malheur qui nous atteint, mais ils donnent à chacun des dispositions d'esprit telles que biens et maux nous arrivent par notre action réciproque. C'est ainsi sans doute que maintenant même ils nous ont attribué les discours et t'ont chargé des actions, jugeant que c'est toi qui pourrais le mieux les diriger, mais que mon discours ne serait pas désagréable aux auditeurs. Je pense aussi que tes exploits précédents n'auraient pas été si grands si quelque dieu n'avait pas aidé à leur succès [...]. Donc il est honteux de rester en arrière quand le sort (τῆς τύχης) te guide sur une noble voie et de ne pas t'offrir à lui pour le but où il veut te conduire » ; cf. Démosthène, *Sur la couronne*, 192-193 (éd. & trad. G. MATHIEU, Paris, Les Belles Lettres, 1947) : « Car, en tout, la réalisation survient selon la volonté de la divinité ; mais c'est le plan lui-même qui fait voir les dispositions du conseiller (τὸ μὲν γὰρ πέρασ ὡς ἂν ὁ δαίμων βουλευθῆ πάντων γίγνεται). Ne porte donc pas comme faute à mon compte que Philippe soit arrivé à gagner la bataille ; car le résultat était au pouvoir de la divinité, non au mien (ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τοῦτου τέλος ἦν) ».

¹⁷⁹ Cette manière d'envisager les choses se retrouvent également dans l'épopée, où l'amitié d'Athéna envers Diomède doit passer par des orientations favorables du sens des événements ; Homère, *Iliade*, 5, 115-120 (éd. & trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1937) : « Entends-moi, fille de Zeus qui tient l'égide, Infatigable ! si jamais, clémente à mon père, tu l'assistas au combat meurtrier (εἴ ποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέστης δηῖω ἐν πολέμῳ), aujourd'hui, à mon tour, aime-moi, Athéné (νῦν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη) ! Accorde-moi de tuer cet homme et, pour ce, fais qu'il vienne sous le jet de ma lance, lui qui m'a touché le premier, qui en triomphe et qui prétend que je ne dois plus longtemps voir le brillant éclat du soleil ».

¹⁸⁰ C. NADON, *Xenophon's Prince : Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2001, p. 131-132.

occasions bien particulières. Ainsi, après que Cyrus eut conquis une partie du territoire de Gadatas, l'Hycarnien, comblé par cette nouvelle, s'adressa en ces termes à l'empereur perse :

« O trésor de tes amis, de quel sentiment de gratitude tu me rends redevable envers les dieux pour m'avoir conduit près de toi ! (ὦ μέγα ἀγαθὸν σὺ τοῖς φίλοις Κῦρε, ὡς πολλήν με τοῖς θεοῖς ποιεῖς χάριν ὀφείλειν ὅτι σοί με συνήγαγον) »¹⁸¹.

Ici, le bien dispensé par les dieux (ἀγαθόν) auquel l'Hycarnien est redevable, c'est en quelque sorte Cyrus lui-même puisqu'il est venu, pareil à une aide céleste, transformer le cours des événements en un sens favorable pour celui-ci¹⁸². Sans être lui-même une divinité, il est incontestable que Xénophon a fait de Cyrus un empereur supra-humain ; ce statut est clairement mis en évidence après la prise de Babylone au chapitre VII lorsque que Xénophon décrit Gobryas et Gadatas en train de se prosterner « en hommage aux dieux pour avoir pu mener à bien leur vengeance contre le roi impie, puis baiser les mains et les pieds de Cyrus en versant des flots de larmes à la fois de joie et de bonheur »¹⁸³. Cette séquence n'est en effet pas anodine et reflète le fait que Cyrus, après les dieux (auxquels lui-même est soumis), mérite une révérence presque sacrée de la part de ses hommes. Ainsi, pour Cyrus, les rapports induits par l'activité de la philanthropie divine offre un modèle parfait pour asseoir son autorité politique : en couvrant les hommes de bienfaits, pour reprendre les mots de Vincent Azoulay, « le chef idéal s'efforce ainsi d'établir avec ses subordonnés un lien qui reconduise l'abîme séparant les hommes des dieux [...]. Par l'échange inégal, le chef aspire à se rapprocher des dieux pour établir une domination sans partage sur les hommes »¹⁸⁴. Mais c'est une domination consentie obtenue par l'ascèse de vertus primordiales dont la piété. *A contrario*, l'homme tyrannique a bien pour caractéristique non seulement une absence totale de modération envers ses propres passions, mais aussi une ignorance complète de la divination ainsi qu'une impiété patente, à l'image de Hiéron de Syracuse qui révèle au poète Simonide la nécessité qu'il a, parfois, de piller les trésors sacrés des temples afin d'engranger encore plus d'argent pour continuer à

¹⁸¹ *Cyropédie*, 5, 3, 20 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

¹⁸² Ce statut quasi divin de Cyrus est encore visible dans ce fait particulièrement intéressant : il est qualifié par Xénophon de φιλανθρωπότατος, c'est-à-dire d'homme « le plus amis des hommes » ; *Cyropédie*, 1, 2, 1 (éd. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

¹⁸³ *Cyropédie*, 7, 5, 32 (éd. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

¹⁸⁴ V. AZOULAY, « Xénophon et le modèle divin de l'autorité », *CEA*, 45 (2008), p. 158-159.

mener son train de vie luxueux¹⁸⁵. Ainsi, à l'opposé du tyran, homme vivant dans la méfiance et exerçant le pouvoir par la contrainte en méprisant les traditions sacrées, le roi Cyrus incarne véritablement le concept du chef divin que Xénophon développa dans le dernier chapitre de l'*Économique* et qui, grâce à l'immense générosité qu'il cultiva par la force de l'abnégation, lui permet de soumettre les hommes à son autorité par la gratitude¹⁸⁶. Ainsi, comme l'a très bien résumé Jacqueline de Romilly, « l'idéal que décrit Xénophon consiste, comme toujours, à savoir se faire obéir, mais en sachant se faire aimer »¹⁸⁷, exactement à l'image des dieux immortels et philanthropes¹⁸⁸. Malgré la position médiane qu'il occupe entre les hommes et les dieux de la même manière que Socrate, Cyrus ne semble cependant pas avoir souffert de la jalousie des autres. En effet, le souverain perse possède une ascendance divine par sa filiation à Persée mais il ne s'en vante jamais : il laisse en effet le soin à ceux qui l'entourent de rendre manifeste la suprême position qu'il occupe, ce qui, sans l'ombre d'un doute, entre radicalement en contraste avec le culot d'un Socrate n'hésitant pas à rappeler, lors de son procès, toutes les attentions divines dont il bénéficiait. N'apparaissant en outre que très

¹⁸⁵ D'une part, en effet, il n'est jamais question de divination dans le Hiéron, mais en outre, le protagoniste du dialogue affirme bien en quoi « les tyrans sont forcés de dépouiller injustement des sanctuaires et des êtres en très grand nombre parce qu'ils sont sans cesse en besoin d'argent supplémentaire pour les dépenses nécessaires » ; *Hiéron*, 4, 11 (trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) ; cf. L. STRAUSS, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 209.

¹⁸⁶ *Économique*, 21, 10-12 (éd. & trad P. CHANTRAINE légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1949) : « Lorsqu'au contraire, la vue du maître les stimule [*scil.* les ouvriers] et leur inspire à chacun du courage, une émulation mutuelle, cette ambition en chacun de se montrer le meilleur, alors je suis prêt à reconnaître dans le caractère de cet homme quelque chose de royal (τοῦτον ἐγὼ φαίην ἂν ἔχειν τι ἥθους βασιλικοῦ) [...]. Mais, par Zeus, ce que je ne dis plus maintenant, c'est qu'il suffise pour acquérir ce talent de l'avoir vu faire, ou entendu une fois ; je prétends au contraire que pour en être capable, il faut y avoir été formé, posséder d'heureuses dispositions naturelles et par-dessus tout être inspiré des dieux (καὶ τὸ μέγιστον δὴ θεῶν γενέσθαι). À vrai dire en effet je ne puis croire qu'il soit seulement humain, mais divin ce don de se faire obéir de bon gré (οὐ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ὅλον τουτὶ τὸ ἀγαθὸν ἀνθρώπινον εἶναι ἀλλὰ θεῶν, τὸ ἐθελόντων ἄρχειν) ; c'est manifestement un don accordé aux hommes qui se sont véritablement voués à une vie de modération (σωφροσύνη). Mais, imposer une domination tyrannique aux gens malgré eux, voilà, il me semble, ce que les dieux accordent à ceux qu'ils jugent dignes de mener la vie de Tantale qui, dit-on, chez Hadès reste pour l'éternité à craindre de mourir une seconde fois ». Pour Isocrate également, le malheur du tyran est bien la peur dévorante de l'hostilité de tous à son égard, raison pour laquelle l'orateur préconise aux rois d'éviter tout ce qui peut faire naître la haine des autres en faisant preuve de justice mais aussi de douceur envers les sujets ; Isocrate, *Sur la paix*, 111-115 & *Sur l'échange* (au complet). À ce titre, les figures de Cléarque et de Proxène dans l'*Anabase* semblent bien entrer en dialogue sur ce terrain, le premier se caractérisant par une sévérité telle qu'il ne s'attachait aucune amitié, le second ne rêvant que de partage et ne sachant pas se faire respecter de ses propres soldats ; *Anabase*, 2, 6, 6-15 & 2, 6, 16-19. Le fait que Xénophon disposa leur portrait l'un à la suite de l'autre dans l'*Anabase* sert bien évidemment à montrer que le choix le plus judicieux serait cette voie du milieu consistant à savoir user avec intelligence de la punition et de la générosité, à l'instar de Cyrus.

¹⁸⁷ J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 139.

¹⁸⁸ cf. *Cyropédie*, 2, 3, 12 ; 5, 1, 29 & 5, 4, 32.

rarement, et ne se manifestant qu'à travers ses œuvres, exactement comme les dieux immortels, «Cyrus parvient en définitive à capter l'aura divine sans avoir revendiqué explicitement un tel projet. Tout comme il laisse le soin à d'autres de proclamer sa divinité, il ne fait que suggérer visuellement son statut divin, sans commettre l'impiété de se prendre lui-même pour tel »¹⁸⁹.

II.4.4. Le cas d'Hermogène dans le *Banquet*

Si la possibilité de contracter une relation d'amitié entre les hommes et les dieux est un principe crucial de la doctrine de Xénophon en matière de divination, on constate cependant qu'aucun élément explicite sur ce point n'existe chez Socrate : dans l'*Apologie*¹⁹⁰, Socrate a bien prétendu s'élever au-dessus des autres hommes, mais il n'a jamais affirmé avoir gagné l'amitié des dieux, ce qui est très étonnant puisque, de l'avis même d'Euthydème, celui-ci semblait avoir été pris en affection par les dieux en raison de ses dons divinatoires extraordinaires (« φιλικώτερον »)¹⁹¹. Sachant cela, il est encore plus étonnant de constater que dans le *Banquet*, Xénophon laisse le soin à Hermogène, alors compagnon de table de Socrate, de développer l'idée selon laquelle celui-ci aurait réussi à nouer une véritable relation d'amitié avec les dieux¹⁹² ; il est ainsi le seul personnage, avec Cyrus l'Ancien, auquel Xénophon fait dire que l'amitié avec les dieux est non seulement possible mais souhaitable en raison de tous les avantages qu'elle procure. Ainsi, après avoir été interrogé par le père de la philosophie sur ce dont il était le plus fier, Hermogène répond que sa plus grande fierté, c'est d'avoir des amis

¹⁸⁹ V. AZOULAY, « Xénophon et le modèle divin de l'autorité », *CEA*, 45 (2008), p. 183 & C. NADON, *Xenophon's Prince : Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2001, p. 134. Xénophon fait encore de Cyrus un souverain qui, grâce à ses largesses en matière de dons, a su se créer un réseau de serviteurs si fidèles qu'il semblait être partout présent, et qu'il pouvait tout entendre et tout voir ; cf. *Cyropédie*, 8, 2, 11-12. Or, l'omniprésence du roi perse, grâce à ses yeux et à ses oreilles, ne laisse de faire penser à cet œil de la divinité qui voit tout et que Socrate évoque dans l'entretien théologique avec Aristodème, de sorte que l'imitation de la divinité va, chez Cyrus, jusqu'au point où il peut se prévaloir de capacités proprement supra-humaines.

¹⁹⁰ *Apologie*, 14-15.

¹⁹¹ *Mémorables*, 4, 3, 12 ; cf. L. STRAUSS, *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, p. 196, qui propose l'hypothèse selon laquelle le philosophe pourrait avoir considéré qu'affirmer être l'ami des dieux confinait à la vantardise.

¹⁹² François Ollier précise ici, de façon quelque peu péremptoire, que « c'est évidemment le pieux Xénophon qui s'exprime par la bouche d'Hermogène [scil. et non pas Hermocrate, comme il l'écrit] » ; F. OLLIER, *Xénophon, Banquet – Apologie de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 61.

vertueux et puissants qui, en outre, prennent soin de lui (« ἐμοῦ ἐπιμέλονται »¹⁹³), et que ces amis sont précisément les dieux. Celui-ci poursuit :

« Or, ces dieux omniscients et omnipotents sont à tel point mes amis que, dans leur sollicitude à mon égard, ils ne me perdent jamais de vue, ni jour ni nuit, où que j'aie et quoi que j'entreprenne. Connaissant d'avance le résultat de chaque action, ils m'indiquent par l'envoi de ces messagers que sont les présages, les songes, les oiseaux, ce que je dois faire ou éviter (διὰ δὲ τὸ προειδέναι καὶ ὃ τι ἐξ ἐκάστου ἀποβήσεται σημαίνουσί μοι πέμποντες ἀγγέλους φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνοὺς ἅτε δεῖ καὶ ἂ οὐ χρὴ ποιεῖν) ; quand je leur obéis, je n'ai jamais à m'en repentir ; mais il m'est arrivé de ne pas les écouter, et j'en ai été puni »¹⁹⁴.

Celui-ci ajoute enfin que le moyen pour parvenir à nouer une telle amitié n'est ni compliqué ni coûteux : il honore les dieux, leur offre toujours une part de ce qu'ils donnent, parle d'eux pieusement, et ne ment jamais lorsqu'il les prend à témoin (« ἐπαινῶ τε γὰρ αὐτοὺς οὐδὲν δαπανῶν, ὧν τε διδόασιν ἀεὶ αὖ παρέχομαι, εὐφημῶ τε ὅσα ἂν δύνωμαι καὶ ἐφ' οἷς ἂν αὐτοὺς μάρτυρας ποιήσωμαι ἐκὼν οὐδὲν ψεύδομαι »¹⁹⁵). Socrate lui rétorque que si, par une telle conduite, il obtient l'amitié des dieux, c'est que ces derniers « se plaisent à la beauté morale »¹⁹⁶. Cet extrait confirme le fait que Xénophon perçoit les présages comme des preuves manifestes de l'affection que les dieux portent aux hommes qui les ménagent en parlant d'eux avec précaution et en redonnant systématiquement une part des bienfaits qu'ils octroient. Hermogène a bien compris les ressorts d'une relation amicale unissant les hommes et les dieux en maniant l'art de rendre une part des biens qui lui sont offerts, tout comme le fait Cyrus, à sa manière, en interrogeant systématiquement, par exemple, les mages sur la part du butin qu'il convient de redonner aux dieux. Du point de vue du discours, il n'y a véritablement aucune différence entre Hermogène et Cyrus ; on peut même affirmer que les paroles du premier éclairent pleinement celles du second, et vice-versa. Au-delà de la position d'infériorité qu'occupent les deux hommes vis-à-vis des dieux (comme c'est le cas pour l'humanité toute entière), ce qu'Hermogène confirme ici, en lien avec Cyrus, c'est que le soin et l'attention

¹⁹³ *Banquet*, 3, 14 (éd. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

¹⁹⁴ *Ibid.*, 4, 48 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

¹⁹⁵ *Ibid.*, 4, 47-49.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 4, 49.

récioproques sont le fondement de sa relation d'amitié envers les dieux, et les présages divinatoires des preuves manifestes de cette même relation affective.

Cependant, on comprend mal pourquoi Xénophon ne fait pas dire à Socrate qu'il avait les dieux pour amis, alors que, comme nous l'avons déjà dit, il semble être choyé par eux plus que quiconque dans les *λογοί σοκρατικοί*. Il est probable mais pas assuré que cette étrangeté provienne de la pauvreté extrême qui affecte Hermogène d'après ce qu'en dit Xénophon. En effet, le convive du *Banquet* et le souverain achéménide tiennent certes le même discours sur l'amitié des dieux, mais il existe un fossé entre l'indigence du premier et la prospérité matérielle du second. Alors que Cyrus est probablement, toutes œuvres du corpus xénophontien confondues, l'un des protagonistes possédant le plus de richesses, Hermogène, quant à lui, est très sûrement l'un des personnages les plus pauvres, plus pauvre même que Socrate qui, dans les *Mémorables*, conseille à Diodore d'alléger les embarras financiers de celui-ci afin de s'en faire un ami à bon prix. Ainsi, il est tout à fait possible que Xénophon souhaitât montrer, en faisant prononcer sensiblement les mêmes discours sur l'amitié des dieux à deux individus de conditions sociales littéralement antagonistes, que cette question dépassait l'ordre matériel. La relation d'amitié homme-dieu masque bien un rapport consenti de soumission au sein duquel la quantité des offrandes et leur munificence n'est pas ce qui importe en première instance, mais bien le fait d'offrir selon ses moyens. De la sorte, Hermogène rend systématiquement une part de ce que les dieux donnent selon ses capacités, tout comme Cyrus qui, lui, possédant beaucoup, dépense beaucoup pour les dieux, car il en a la possibilité : « C'est une nécessité, ami Sace, que celui qui possède beaucoup dépense aussi beaucoup, pour les dieux, les amis, les hôtes (καὶ ἀνάγκη δὲ τοῖ ἐστίν, ἔφη, ὃ Σάκα, τὸν πολλὰ ἔχοντα πολλὰ καὶ δαπανᾶν καὶ εἰς θεοὺς καὶ εἰς φίλους καὶ εἰς ξένους) »¹⁹⁷. De ce point de vue, Hermogène et Cyrus ne se distinguent pas vraiment l'un de l'autre, car, au-delà de leur différence de niveau de richesse, ils ne sont pas avares et donnent aux dieux selon ce qu'ils

¹⁹⁷ *Cyropédie*, 8, 3, 44 (éd. & trad. E. DELEBECQUE modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978). Dans cette optique, il est bien évident qu'un homme vivant dans l'abondance et qui ne consacrerait qu'une faible part de ses ressources à honorer les dieux prendrait le risque d'exciter le courroux des dieux, ce que Socrate rappelle d'ailleurs à Critobule ; cf. *Économique*, 2, 5 avec les observations de L-A. DORION, « Qu'est-ce que vivre en accord avec sa *dunamis* ? Les deux réponses de Socrate dans les *Mémorables* », *Les Études philosophiques*, 69, 2 (2004), p. 236.

possèdent parce que c'est cela qui importe le plus¹⁹⁸. Si le Grand Roi se démarque du banqueteur, cela paraît être moins en raison d'une amitié plus forte qu'il entretiendrait avec les dieux que par sa volonté de reproduire et de mettre en application ce type de rapport avec ses propres sujets, ce qui requiert, entre autres choses, de pouvoir subvenir à leurs besoins et donc de posséder une fortune considérable : tout le monde peut donc entretenir une relation d'« amitié » avec les dieux, mais c'est bien l'apanage des grands souverains que de pouvoir transposer ce type de relation entre eux et leurs propres cercles d'« amis ».

II.5. Les demandes légitimes

II.5.1. La complémentarité de la prière et de la divination

Si l'amitié que Cyrus revendique d'avoir nouée avec les dieux consiste à les honorer dans l'embarras comme dans la félicité et à leur rendre systématiquement une part de ce qu'ils redonnent en vertu de la loi sur la réciprocité, on ne voit pas ce qui, à ce stade du développement de la pensée de Xénophon, empêcherait l'empereur perse de pratiquer le culte à outrance ou de chercher conseil auprès des dieux pour toutes les décisions qu'il doit prendre. L'utilisation de la divination permet certes de mieux discerner les présages envoyés par les dieux et d'augmenter ainsi la ferveur de sa piété par une reconnaissance bien marquée, mais elle ne limite en rien l'éventuelle obsession des signes si bien caractérisée chez le superstitieux de Théophraste¹⁹⁹, et peut même bel et bien l'entraîner. Toutefois, l'idée que Cyrus réussit à nouer une relation de φιλία avec les dieux à force de se souvenir constamment d'eux vient naturellement tempérer une telle impression puisque, même si elle est par essence inégalitaire du point de vue porté par Xénophon du fait qu'elle masque le rapport de dépendance

¹⁹⁸ Sur cette conception de la constance des hommages rendus aux dieux et le fait de faire des offrandes proportionnées aux moyens dont on dispose pour vivre, cf. Épictète, *Manuel*, 31, 5. En faisant de Cyrus et d'Hermogène les deux seuls protagonistes de tout son corpus à être parvenu à gagner l'amitié des dieux, Xénophon démontre que ce type de rapport dont le fondement est la réciprocité des bienfaits est tout sauf un rapport comptable, et que, pour reprendre les mots de Robert Parker, l'interprétation commerciale retenue par certains modernes confond en réalité transaction et réciprocité ; cf. R. PARKER, « Pleasing Thighs : Reciprocity in Greek Religion », in *Reciprocity in Ancient Greece*, C. GILL, N. POSTLETHWAITE & R. SEAFORD (éds), New York, Oxford University Press, 1998, p. 119. Sur ce point précis de la confusion entre la transaction comptable et la gratitude, voir les considérations de Platon, *Euthyphron*, 14e-15b ; cf. Lucien, *Sur les sacrifices*, 2.

¹⁹⁹ Théophraste, *Les caractères*, 16.

philanthropique, l'amitié repose avant tout sur l'affection et non la crainte²⁰⁰. Par ailleurs, Socrate affirme dans les *Mémorables* que le bon ami vient combler ce qui manque à son ami, lui prête parfois main forte en cas de coup dur, et « supplée son ami pour tout ce que celui-ci n'a pas pu accomplir, ni voir, ni entendre, ni parcourir lui-même »²⁰¹, de sorte qu'il ne convient pas de solliciter l'utilité des liens d'amitié pour tous les actes de la vie, mais seulement ceux sans lesquels il est difficile d'agir seul. Lorsque Cyrus dit considérer les dieux comme ses amis, il confirme sa position de dépendance vis-à-vis des dieux, mais il écarte *de facto* la possibilité de faire naître la crainte malade du superstitieux, car l'amitié, c'est non seulement l'affection, mais c'est aussi une relation dont l'utilité ne se révèle pleinement que lorsqu'on est confronté aux défaillances de la condition humaine quant à la possibilité d'acquérir une autonomie complète²⁰². Mais au-delà de ces considérations, ce qu'il faut véritablement prendre en compte, c'est le fait que Xénophon répond au problème du recours excessif aux rites divinatoires de manière relativement explicite par l'intermédiaire d'une réaction de Cambyse aux propos tenus par son fils sur la *φιλία* des dieux :

« Et puis, mon enfant, reprit Cambyse, te rappelles-tu ce dont nous convenions un jour : les hommes qui savent ce que les dieux leur ont accordé réussissent mieux que ceux qui l'ignorent (ὡς ἄπερ δεδώκασιν οἱ θεοὶ μαθόντας ἀνθρώπους βέλτιον πράττειν ἢ ἀνεπιστήμονας αὐτῶν ὄντας) ; ceux qui travaillent obtiennent plus de résultats que les paresseux²⁰³ ; les hommes vigilants vivent dans une plus grande sécurité que ceux qui ne sont pas sur leurs gardes. Par conséquent, estimions-nous, il faut se montrer soi-même tel qu'on doit être pour demander aux dieux des biens (παρέχοντας οὖν τοιοῦτους ἑαυτοῦς οἷους δεῖ, οὕτως ἡμῖν ἐδόκει δεῖν καὶ αἰτεῖσθαι τὰγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν). – Oui, par Zeus, dit Cyrus, je me rappelle bien t'avoir entendu dire cela et force m'avait été de me rendre à tes raisons. Je sais que tu ajoutais ceci, qu'il y a de l'impiété (ὡς οὐδὲ θέμις εἶη) quand on n'a pas appris à monter à cheval, à demander aux dieux

²⁰⁰ *Cyropédie*, 1, 6, 24.

²⁰¹ *Mémorables*, 2, 4, 7 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

²⁰² L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 2^e partie, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 32 : « Comme l'homme n'est pas autarcique et que l'amitié tire précisément son origine de cette carence, l'ami peut nous permettre d'atteindre, grâce à son aide et son concours, cette autarcie qui nous est refusée lorsque nous sommes laissés à nous-mêmes ». Dans le cas de Cyrus, ce sont donc les dieux eux-mêmes qui, en tant qu'amis, procurent les moyens de libérer l'homme de sa condition ontologique en le faisant accéder à une plus grande indépendance.

²⁰³ Cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 303-310 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1947) : « Les dieux et les mortels s'indignent également contre quiconque vit sans rien faire et montre les instincts du frelon sans dard, qui, se refusant au travail, gaspille et dévore le labeur des abeilles [...]. C'est par leurs travaux que les hommes sont riches en troupeaux et en or ; rien qu'en travaillant ils deviennent mille fois plus chers aux Immortels ».

de vaincre dans un combat de cavalerie (αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν), quand on ne sait pas tirer à l'arc, de l'emporter sur ceux qui le savent, quand on ignore le métier de pilote, de prier pour sauver des navires en pilotant (σῶζειν εὐχεσθαι ναῦς κυβερνῶντας), quand on n'a pas semé le blé, de prier pour avoir une belle récolte (εὐχεσθαι καλὸν αὐτοῖς σῖτον φύεσθαι), quand on ne fait rien pour se protéger, de demander le salut à la guerre (ἐν πολέμῳ σωτηρίαν αἰτεῖσθαι). Cela, et toutes les prétentions du même genre, est contraire aux lois établies par les dieux (παρὰ γὰρ τοὺς τῶν θεῶν θεσμοὺς ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα εἶναι) ; et il est normal, disais-tu, qu'ils n'exaucent pas les vœux contraires à leurs lois, comme il est normal que les hommes repoussent les demandes illégitimes (τοὺς δὲ ἀθέμιτα εὐχομένους ὁμοίως ἔφησθα εἰκὸς εἶναι παρὰ θεῶν ἀτυχεῖν ὥσπερ καὶ παρὰ ἀνθρώπων ἀπρακτεῖν τοὺς παράνομα δεομένους) »²⁰⁴.

La voie prônée ici par les deux protagonistes de la *Cyropédie* vient faire contrepoids à l'impression d'une excessive dévotion qui pouvait ressortir des réflexions précédentes puisque le fait de demander aux dieux ce que l'on ne peut être en mesure d'obtenir par soi-même est clairement considéré comme de l'impiété, ou plus exactement, une infraction à la justice divine. L'irruption du thème de la demande humaine est ici remarquable : jusqu'ici, nous n'avions pas considéré le problème sous cet angle, mais uniquement du point de vue de la faveur divine, or il est bien évident que la question de la mantique relève de ce double aspect (demande humaine – don divin spontané). Mais ici, quoi qu'il en soit, il n'est déjà plus question de divination : la récurrence du verbe εὐχόμεναι pour désigner les différentes demandes faites auprès des dieux démontre que Xénophon a désormais laissé de côté les considérations pour la mantique en s'engageant sur le problème des demandes illégitimes adressées par des prières (τοὺς δὲ ἀθέμιτα εὐχομένους). L'utilisation du verbe αἰτέω (demander) vient d'ailleurs le confirmer²⁰⁵ puisque le substantif ἀγαθὰ, qu'il a pour objet, fait à plusieurs reprises référence, chez Xénophon, à ces différents biens que l'on recherche à obtenir en priant²⁰⁶. Avant d'en appeler aux dieux par la prière, il faut donc savoir fournir les efforts nécessaires (tous relatifs ici à des compétences techniques), et une fois ces efforts fournis, on peut alors

²⁰⁴ *Cyropédie*, 1, 6, 5-6 (éd. & trad. M. BIZOS légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

²⁰⁵ Sur le fait que chez Xénophon, les verbes αἰτέω et εὐχόμεναι semblent être employés comme des synonymes, voir *Cyropédie*, 8, 7, 3 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Prenant aussitôt les victimes, il [*scil.* Cyrus] sacrifiait à Zeus ancestral, au Soleil et aux autres divinités, sur les hauts lieux selon l'usage des sacrifices en Perse, et priait en ces termes (ὦδ' ἐπευχόμενος) [...]. Je vous prie d'accorder (αἰτοῦμαι δ' ὑμῶς δοῦναι) maintenant le bonheur à mes enfants, à ma femme, à mes amis, à ma patrie, et à moi une fin conforme à la vie que vous m'avez donnée ».

²⁰⁶ Cf. *Mémorables*, 1, 3, 2 ; *Helléniques*, 5, 1, 3 ; *Cyropédie*, 2, 3, 1 & 5, 4, 14.

s'en remettre à la providence : agir autrement serait considéré comme une infraction aux décrets divins²⁰⁷. Dans l'*Économique*, Xénophon a élaboré une réflexion similaire puisqu'il rapporte qu'Ischomaque prie les dieux de l'assister dans des domaines pour lesquels il n'est pas ignorant, et pour des choses qu'il est capable de réaliser pour partie en y mettant l'application nécessaire parce que, dit-il, les dieux n'ont pas permis aux hommes de réussir une entreprise s'ils ne s'efforcent pas au moins de l'accomplir en partie :

« Je crois avoir compris que les dieux n'ont pas permis aux hommes de réussir s'ils ne savent pas ce qu'il doivent faire et s'ils ne s'efforcent pas de l'accomplir, et qu'ils accordent leurs faveurs aux hommes qui sont tempérés et soigneux, tandis qu'ils le refusent aux autres : aussi je commence par honorer les dieux et je tâche de me comporter de telle manière qu'il soit juste pour moi de demander par la prière (πειρώμαι δὲ ποιεῖν ὡς ἂν θέμις ἦ μοι εὐχομένῳ) de rester en bonne santé, d'avoir le corps vigoureux, d'avoir l'estime de mes concitoyens, l'affection de mes amis, de rencontrer le salut à la guerre, d'accroître ma richesse honorablement (καὶ ὑγιείας τυγχάνειν καὶ ῥώμης σώματος καὶ τιμῆς ἐν πόλει καὶ εὐνοίας ἐν φίλοις καὶ ἐν πολέμῳ καλῆς σωτηρίας καὶ πλούτου καλῶς αὐξομένου) »²⁰⁸.

La ressemblance entre les discours d'Ischomaque et de Cyrus est remarquable : par l'intermédiaire des deux personnages, Xénophon développe une même doctrine selon laquelle les prières qu'un individu voudrait voir se réaliser ne sont légitimes et efficaces que lorsqu'elles portent sur des domaines dans lesquels il est suffisamment compétent lui-même²⁰⁹. En suivant, Ischomaque explique en effet à Socrate que c'est parce qu'il marche

²⁰⁷ Avec une telle doctrine, il serait très facile de considérer Xénophon comme un des précurseurs de la célèbre formule populaire chrétienne « aide-toi, le ciel t'aidera », ce qu'avait déjà remarqué P. CARLIER, « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* », *Ktèma*, 3 (1978), p. 141. Ceci peut apparaître exagéré, mais nous signalerons à ce propos que cette expression semble trouver ses origines non dans la tradition chrétienne, mais bien dans la tradition grecque de l'Antiquité. En effet, l'une des plus anciennes occurrences de l'expression se trouve à la toute fin du *Chartier embourbé* de Jean de la Fontaine et qui est une réadaptation d'une fable d'Ésope intitulée le *Bouvier et Héraclès* ; cf. Ésope, *Fables*, 72 (éd. & trad. E. CHAMBRY modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1927) : « Un bouvier menait un chariot vers un village. Le chariot étant tombé dans un ravin profond, au lieu d'aider à l'en sortir, le bouvier restait là sans rien faire, priant parmi tous les dieux le seul Héraclès (τῷ δὲ Ἡρακλεῖ προσήχετο μόνῳ), qu'il honorait particulièrement. Héraclès lui apparut et lui dit : « Mets la main aux roues, aiguillonne tes bœufs et n'invoque les dieux qu'en faisant toi-même un effort ; autrement tu les invoqueras en vain (τοῖς θεοῖς δ' εὐχου, ὅταν τι ποιῆς καὶ τὸς, ἢ μάτην εὐξῆ) » ».

²⁰⁸ *Économique*, 11, 8 (éd. & trad. P. CHANTRAINE légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1949).

²⁰⁹ Cf. *Cyropédie*, 7, 5, 72 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978). C'est bien aussi dans cette même logique que Xénophon fait dire à Cyrus, après la prise de Babylone, qu'il souhaitait « rendre des grâces aux dieux qui lui ont donné d'obtenir ce qu'il jugeait mériter (Ἄνδρες φίλοι καὶ σύμμαχοι, τοῖς μὲν θεοῖς μεγίστη χάρις ὅτι ἔδοσαν ἡμῖν τυχεῖν ὧν ἐνομίζομεν ἄξιοι εἶναι) ». Chaque prière de Cyrus porte sur un objet qu'il s'est efforcé de saisir par ses propres moyens avant de le demander aux dieux ; cf. *Cyropédie*, 2, 1, 1 & 4, 2,

beaucoup, qu'il monte à cheval souvent et qu'il fait des exercices semblables à ceux qui sont exigés par les généraux que celui-ci se permet de prier les dieux de lui accorder de s'en sortir honorablement à la guerre²¹⁰ : s'entraînant régulièrement, il sait que sa conduite quotidienne l'autorise à demander sereinement aux dieux d'obtenir de s'en tirer convenablement le jour où il se retrouvera sur le champ de bataille. Il s'agit là d'un domaine qui semble proprement contraire à celui de la requête divinatoire qui, elle, porte non pas sur des choses connues et évidentes mais des choses inconnues et cachées. Cependant, ce qui peut nous apparaître comme une opposition radicale est en fait une complémentarité pure et simple : tandis que la prière doit porter exclusivement sur des éléments appartenant au champ des compétences du requérant, la divination doit, elle, porter sur des éléments qui lui sont extérieurs, de sorte que les demandes relatives à chacune des deux pratiques se définissent mutuellement. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le principe de la connaissance de ses propres capacités qui permet de déterminer les domaines d'application des deux pratiques²¹¹. Ainsi, pour être aimé des dieux, un homme ne peut se contenter de se conformer aux règles du culte d'une manière stricte : il doit en outre mener toutes ses entreprises « grâce aux connaissances indispensables et à l'entraînement approprié »²¹². Cette doctrine est encore parfaitement mise en valeur dans deux extraits des *Mémorables* où Xénophon rapporte que Socrate déconseillait à ses amis, d'une part, de prier pour chercher à dévoiler l'issue obscure de certains événements et d'en réserver strictement cette application à la divination²¹³. Cependant, la spécificité de Socrate,

12. Sur cette conception de la prière, voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 192 ; D. AUBRIOT-SEVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1992, p. 111-115.

²¹⁰ *Économique*, 11, 14-18. Sur la question des demandes légitimes, voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999, p. 24-26.

²¹¹ L.-A. DORION, « Qu'est-ce que vivre en accord avec sa *dunamis* ? Les deux réponses de Socrate dans les *Mémorables* », *Les Études philosophiques*, 69, 2 (2004), p. 242 : « Selon Xénophon, celui qui ne se connaît pas lui-même est celui qui se leurre sur sa *dunamis*, en ce qu'il se croit en mesure d'assumer une fonction pour laquelle il n'a pas, en réalité, la compétence requise ».

²¹² V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 205.

²¹³ *Mémorables*, 1, 3, 2 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Il [*scil.* Socrate] demandait aux dieux de lui accorder les biens (ἤρχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τὰγαθὰ διδόναι), persuadé que ce sont les dieux qui savent le mieux quels sont les biens. Il pensait qu'il n'y a aucune différence entre la prière de ceux qui demandent de l'or, de l'argent, la tyrannie, ou toute autre chose de ce genre, et le fait de prier en vue d'une partie de dés, d'une bataille, ou de toute autre chose dont l'issue est manifestement obscure (εἰ κυβείαν ἢ μάχην ἢ ἄλλο τι εὐχόιτο τῶν φανερώς ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο) » ; cf. *idem*, 1, 1, 6 : « Pour ce qui est des choses dont l'issue était obscure, il les envoyait consulter l'oracle pour vérifier si elles devaient être faites (περὶ δὲ τῶν ἀδήλων

contrairement à Ischomaque ou Cyrus, c'est de ne jamais demander aux dieux autre chose que des biens par la prière, sans toutefois préciser leur nature, car il concevait que seuls les dieux étaient capables de discerner ce qui était réellement bon ou mauvais²¹⁴.

II.5.2. Le cadre légal des demandes et la connaissance de sa δύναμις

Nous avons vu que dans les *Mémorables*, Xénophon exploite également le thème des compétences inhérentes à la connaissance humaine en évoquant les règles d'utilisation de la divination. Il y précise en effet que Socrate prônait un usage de la mantique tempéré par une capacité de jugement et une intelligence discriminante que les dieux eux-mêmes ont octroyées aux hommes²¹⁵. Le parallèle entre ce passage et celui de la *Cyropédie* que nous avons

ὅπως ἀποβήσοιτο μαντευσομένου εἴπεμπεν εἰ ποιητέα) ». Louis-André Dorion a cru déceler, en confrontant ces deux passages, l'existence d'une contradiction, car, dit-il, « si Socrate conseillait le recours aux oracles pour tous les sujets dont l'issue est obscure, il ne devrait pas, en bonne logique, s'opposer aux prières qui portent sur les mêmes sujets » ; L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. I, Introduction Générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 125 n. 189. En citant d'autres extraits, il tient en effet à montrer que nombre de personnages du corpus xénophontien formulent des prières sur des choses dont l'issue est obscure ; *Économique*, 5, 19-20 ; *Cyropédie*, 1, 5, 14 ; 1, 6, 1-3 ; 1, 6, 44-45 ; 3, 3, 21-22 ; 3, 3, 34 ; 3, 3, 57 ; 6, 4, 1 ; 6, 4, 13 ; 6, 4, 19 ; 7, 1, 1 ; *Anabase*, 7, 8, 9-10. Or, pour chacun de ces exemples, soit le motif de la prière n'est pas connu, soit il concerne une demande de protection. En outre, le fait de prier avant une bataille, comme le fait souvent Cyrus l'Ancien, n'est pas la preuve que la prière portait sur l'issue obscure d'un événement. Certains passages montrent bien que la divination et la prière peuvent se succéder l'une l'autre, notamment lors d'un sacrifice, sans que leur fonction soit la même. Jamais la prière n'apparaît interchangeable avec la divination, mais la confusion est facile à faire entre ces deux pratiques qui, l'une et l'autre, reposent sur la formulation d'une demande adressée aux dieux et qui, d'autre part, sont intimement liées à la pratique du sacrifice animal. Voir à ce sujet H. S. VERSNEL, « Religious Mentality in Ancient Prayer », in *Faith, hope and worship : aspects of religious mentality in the ancient world*, H. S. VERSNEL (éd.), Leiden, Brill, 1981, p. 7-8 ; S. PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1997, p. 7-9 ; L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001, p. 29

²¹⁴ *Mémorables*, 1, 3, 2 ; 4, 2, 34-35 ; cf. Platon, *Second Alcibiade*, 138b (éd. J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1901 ; trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « N'es-tu pas d'avis qu'il faut faire preuve de beaucoup de prévoyance pour éviter dans ses prières de demander à son insu de grands maux, en pensant demander des biens (ὅπως μὴ λήσεται αὐτὸν εὐχόμενος μεγάλα κακά, δοκῶν δ' ἀγαθὰ), dès lors que les dieux sont disposés à accorder à chacun ce qu'il demande dans ses prières » ; Hérodote, *Histoires*, 1, 31 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1946) : « Un jour de fête chez les Argiens, il fallait absolument que leur mère [*scil.* de Cléobis et Biton] fût portée au sanctuaire par un attelage ; et leurs bœufs n'étaient pas arrivés des champs en temps voulu ; empêchés d'attendre faute de temps, les jeunes gens se mirent eux-mêmes sous le joug et trainèrent le char, le char où leur mère avait pris place [...]. Elle, charmée de leur action et de l'éloge qu'on en faisait, debout en face de la statue divine, pria la déesse d'accorder à Cléobis et Biton ses fils, qui l'avaient grandement honorée, ce que l'homme peut obtenir de meilleurs (εὐχετο [...] τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι) ».

²¹⁵ *Mémorables*, 1, 1, 9 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Il disait que ceux qui considèrent qu'aucune de ces choses [*scil.* les objets d'apprentissage qui sont à la portée de l'intelligence humaine] n'est divine, mais qu'elles sont toutes du ressort de l'intelligence humaine, sont atteints de folie. Sont aussi atteints de folie, disait-il, ceux qui consultent des oracles sur des sujets que les dieux ont accordé aux hommes de juger, pourvu qu'ils aient appris ces sujets (δαμονῶν δὲ καὶ τοὺς μαντευόμενους ἅ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν) – par exemple, si on leur demandait (ἐπερωτῶν) s'il vaut mieux prendre sur

reproduit plus haut au sujet des demandes légitimes par la prière est très saisissant, non seulement dans l'emploi de la terminologie, mais jusque dans la structure discursive elle-même :

1) Xénophon rappelle dans les deux cas que les dieux ont donné (δίδωμι) aux hommes la faculté d'apprendre (μανθάνω), une faculté dont ils doivent se servir même quand il est question d'un rapport avec les dieux.

2) Il établit une liste rhétorique de différentes occupations connues ou ignorées (ou plus précisément de compétences techniques ou morales, « ἐπιστήμη ») en mentionnant l'impiété qu'il y a à formuler certaines demandes aux dieux relatives à ces sujets – demande de biens que l'on ne s'est pas efforcé d'obtenir par soi-même dans le cas de la prière, et demande d'éclaircissement pour des points que l'homme peut élucider par lui-même dans le cas de la mantique.

3) Le disciple de Socrate conclut sa démonstration en insistant sur le caractère « injuste (ἀθέμιστα) » des demandes illégitimes, c'est-à-dire prise sans avoir eu recours à la logique.

Cette analogie saisissante permet de confirmer le fait que les demandes adressées par la prière et par la divination forment en quelque sorte les deux faces d'une même pièce, parce que le principe qui régit leur formulation légitime est le même : les dieux ont donné à l'homme d'apprendre des connaissances qui lui offrent la possibilité d'acquérir expérience et d'être prévoyant dans certains domaines. Ces connaissances, jointes à sa capacité de jugement, doivent lui permettre de déterminer d'une part les biens qui peuvent être demandés par la prière en accord avec les efforts qu'il accomplit lui-même pour les obtenir, et d'autre part les

un char quelqu'un qui sait conduire ou quelqu'un qui ne le sait pas (πότερον ἐπιστάμενον ἠνιοχεῖν ἐπὶ ζευγος λαβεῖν κρεῖττον ἢ μὴ ἐπιστάμενον), ou s'il vaut mieux prendre à bord d'un navire quelqu'un qui sait piloter ou quelqu'un qui ne le sait pas (ἢ πότερον ἐπιστάμενον κυβερνᾶν ἐπὶ τὴν ναῦν κρεῖττον λαβεῖν κρεῖττον λαβεῖν ἢ μὴ ἐπιστάμενον) – ou sur des questions qu'il est possible de trancher par le calcul, la mesure, ou la pesée. Il considérait que ceux qui s'enquièreient de telles choses auprès des dieux commentent des actes contraires à la loi divine (τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιστα ποιεῖν ἡγεῖτο). Il faut, disait-il, apprendre les choses que les dieux nous ont accordé le pouvoir de faire une fois que nous les avons apprises, tandis que ce qui demeure obscur aux hommes, on doit chercher, grâce à la divination, à s'en enquérir auprès des dieux. Car les dieux, disait-il, font signe à ceux qui méritent leur bienveillance (ἔφη δὲ δεῖν, ἃ μὲν μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοὶ, μανθάνειν, ἃ δὲ μὴ δῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἐστί, πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ὄσιν ἴλεω σημαίνειν) ».

conseils qui peuvent être recherchés par la divination en accord avec son aveu d'ignorance quant à l'aboutissement favorable ou défavorable de son activité. L'impiété ne se limite donc pas au fait d'ignorer l'omniprésence, l'omnipotence et l'omniscience des dieux, mais également au fait de considérer que tous les choix de l'homme sont du ressort des dieux et que la moindre des décisions doit se prendre avec leur concours. Du point de vue du Socrate de Xénophon, la piété ne saurait être une obéissance irréfléchie à la loi : un individu n'est véritablement pieux que lorsqu'il a adopté cette voie du milieu (entre la folie du sceptique et celle du superstitieux²¹⁶) par laquelle il envisage toujours son interaction avec les dieux à l'aune des limites de ses connaissances pratiques et prémonitoires²¹⁷. La poursuite du dialogue entre Cambyse et Cyrus éclaire ce principe essentiel de la doctrine xénophontienne en matière de divination :

« Tu veux dire, père, que, pour se faire obéir, le moyen le plus efficace est de passer pour plus habile que ses subordonnés ? – Oui, c'est bien ce que je veux dire. – Et comment serait-il possible de donner très vite une telle opinion de soi ? – Il n'est pas, mon enfant, de voie plus courte, dans les matières où l'on veut avoir la réputation d'être habile, que de s'y rendre habile (οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὃ παῖ, συντομωτέρα ὁδὸς περὶ ὧν ἂν βούλη δοκεῖν φρόνιμος εἶναι ἢ τὸ γενέσθαι περὶ τούτων φρόνιμον). Examine-les l'une après l'autre, tu reconnaîtras que je dis vrai (καθ' ἐν δ' ἕκαστον σκοπῶν γνώση ὅτι ἐγὼ ἀληθῆ λέγω). Si tu veux, sans l'être réellement, passer pour un bon cultivateur, un bon cavalier, un bon médecin, un bon joueur de flûte ou n'importe quoi, songe à tous les subterfuges qu'il te faudra imaginer pour donner de toi cette opinion. Et même si tu persuadais à plusieurs personnes de te louer afin d'acquérir de la réputation et te

²¹⁶ Sur cette voie de l'équilibre permettant d'éviter et l'ignorance relative à l'athéisme et l'ignorance relative à la superstition, cf. Plutarque, *De la superstition* (au complet).

²¹⁷ Sur ce point, voir V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 208-209 : « Liée intrinsèquement à la piété, la sagesse constitutive de l'*eudaimonia* est celle qui reconnaît ses limites. Examen de sa propre puissance de faire par où l'on se rend utile aux autres, tout en les mettant eux-mêmes en valeur, la connaissance de soi forge les liens du sujet agissant avec le monde. Mais ce rapport précisément ne s'avère bénéfique que dans la mesure où, par la mise en relief de tout ce qui sépare de lui, la connaissance de soi rattache au dieu omniscient [...]. En ce sens, seul celui qui mérite la bienveillance divine a, *tout au long*, la chance de son côté, précisément parce que, *en fin de compte*, il n'en a pas besoin. Remède à la fragilité des affaires humaines, la sagesse ne satisfait pas au désir de s'en libérer, mais à l'aspiration à en garder le contrôle » ; cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 293-294 (éd. & trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1947) : « Celui-là est l'homme complet qui, toujours, de lui-même, après réflexion, voit ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux (ὅς αὐτὸς πάντα νοήσῃ φροσάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἧσιν ἀμείνω) ». Dans l'état d'esprit grec, la prévision du τέλος (l'aboutissement) semblait être un objet compréhensible par l'homme dans certaines limites et qui, ultimement, était du ressort des dieux omniscients ; par comparaison avec cette réflexion d'Hésiode, cf. *Cyropédie*, 3, 2, 29 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Si donc tu lui envoies tout l'argent dont tu peux disposer pour lui, il dit qu'il essaiera de faire en sorte, si la divinité lui accorde de mener son entreprise à bonne fin (ἦν θεὸς ἀγαθὸν τέλος διδῶ αὐτῷ), que tu te félicites de lui avoir rendu service ».

procurais, pour l'un ou l'autre de ces métiers, de beaux instruments, tu pourrais faire illusion sur le moment, mais au bout de peu de temps, mis à l'épreuve, tu te verrais confondu et convaincu en outre d'imposture (ἀλαζών). – Et cette habileté dans un art destiné à être utile, comment l'acquérir réellement ? – Il est clair, mon enfant, pour les choses qui s'apprennent, que c'est en les apprenant, comme tu l'as fait pour la tactique ; pour celles que les hommes ne peuvent apprendre et que la sagesse humaine ne peut prévoir, c'est en consultant les dieux par la divination que tu pourras être plus habile que d'autres (Δῆλον, ἔφη, ὃ παῖ, ὅτι, ὅσα μὲν ἔστι μαθόντα εἰδέναι, μαθὼν ἄν, ὥσπερ τὰ τακτικά ἔμαθες· ὅσα δὲ ἀνθρώποις οὔτε μαθητὰ οὔτε προορατὰ ἀνθρωπίνῃ προνοίᾳ, διὰ μαντικῆς ἄν παρὰ θεῶν πυνθανόμενος φρονιμώτερος ἄλλων εἴης) »²¹⁸.

Après avoir rappelé à son fils que pour paraître habile dans un domaine technique particulier (l'agriculture, la politique, les arts, etc.) il faut de l'entraînement auquel cas on passerait pour un imposteur (ἀλαζών), Cambyse ajoute donc que la divination doit être utilisée seulement lorsque, voulant apprendre quelque chose, on est incapable d'y parvenir après avoir essayé. Non seulement Xénophon adopte une terminologie presque identique à celle de Socrate dans les *Mémorables*, mais il semble réintroduire ici la question de la connaissance de soi relative au problème de l'imposture. En effet, dans *Mémorables*, 1, 7, un chapitre portant également sur les méfaits de la tromperie (ἀλαζονεία), Xénophon reprend entièrement la structure de l'argumentation qu'il déploie dans la *Cyropédie* en insistant sur le fait qu'il est forcément néfaste pour un homme de simuler une compétence dans un domaine pour lequel il est en réalité ignorant, arguant qu'il s'en tirerait avec honte et dommage puisque, ajoute-t-il, il se verrait confier des responsabilités qui excèdent ses capacités (« μείζω ἢ κατὰ δύναμιν »²¹⁹) et qu'il ne serait donc pas en mesure d'honorer. La question que Xénophon aborde dans la *Cyropédie*, en lien avec le problème de l'imposture, c'est donc aussi celle de la δύναμις que l'imposteur prétend posséder et dont il est réalité dépourvu. Or, comme nous l'enseigne le précieux dialogue des *Mémorables*, 4, 2, Xénophon considère que la connaissance de soi se confond avec la reconnaissance de ses propres capacités, compétences et aptitudes : celui qui se connaît, pour reprendre les mots de Louis-André Dorion, « c'est celui qui possède une juste appréciation de sa *dunamis* ». Par conséquent, en posant comme fondement de la praxis en matière de demandes divinatoires la conscience de sa propre δύναμις et des conséquences néfastes de l'imposture, Cambyse pose nécessairement la connaissance de soi comme le

²¹⁸ *Cyropédie*, 1, 6, 2-23 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

²¹⁹ *Mémorables*, 1, 7, 4 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) ; cf *Banquet*, 8, 43.

principe même régissant la manière la plus efficace et légitime d'utiliser la divination, tout comme Socrate. Rappelons-nous que Xénophon, dans les *Mémoires*, insiste à deux reprises sur le fait qu'en matière de culte, Socrate conseillait d'honorer les dieux conformément à sa δύναμις, c'est-à-dire en ayant conscience de ses propres limites. Or, même si dans un cas comme dans l'autre, c'est plutôt du point de vue de la δύναμις économique que le problème du culte fut envisagé (c'est-à-dire à travers la question de la capacité financière à pouvoir faire des offrandes), rien n'empêche de considérer, surtout à la fin du dialogue avec Euthydème, que Xénophon pensait également à la δύναμις technique en évoquant la manière d'honorer les dieux : « La loi consiste partout à se concilier les dieux par des sacrifices accordés à ses moyens (νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστὶ κατὰ δύνάμιν ἱεροῖς θεοῦς ἀρέσκεσθαι) »²²⁰. Qu'il s'agisse de faire une offrande aux dieux ou de leur demander un bienfait par le biais de la prière ou de la divination, la règle c'est toujours de le faire relativement à la connaissance de ses propres limites²²¹. Or cette connaissance, est à la fois, chez Xénophon, le fruit d'une déduction logique et l'obéissance la plus stricte à la plus célèbre injonction apollinienne révélée par l'oracle de Delphes : le fameux « connais-toi toi-même ». Le disciple de Socrate insère d'ailleurs cet apophtegme dans le dialogue avec Euthydème sur la δύναμις, mais aussi au livre VII de la *Cyropédie* après la victoire des armées de Cyrus sur celle de Crésus : Xénophon y met en scène un dialogue fort intéressant entre les deux souverains au cours duquel le roi lydien explique à son adversaire vainqueur pourquoi il venait tout juste de comprendre le sens de cette prophétie que le fils de Léto lui avait délivrée par le passé : « Connais-toi toi-même, Crésus, et tu vivras heureux (Σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε,

²²⁰ *Mémoires*, 4, 3, 16-17 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres). Xénophon-l'acteur évoque lui aussi cette δύναμις en abordant la question du sacrifice ; *Anabase*, 3, 2, 9 (trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Je propose, soldats, puisque pendant que nous parlions de salut, un présage de Zeus-Sauveur s'est manifesté, que nous fassions vœu d'offrir à ce dieu des sacrifices d'action de grâces, aussitôt que nous aurons mis le pied dans un pays ami ; je propose aussi que nous en offrions aux autres dieux dans la mesure de nos moyens (κατὰ δύνάμιν) ».

²²¹ Sur la nécessité de paraître tel qu'on est vraiment en matière de culte, c'est-à-dire pleinement conscient de ses compétences, aptitudes et moyens, cf. *Économique*, 7, 7-8 (trad. P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949) : « Quant au reste, dis-je, Ischomaque, c'est toi qui as formé ta femme de telle sorte qu'elle soit capable de s'occuper des soins qui lui reviennent ? – Oui, par Zeus, dit Ischomaque, mais pas avant d'avoir sacrifié aux dieux et de leur avoir demandé de nous accorder à moi de lui enseigner et à elle d'apprendre ce qui pouvait être le plus utile à tous deux (Οὐ μὰ Δί', ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, οὐ πρὶν γε καὶ ἔθυσσα καὶ εὐξάμην ἐμέ τε τυγχάνειν διδάσκοντα καὶ ἐκείνην μανθάνουσαν τὰ βέλτιστα ἀμφοτέροις ἡμῶν). – Et sans doute, dis-je, ta femme s'associait-elle à ton sacrifice et à tes prières ? – Parfaitement, dit Ischomaque, et elle promettait solennellement devant les dieux de devenir telle qu'elle devait être (καὶ μάλα γ', ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, πολλὰ ὑπισχνουμένη μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς γενέσθαι οἶαν δεῖ), et il était d'ailleurs évident qu'elle ne négligerait aucune de mes leçons ».

περάσεις) »²²². Gonflé d'orgueil et séduit par le mirage des richesses après qu'il fut choisi comme général par tous les rois entourant son royaume, il accepta le commandement pour servir l'Assyrien persuadé de pouvoir se faire obéir de tous, de vaincre n'importe qui et d'être le plus grand des mortels : se méconnaissant lui-même, il avait ignoré le fait qu'il ne pouvait se mesurer raisonnablement aux forces de Cyrus le Grand et qu'il perdrait la bataille. Crésus affirme ainsi que ce n'est qu'une fois vaincu « qu'il put véritablement se connaître lui-même (ἀλλὰ νῦν δὴ, ἔφη, ὦ Κῦρε, γιγνώσκω μὲν ἐμαυτόν) »²²³, autrement dit prendre conscience des véritables limites de ses compétences : il aurait pu, en se livrant à une analyse raisonnée de la situation dans laquelle il se trouvait, se douter qu'il n'aurait jamais pu vaincre Cyrus et ainsi se préserver d'un coup du sort ; il ne l'a cependant pas fait et s'est en fin de compte châtié lui-même à cause de son ὕβρις.

Ce qui est encore plus intéressant, c'est que la réflexion de Xénophon en matière de δύναμις déborde nécessairement d'une logique uniquement intellectuelle de la connaissance de soi. En effet, l'idée de la nécessaire utilisation des connaissances humaines pour déterminer la légalité des requêtes à soumettre aux dieux engendre naturellement la mise en valeur de la notion d'effort physique (πόνος), car, pour Xénophon, toute connaissance humaine semble porter à la fois sur des problèmes théoriques et pratiques (politique, stratégie, agriculture, navigation, etc.). Or, si c'est à l'aune des connaissances acquises que toute demande légitime doit être formulée à l'égard des dieux, alors la notion d'effort physique affecte autant la pratique de la mantique que celle de la prière. Si après épuisement des forces physiques et intellectuelles, un homme trouve la solution à son problème par lui-même, il peut adresser une demande aux dieux par le biais de la prière pour se donner de meilleures chances de réussite ; si après épuisement des forces physiques et intellectuelles, il ne trouve pas de solution à son problème, il peut faire une demande aux dieux par le biais de la divination pour dévoiler ce qui demeure caché à son entendement. Ainsi, quelle que soit la situation dans laquelle un homme se trouve, Xénophon développe l'idée selon laquelle il n'a aucune échappatoire à l'effort et à la peine s'il souhaite bénéficier d'une intercession divine. Ceci est d'ailleurs conforme à la morale mise en valeur par Ésope dans le conte du bouvier et qui, bien plus tard, se retrouvera

²²² *Cyropédie*, 7, 2, 20 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

²²³ *Ibid.*, 7, 2, 25 ; cf. Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 394C.

également dans la doctrine du stoïcisme²²⁴, quoique que sous une forme différente. Dans les *Mémorables*, cette considération sur la vertu de l'effort est clairement exprimée en deux endroits, d'une part lorsque le Socrate de Xénophon reprend ce célèbre vers d'Epicharme affirmant que « c'est au prix d'efforts que les dieux nous vendent tous les biens »²²⁵, et d'autre part quand, dans le mythe réadapté de Prodicos sur le Vice et la Vertu, il affirme que « de ce qui est bon et beau, les dieux effectivement ne donnent rien aux hommes sans exiger d'eux du travail et de l'application »²²⁶. Une des meilleures illustrations de cette logique se retrouve au livre III de la *Cyropédie* quand, après avoir réuni une armée imposante en soumettant les Arméniens et les Chaldéens, après avoir formé des soldats résistants aux fatigues, habiles au maniement des armes et obéissants, après leur avoir inspiré la volonté d'agir, et après avoir donné ses instructions, Cyrus se consacre enfin à l'exécution de sacrifices et de libations en demandant aux dieux d'être des alliés et des guides pour l'armée entière²²⁷. De manière inverse, Xénophon semble considérer que le refus de fournir des efforts pour parvenir à ses fins est en réalité une forme de mollesse que les dieux peuvent punir :

« La divinité a réglé ainsi les choses : aux hommes qui ne veulent pas s'imposer à eux-mêmes la peine de bien faire elle donne des maîtres qui les y contraignent (καὶ ὁ θεὸς οὕτω πως ἐποίησε τοῖς μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς προστάττειν ἐκπνεῖν τὰγαθὰ ἄλλους αὐτοῖς ἐπιτακτῆρας δίδωσι) »²²⁸.

Le disciple de Socrate ne conçoit donc pas l'existence d'une voie neutre qui consisterait à adopter un comportement distinct du courage et de la paresse, de la même façon

²²⁴ Sénèque, *De la providence*, 1, 6 (trad. P. MISCEVIC, Paris, Flammarion, 2003) : « Ainsi, quand tu verras des hommes de bien, aimés des dieux, peiner, suer, gravir une pente escarpée, tandis que les méchants se prélassent et nagent dans les plaisirs, songe que chez nos enfants nous aimons la mesure, et chez ceux de nos esclaves la licence ; que nous astreignons les uns à une austère discipline, et développons l'effronterie chez les autres. Il en est de même pour la Divinité, sois-en sûr ; l'homme de bien, elle ne l'entretient pas dans les jouissances : elle l'éprouve, elle l'endurcit, elle le forme à son image ».

²²⁵ *Mémorables*, 2, 1, 20 (trad. P. CHAMBRY légèrement modifiée, Paris, Flammarion, 1967).

²²⁶ *Ibid.*, 2, 1, 28.

²²⁷ *Cyropédie*, 3, 3, 21-22.

²²⁸ *Cyropédie*, 2, 3, 4 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972). Dans le chapitre qui précède, Cyrus lance auprès de ses camarades le débat de savoir s'il faut, en cas de récompense après une victoire, partager de manière égale le butin entre tous les soldats ou bien alors récompenser chacun suivant son mérite, et il précise bien que ceci est conditionnel au fait que la divinité leur accorde quelque bien pour le prix de leurs efforts (ἦν τι ἐκ τῶν πόνων δῶ ὁ θεὸς ἀγαθόν), conformément à la logique mise en avant par Ischomaque dans l'*Économique* alors qu'il évoque les demandes légitimes par la prière ; cf *Cyropédie*, 2, 2, 18 (éd. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

que, dans les *Mémorables*, il considérait le fait qu’Aristodème n’offrait pas de sacrifice et de prières aux dieux comme de l’impiété patentée. Le fait de fournir un effort est consubstantiel à la volonté d’être pieux, tandis que la paresse est châtiée parce que les dieux ont précisément offert à l’homme de pouvoir surmonter par lui-même une part non négligeable des épreuves qui jalonnent sa vie. La vertu de l’effort physique et du travail n’est pas aimée par les dieux pour elle-même, mais parce qu’elle est inhérente à la prise de conscience de l’homme qui sait ce que les dieux lui ont donné d’apprendre et de faire²²⁹. *A fortiori*, l’homme paresseux et mou, comme l’homme impie, ne réjouit pas les dieux, car, par ignorance de ce présent fait aux hommes, il se montre ingrat. La punition que peut recevoir un être humain est, à ce propos, moins conçue par Xénophon comme une intervention des dieux en tant que telle que comme une expression de l’ὑβρις des hommes oublieux de la règle divine de la δύναμις, à l’image de la conduite de Crésus dans la *Cyropédie*. Le disciple de Socrate n’affirme à ce titre jamais dans son œuvre que les dieux punissent les hommes en choisissant de « descendre du ciel » pour cela²³⁰. À lire attentivement l’œuvre du disciple de Socrate, nous y retrouvons en filigrane l’idée que les hommes se font toujours du mal à eux-mêmes à cause d’une démesure qui les fait dénigrer pour un temps la toute puissance des dieux²³¹. Soit les dieux sont de notre côté et ils nous montrent, parce qu’ils le désirent, une parcelle de providence par le biais de la divination, soit les dieux n’envoient aucun conseil, voire pire, nous les ignorons

²²⁹ Dans les *Mémorables*, Xénophon précise bien que la logique humaine est un don divin, et par conséquent que son utilisation réjouit les dieux. Dans le même ordre d’idée, Cyrus révèle que les dieux ont donné la connaissance de la guerre (πολεμικῆς δ’ ἐπιστήμης καὶ μελέτης) comme un instrument de bonheur et de liberté (γινώσκοντας ὅτι ἐλευθερίας ταῦτα ὄργανα καὶ εὐδαιμονίας οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀπέδειξαν); *Cyropédie*, 7, 5, 79 (éd. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

²³⁰ Dans les *Mémorables*, 1, 4, 16, Socrate rappelle que si les dieux ont implanté en l’homme la croyance selon laquelle ils peuvent faire du mal, c’est sans nul doute parce qu’ils en sont capables. Cette réflexion est l’une des rares étayant l’idée que les dieux peuvent faire le mal, mais elle demeure ambiguë car Socrate ne précise pas si, au-delà de la pensée qu’ont les hommes, les dieux font réellement le mal.

²³¹ Nous sommes là en accord avec ce que démontrait également J. DILLERY, *Xenophon and the History of his times*, London – New York, Routledge, 1995, p. 189 : « It seems unlikely that Xenophon has in mind a type of direct physical intervention into the world of human beings. Rather, from what we know about his views on divine communication with mortals, the gods would simply not try to dissuade the humans in question from adopting a course of action that proves eventually to be self-destructive : without divine guidance, wicked mortals are allowed to entrust their well-being to the fickle control of Chance and in consequence ultimately fail [...]. In a certain sense the wicked man in his ignorance is precisely the opposite of the gods who know all things ». C’est aussi l’avis, quoique formulé différemment, de L. BRUIT-ZAIDMAN, « Xénophon, l’oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 72 : « Mais c’est l’ensemble de son œuvre [*scil.* de Xénophon] qui porte témoignage d’une conception des rapports entre les hommes et les dieux fondée sur la conviction que les dieux sont toujours prêts à répondre aux sollicitations des hommes pourvu qu’elles prennent les formes attendues et qu’elles portent sur des questions qui méritent leur attention. Ce sont les fautes et des hommes et des cités qui entraînent les uns et les autres à leur perte malgré les signes divins ».

(consciemment ou non), et sommes alors exposés à tous les dangers (ce qui arrive à Hermogène quand, dans le *Banquet*, il rappelle à Socrate comment il est puni lorsqu'il lui arrive d'ignorer les conseils divins). La prospérité vient donc du fait que les dieux nous protègent des adversités et des jugements funestes de l'homme, tandis que le malheur est le fruit récolté par ceux qui, par orgueil ou ignorance, s'en sont remis uniquement à eux-mêmes en ce qui concerne les décisions importantes²³². Ceci est encore particulièrement bien mis en avant dans la dernière phrase du dialogue entre Cambyse et Cyrus : « Les dieux ne sont pas obligés de s'occuper des hommes si telle n'est pas leur volonté »²³³. Dans cette optique, force est de constater que chez Xénophon, l'homme ingrat et méchant ne sait pas nécessairement qu'il l'est, car son ingratitude et sa méchanceté peuvent précisément venir du fait qu'il ignore complètement ce qui est du ressort des dieux et ce qui est du ressort des hommes, à l'image d'Aristodème dans les *Mémorables*, totalement ignorant des questions relatives à la piété mais considéré tout de même comme une personne impie et injuste par Socrate. Toute destruction est avant tout une autodestruction, soit par ignorance, soit par mépris des dieux, et la punition infligée par ces derniers prend en fait la forme d'un abandon pur et simple.

II.6. Les précautions divinatoires

II.6.1. L'ambivalence de la mantique

Le dialogue entre Cambyse et Cyrus au livre I se termine, comme nous l'avions signalé plus haut, par des considérations sur l'importance de la divination pour combler les lacunes de la connaissance humaine :

²³² Voir l'exemple très éloquent de l'impiété des Spartiates dans *Helléniques*, 5, 4, 1 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « On pourrait, d'une manière générale, citer bien d'autres faits, chez les Grecs et chez les Barbares, pour prouver que les dieux n'oublient pas ceux qui violent les lois divines et humaines ; mais je me contenterai du récit qui va suivre. Les Lacédémoniens, qui, après avoir juré de laisser toutes les villes autonomes, s'étaient emparés de l'Acropole de Thèbes, reçurent leur première punition de ceux-là seuls qu'ils avaient lésés, eux que personne n'avait jamais vaincu ; et, quant à ceux des Thébains qui les avaient introduits sur l'Acropole et qui avaient voulu leur cité asservie aux Lacédémoniens afin d'y être eux-mêmes les maîtres, pour abattre leur autorité il suffit de sept bannis » ; voir également la désertion des dieux chez Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 217-218, qui force les habitants de la cité à agir sans l'aide de quiconque.

²³³ *Cyropédie*, 1, 6, 46 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1972).

« Apprends encore de moi ceci, qui est capital : quand les présages des victimes ou du vol des oiseaux sont contraires, ne prends jamais des risques pour toi-même ni pour l'armée (παρὰ γὰρ ἱερὰ καὶ οἰωνοὺς μῆτε σαρτῶ μηδέποτε μῆτε στρατιᾷ κινδυνεύσης) ; songe que les hommes décident de leurs actions d'après de simples conjectures, sans jamais savoir laquelle sera avantageuse pour eux. Tu peux tirer cette leçon de l'histoire elle-même : on a déjà vu bien des hommes, et qui passaient pour très sages, persuader d'entrer en guerre des États qui furent anéantis par ceux qu'ils avaient attaqués sur la foi de ces conseillers ; beaucoup d'autres, après avoir accru la prospérité d'un grand nombre de particuliers et d'États, ont été plongés par eux dans les plus grands malheurs ; beaucoup ont préféré traiter en esclaves plutôt qu'en amis des personnes avec lesquelles ils pouvaient se lier d'amitié et faire échange de bons offices et en ont été punis par ces mêmes personnes ; beaucoup encore à qui il ne suffisait pas de vivre agréablement avec leur part de biens, voulurent tout pour eux et par là perdirent même ce qu'ils possédaient ; beaucoup enfin n'acquirent cet or si convoité que pour périr par lui. Ainsi la sagesse humaine ne sait pas mieux choisir le meilleur parti qu'un homme qui le tirerait au sort. Au contraire, mon fils, les dieux, étant éternels, savent tout : ce qui a été, ce qui est et ce qu'il adviendra de chaque événement. Aux hommes qui les consultent et auxquels ils sont favorables ils indiquent ce qu'il faut faire et ne pas faire ; s'ils ne consentent pas à donner à tous des conseils, il n'y a à cela rien d'étonnant : ils ne sont pas obligés de s'occuper d'eux, si telle n'est pas leur volonté (θεοὶ δὲ, ὧ παῖ, αἰεὶ ὄντες πάντα ἴσασι τὰ τε γεγενημένα καὶ τὰ ὄντα καὶ ὅ τι ἐξ ἑκάστου αὐτῶν ἀποβήσεται, καὶ τῶν συμβουλευομένων ἀνθρώπων οἷς ἂν ἴλεω ᾧσι, προσημαίνουσιν ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἅ οὐ χρὴ. Εἰ δὲ μὴ πᾶσιν ἐθέλουσι συμβουλεύειν, οὐδὲν θαυμαστόν· οὐ γὰρ ἀνάγκη αὐτοῖς ἔστιν ὧν ἂν μὴ θέλωσιν ἐπιμελεῖσθαι) »²³⁴.

Après avoir rappelé l'importance d'agir conformément aux présages, Xénophon reprend ici les considérations qu'il avait déjà développées sur les limites de la connaissance de soi : nous avons largement abordé la question précédemment pour ne pas avoir à y revenir. Cependant, prise isolément, cette dernière déclaration pourrait laisser croire que rien ne justifie que l'homme puisse agir sans être tributaire des révélations augurales en ce qui concerne l'avenir. Selon nous, ce passage doit être remis dans le contexte entier du dialogue entre Cambyse et Cyrus qui, justement, au début, traite du problème des demandes illégitimes, celle que l'on pose aux dieux alors que l'on est en mesure d'y répondre soi-même. D'ailleurs, un passage du livre III de la *Cyropédie* nous invite en effet à considérer ce dernier extrait du discours de Cambyse comme une façon de faire contrepoids à ses toutes premières paroles sur la nécessité de formuler ses demandes aux dieux à l'aune des capacités discriminantes du

²³⁴ *Cyropédie*, 1, 6, 44-46 (éd. & trad. M. BIZOS légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

jugement humain : en effet, alors que Cyrus vient de soumettre les Chaldéens et leur propose de contracter avec lui une relation d'amitié, le roi d'Arménie lui tient ses propos :

« Cyrus, lui dit-il, comment pouvons-nous, faibles mortels, avec si peu de connaissance de l'avenir, entreprendre tant de choses (Ὡ Κῦρε, ὡς ὀλίγα δυνάμενοι προορᾶν ἄνθρωποι περὶ τοῦ μέλλοντος πολλὰ ἐπιχειροῦμεν πράττειν) »²³⁵.

Évoquant une nouvelle fois la faiblesse de la capacité de prévoyance (πρόνοια) des hommes et sa liberté d'action limitée, cette phrase synthétise à elle seule toute cette dialectique présente d'un bout à l'autre du discours de Cambyse, lorsqu'il évoque à la fois l'obligation légale de l'homme de prendre des décisions sur ses propres affaires en faisant appel aux connaissances qu'il a acquises, et la nécessité de formuler des demandes aux dieux une fois ces capacités prémonitoires épuisées²³⁶. Une autre facette de cette ambivalence relative à l'utilisation de la divination est encore exprimée dans cette prière que formule Cyrus à la toute fin de la *Cyropédie* après qu'il reçut en songe la vision d'un très grand homme lui annonçant que son heure était venue de rejoindre les dieux :

« Ô Zeus ancestral, Soleil et tous les dieux ! Acceptez ces offrandes en action de grâce pour toutes les œuvres louables que je vous dois et en remerciement pour m'avoir montré par des présages, par des signes célestes, des oiseaux et des voix ce qu'il fallait faire et ne pas faire (δέχεσθε τάδε καὶ τελεστήρια πολλῶν καὶ καλῶν πράξεων καὶ χαριστήρια ὅτι ἐσημήνατέ μοι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οὐρανίοις σημείοις καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμαις ἃ τ' ἐχρῆν ποιεῖν καὶ ἃ οὐκ ἐχρῆν). Infinie reconnaissance à vous encore pour m'avoir toujours fait prendre conscience de votre assistance et, dans les moments de succès, pour ne jamais m'avoir fait penser être au-dessus de l'humanité (πολλὴ δ' ὑμῖν χάρις ὅτι κἀγὼ ἐγίγνωσκον τὴν ὑμετέραν ἐπιμέλειαν καὶ οὐδεπώποτε ἐπὶ ταῖς εὐτυχίαις ὑπερ ἄνθρωπον ἐφρόνησα) »²³⁷.

Si, comme nous le pensons, l'ἐπιμέλεια divine dont il est question ici renvoie bien à cette assistance divinatoire dont il vient de parler et que Xénophon mentionne dans les

²³⁵ *Ibid.*, 3, 2, 15 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

²³⁶ C. NADON, *Xenophon's Prince : Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2001, p. 38 : « In this way, the Persians understand their dependence on the gods to be compatible with, and even to encourage, a large degree of human initiatives. For someone who makes himself such as he ought to be, learns what the gods have given to learn, and the prays, a successful outcome is likely, if not certain, especially if he has been careful to gain the friendship of the gods by earlier sacrifices ».

²³⁷ *Ibid.*, 8, 7, 3 (éd. & trad. E. DELEBECQUE légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

Mémorables à deux reprises²³⁸, alors l'idée formulée ici par Cyrus est tout à fait remarquable, car elle illustre parfaitement la dialectique de l'ambivalence des signes sur laquelle nous insistions plus haut : remerciant les dieux pour les signes prémonitoires qu'il reçut au cours de sa vie, Cyrus rappelle également dans le second membre de la phrase que cette assistance, de fait, met l'homme face aux limites de son entendement sur le plan des connaissances prémonitoires. Ce qu'exprime Xénophon par la bouche de Cyrus, c'est que la divination est certes le moyen unique de transcendance par la révélation de la providence, mais qu'en tant que moyen de communication dont les dieux sont les maîtres, son utilisation engendre la soumission des hommes en les mettant face à la réalité de la grande fragilité de leur condition. Cette dernière phrase de Cyrus, en ce qu'elle contient de manière condensée les principes de la philosophie xénophontienne en matière de divination, possède une force considérable, force d'autant plus importante qu'il s'agit là d'une prière qui ouvre littéralement le dernier discours de l'œuvre dans lequel Cyrus convoque ses enfants pour assurer sa succession.

II.6.2. La nature des présages dans la *Cyropédie*

Les quelques anecdotes au sujet des sacrifices et des signes contenus dans les viscères illustrent pleinement les différents points que nous avons tenté de mettre en avant. La réception puis l'interprétation de signes divins par le biais du sacrifice est de loin la méthode la plus fréquemment utilisée par le Cyrus de Xénophon : nous avons dénombré vingt-six passages où sont mentionnés un ou plusieurs sacrifices²³⁹ dont treize où le résultat d'un examen divinatoire des viscères est mentionné²⁴⁰, et seulement sept passages évoquant des présages obtenus par tous les autres moyens (oracles, oiseaux, éclairs, songes, etc.)²⁴¹. Ces chiffres révèlent que dans la *Cyropédie*, il y a presque deux fois plus de présages révélés par l'intermédiaire des sacrifices que par toutes les autres méthodes divinatoires cumulées. Par ailleurs, si l'on considère que Xénophon n'indique pas nécessairement l'obtention de signes mantiques après tous les sacrifices qu'il mentionne, alors c'est potentiellement 80% des

²³⁸ *Mémorables*, 1, 4, 14 & 4, 3, 12.

²³⁹ *Cyropédie*, 1, 5, 6 ; 2, 4, 18 ; 3, 2, 3 ; 3, 3, 21-22 ; 3, 3, 34 ; 5, 4, 14 ; 6, 2, 6 ; 6, 2, 40 ; 6, 3, 1 ; 6, 3, 21 ; 6, 4, 1 ; 6, 4, 12-13 ; 6, 4, 19-20 ; 7, 1, 1 ; 7, 2, 19 ; 7, 5, 57 ; 8, 1, 23 ; 8, 3, 1 ; 8, 3, 12 ; 8, 3, 24 ; 8, 3, 33-34 ; 8, 4, 1 ; 8, 5, 21 ; 8, 5, 25-26 ; 8, 7, 1 ; 8, 7, 3

²⁴⁰ *Ibid.*, 1, 5, 6 ; 1, 6, 44 ; 2, 4, 18 ; 3, 2, 3-4 ; 3, 3, 21-22 ; 3, 3, 34 ; 6, 3, 1 ; 6, 4, 12-13 ; 6, 4, 19-20 ; 7, 1, 1 ; 8, 3, 33-34 ; 8, 5, 25-26 ; 8, 7, 3. Ces treize occurrences sont toutes liées au contexte de la guerre.

²⁴¹ *Ibid.*, 1, 6, 1 ; 2, 1, 1 ; 2, 4, 19 ; 4, 2, 15 ; 7, 1, 3 ; 7, 2, 15-22 ; 8, 7, 2.

présages qui, dans la *Cyropédie*, seraient obtenus par ce biais. L'explication la plus courante pour expliquer cette écrasante prédominance de l'hiéroskopie consiste à affirmer que les événements de la *Cyropédie* se déroulent majoritairement en temps de guerre et qu'en cette occasion, il s'agissait de la méthode mantique le plus souvent utilisée. C'est sans doute vrai, mais peut-être uniquement de manière partielle tant il nous paraît évident que le sacrifice, du point de vue de Xénophon, était le meilleur moyen de mettre en pratique de façon très efficace deux principes fondamentaux de sa conception de la piété : (1) gagner l'affection des dieux par la régularité des offrandes et (2) sonder leur avis concernant une chose cachée que la prévoyance humaine ne saurait éclairer. D'ailleurs, le rite sacrificiel est l'un des rares qui, à notre connaissance, réunisse à la fois des intentions propitiatoires et divinatoires en un seul acte sacré. En effet, tout de suite après l'offrande elle-même, l'officiant peut aussi demander conseil aux dieux en se livrant à un examen des viscères de l'animal fraîchement égorgé. Il nous semble très probable que la prépondérance du rite sacrificiel dans la *Cyropédie* (comme dans l'*Anabase* d'ailleurs) doive être entrevue par le prisme des conceptions de Xénophon en matière de piété, ceci d'autant plus que Cyrus est le seul personnage de toute l'œuvre présenté en train de sacrifier aux dieux, comme s'il s'agissait là de montrer qu'il reconduisait non pas involontairement les rites traditionnels en temps de guerre, mais qu'il les pratiquait avec ferveur dans le cadre de l'entretien de son amitié avec les dieux. Ainsi, selon nous, la prédominance de l'hiéroskopie n'est pas entièrement due au contexte de la guerre contre les Assyriens : Xénophon souhaite peut-être surtout montrer la manière dont l'empereur perse procédait pour renforcer ses amitiés divines fondées sur la réciprocité en matière de bienfaits que le rite sacrificiel permet de reconduire chaque fois de la façon la plus efficace possible²⁴².

En outre, ce ne sont pas uniquement les signes hiéroskopiques mais tous les présages qui, dans la *Cyropédie*, se révèlent être favorables pour l'empereur perse. C'est à ce titre la seule œuvre du corpus xénophontien où il ne figure jamais de mauvais augures²⁴³ : les dieux sont systématiquement d'accord pour que Cyrus poursuive les buts qu'il s'était fixés à

²⁴² J. N. BREMMER, « Greek Normative Animal Sacrifice », in *Blackwell Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 141 : « For the Greeks, then, sacrifice ordered the correct relationship between man and his gods ».

²⁴³ D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 58-59 : « In the *Cyropaedia* there is not even one instance of the Persian leader having to postpone or change his plans because of an unfavorable indication from heaven [...]. This makes the Persian leader's consultation of the gods seem mechanical and their approval automatic ».

l'avance (la plupart du temps sur le plan de la stratégie militaire). Cette « approbation automatique », pour reprendre les mots de Deborah L. Gera²⁴⁴, est certes le signe de la volonté manifeste de Xénophon de montrer l'empereur perse sous son meilleur jour, mais on peut aller plus loin en affirmant qu'elle sert aussi à montrer de manière pratique que ce dernier, loin d'être seulement chéri des dieux, avait tout fait pour mériter ces marques d'affection en observant scrupuleusement les règles du cultes et en formulant des projets réalistes (c'est-à-dire conforme à sa δύναμις). Par cette caractéristique inédite, Xénophon ne tient pas seulement à montrer que Cyrus avait sans cesse l'appui des dieux, car, dans ce cas, il aurait très bien pu faire figurer des présages défavorables lui indiquant de s'abstenir de certains projets qu'il méditait. Il tient en effet à montrer que Cyrus se connaissait à tel point lui-même qu'il a toujours formulé des desseins qui s'avéraient être en accord avec sa δύναμις, raison pour laquelle les dieux n'ont jamais eu à le prévenir d'une issue malheureuse qui aurait pu survenir :

« Messieurs nos amis et alliés, nous ne saurions reprocher aux dieux de ne pas avoir, jusqu'ici, exaucé sans exception tous nos vœux (τοῖς μὲν θεοῖς οὐδὲν ἂν ἔχοιμεν μὲμψασθαι τὸ μὴ οὐχὶ μέχρι τοῦδε πάντα ὅσα εὐχόμεθα καταπεπραχέναι) »²⁴⁵.

Même s'il s'agit dans cet extrait de considérations plutôt relatives à la prière, le constat reste le même : il a toujours su formuler des demandes légitimes et, n'ayant jamais reçu de présages défavorables, il a donc même toujours su envisager ses projets dans le sens de la volonté divine. Ainsi, à lire l'ensemble des courtes anecdotes de consultations mantiques dans la *Cyropédie*, tout donne l'impression que Cyrus ne s'est jamais écarté de la règle édictée par son père concernant la nécessité de ne jamais courir un risque en allant contre les signes divins. « Lorsque les dieux nous donnent des marques si manifestes de leur faveur », rappelle-t-il à ses soldats après leurs différents succès, « je craindrais leur colère et j'aurais honte d'y renoncer et de partir de façon inconsidérée »²⁴⁶.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁴⁵ *Cyropédie*, 7, 5, 42 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

²⁴⁶ *Ibid.*, 5, 1, 23 (trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

II.7. Conclusions

Au terme d'une longue confrontation entre les conceptions de Cyrus et celles de Socrate, il n'est à notre avis plus nécessaire d'apporter la preuve de l'existence d'une unité de la doctrine de Xénophon en matière de mantique. À bien des égards, Xénophon s'est servi de la vie du souverain perse comme d'un cadre à partir lequel il met au point un canevas inédit de réflexions reprenant, voire prolongeant certaines des considérations qu'il exposa et développa dans les λόγοι σοκρατικοί. De ce point de vue, le Cyrus de Xénophon incarne l'idéal du souverain pieux qui, versé dans la reconnaissance des signes mantiques et ne dépendant pas des devins les interpréter, a su se hisser à une position de médiateur entre les hommes et les dieux que sa volonté même de pouvoir absolu imposait. Conscient du fait que les faveurs divines obtenues grâce à l'utilisation de la mantique rentraient dans le cadre des échanges réciproques de bienfaits tels que définis par la loi divine, Cyrus a su s'assurer une place privilégiée auprès des dieux en devenant véritablement leur ami. Les sollicitant aussi bien dans les moments de félicité que dans le malheur, il leur a toujours redonné une part de ce qu'ils octroyaient à la hauteur de ses moyens, comme se doit de le faire tout ami à l'égard de son bienfaiteur philanthrope. Or, par l'exemple de Cyrus, Xénophon montre que la connaissance de la mantique n'a pas uniquement pour but d'écarter les devins potentiellement malveillants ; elle est surtout indispensable pour progresser sur le chemin de la piété étant donné que l'envoi de signes et de conseils est la prérogative de dieux qui se réjouissent des hommes qui prennent soin d'eux. S'inspirant d'ailleurs des rapports de dépendances à l'œuvre dans le cadre des liens d'amitié noués entre un homme et une divinité, Cyrus s'est également illustré par sa capacité à pouvoir reconduire les principes de la philanthropie divine afin d'assujettir ses sujets et φίλοι par une avalanche de dons à laquelle la seule réponse possible était la gratitude. D'autre part, ayant assimilé les modalités d'utilisation de la divination et des rapports qu'elle imposait entre le ciel et la terre, le Grand Roi prenait soin de ses soldats et en les prémunissant des éventuels dangers qu'ils pouvaient rencontrer et agissait comme une véritable divinité prévoyante envers eux. Enfin, régulant son activité divinatoire par la connaissance de sa δύναμις, contrairement à Crésus, Cyrus a appris de son père à formuler des demandes légitimes aux dieux comme l'illustrent les résultats toujours positifs de ses consultations divinatoires. De la sorte, si l'empereur perse est en quelque sorte l'un des meilleurs devins du corpus xénophontien, c'est

moins grâce à des compétences proprement techniques qu'en raison d'une adéquation parfaite entre l'ascèse de la piété, le souci des amitiés, la maîtrise de soi ainsi que la connaissance de sa δύναμις. C'est ici que la comparaison avec les λόγοι σωκρατικοί s'arrête : les quelques anecdotes divinatoires contenues dans la *Cyropédie* – comme les sacrifices pour demander la bienveillance de la divinité où l'apparition inopinée de l'aigle de Zeus – servent bien entendu à renforcer l'idée selon laquelle le souverain de Perse obtenait toujours, grâce à une piété sans faille et une régulation optimale de son activité mantique, des avis favorables de la part des dieux, mais elles plongent également le lecteur dans un univers de la pratique rituelle qui est presque totalement absent des λόγοι σωκρατικοί. De ce point de vue, la *Cyropédie* est aussi une œuvre qui fait le pont entre les conceptions théoriques de Xénophon et son goût pour l'exemple pratique et moral tel qu'il apparaît, entre autres, dans l'*Anabase*.

CHAPITRE III

LA RHETORIQUE DE LA DIVINATION ET LA FIGURE DE XENOPHON

III.1. La mise en scène de l'*Anabase*

III.1.1. Approche contextuelle

Même si, pour reprendre les mots de Pierre Briant, l'*Anabase* « n'a jamais suscité de grands commentaires historiques, à la différence d'un Hérodote, d'un Thucydide, d'un Polybe, d'un Arrien, ou même de bien d'autres ouvrages du même Xénophon »¹, il ne fait aucun doute qu'elle est l'œuvre la plus connue du disciple de Socrate, celle qui inspira le plus les auteurs anciens², et celle dont la résonance est la plus forte aussi bien chez les hellénistes que chez les néophytes de la littérature antique³. L'originalité de cette œuvre, c'est qu'elle transcende véritablement les genres littéraires en mêlant habilement (et de manière relativement inédite pour l'époque) l'histoire militaire, la biographie, le roman-mémoires et la réflexion politique⁴.

¹ P. BRIANT (éd.), *Dans les pas des Dix-Mille : Peuples et pays du Proche-Orient vus par un Grec. Actes de la Table Ronde internationale, organisée à l'initiative du GRACO, Toulouse, 3-4 février 1995*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. ix.

² Arrien, disciple d'Épictète, donna le nom d'*Anabase* au récit qu'il composa au sujet des campagnes militaires d'Alexandre le Grand en Asie, récit qu'il répartit en sept livres, conformément à la division de l'*Anabase* du disciple de Socrate ; P. STADTER, « "Staying up late" : Plutarch's reading of Xenophon », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Brill, Leiden – Boston, 2011, p. 43. Il convient de rappeler ce fait étonnant : Épictète conseillait dans son *Manuel*, 32-33, de se conformer à ce que Socrate avait dit dans les *Mémorables* pour ce qui est de l'usage de la divination, c'est-à-dire de l'utiliser uniquement lorsque la raison ne permet plus à un homme de parvenir à trouver les réponses à ses dilemmes. Il y a là une analogie pour le moins remarquable entre le maître Épictète faisant référence au maître Socrate et Arrien, en tant que disciple d'Épictète, faisant référence à Xénophon, disciple de Socrate, pour composer l'*Anabase* d'Alexandre. On peut encore ajouter qu'Arrien, dont le nom complet était Flavius Arrianus Xenophon, a également repris d'autres titres des œuvres de Xénophon pour composer les siennes, à savoir le *Cynégétique* et les *Mémorables*.

³ En ce qui concerne la réception de l'*Anabase* de l'Antiquité jusqu'à nos jours, voir l'introduction concise et instructive de R. L. FOX, *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 1-12.

⁴ Sur l'écueil qui consisterait à confiner cette œuvre soit à la catégorie de la fiction soit à la catégorie de la chronique, voir la réflexion de L. WENCIS, « *Hypopsia* and the structure of Xenophon's *Anabasis* », *CJ*, 73, 1 (1977), p. 44 : « While admired for its lively presentation of a good adventure story, Xenophon's *Anabasis* is usually viewed as a type of historical record rather than a piece of imaginative literature. However, if a reader should approach the *Anabasis* as if it were a work of fiction, he would then experience Xenophon's narrative in a refreshingly different fashion. Although the work surely should not be regarded as a fictional account, it is evident that Xenophon did not dryly set forth a chronicle of events but indeed arranged his story with an effort to make it pleasing and profitable to the reader » ; cf. S. W. HIRSCH, *The Friendship of the Barbarians : Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London, University Press of New England, 1985, p. 17 et G. M. CALHOUN,

Il est désormais bien admis par la communauté des chercheurs que l'histoire de l'*Anabase* ne saurait être la retranscription fidèle d'un carnet de voyage annoté au jour le jour par Xénophon même si, bien évidemment, il a dû nécessairement se servir ça et là d'anecdotes véritables et de données géographiques pour composer la trame de l'aventure⁵. François Dürrbach a ainsi montré très tôt, dans un article déjà ancien mais encore pertinent sur de nombreux points, « qu'il faut renoncer à voir, dans l'*Anabase*, un simple journal de marches, écrit sous l'impression immédiate des événements et publié aussitôt après la campagne, sans arrière-pensée d'amour-propre et sans prétention [...] »⁶. Il ajoute que « l'indifférence qu'il affecte en parlant de lui comme un étranger couvre très habilement des préoccupations personnelles et un souci constant d'apologie »⁷. George Cawkwell, dans un autre registre, a quant à lui bien mis en évidence récemment, d'une part, le fait que Xénophon délivra aux lecteurs certaines informations qu'il n'a jamais pu vérifier par lui-même lors de ses pérégrinations et d'autre part que, même s'il avait pu avoir suffisamment de matériel pour écrire, il devait être trop occupé sur le terrain pour pouvoir consigner tout ce qu'il avait vu et fait⁸. D'ailleurs, le nombre très important de discours et leur composition soignée reflète à l'évidence non pas la réalité factuelle mais l'intention qu'a eue Xénophon de donner un ton tragique ou romanesque à

« Xenophon tragodos », *CJ*, 17 (1921), p. 141-149 qui, déjà au début du XX^e siècle, avait amorcé le processus de réhabilitation de Xénophon avant la parution des divers écrits de Léo Strauss.

⁵ Sur ce point, nous sommes d'accord avec l'opinion de R. CAVENAILE, « Aperçu sur la langue et le style de Xénophon », *LEC*, 43 (1975), p. 252-253 : « On reconnaît unanimement que le style de Xénophon est simple et naturel. Pourtant le récit de l'expédition des Dix-Mille n'est pas un simple rapport, le compte rendu objectif d'un participant. À côté de passages purement descriptifs ou narratifs, il n'en manque pas d'autres où le ton s'élève. L'*Anabase* a aussi un caractère apologétique : à maintes reprises l'auteur essaie de justifier sa conduite, de là l'importance des discours, notamment de ceux, et ils sont nombreux, où Xénophon se donne la parole à lui-même : c'est un maître dans l'art de faire parler ses personnages et il réussit à entraîner la persuasion. D'autre part, les épisodes dramatiques sont loin d'être absents. Le style de Xénophon, nous l'avons vu, est rehaussé de certaines recherches de langage qui relèvent du vocabulaire, de la morphologie et même de la syntaxe, mais les procédés de rhétorique ne manquent pas, en particulier les figures de style. Xénophon a subi l'influence des rhéteurs de son temps, notamment des sophistes » ; cf. G. L. CAWKWELL, « A diet of Xenophon », *Didaskalos*, II, 2 (1967), p. 50-58. Pour l'opinion inverse, voir J. D. MIKALSON, *La religion populaire à Athènes*, Paris, Perrin, 2009 [1983], p. 82.

⁶ F. DÜRRBACH, « L'apologie de Xénophon dans l'*Anabase* », *REG*, VI, 23 (1893), p. 371.

⁷ *Ibid.*

⁸ G. CAWKWELL, « When, How and Why did Xenophon Write the *Anabasis* », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 54 : « Even if he had been able to find and carry an adequate supply of writing materials, he must have been far too busy at times to make a record of what he had seen and done, and often the physical conditions would have made it impossible ».

certains épisodes⁹. Enfin, il est frappant de constater que la comparaison entre les différentes versions du récit de l'expédition des Dix-Mille vient tempérer l'impression de véracité qui ressort du témoignage du disciple de Socrate : à la lecture de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile, on s'aperçoit, notamment concernant la bataille de Cunaxa¹⁰, non seulement que les faits et les chiffres varient parfois considérablement avec ce que dit Xénophon, mais surtout, que ce dernier est tout simplement absent de cette variante du récit. Paul Masqueray s'est même demandé si celui que l'on surnommait « la muse attique » n'avait pas joué un rôle tout à fait secondaire dans l'expédition, voire n'avait pas tout simplement inventé le récit de sa participation¹¹.

⁹ Sur la composition et le nombre impressionnant de discours prononcés par Xénophon lui-même dans l'*Anabase*, voir G. DORION, *Les discours dans l'Anabase et les Helléniques de Xénophon*, Laval, Université Laval (thèse), 1965, p. 12-14 ; cf. S. B. FERRARIO, « Historical Agency and Self-Awareness in Xenophon's *Hellenica* and *Anabasis* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 362. Sur la composition des discours et leur fonction dans le déroulement de l'intrigue, voir L. GAUTIER, *La langue de Xénophon*, Genève, Georg & Co., 1911, p. 85-108 et G. DORION, *Les discours dans l'Anabase et les Helléniques de Xénophon*, Laval, Université Laval (thèse), 1965, p. 22-95 ; cf. L. CANFORA, *Histoire de la Littérature Grecque d'Homère à Aristote*, trad. D. FOURGOU, Paris, Desjonquères, 1994, p. 381 : « L'œuvre de Xénophon est fondamentalement une chronique. On peut même dire que le journal, la notation immédiate de choses vues et entendues, est la forme naturelle de sa pensée [...]. Naturellement, il faut entendre le terme de journal au sens d'une notation plus ou moins assidue des événements, faite sur le vif, et suivie, parfois des années après, d'une réécriture définitive. Il est difficile de concevoir comment Xénophon aurait autrement pu enregistrer cette masse d'informations détaillées, presque quotidiennes, sur l'aventure des Dix-Mille restituée dans l'*Anabase* ».

¹⁰ Sur l'attitude complètement différente de Syennésis chez Xénophon et Diodore, voir *Anabase*, 1, 2, 12-27 & *Bibliothèque historique*, 14, 20, 2-3. Sur l'absence totale d'intervention de Cléarque chez Diodore lorsque le but réel de l'expédition fut dévoilé, voir *Bibliothèque historique*, 14, 20, 4-5 & *Anabase*, 1, 3 avec les commentaires de J. K. ANDERSON, *Xenophon*, London, Duckworth, 1974, p. 82-83.

¹¹ P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 16 accompagné du commentaire non moins surprenant de Plutarque, *Artaxerxès*, 9, 4 (trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1979) : « Quand à la mort de Cyrus lui-même, comme Xénophon l'a évoquée en des termes simples et concis du fait qu'il n'y avait pas assisté en personne, rien n'empêche, je crois, de rapporter séparément la version de Dinon, puis celle de Ctésias ». Sur l'exagération des chiffres dans le récit de Xénophon ; voir J. M. BIGWOOD, « The Ancient Accounts of the Battle of Cunaxa », *AJPh*, 104, 4 (1983), p. 341-343 & M. WHITBY, « Xenophon's Ten Thousand as a Fighting Force », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 225-228. En ce qui concerne les divergences qui existent également avec le récit de Plutarque, voir J. W. HEWITT, « The Second Phase of the Battle of Cunaxa », *CJ*, 15, 2 (1919), p. 83-93. Les arrangements parfois incohérents de l'*Anabase* doivent à notre avis être envisagés comme autant d'indices de la volonté de l'Athénien de donner à son aventure une tournure parfois épique. Cette idée est d'ailleurs validée par l'analyse philologique : on peut en effet constater que Xénophon emploie délibérément un vocabulaire poétique homérique pour raconter l'épisode de cette bataille ; R. CAVENAILE, « Aperçu sur la langue et le style de Xénophon », *LEC*, 43 (1975), p. 241. Enfin, en ce qui concerne les réponses éventuelles que Xénophon aurait pu faire à l'égard de Thucydide en construisant le récit de l'*Anabase*, voir C. EHRHARDT, « Two notes on Xenophon, *Anabasis*, (1-4) », *The Ancient History Bulletin*, 8 (1994), p. 225-228.

Compte tenu de tous ces éléments, il convient d'être particulièrement circonspect vis-à-vis du rôle qu'attribua Xénophon-Thémistogène (le narrateur) à Xénophon-l'acteur dans l'*Anabase*. Comme Plutarque l'a très justement écrit au sujet de la bataille de Cunaxa :

« Cette bataille a été relatée par de nombreux auteurs, et Xénophon la met pour ainsi dire sous nos yeux, non pas comme un événement passé, mais comme une action en train de s'accomplir, de sorte qu'il passionne sans cesse son lecteur et le place au milieu du danger grâce à la description animée de son récit »¹².

Le philosophe médio-platonicien pointe ici l'une des caractéristiques essentielles de cet ouvrage dans lequel Xénophon, loin de prétendre offrir une vision pragmatique de ce qu'aurait été l'histoire factuelle des péripéties des Dix-Mille Grecs, tente plutôt de rendre un témoignage vivant et retravaillé dans le but de construire de façon plus ou moins subreptice sa propre apologie – et donc, par voie de conséquence, sa propre défense contre les éventuels reproches qui lui auraient été faits concernant ses agissements entre les années 401 et 399 av. J.-C.¹³ –, mais également pour répandre ses conceptions au sujet du panhellénisme¹⁴. La difficulté qui se présente ici à nous est de maintenir l'équilibre entre la tendance à vouloir envisager l'œuvre comme une fiction d'un bout à l'autre et celle consistant à n'y voir qu'un journal de guerre brut nous révélant l'expérience vécue par Xénophon et les mercenaires

¹² Plutarque, *Artaxerxès*, 8, 1 (trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1979).

¹³ Nous partageons donc sur ce point à l'opinion de F. DÜRREBACH, « L'apologie de Xénophon dans l'*Anabase* », *REG*, VI, 23 (1893), p. 349-350 : « Sans doute, il est naturel qu'un témoin oculaire insiste de préférence, dans des mémoires militaires, sur les circonstances qu'il a vues de plus près et où il a été personnellement engagé ; mais tel n'est pas précisément le caractère du récit de Xénophon : il expose la marche, les mouvements, les opérations de l'armée tout entière, et d'un tel biais que c'est à lui qu'on rapporte nécessairement tout l'honneur et le mérite de ce qui a été accompli [...]. Si donc il apparaît comme l'âme et le héros des Dix-Mille, c'est qu'il s'est fait valoir avec une pleine conscience et une merveilleuse habileté à présenter les choses ». Sur le fait que l'*Anabase* prend par endroits la forme d'un plaidoyer, voir H. ERBSE, « Xenophon Anabasis », *Gymnasium*, LXXIII (1966), p. 485-505 ; cf. la thèse de A. GWYNN, « Xenophon and Sophænetus », *CQ*, 23 (1929), p. 38-39, selon laquelle la rédaction tardive de l'*Anabase* (probablement plus de vingt ans après les faits) s'expliquerait par le fait que Xénophon souhaite répondre au récit peu flatteur de Sophænetus à son égard ; cf. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 2, Leiden, Brill, 1962, p. 108-109.

¹⁴ Sur le double caractère apologétique et panhellénique de l'*Anabase*, voir l'article très instructif de T. ROOD, « Panhellenism and Self-Presentation : Xenophon's Speeches », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 305-329 ; sur l'aspect proprement panhellénique de l'œuvre, voir G. CAWKWELL, « When, How and Why did Xenophon Write the *Anabasis* », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 64-67 et J. DILLERY, *Xenophon and the History of his times*, London – New York, Routledge, 1995, p. 59-65.

grecs : il faut considérer ces deux aspects comme les deux parties d'une même totalité synthétique et les prendre en considération l'un comme l'autre¹⁵.

III.1.2. La nature du discours

L'aspect protéiforme de l'*Anabase* et le jeu particulièrement subtil qui se joue entre Xénophon le narrateur et Xénophon l'acteur nous forcent à distinguer deux angles d'approche pour aborder l'objet de la divination dans cette œuvre. D'une part un point de vue littéraire, par lequel on ferait ressortir la mesure selon laquelle il s'est servi des anecdotes de mantique pour construire et orienter l'intrigue de son aventure romanesque¹⁶, et d'autre part un point de vue anthropologique par lequel on mettrait en valeur une analyse du rite divinatoire et ce que Xénophon en dit, car, il est indéniable qu'il représente une source de renseignements inégalée sans commune mesure pour la période classique. On peut alors distinguer un troisième niveau, corrélatif au premier, et qui porterait sur l'utilisation d'éléments relatifs à la divination pour bâtir un discours moraliste qui, dans ce cas-là, ferait indéniablement écho aux développements théologiques, philosophiques et politiques que l'on peut trouver dans les λόγοι σοκρατικοί et la *Cyropédie*, et sur lesquels nous avons particulièrement insisté dans les chapitres précédents. Il y a tout lieu de penser que la nature des réflexions de Xénophon dans ces œuvres est bien à mettre en relation avec l'importance de la divination et de la piété dans l'*Anabase*, mais c'est seulement après avoir procédé à une critique interne rigoureuse de cette œuvre que nous pourrions le confirmer. Ainsi, pour ces raisons, il nous est apparu judicieux de traiter maintenant le problème de la rhétorique de la divination dans l'*Anabase* en réservant l'analyse que nous avons qualifiée d'anthropologique lorsque nous aurons à traiter les renseignements techniques sur la mantique fournis par Xénophon à travers cette œuvre. Nous entendons traiter de fond en comble cette idée que Louise Bruit-Zaidman exposait dans un article récent :

« Le Xénophon de l'*Anabase* prend place dans la série des portraits de chef idéal qui s'esquisse au fil de son œuvre. Sa pratique religieuse, dans laquelle son recours à la divination occupe une place primordiale, est un élément non négligeable de cette construction. Le récit que Xénophon propose dans l'*Anabase* de ses différentes

¹⁵ Sur ce point précis, voir le débat pertinent qu'a introduit M. A. FLOWER, *Xenophon's Anabasis or The Expedition of Cyrus*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 63-67.

¹⁶ Sur la capacité de persuasion de Xénophon, voir Hermogène, *Ideai*, 328, 1-15 avec les commentaires de W. NESTLE, « Xenophon und die Sophistik », *Philologus*, 94 (1939), p. 31-50

interventions dans ce domaine, fait l'objet, comme le reste, d'une mise en scène et d'une rhétorique méditées »¹⁷.

Même s'il est indéniable que Xénophon en dit beaucoup sur la divination (notamment du point de vue des pratiques rituelles elles-mêmes), il ne saurait être pour autant question de tout prendre pour argent comptant sans considérer que notre auteur, animé d'intentions marquées, a structuré son discours à ce sujet. Comment et pourquoi Xénophon se servit-il d'anecdotes de mantique dans la construction de son roman autobiographique ? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre maintenant. Ceci ne nous dispense nullement d'autre part d'avoir à répondre plus loin à cette autre question de poids : quels sont les renseignements qu'il fournit au sujet des pratiques elles-mêmes, c'est-à-dire la manière dont il procédait pour consulter les dieux ? De cette façon, en distinguant bien ces deux aspects tout en les considérant comme complémentaires, nous tenons à aller dans le sens de Sarah B. Ferrario qui, dans un tout récent article paru en 2012, rappelait ceci d'essentiel :

« In the real world, the support of the gods, as witnessed by good omens, sanctions the decisions of individual leaders as well as the actions of groups. In the world of the narrative, the outcomes of sacrifices and other signs are not only employed to justify actions and decisions taken by the character Xenophon, but are also used by Xenophon the historian to mark out significant moments and privilege their inclusion in the historical record »¹⁸.

¹⁷ L. BRUIT-ZAIDMAN, « Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 72 ; cf. R. PARKER, « One Man's Piety : The Religious Dimension of the *Anabasis* », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 137 : « Xenophon had much to explain and much to justify in the *Anabasis*, and it is very possible that this apologetic purpose also affects his presentation of religion [...]. So his text offers evidence for the kind of uses a public figure might credibly have made of (for instance) divination, even if not of the uses that the historical Xenophon in fact made ».

¹⁸ S. B. FERRARIO, « Historical Agency and Self-Awareness in Xenophon's *Hellenica* and *Anabasis* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 361.

III.2. Les rôles préliminaires de Cyrus le Jeune, de Xénophon et de Cléarque

III.2.1. La traversée de l'Euphrate et la consultation du devin Silanos

Dans le livre I de l'*Anabase* – qui concerne proprement l'avancée des troupes grecques et barbares depuis Sardes jusqu'à Cunaxa –, on ne trouve aucune mention précise qui nous montrerait Cyrus le Jeune en train de se servir de la divination alors que dans la *Cyropédie* et l'*Hipparque*, Xénophon a clairement insisté sur la nécessité pour le chef de guerre et le souverain de maîtriser les ressorts de la communication avec les dieux¹⁹. On peut même constater ceci de plus étonnant : jamais le souverain perse n'est présenté en train d'évoquer les dieux dans le livre entier, hormis dans la simple interjection commune « μὰ τοὺς θεοὺς (par les dieux) »²⁰ qu'il prononce lors de son premier discours aux soldats et qui vient seulement mettre en valeur son mécontentement concernant le départ précipité des deux commandants grecs Pasion et Xennias²¹. Une troisième observation est plus surprenante encore : dans la courte biographie apologétique que Xénophon-Thémistogène dressa du défunt satrape perse à la fin du livre I²², il ne prend même pas la peine de dire un mot sur la valeur de sa piété alors que, chez tous les autres personnages emblématiques que compte son œuvre (Socrate, Cyrus l'Ancien et Agésilas), elle constitue une des vertus primordiales avec la justice, le courage, la tempérance, ou encore l'honnêteté²³. Soit l'auteur de l'*Anabase* a délibérément souhaité

¹⁹ *Cyropédie*, 1, 6, 2-6 ; 1, 6, 44-46 ; 7, 2, 15-22 ; *Hipparque*, 1, 1-2 ; 3, 1 ; 7, 4 & 9, 8-9 ; *Économique*, 5, 19-20 ; voir également la réflexion de Xénophon lui-même sur la nécessité d'utiliser la mantique ; *Anabase*, 5, 6, 28-29.

²⁰ *Anabase*, 1, 4, 8 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

²¹ À titre de comparaison, il n'est pas inutile de faire remarquer que Xénophon l'acteur prononce à lui seul, dans ses trois premiers discours (contenus dans le livre III) cinq réflexions où il loue les dieux ; *Anabase*, 3, 1, 22 ; 3, 1, 42 ; 3, 2, 9 ; 3, 2, 10 ; 3, 2, 13.

²² *Anabase*, 1, 9 ; sur le caractère élogieux du portrait de Cyrus le Jeune dans l'*Anabase*, cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 14, 19-31 avec les commentaires de M. BONNET & E. R. BENNETT, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, T. IX, Livre XIV*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 170 n. 5.

²³ V. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 208 n. 21 et J. BOËLDIEU-TREVET, « Signes et décisions dans l'œuvre de Xénophon », in *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité : colloque international de Besançon, 16-17 novembre 2000*, M. FARTZOFF, E. GENY & E. SMADJA (éds), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, p. 43-44 : « Par l'intermédiaire de paroles prêtées à des personnages historiquement attestés comme Cambyse, Cyrus l'Ancien, Socrate ou Agésilas, ou à des personnages de fiction comme Ischomaque, ou enfin par les conseils qu'il donne lui-même dans divers traités ou dialogues comme l'*Hipparque*, l'*Économique* ou les *Mémorables*, Xénophon trace avec précision le portrait éthique de celui qui peut espérer bénéficier des conseils des dieux avant toute décision. L'excellence morale ainsi que la rectitude du jugement et du comportement en sont les plus indispensables conditions. Tous placent la piété (*eusebeia*) au premier rang des vertus [...]. Toutefois, même reconnue par ses contemporains, la valeur d'un homme n'appelle nullement l'obligation pour les dieux de manifester leur faveur par l'envoi de signes. Cyrus le

montrer que Cyrus le Jeune ne se souciait pas outre mesure des dieux, soit il s'agit là de considérations qu'il n'a pas jugé utile d'exposer dans le contexte de guerre très riche du livre I. Or, comme nous l'avons vu précédemment, la guerre est au contraire un contexte privilégié pour aborder le thème de la piété et de la mantique, de sorte que la première hypothèse semble la plus probable, encore qu'il faille l'étayer, ce que trois épisodes contenus dans le livre semblent permettre de faire.

Dans *Anabase*, 1, 4, 17-18, alors que Cyrus et son armée de mercenaires franchissent pour la première fois la rive droite de l'Euphrate en direction du cœur de l'empire achéménide, Xénophon précise que « personne n'eut de l'eau au-dessus de la poitrine » et que les gens de Thapsaque – une ville syrienne locale – « disaient que jamais encore on n'avait pu traverser ce fleuve à pied, sauf cette fois-ci »²⁴. Le disciple de Socrate poursuit : « Cela semblait être quelque chose de divin (ἐδόκει δὴ θεῖον εἶναι) : visiblement (σαφῶς) le fleuve s'était soumis à Cyrus, comme à son futur roi »²⁵. Le vocabulaire employé ici n'est pas à proprement parler relatif à la mantique et Xénophon laisse transparaître un léger scepticisme sur l'interprétation à donner de cet événement singulier. S'il s'agit bien là d'un signe divin, l'anecdote est curieuse, car Cyrus le Jeune fut tué lors de la première bataille engagée contre l'armée d'Artaxerxès de sorte que son destin de futur roi a rapidement été scellé. Il est à ce titre possible, comme le suggère Brian Wall, de voir là un exemple d'interprétation erronée si l'on part du principe que cet événement fut bien un présage²⁶. Mais la chose peut être envisagée autrement : d'un point de vue plus symbolique, il est possible que Xénophon souhaitât mettre en avant cette anecdote dans la perspective du déploiement de l'intrigue, c'est-à-dire en signifiant subtilement que Cyrus avait la capacité providentielle de devenir le nouvel empereur de Perse mais que,

Jeune en est l'illustration la plus parfaite [...]. Il se voit paré par Xénophon de toutes les qualités de l'*anèr agathos* – qui sont aussi celles d'un roi –, de la loyauté à la justice, en passant par l'attention à récompenser les mérites de ses subordonnés, la bienveillance (*eunoia*) et la générosité (*polydōria*). En dépit de ce qu'auraient pensé les habitants de Thapsaque, à la fin du mois de juillet - 401, quand ils virent les Cyréens et Cyrus lui-même franchir l'Euphrate à gué – ils auraient interprété le fait comme “quelque chose de divin (*théios*)” – jamais Xénophon ne mentionne que le jeune homme ait pu bénéficier du moindre signe des dieux ». Même dans l'*Agésilas*, une œuvre très courte où la divination n'est guère mise en avant, Xénophon précise bien à plusieurs reprises, même s'il s'agit de courtes mentions, que le général spartiate possédait cette vertu essentielle qu'est la piété ; cf. *Agésilas*, 3, 5 ; 10, 2 ; 11, 1-5.

²⁴ *Anabase*, 1, 4, 17-18 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

²⁵ *Ibid.* ; il est possible aussi, mais c'est là une hypothèse tout à fait controversée, que ce passage soit ironique puisque, d'après Paul Masqueray, la traversée en cet endroit du fleuve se fait aisément de nos jours ; P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 163.

²⁶ B. WALL, « Evidence for popular religion in Xenophon », *AH*, 28 (1998), p. 147.

finalement, ayant péri à Cunaxa, il ne s'était peut-être pas assuré une protection suffisamment efficace de la part des dieux qui, initialement, le soutenaient bel et bien. Cette suggestion paraît bien difficile à étayer convenablement mais elle n'est pas dénuée de sens surtout si l'on envisage le comportement passif du satrape vis-à-vis de ce phénomène assez singulier. Xénophon ne précise en effet nullement, au cours de cet épisode, si Cyrus tient à confirmer la teneur la teneur mantique du signe (c'est-à-dire son origine divine) en recourant aux services des devins, mais surtout, il ne montre même pas comment, s'apprêtant à traverser cette frontière fluviale hautement symbolique qu'est l'Euphrate, il aurait pris la peine de faire un sacrifice lors de sa traversée, voire même une simple prière²⁷. Cette attitude entre fortement en contraste avec celle de son homologue et ancêtre Cyrus l'Ancien qui, dans la *Cyropédie*, est systématiquement présenté en train de prendre toutes les précautions rituelles nécessaires chaque fois qu'une limite territoriale se présente à lui, qu'elle soit artificielle ou naturelle²⁸. Cette absence de toute manifestation de piété entre également en contradiction avec d'autres récits de la tradition grecque concernant la traversée de l'Euphrate, à commencer par l'épisode du passage de Lucullus chez Plutarque qui, d'ailleurs, reprend le motif du débit d'eau diminuant miraculeusement²⁹. En outre, il est une autre traversée d'un fleuve dans l'*Anabase* qui, à bien des égards, fournit un contre-exemple éloquent à la passivité de Cyrus : alors qu'il évoque les péripéties survenues dans le pays des Cardouques, Xénophon et les soldats grecs se

²⁷ Sur le respect scrupuleux des Perses à l'égard des cours d'eau du point de vue grec, voir Hérodote, *Histoires*, 1, 138.

²⁸ *Cyropédie*, 2, 2, 1 ; 2, 4, 18-21 ; 3, 3, 21-22 ; 8, 5, 21-25. Au sujet des rituels sacrificiels divinatoires et propitiatoires pratiqués aux frontières, voir les considérations de F. JOUAN, « Comment partir en guerre en Grèce antique en ayant les dieux pour soi », *Revue de la Société E. Renan (Paris Collège de France)*, XL (1990-1991), p. 36-39.

²⁹ Plutarque, *Lucullus*, 24, 2-5 (trad. R. FLACELIERE et E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « Lucullus avançait à marches forcées vers l'Euphrate, dont il trouva le cours grossi et rendu bourbeux par le mauvais temps. Il fut contrarié de cette crue, qui, pensait-il, allait le retarder en le forçant à rassembler des embarcations et à faire construire des radeaux. Mais, le soir même, l'inondation commença à se résorber ; elle diminua encore pendant la nuit et, au point du jour, on constata que le fleuve était rentré dans son lit. Les gens du pays, voyant apparaître à l'endroit du gué de petites îles autour desquelles les eaux baissaient, se prosternèrent devant Lucullus, car, à leurs yeux, ce phénomène, jusque-là très rare, montrait que le fleuve s'était volontairement apprivoisé et adouci en sa faveur pour lui rendre le passage aisé et rapide. Il profita donc de l'occasion pour faire passer son armée. Un présage heureux se produisit pendant la traversée. On fait paître là des génisses consacrées à Artémis Persia, déesse vénérée entre toutes des barbares qui habitent au-delà de l'Euphrate. Ils ne se servent de ces génisses que pour les sacrifices ; autrement, elles errent en liberté dans le pays, marquées d'une empreinte en forme de torche, emblème de la déesse. Quand on a besoin d'une de ces bêtes, il n'est pas du tout facile de la prendre et l'on a fort à faire pour y parvenir. Or, l'une d'elles, quand l'armée eut traversé l'Euphrate, monta sur un rocher que l'on regardait comme consacré à la déesse, resta là, et baissant la tête comme celles qui sont maintenues par des liens, s'offrit à Lucullus pour être sacrifiée. Il l'immola à l'Euphrate avec un taureau, pour prix du passage (ἔθυσεν δὲ καὶ τῷ Εὐφράτῃ ταῦρον διαβατήρια) ».

retrouvent coincés sur la rive du fleuve Centritès qui, en raison de son fort débit, n'est pas aisément franchissable. Cependant, après que Xénophon eut un songe de bon augure durant la nuit³⁰, et après que deux éclaireurs découvrirent un passage franchissable « sans se mouiller les parties »³¹, l'Athénien décide d'offrir une libation ainsi qu'une prière aux « divinités qui lui avaient envoyé ce songe et découvert ce passage, pour qu'elles menassent aussi le reste à bien (εὔχεσθαι τοῖς φήνασι θεοῖς τὰ τε ὄνειράτα καὶ τὸν πόρον καὶ τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ ἐπιτελέσαι) »³². Il entame alors la traversée du fleuve en prenant soin, même sous les flèches des autochtones cardouques, de faire faire un sacrifice aux devins afin d'obtenir de bons présages avant de s'avancer avec le reste de l'armée³³. L'opposition terme à terme entre la traversée de l'Euphrate et celle du Centritès est saisissante :

<i>Anabase</i> : « montée » de Cyrus	<i>Catabase</i> : « descente » de Xénophon
Traversée du fleuve Euphrate	Traversée du fleuve Centritès
Les dieux facilitent le passage en abaissant l'eau du fleuve	Les dieux facilitent le passage en indiquant la présence d'un gué
Aucune confirmation mantique de la part de Cyrus	Triple confirmation mantique chez Xénophon (songe, sacrifice pour vérifier la teneur favorable du songe, et sacrifice de passage)
Absence d'ennemis	Présence de nombreux ennemis attaquant l'armée

D'après nous, cette symétrie est loin d'être fortuite : elle fait bien ressortir le fait qu'il importait manifestement peu au jeune satrape perse, tel que décrit par Xénophon, d'une part de se plier aux rites sacrificiels nécessaires en ces lieux d'une grande dimension sacrée que sont les frontières (naturelles ou territoriales)³⁴, et d'autre part de confirmer la teneur favorable de

³⁰ *Anabase*, 4, 3, 8-9.

³¹ *Ibid.*, 4, 3, 12 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

³² *Ibid.*, 4, 3, 13.

³³ *Ibid.*, 4, 3, 18.

³⁴ Sur la dimension sacrée des frontières aux yeux des Grecs, et notamment des frontières fluviales, voir Hésiode, *Les travaux et les jours*, 737-741 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1979) : « Que tes pieds ne franchissent pas les belles ondes des fleuves éternels, avant que tu n'aies, les yeux tournés vers leur beau cours, fait une prière, tes mains d'abord lavées dans l'eau aimable et blanche : qui traverse un fleuve sans avoir lavé sa

ce qui, selon toute vraisemblance, était bien un présage divinatoire³⁵. Cette absence de confirmation mantique et de rituel sacré étonnent au premier abord, mais dans un sens, ces absences de marques de piété sont cohérentes avec ce que Xénophon-Thémistogène a bien souhaité nous montrer de Cyrus le Jeune au fil du livre I de l'*Anabase*, c'est-à-dire un homme exemplaire sur de nombreux points mais dont la dévotion est presque entièrement invisible, contrairement à Xénophon³⁶.

Outre cet épisode éloquent par son silence sur les questions religieuses, Xénophon rapporte également que Cyrus donna dix talents au devin Silanos d'Ambracie parce qu'il avait prévu avec justesse, lors d'un sacrifice offert onze jours auparavant (« ὅτι τῇ ἐνδεκάτῃ ἀπ' ἐκείνης ἡμέρᾳ πρότερον θυόμενος »), que l'armée ne combattrait pas de dix jours³⁷. En ce qui concerne ce deuxième extrait, on peut simplement remarquer que, du point de vue formulé par Xénophon plus loin dans l'*Anabase*, 5, 6, 16-29, mais aussi dans la *Cyropédie*, 1, 6, 2, par l'intermédiaire de Cambyse – à savoir que le chef de guerre doit se méfier des devins et s'efforcer, autant qu'il le peut, de ne pas passer par leur médiation lorsqu'il veut recevoir des conseils de la part des dieux en se servant de la mantique –, Cyrus le Jeune peut apparaître ici comme un véritable contre-exemple dans le sens où il se range vraisemblablement sans discernement à l'avis du devin en lui offrant une fortune colossale pour la réalisation d'un présage qui ne paraît pas particulièrement extraordinaire. Mais sans doute peut-on suggérer une autre piste de réflexion concernant cette anecdote, à savoir qu'il n'y a pas l'ombre d'une superstition ici et que Xénophon-Thémistogène désirait mettre en valeur le fait que Cyrus le Jeune était d'une nature très charitable, qu'il retribuait largement les services que ses hommes lui rendait afin de les soumettre, comme le Cyrus de la *Cyropédie*, par une masse de dons

conscience et ses mains attire sur lui le courroux des dieux, qui plus tard lui infligeront des souffrances » ; sur le caractère sacré de l'Euphrate (« fils de Zeus »), voir Antipater de Thessalonique, *Anthologie Palatine*, 9, 297 (éd. & trad. P. WALTZ & G. SOURY, Paris, Les Belles Lettres, 1957) : « Pars pour l'Euphrate, descendant de Zeus ; car déjà, du pays de l'Aurore, les Parthes viennent spontanément à toi ».

³⁵ Sur l'importance de la signification mantique des conditions de la traversée de l'Euphrate, cf. Arrien, *Anabase*, 5, 6 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, 40, 18, 4-5.

³⁶ P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I, livre I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. XI–XII : « Comme il est très religieux, il se croit, selon les habitudes de son temps, en perpétuel contact avec la divinité. Il l'interroge, donc avant chacun de ses actes, en rusant parfois avec elle, pour que les réponses qu'il sollicite confirment les résolutions qu'il a déjà prises. Si ces réponses sont défavorables à ses projets, il réitère sa demande, comme si son obstination devait sûrement aboutir à un acquiescement ».

³⁷ *Anabase*, 1, 7, 18 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

impliquant de leur part des marques de reconnaissance très appuyées³⁸. D'ailleurs, les deux hypothèses ne s'excluent nullement l'une l'autre : l'auteur de l'*Anabase* a peut-être ici souhaité mettre au jour à la fois la générosité de Cyrus (pleinement mise en valeur dans le portrait apologétique du chapitre 9 au livre I), mais également sa confiance un tant soit peu excessive en un devin qui, dans la suite du récit, se révélera finalement être un escroc patenté³⁹. Là encore, de la même manière pour l'épisode de la traversée du fleuve, l'attitude bienveillante de Cyrus à l'égard du devin Silanos s'oppose radicalement à la méfiance que Xénophon lui manifeste.

III.2.2. L'intervention de Xénophon et la manifestation des premiers signes

Un dernier extrait permet, à notre avis de confirmer l'existence d'une dialectique de l'opposition entre les figures de Cyrus et de Xénophon : dans *Anabase*, 1, 8, 15-17, le disciple de Socrate intervient pour la première fois dans le récit, à la toute fin des préparatifs de la bataille décisive contre Artaxerxès II, pour demander à Cyrus s'il a un « dernier ordre à transmettre (« ἤρετο εἴ τι παραγγέλλοι) »⁴⁰. Ce dernier lui ordonne alors de déclarer à tout le monde que les présages contenus dans les victimes sacrificielles étaient favorables (« λέγειν ἐκέλευε πᾶσιν ὅτι καὶ τὰ ἱερὰ καλὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ »)⁴¹. Au même moment, un bruit s'élève dans les troupes ; Xénophon informe alors Cyrus circonspect qu'il s'agit simplement du cri de guerre « Zeus sauveur et Victoire (Ζεὺς σωτήρ καὶ Νίκη) » qui passe déjà pour la seconde fois dans les rangs⁴². Ainsi, non seulement il s'agit là de la première mention d'une révélation mantique par l'examen d'entrailles dans l'*Anabase* (et même la première révélation mantique tout court), mais il n'a jamais été fait mention, auparavant dans le même chapitre, d'un quelconque sacrifice qui aurait été accompli en ce sens, ce qui est pour le moins surprenant lorsqu'on connaît le zèle de Xénophon, qui sans cesse indique aux lecteurs la

³⁸ *Ibid.*, 1, 9, 22-24 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Personne, je pense, n'a reçu pour bien des raisons autant de présents que lui, mais ces présents, il était aussi le plus généreux des hommes à les distribuer, en tenant compte des goûts et aussi des besoins particuliers qu'il connaissait à chacun [...]. Sans doute, il n'y a rien de surprenant à ce qu'il surpassât ses amis par sa munificence à leur égard, puisqu'il était plus puissant qu'eux, mais qu'il leur fût supérieur par ses attentions, par son ardeur à leur faire plaisir, voilà ce qui me paraît particulièrement admirable (τὸ δὲ τῆ ἐπιμελείᾳ περιεῖναι τῶν φίλων καὶ τῷ προθυμεῖσθαι χαρίζεσθαι, ταῦτα ἔμοιγε μᾶλλον δοκεῖ ἀγαστὰ εἶναι) ».

³⁹ *Anabase*, 5, 6, 16-29.

⁴⁰ *Ibid.*, 1, 8, 15 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 1, 8, 16.

capacité des chefs de guerre charismatiques à sacrifier eux-même les animaux et à interpréter les signes contenus dans les viscères. En effet, jamais par la suite le disciple de Socrate n'indique la teneur des signes hiéoscopiques sans avoir informé au préalable son lectorat qu'un sacrifice avait été accompli en vue de consulter les dieux et/ou de s'attirer leur bienveillance⁴³. Comme l'absence de toute pratique sacrée au moment d'effectuer la traversée de l'Euphrate, l'absence de toute référence au sacrifice lui-même dans cet extrait ne laisse d'étonner pour un personnage aussi vertueux que Cyrus le Jeune. De la sorte, l'impression qui ressort ici est la suivante : le jeune satrape perse n'a pas été décrit en train d'offrir un sacrifice divinatoire avant la bataille, voire n'en a même pas offert du tout (à moins que ce soit là une simple omission de la part de Xénophon ce qui, nous le répétons, est fort curieux), mais il fait tout de même fait dire à ses soldats que les entrailles sont belles. L'idée que le satrape a d'une certaine façon omis de mentionner le sacrifice est renforcée par le fait que sa déclaration concernant les présages contenus dans les entrailles des victimes sacrificielles n'est pas spontanée et qu'elle est prononcée grâce à l'irruption de Xénophon qui lui demande *in extremis* s'il n'a pas un dernier ordre à transmettre, un peu comme si le rôle de l'Athénien était bien là de rappeler cette condition nécessaire qu'est l'obtention de signes hiéoscopiques favorables avant d'engager une bataille quelle qu'elle soit. De la sorte – et c'est là le deuxième point essentiel que cet extrait met en lumière – Xénophon choisit de mettre en scène sa première apparition dans le récit de l'*Anabase* en tant que porte-parole d'un présage divinatoire comme si, selon toute vraisemblance, il voulait déjà suggérer qu'il était plus investi que d'autres à requérir les précieux conseils des dieux ainsi que leur bienveillance. Il paraît même plus investi que Cyrus le Jeune, à qui il vient en somme rappeler les devoirs qu'il a envers les dieux en ces durs temps de guerre, des devoirs sur lesquels il n'a jamais cessé d'insister à travers l'ensemble de son œuvre, et notamment dans le dernier passage de l'*Hipparque* qui, à bien des égards, résume parfaitement ses vues rigoristes⁴⁴. On peut même

⁴³ Nous avons même découvert que Xénophon mentionne beaucoup plus souvent des actes sacrificiels en tant que tels dans l'*Anabase* que des actes sacrificiels accompagnés d'examins hiéoscopiques, et que pour chaque révélation par entrailles mentionnée, il y a systématiquement l'indication du sacrifice ; cf. Annexe I p. 310-312. Ainsi, dès le premier chapitre du second livre de l'*Anabase*, Xénophon nous informe que Cléarque offrit un sacrifice en vue de consulter les dieux par le biais des viscères de l'animal, sans même nous informer tout de suite de la teneur des signes ; *Anabase*, 2, 1, 9.

⁴⁴ *Hipparque*, 9, 8-9. Sur ce constat relatif à la première apparition de Xénophon dans l'*Anabase*, voir M. P. J. DILLON, « "Xenophon sacrificed on account of an expedition": divination and the *sphagia* before ancient

aller plus loin et affirmer que, d'une certaine façon, c'est l'apparition abrupte de Xénophon elle-même qui semble faire office de premier présage au présent de narration ; ce présage incarné est destiné, d'une part, à rappeler au frère d'Artaxerxès qu'il est nécessaire de requérir les signes divins et d'en révéler systématiquement la teneur aux hommes en armes et, d'autre part, à propager jusqu'aux oreilles du chef de commandement ce cri de guerre de bon augure « Zeus Sauveur et Victoire »⁴⁵. Le fait que le disciple de Socrate fasse coïncider sa première apparition dans l'histoire des Dix-Mille avec la révélation du premier présage de l'*Anabase* ainsi que la propagation du premier mot d'ordre prémonitoire est particulièrement éloquent ; cela lui permet d'ores et déjà de suggérer, en filigrane, que sa figure est empreinte d'une dévotion bien marquée⁴⁶. Tout porte à croire que la première apparition de Xénophon au livre I et l'absence de toute manifestation de piété de la part de Cyrus sont deux éléments qui doivent être mis en relation comme les deux faces d'une même pièce. Il serait possible que Xénophon-Thémistogène, afin de mieux faire naître chez le lecteur l'impression subtile qu'il fut un homme divinement salutaire pour les troupes grecques d'Asie avant même la mort de Cyrus le Jeune en apparaissant sous un jour prophétique, souhaitât dépeindre le satrape en insurrection comme un homme doté de la plupart des vertus essentielles de l'homme « bon et beau » mais dont la piété faisait défaut⁴⁷. Xénophon manifeste donc déjà (même de manière

Greek battles », in *Le sacrifice antique : Vestiges, procédures et stratégies*, V. MEHL & P. BRULE (éds), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 238.

⁴⁵ *Anabase*, 1, 8, 16. Xénophon révèle plus loin que Zeus était précisément le dieu auquel Apollon lui a ordonné d'offrir des sacrifices en vue d'obtenir un plein succès durant son expédition ; *Anabase*, 6, 1, 22. C'est également Zeus Sôtèr qui survient par l'intermédiaire d'un songe de foudre et d'un éternuement pour inviter Xénophon à révéler sa stature providentielle. Enfin, il est étonnant de constater que le cri de guerre ne vient pas de Cyrus le Jeune lui-même, alors que dans la *Cyropédie*, son ancêtre le fondateur de l'empire perse est bien l'instigateur du cri de guerre ; *Cyropédie*, 3, 3, 58.

⁴⁶ Ceci a aussi été bien remarqué par M. A. FLOWER, *Xenophon's Anabasis or The Expedition of Cyrus*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 122 : « This initial presentation of Xenophon is more important than is usually realized, partly because modern critics tend to undervalue the importance of prebattle sacrifice for the Greeks and partly because there is a striking narrative gap in the text ».

⁴⁷ F. DÜRRBACH, « L'apologie de Xénophon dans l'*Anabase* », *REG*, VI, 23 (1893), p. 348. C'est peut-être ainsi à cause d'une piété insuffisante qu'il n'avait pas retenu complètement la faveur des dieux et qu'il mourut prématurément sur le champ de bataille de Cunaxa, mais cela, Xénophon ne nous le dit pas, et on ne peut que le subodorer. Sur le traitement de la mort de Cyrus par Xénophon, influencé par les versions de précédents auteurs, voir S. R. BASSET, « The Death of Cyrus the Younger », *CQ*, 49, 2 (1999), p. 483 : « I have attempted to demonstrate that Xenophon was not working in a vacuum when he wrote his *Anabasis*. He was influenced by earlier authors, contemporary authors, and by stories that were circulating through Persian and Greek society at the time. His portrayal of events surrounding the death of Cyrus, and Cyrus' wounding in particular, show that Xenophon carefully crafted his material. He selected his words with skill, kept the image of Cyrus before us by commenting in different ways upon the relationship of others to him, and attempted to explain the reasons for Cyrus' actions (even when he could not have known them) ».

très discrète) une piété remarquable qu'il ne cessera de mettre en avant pendant le reste de la retraite laborieuse vers la Grèce. De ce point de vue, l'attitude de Cyrus vient souligner la piété de Xénophon, une vertu en partie réelle mais aussi, sûrement, en partie magnifiée⁴⁸.

D'aucuns pourraient penser que nous extrapolons, mais nous souhaiterions tout de même rappeler ici que Xénophon, après être intervenu auprès de Cyrus le Jeune pour révéler les beaux présages, et avant d'apparaître véritablement sous un jour prophétique au début du livre III, se manifeste furtivement trois autres fois dans le livre II, et qu'à chaque fois, ses apparitions ont une charge symbolique forte. D'abord, il s'agit pour Xénophon, dans deux de ces apparitions, de s'associer explicitement au souvenir de Proxène, une connaissance de longue date qui lui avait fait la promesse qu'il deviendrait l'ami de Cyrus le Jeune et qui fut, d'une certaine manière, à l'origine de sa décision de partir en Asie⁴⁹. De la sorte, avant même d'exposer les raisons pour lesquelles il vint rejoindre Cyrus le Jeune – raisons qu'il livre en détail au début du livre III et qui sont, apparemment, d'ordre purement moral –, on peut en quelque sorte percevoir que Xénophon amène déjà le lecteur à comprendre que sa participation à l'expédition des Dix-Mille était intimement liée à la présence de cet hôte. Quant à sa troisième apparition dans le livre II, elle est encore plus lourde de sens de notre point de vue puisqu'elle souligne la valeur de la piété de Xénophon, mais cette fois-ci par le biais de son attitude vis-à-vis du respect des serments. Réagissant en effet à la mort de Cléarque suivant la version mensongère propagée par Ariée selon laquelle le commandant spartiate aurait nourri des desseins hostiles à l'égard de Tissapherne, Xénophon déclare ceci : « Si Cléarque contrairement aux serments a rompu la trêve (εἰ παρὰ τοὺς ὄρκους ἔλυσεν τὰς σπονδάς), il a son châtiment, car il est juste que périssent les parjures »⁵⁰. Or, il est incontestable que pour Xénophon (mais aussi la plupart de ses contemporains), le serment, en raison de sa dimension

⁴⁸ Il pourrait nous être reproché de ne pas tenir compte du fait que Cyrus le Jeune est un satrape perse et que, par conséquent, il ne devait pas se conformer aux mêmes rites que les Grecs. Cette objection ne nous apparaît pas recevable, car il faudrait pouvoir montrer que tout ce que dit Xénophon à propos du satrape est la pure vérité et qu'il n'a pas retravaillé ses traits. Or il appert bien, comme nous l'avons dit, que la figure de Cyrus l'Ancien dans la *Cyropédie* n'a rien d'authentiquement perse et que Xénophon s'en est servi afin de broser le portrait du chef politique idéal selon les canons de la pensée grecque. Il est d'ailleurs notoire que la figure de Cyrus l'Ancien et de Cyrus le Jeune se ressemblent sur de nombreux points ; voir à ce sujet l'avis de S. W. HIRSCH, *The Friendship of the Barbarians : Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London, University Press of New England, 1985, p. 74-75.

⁴⁹ *Anabase*, 2, 4, 15 & 2, 5, 37.

⁵⁰ *Ibid.*, 2, 5, 41 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

sacrée fondamentale, ne pouvait être rompu que par des traîtres impies⁵¹. Enfin, et c'est peut-être la remarque la plus importante nous permettant d'étayer la lecture que nous faisons de la première apparition de Xénophon au livre I, il y a tout lieu de penser que le Théopompe d'Athènes qualifié de « philosophe » par Phalinos en *Anabase*, 2, 1, 12, et qui conseille de ne pas céder les armes au Grand Roi est bien Xénophon lui-même : en effet, certains manuscrits donnent, en plus de Théopompe inscrit à la marge, le nom de Xénophon⁵². Ainsi, s'il s'agit bien là d'une cinquième intervention (pour partie déguisée), elle est fondamentale, car, dans ce cas, il appert (1) que Théopompe-Xénophon se distingue comme étant l'un des premiers à avoir inspiré aux généraux de l'armée des mercenaires grecs l'idée qu'il était nécessaire de ne pas remettre les armes au Grand Roi, se posant ainsi comme un des hommes à l'origine de la bonne décision prise par Cléarque afin de garder les soldats sains et saufs, (2) que le fait d'être qualifié de « philosophe » par Phalinos en raison de son éloquence vient admirablement dévoiler la nature qu'il se donne à lui-même (en faisant en outre écho, bien entendu, à la figure de Socrate), d'autant plus que c'est précisément la seule et unique occurrence du terme dans

⁵¹ Sur le poids sacré du serment chez Xénophon, voir *Anabase*, 3, 1, 22 ; *Agésilas*, 1, 12-14 ; *Mémorables*, 1, 1, 18-19 ; *Helléniques*, 2, 4, 42. En complément, cf. Isocrate, *A Démonicos (I)*, 13 (éd. & trad. G. MATHIEU & E. BREMOND, Paris, Les Belles Lettres, 1956) : « En premier lieu, respecte la religion (εὐσέβει τὰ πρὸς τοῦς θεοῦς), non seulement en offrant des sacrifices, mais en demeurant fidèle aux serments (τοῖς ὄρκοις ἐμμένων) : l'un est le témoignage de l'heureux état de ta fortune, l'autre de la pureté de tes sentiments. Honore toujours la puissance divine et surtout fais-le en t'unissant à tes concitoyens : tu donneras l'impression que tu accomplis ton devoir envers les Dieux et que tu observes en même temps les lois de ta patrie ». Au sujet du serment en Grèce ancienne, voir I. BERTI, « "Now let Earth be my witness and the broad heaven above, and the down flowing water of the Styx..." (Homer, Iliad XV, 36-37) : Greek oath-rituals », in *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, E. STAVRIANOPOULOU (éd.), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2006, p. 181-209 et M. CARASTRO, « Fabriquer du lien en Grèce ancienne : serments, sacrifices, ligatures », *Métis*, 10 (2012), p. 91 : « Les dieux sont associés à l'acte juratoire, ils activent ce lien, de différentes manières : ils ne sont pas évoqués simplement pour punir le parjure, même si cette éventualité peut aussi être énoncée, mais ils sont surtout présentifiés dans et par l'énonciation du serment en qualité d'instance de l'engagement. Contrairement à ce qui avait été avancé par Louis Gernet, la "force" contraignante de l'engagement n'est pas une substance contenue dans des objets ou des matières sacrés, mais plutôt une relation entre les hommes, impliquant concrètement les dieux, témoins-partisans, résultant de l'imbrication de gestes rituels et de paroles » ; cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 13 et M. JOST, *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, Sedes, 1992, p. 132-133.

⁵² Voir la correction du manuscrit C (Parisinus 1640) ainsi que des copies plus récentes des manuscrits A, B et E chez P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 94 ; cf. E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 17 : « Il use différemment du même artifice quand il se met lui-même en scène sous un nom d'emprunt. Le Théopompe d'Athènes qui répond fièrement aux émissaires du Roi après la bataille de Cunaxe juste avant l'apparition de Xénophon (*An.*, II, 1, 12) et se fait interpellé "jeune homme" quand il souligne précisément sa jeunesse (*ib.*, 13 ; cf. 19), a toutes les chances de se confondre avec l'auteur » ; cf. O. LENDLE, *Kommentar zu Xenophon Anabasis*, Darmstadt, 1995, p. 94.

toute l'*Anabase*⁵³, et (3) que Théopompe est un surnom tout trouvé pour Xénophon puisque, signifiant précisément « l'envoyé du dieu », il vient encore là une fois nourrir chez le lecteur le sentiment qu'il nous prépare au dévoilement de son caractère divinement propice⁵⁴. Il nous apparaît indubitable que les quatre ou cinq interventions de Xénophon avant le début du livre III ont été savamment intercalées sans que l'on puisse, pour reprendre les mots de François Dürrbach « soupçonner que l'auteur nous conduit à sa propre apologie »⁵⁵, car ce ne sont pas moins trois d'entre elles qui semblent révéler déjà un des traits dominants de sa personnalité : la piété⁵⁶. À notre avis, les livres I et II de l'*Anabase* permettent à Xénophon de préparer la mise en scène de sa véritable apparition au livre III qui constitue, à tous égards, le point d'orgue du dévoilement de sa stature providentielle puisque c'est par l'anecdote de sa consultation de l'oracle de Delphes et par l'anecdote de l'apparition d'un songe divin durant son sommeil qu'il décide de se présenter au lecteur.

Enfin, il convient de dire un dernier mot sur la teneur du présage lui-même contenu dans l'extrait de l'*Anabase*, 1, 8, 15-17 sur lequel nous nous sommes longuement penchés, car elle n'est pas sans contenir une certaine ironie. En effet, nous ne savons pas exactement quelle

⁵³ R. WATERFIELD, « Xenophon's Socratic mission » in *Xenophon and his world : Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Franz Steiner, 2004, p. 83-84 ; cf. *Anabase*, 2, 1, 12-13 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Après lui Théopompe d'Athènes parla ainsi : “Phalinos, actuellement, comme tu vois, il ne nous reste plus que nos armes et notre courage. Avec nos armes, il me semble que nous pourrions aussi tirer parti de notre courage, tandis que si nous les livrons, nous pourrions bien en plus perdre la vie. Ne t' imagine donc pas que nous allons vous remettre les seuls biens qui nous restent. Au contraire, avec eux c'est pour vous prendre aussi les vôtres que nous allons nous battre.” En entendant cela, Phalinos éclata de rire et dit : “Eh ! mais, jeune homme, tu m'as l'air d'un philosophe, et tu ne parles pas sans agrément” (Ἀλλὰ φιλοσόφῳ μὲν ἔοικας, ὃ νεανίσκε, καὶ λέγεις οὐκ ἀχάριστα) ». Il convient d'ailleurs de noter ici, à la suite du commentaire de Paul MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (Livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 95 n. 1, que l'expression « οὐκ ἀχάριστα » est homérique, et qu'elle se retrouve notamment dans l'*Odyssée*, 8, 236. Or, ce passage de l'épopée homérique n'est pas dénué d'une certaine ressemblance avec celui de l'*Anabase*. En effet, alors qu'Ulysse vient de montrer toute sa force au lancer du disque et qu'il vient de tenir un discours qui montre toute sa bravoure, personne n'ose s'adresser à lui sauf Alkinoos qui lui fait remarquer qu'il ne parle pas sans agrément (« οὐκ ἀχάριστα »).

⁵⁴ En ce qui concerne l'utilisation symbolique des noms chez Xénophon, on renverra à la petite remarque de V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 293 n. 74.

⁵⁵ F. DÜRRBACH, « L'apologie de Xénophon dans l'*Anabase* », *REG*, VI, 23 (1893), p. 349.

⁵⁶ G. DORION, *Les discours dans l'Anabase et les Helléniques de Xénophon*, Laval, Université Laval (thèse), 1965, p. 32 : « Avant même qu'il ait prononcé un discours, la première fois qu'il ouvre la bouche dans l'*Anabase*, c'est pour transmettre à Cyrus et à l'armée le mot d'ordre – d'inspiration divine – de la bataille de Cunaxa : Ζεὺς σωτήρ καὶ Νίκη (An. I, 8, 16). Puis quand il fait son entrée en scène officielle, il prend soin de nous raconter scrupuleusement et sans honte sa consultation d'Apollon à Delphes, qu'il fit sur le conseil de Socrate » ; cf. E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 94-95 : « Ces premières interventions demeurent fugitives, discrètes ; elles sont adroitement disposées pour habituer le lecteur au rôle que Xénophon va jouer et pour donner plus de poids à son mérite quand il entreprend de relever les cœurs ».

requête avait été formulée au moment du sacrifice qui révéla de bons présages avant le début de la bataille de Cunaxa, car nous n'avons aucun renseignement sur le sacrifice lui-même, mais il est certain que si les devins (probablement assistés des généraux) avaient demandé d'en savoir plus sur l'issue de la bataille, le présage s'était bien révélé être véridique puisque l'armée de Cyrus le Jeune vainquit les troupes d'Artaxerxès à plate couture. Par conséquent, et inversement, il est clair qu'aucune requête concernant le sort de Cyrus ne fut posée, car si cela avait été le cas, on peut imaginer que les présages auraient été terribles⁵⁷. Ironie du sort donc, puisque le satrape en insurrection, tout en ayant été instruit de l'issue favorable de la bataille de Cunaxa n'était aucunement informé de l'imminence de sa propre mort. Malheureusement, Xénophon ne donne aucune justification théologique concernant le décès brutal du satrape ce qui, bien sûr, nous prive d'un élément de compréhension essentiel de son état d'esprit à propos du déroulement des événements. Cela nous contraint à rester ici dans le domaine de la spéculation malgré les indices que nous venons de mettre au jour concernant l'organisation méthodique des diverses apparitions de Xénophon, leur contenu, et surtout leur lien avec le comportement de Cyrus le Jeune à l'égard des dieux.

III.2.3. L'intermède Cléarque

Après l'annonce de la mort de Cyrus le Jeune à la bataille de Cunaxa, c'est la stupéfaction qui s'empare des esprits des mercenaires grecs puisque, paradoxalement, l'armée d'Artaxerxès a été mise en déroute assez facilement⁵⁸. Immédiatement, le décès prématuré du satrape sonne le glas de l'expédition des soldats grecs en Perse : il n'y a véritablement plus aucune raison pour eux de rester sur les terres hostiles de l'empire du Grand Roi (à moins d'envisager une conquête de l'empire), et il convient par conséquent d'organiser la retraite dès que possible. C'est alors Cléarque le Spartiate qui prend la place du défunt satrape puisqu'il

⁵⁷ M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 165-166 : « Yet, despite the fact that Cyrus was killed (due to the disobedience of Clearchus and Cyrus's own impetuosity), Xenophon still remained an unquestioning believer in the validity of sacrificial divination. It was perhaps easy enough for him to remain so, because both the Greeks and Cyrus's native troops were victorious over the forces that faced them. Indeed, only one of the ten thousand Greek mercenaries was killed in the battle, and Cyrus's six hundred cavalry routed the six thousand that were stationed in front of the King. If Cyrus fell, it was not because the gods had deceived him, but because he had "lost control of himself" and rashly charged against his brother King Artaxerxes ».

⁵⁸ *Anabase*, 1, 8, 20 ; sur le récit de la mort de Cyrus, cf. Diodore, *Bibliothèque historique*, 14, 23, 7 & Plutarque, *Artaxerxès*, 10-11.

avait été nommé par ce dernier commandant en chef des troupes grecques. Il devient l'homme de la situation et sa préoccupation principale est maintenant de savoir comment s'y prendre pour rebrousser chemin jusqu'en Grèce en conservant la vie des dix mille soldats grecs sous sa responsabilité. Immédiatement après la bataille de Cunaxa, la nouvelle du décès de Cyrus s'est déjà répandue chez les Perses : le Grand Roi exige alors des troupes grecques et barbares de l'armée de son défunt frère qu'elles rendent leurs armes et acceptent donc une capitulation sans conditions⁵⁹. Artaxerxès revendique la victoire parce que Cyrus est mort, et il veut soumettre l'armée de mercenaires prise au piège en plein cœur de l'empire ; les commandants grecs refusent de donner leurs armes : un *statu quo* s'installe.

Le moment est donc particulièrement critique et c'est alors que, de façon surprenante, Xénophon rompt le silence concernant le sacrifice des victimes destinées à se concilier les dieux et à les consulter par le biais de la mantique. Il rapporte que Cléarque, dans l'embarras de la situation, procéda à un examen d'entrailles (« τὰ ἱερά ἐξήρημενα »⁶⁰) après avoir déclaré aux hérauts du roi que « ce n'était pas aux vainqueurs de remettre leurs armes »⁶¹. Il n'est cependant pas fait mention de la réponse délivrée par les dieux au moment de l'examen hiérosopique, ni même de la requête elle-même : les conseils divins ne seront en effet connus que dans le chapitre suivant (et par conséquent aussi, la ou les questions qui furent posées aux dieux). Ce détail confirme ce que nous disions plus haut à propos du présage hiérosopique de la fin du livre I, à savoir que Xénophon n'oublie jamais de mentionner le sacrifice d'un animal et l'examen divinatoire des entrailles qui l'accompagne, et qu'il y a, selon toute vraisemblance, une sorte de bizarrerie dans le fait que Cyrus le Jeune ne fut pas présenté par l'abeille attique en train de se livrer aux rites sacrificiels nécessaires avant d'en exposer les résultats. Après avoir mûrement réfléchi et répondu à Phalinos que, devenant les amis ou les ennemis du Grand Roi, il préférerait que ses soldats conservent leurs armes, Cléarque décide de révéler la teneur des présages (et par voie de conséquence les desseins qu'il avait médités) dans un premier discours destiné aux soldats. Le moins que l'on puisse dire, c'est que son explication est détaillée et qu'elle détonne avec le peu d'éléments concernant la mantique que

⁵⁹ *Anabase*, 2, 1, 7-9.

⁶⁰ *Ibid.*, 2, 1, 9 (éd. P. MASQUERAY, Les Belles Lettres, 1930).

⁶¹ *Ibid.* (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930). Au sujet de l'explication détaillée de Cléarque sur le fait qu'il ne souhaite pas remettre les armes même s'il parvenait à devenir l'ami d'Artaxerxès (*Anabase*, 2, 2, 20), Diodore rapporte qu'il s'agit là d'une réflexion qui aurait été plutôt faite par Léonidas durant la bataille des Thermopyles ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 14, 25, 2-3.

l'on présente dans le livre I : « Mes amis », dit-il, « quand je sacrifiais pour marcher contre le roi, les victimes n'ont pas été favorables (ἐμοὶ θουομένων ἰέναι ἐπὶ βασιλέα οὐκ ἐγένετο τὰ ἱερά) »⁶². Il confirme alors, par une analyse pragmatique de la situation dans laquelle se retrouve l'armée du défunt Cyrus, toute la vérité contenue dans cet avis envoyé par les dieux puisqu'effectivement, le fait que les Grecs ne possèdent pas de bateaux pour traverser le Tigre et qu'ils n'ont plus de vivres les empêchent de prendre une telle décision. Il ajoute au contraire que « pour rejoindre les amis de Cyrus, les entrailles des victimes ont été tout à fait belles (ἰέναι δὲ παρὰ τοὺς Κύρου φίλους πάνυ καλὰ ἡμῖν τὰ ἱερά ἦν) »⁶³. Le commandant spartiate conseille donc à ses troupes, conformément à ce que les dieux viennent de révéler, de se préparer à rejoindre les amis de Cyrus et ne pas se lancer dans un nouvel affrontement contre le Grand Roi en s'enfonçant encore davantage dans les terres d'Orient. Même si nous examinerons plus loin de façon précise ce que révèle Xénophon en matière de mode de consultation des dieux par le biais de l'haruspicine (et notamment la formulation des questions et des réponses), ce que l'on peut déjà dire, c'est que Xénophon présente un Cléarque qui n'a pas longtemps tergiversé avant de requérir l'avis des dieux sur la meilleure chose à faire et qui savait apparemment pratiquer l'hiéoscopie par lui-même (« ἐμοί») sans avoir à recourir nécessairement aux services des devins, contrairement à Cyrus qui s'en était remis plus ou moins aveuglément à Silanos. Cléarque apparaît donc plus pieux que son prédécesseur puisqu'il offre non seulement un sacrifice lorsque la situation l'exige, mais aussi parce qu'il s'y connaît lui-même en interprétation des signes dans les entrailles animales, conformément à la doctrine xénophontienne de la maîtrise de la mantique telle qu'elle est mise en valeur dans les *Mémoires* et la *Cyropédie*.

Il n'y a pas d'autres exemples de consultations de divinités dans le livre II (la mort de Cléarque intervenant très rapidement), mais le contraste entre la figure de Cyrus le Jeune et celle de Cléarque en matière de mantique est très intéressant. Ce contraste est en outre accentué par le fait que Xénophon attribue au général spartiate une réflexion fondamentale sur le pouvoir des dieux, réflexion que l'on ne trouve pas une seule fois chez le frère

⁶² *Anabase*, 2, 2, 3 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930). On notera ceci de particulièrement intéressant que l'éventualité de combattre le Grand Roi et de continuer la guerre contre lui, peut-être en vue de le renverser, n'était nullement exclue. Sur l'utopie panhellénique de Xénophon, voir T. ROOD, « Panhellenism and Self-Presentation : Xenophon's Speeches », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 307-308.

⁶³ *Ibid.*

d'Artaxerxès. En effet, après avoir conclu une trêve avec les Perses et avec le perfide Tissapherne, Cléarque décide d'échanger quelques mots avec ce dernier pour dissiper la méfiance et les malentendus que Tissapherne pourrait avoir vis-à-vis des soldats grecs ; il tient donc à montrer au satrape d'Asie Mineure que son attitude suspicieuse est infondée. Il en invoque la preuve la plus forte de la confiance mutuelle qu'ils peuvent se donner, c'est-à-dire les serments qu'au nom des dieux ils ont échangés, et qui leur interdisent d'être ennemis l'un envers l'autre (« πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μέγιστον οἱ θεῶν ὄρκοι ἡμᾶς κωλύουσι πολεμίους εἶναι ἀλλήλοις »)⁶⁴. Il ajoute ceci :

« Quiconque a conscience d'avoir violé ces serments, jamais pour ma part je ne croirai à son bonheur. La guerre, en effet, avec les dieux, je ne sais pas de fuite assez rapide, ni de refuge assez sûr pour l'éviter, ni d'ombre assez épaisse pour y échapper, ni de lieu assez fortifié où l'on s'y dérobe : tout est soumis partout aux dieux ; de tous les êtres les dieux sont également les maîtres (πάντη γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὑποχα καὶ πάντων ἴσον οἱ θεοὶ κρατοῦσι). Voilà donc ce que je pense sur les serments et sur les dieux, auxquels nous avons commis l'amitié que nous avons conclue »⁶⁵.

L'attitude de Cléarque en matière de dévotion est exemplaire du point de vue portée par Xénophon, d'autant plus qu'elle porte la marque assez nette des enseignements socratiques concernant le point théologique de la toute puissance des dieux et de leur omniscience⁶⁶. Mais au-delà même de ces constatations, il est remarquable de lire que par deux fois, dans des discours qui, en quelque sorte, ouvrent et ferment le récit du livre II (*Anabase*, 2, 2, 3-5 & 2, 5, 3-15), Cléarque manifeste son obéissance à l'égard des dieux, d'une part au moyen de la divination, grâce à laquelle il peut choisir la décision la plus opportune pour l'armée des Dix-Mille, et d'autre part en affirmant clairement que tout serment pris sous le regard des dieux est inviolable. Ainsi, par son attitude, Cléarque vient certes suppléer au manque (apparent) de piété de Cyrus⁶⁷ même si celui-ci n'a pas le temps de montrer davantage la valeur de cette

⁶⁴ *Anabase*, 2, 5, 7-8 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930). Le serment dont Cléarque parle a été conclu dans *Anabase*, 2, 2, 9, après que l'on égorga un taureau, un sanglier et un bélier sur un bouclier et que l'on trempa les armes dans le sang (« σφάζαντες ταῦρον καὶ κάπρον καὶ κριὸν εἰς ἀσπίδα »).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Sur l'omniscience et l'omnipotence des dieux, cf. *Mémorables*, 1, 1, 9 ; 1, 1, 19-20 ; 1, 4, 18 ; *Banquet*, 4, 48 ; *Cyropédie*, 1, 6, 1-46 ; *Hipparque*, 9, 8-9 & *Cynégétique*, 13, 18.

⁶⁷ Sur la piété de Cléarque dans l'*Anabase*, voir G. DORION, *Les discours dans l'Anabase et les Helléniques de Xénophon*, Laval, Université Laval (thèse), 1965, p. 27 ; cf. W. E. HIGGINS, *Xenophon the Athenian : the problem of the individual and the society of the polis*, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 10 : « Perhaps

piété qu'il semble cultiver. En effet, ensorcelé par les belles paroles de Tissapherne, Cléarque fut piégé puis froidement exécuté dans le camp du satrape perse, laissant alors l'armée des mercenaires grecs dans le plus grand embarras⁶⁸. Si, comme nous le suggérons depuis le départ, les événements qui ponctuent le déroulement de l'intrigue n'ont pas été laissés au hasard dans les trois premiers livres de l'*Anabase* (et notamment les quatre ou cinq apparitions fugaces de Xénophon), peut-être alors les destins tragiques de Cyrus le Jeune et de Cléarque ne sont-ils pas non plus le fruit du hasard. Certes, nous avons dit plus haut qu'il n'y avait pas véritablement d'indices qui laisseraient penser que Xénophon avait justifié théologiquement la fin tragique de Cyrus le Jeune et de Cléarque, mais un détail invite toutefois à nuancer cette position : outre la symbolique particulière qui est attachée au nombre trois, et qu'il serait intéressant de prendre en compte puisque Xénophon apparaît comme le troisième protagoniste du récit après Cyrus et Cléarque, il semble qu'un élément relatif à l'attitude des deux commandants vis-à-vis de leurs soldats vienne appuyer l'idée selon laquelle leur mort n'avait été que la réponse fatale mais légitime à un comportement inadéquat du point de vue de la vertu bien comprise. Steven H. Hirsch a en effet remarqué ceci : tout comme Tissapherne – le satrape perse qui, chez Xénophon, incarne dans toute sa splendeur la félonie orientale –, Cyrus le Jeune et Cléarque ont tous deux pour particularité d'avoir trompé leurs hommes en cachant les véritables desseins de leur expédition en Asie Mineure, ce que Xénophon prend la peine de répéter à plusieurs reprises⁶⁹. S'agit-il d'une attitude qui, en quelque sorte, aurait pu porter

Klearkhos' piety is a piety *in extremis*. Be that as it may, his loquacity and rhetoric on the matter of the gods are not so much Xenophon's moralizing as Klearkhos' own attempt to impress Tissaphernes with Greek fidelity ; for the Greeks at this stage had little else to impress with, and what could be more impressive than the gods, no matter whether or not Klearkhos's belief was abiding and sincere ? Klearkhos' unlaconic disquisition is not an intrusion of the author's personality but a further manifestation through the dramatic use of speech of a particular man's response to a difficult situation ».

⁶⁸ Selon Ctésias, et contrairement à ce qu'affirme Xénophon, Cléarque ne serait pas mort assassiné par Tissapherne, mais aurait été emprisonné après la bataille de Cunaxa ; cf. P. BRIANT, *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 250.

⁶⁹ S. W. HIRSCH, *The Friendship of the Barbarians : Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London, University Press of New England, 1985, p. 25. En ce qui concerne le mensonge de Cyrus le Jeune et de Cléarque au sujet de l'expédition, voir *Anabase*, 1, 2, 1 ; 1, 3, 1-2 & 1, 3, 20-21 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Ils [*scil.* les soldats] choisissent et envoient avec Cléarque des gens qui posèrent à Cyrus les questions adoptées. Celui-ci répondit qu'il entendait dire qu'Abrocomas, son ennemi, était sur les bords de l'Euphrate, à douze jours de marche : c'est contre lui qu'il avait dessein de les conduire. S'il le trouvait en cet endroit, son intention était de le punir ; "s'il s'est sauvé, nous verrons là-bas, dit-il, ce que nous aurons à faire". Les députés rapportent sa réponse aux soldats. Ceux-ci continuaient bien de soupçonner qu'il les menait contre le Roi, pourtant ils se décidèrent à le suivre. Toutefois, ils demandèrent une augmentation de solde. Cyrus promet de donner à tous moitié plus que ce qu'ils recevaient auparavant : au lieu d'un darique, un darique et demi par

préjudice aux deux chefs de guerre ? Ce point est délicat puisque Xénophon reste muet sur la question, mais l'hypothèse n'est pas improbable étant donné qu'il prend soin de mentionner le malaise qu'une telle trahison engendra dans les cœurs des soldats⁷⁰. Même si le mensonge et la trahison de la parole constituent, pour Xénophon, des vices particulièrement détestables, il reste difficile de déterminer si c'était une explication suffisante de la mort de Cyrus puis de Cléarque.

III.3. Les motifs de la consultation de l'oracle de Delphes

III.3.1. Les grâces de l'hospitalité

L'annonce de la mort de Cléarque plonge les troupes grecques dans le désarroi le plus total⁷¹ ; leur moral est pour ainsi dire au plus bas. Après avoir participé à une tentative de putsch raté contre le pouvoir impérial perse dont ils sont désormais une proie facile, ils sont livrés à eux-mêmes sans aucune figure charismatique pour les sortir de ce mauvais pas. Non seulement, rapporte Xénophon, on ne mange plus vraiment et on ne fait plus de feu – cet élément clef de la survie humaine qui constitue en même temps l'un des symboles fondamentaux de l'émergence de la structure sociale de toute communauté humaine –, mais surtout, on ne dépose pas les armes en commun (« ἐπὶ δὲ τὰ ὄπλα πολλοὶ οὐκ ἦλθον ταύτην τὴν νύκτα »⁷²), signe évident d'un ébranlement de la solidarité entre soldats, ciment essentiel de l'organisation de la phalange grecque et de toute l'organisation de la cité des citoyens-

mois à chaque soldat. Les menait-il contre le Roi ? En cette occasion personne n'en entendit souffler mot, ouvertement du moins » ; cf. *Anabase*, 3, 1, 8-10, où Xénophon insiste une nouvelle fois sur la culpabilité de Cyrus le Jeune et surtout de Cléarque, seul parmi les Grecs à avoir menti consciemment à ses compatriotes.

⁷⁰ En ce qui concerne le respect de la parole et la loi divine, voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999, p. 26-27. Il est essentiel de préciser que Xénophon établit bien lui-même un lien entre l'impiété et le mensonge, comme en témoigne clairement le portrait qu'il dresse de Ménon dans *Anabase*, 2, 6, 26 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « De même que d'autres se font gloire de leur piété (θεοσεβεία), de leur franchise (ἀληθεία), de leur équité (δικαιοσύνη), ainsi Ménon se faisait gloire d'être habile à duper (τῷ ἐξαπατᾶν δύνασθαι), à forger des mensonges (τῷ πλάσασθαι ψεύδη), à persifler ses amis (τῷ φίλους διαγελάειν) ». Encore une fois, le pseudonyme choisi par Xénophon pour rédiger l'*Anabase* était Thémistogène, c'est-à-dire celui qui est « de la race de Thémis (la Justice divine) », ce qui n'est pas sans contenir une symbolique pleine de sens ; voir *Hellénique*, 3, 1, 2 et le commentaire de P. CHAMBRY, *Xénophon. Les Helléniques, Apologie de Socrate, les Mémoires*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 p. 421 n. 84.

⁷¹ *Anabase*, 3, 1, 2.

⁷² *Ibid.*, 3, 1, 3.

soldats. On se trouve donc dans une situation sociale littéralement inversée par rapport à la norme politique grecque au sens propre (c'est-à-dire la norme relative au fonctionnement de la cité) : en sus de l'éloignement géographique qui suscite chez les hommes la nostalgie du pays natal (« οὐ δυνάμενοι καθεύδειν ὑπὸ λύπης καὶ πόθου πατρίδων »⁷³), la communauté éclatée et désordonnée des individus de la terre de Grèce – dont le seul point commun, à ce stade de leur histoire, est en réalité la solde que Cyrus leur versait – doit également supporter un état d'éloignement de la civilité qui tend à les ramener maintenant à une bande désorganisée de guerriers barbares⁷⁴. C'est dans ce climat social, moral et politique funeste, où la possibilité même d'un espoir a presque entièrement disparu, que Xénophon fait sa véritable apparition dans le récit, en émergeant brusquement quand tout apparaît perdu, ce qui est déjà, bien évidemment, la preuve d'une intention de sa part de se montrer tel un sauveur⁷⁵. De la sorte, en l'espace d'un chapitre, Xénophon, alors qu'il n'était même pas soldat dans l'armée de Cyrus⁷⁶, rapporte à ses lecteurs qu'il fut propulsé de manière soudaine et formidable au poste de stratège afin de prendre les rênes du commandement des soldats grecs dont il va finalement réaliser l'union sacrée en prononçant deux discours fédérateurs et percutants⁷⁷. En outre, et c'est cela qui nous importe le plus, Xénophon ne devient le chef des Grecs unifiés qu'après avoir été préalablement, d'une certaine manière, également désigné par les dieux comme

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ M. WHITBY, « Xenophon's Ten Thousand as a Fighting Force », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 222 : « The Ten Thousand began as a disparate group, created from the various contingents whose preparation and subsequent arrival at Cyrus's camp are described by Xenophon. Although most of the troops had ultimately been financed by Cyrus, the soldiers were still primarily attached to their particular captain and there was no single leader for the Greek contingent before Cunaxa » ; cf. E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck 1957, p. 92 : « Les soldats grecs, qui ne s'entendaient pas entre eux, pas plus que leurs cités d'origine, n'avaient le sentiment d'une communauté que pour faire grève en quelque sorte afin d'obtenir de Cyrus non pas une augmentation de solde, mais le simple paiement de la solde promise ».

⁷⁵ S. SAÏD, M. TREDE & A. LE BOULLUEC, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, P.U.F., 1997, p. 205 : « Le présence de Xénophon s'impose dans l'œuvre à partir du livre III, quand l'auteur se dresse en sauveur après la capture des principaux chefs grecs par l'ennemi. Tout en parlant de lui à la troisième personne, il se met en scène avec une certaine complaisance, et s'identifie à l'idéal du bon chef de guerre qui gagne l'affection et le respect des hommes en organisant jusque dans le détail l'entraînement et l'approvisionnement de l'armée ; qui sait aussi se concilier les dieux et se montrer attentif aux signes et aux présages. Ainsi ce journal de route d'un attaché militaire tourne à la leçon édifiante » ; cf. P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 14, qui compare ni plus ni moins Xénophon, pour cet extrait, à un « dieu sauveur ».

⁷⁶ *Anabase*, 3, 1, 4.

⁷⁷ *Ibid.*, 3, 1, 47. Sur la remise en ordre de l'armée, voir P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 253-257.

l'homme providentiel succédant symboliquement à Cyrus⁷⁸. Loin d'être poussé par une quelconque ambition personnelle, nous dit-il, le disciple de Socrate se présente subtilement comme un envoyé des dieux désintéressé dont l'élection spirituelle (antérieure à l'élection politique) se manifesta dans la succession de trois révélations mantiques fondamentales venant confirmer chaque fois un peu mieux son irruption au caractère divinement opportun et salutaire dans l'histoire des Dix-Mille : (1) le célèbre épisode de la consultation de l'oracle de Delphes avant son départ pour l'Asie mis sous la forme d'une analepse, (2) un songe de Zeus qui le tira du sommeil en le poussant à prendre les devants pour trouver des solutions immédiates à la situation particulièrement délicate dans laquelle se trouvait l'armée des mercenaires grecs, et (3) le présage déterminant d'un éternuement accreditant, au moment opportun, le fait que ses paroles étaient conformes à la volonté divine et qu'il était bien apte, malgré son jeune âge, à commander les troupes grecques après avoir été élu stratège à la place de Proxène⁷⁹. Si, dans les deux chapitres précédents, il pouvait sembler relativement audacieux d'entrevoir les apparitions préliminaires furtives de Xénophon, les anecdotes de mantiques et les comportements de Cléarque et de Cyrus le Jeune comme les éléments clefs d'un niveau d'articulation du récit, on voit maintenant qu'il s'agit d'une hypothèse non seulement crédible mais éclairante. D'autre part, rappelons que

⁷⁸ Le terme de catabase est le plus souvent employé par les modernes pour qualifier le retour des troupes grecques vers le Pont Euxin, même s'il est vrai que ce retour ne s'effectue pas directement après la bataille de Cunaxa puisque l'armée continue de monter vers le nord en Arménie ; P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 6 et R. L. FOX, *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 21. Cela dit, il apparaît plus logique, notamment d'un point de vue symbolique voire religieux, de qualifier l'avancée dans le territoire de catabase (qui désigne, du point des rites mystériques, la descente aux enfers) et le retour vers la mer Égée d'anabase (c'est-à-dire, toujours du point de vue de ces rites, la remontée à la lumière). Cette analogie en sens inverse nous paraît d'autant plus judicieuse que le moment le plus désespéré, qui correspond au avec point de chute le plus bas (tant d'un point de vue moral que symbolique) se confond avec l'arrivée de Xénophon sur le devant de la scène. Il est d'ailleurs possible que Xénophon produisit une analogie complète entre la descente (catabase) de Cyrus puis sa traversée de l'Euphrate et la remontée salutaire (anabase) sous l'égide de Xénophon, mais cette question mériterait un examen approfondi que nous ne pouvons malheureusement pas fournir ici.

⁷⁹ F. DÜRRBACH, « L'apologie de Xénophon dans l'*Anabase* », *REG*, VI, 23 (1893), p. 349 : « On a beaucoup admiré l'extrême simplicité du récit qui ouvre le troisième livre de l'*Anabase* : Xénophon, pour la première fois, s'y présente à nous et nous expose avec quelque détail les circonstances qui l'ont engagé dans l'expédition ; puis, sans jactance, sans un mot qui trahisse la vanité ou la suffisance, il raconte comment lui vint l'idée de relever le courage de ses compagnons d'armes et comment il y réussit. Les mots sont simples, en effet, et l'attitude reste modeste ; mais est-il possible de méconnaître l'habileté qui a présidé à la composition de cette scène si justement vantée ? Que l'on reprenne un à un tous les détails du récit : ils concourent tous, sans intention explicitement marquée, à mettre en valeur le rôle de Xénophon. Plus il a mis de soin précédemment à cacher sa personne et jusqu'à son nom, plus il est évident qu'il entend cette fois fixer notre attention : c'est un effet qu'il a préparé de longue main et il le réalise avec un art consommé ».

Xénophon, écrivant dans un dialecte ionien-attique quelque peu altéré⁸⁰, destinait bien ses écrits à un lectorat athénien qui n'avait peut-être pas apprécié, d'une part, qu'il fréquentât Socrate de manière assidue durant quelques années, puisque ce dernier avait été condamné à mort par la cité pour les griefs d'impiété et de corruption de la jeunesse, et d'autre part, qu'il partît rejoindre Cyrus le Jeune, un Perse au service de l'éternel ennemi achéménide⁸¹ qui aida financièrement le commandant spartiate Lysandre dans sa lutte contre la cité d'Athènes pendant la guerre du Péloponnèse⁸². Aux yeux d'un aristocrate athénien, Xénophon fils de Gryllos semblait bien avoir trahi sa propre cité à deux reprises (sans compter son allégeance postérieure au roi de Sparte Agésilas) ; par conséquent, il est évident qu'en décidant de raconter l'histoire de ses pérégrinations en Asie aux côtés de mercenaires venus des quatre coins de la Grèce et uniquement motivés par l'appât du gain, le disciple de Socrate était contraint de justifier sa conduite et pouvait tenter, au mieux, de se dédouaner de tous les reproches qui lui furent adressés à l'époque en montrant que la plupart de ses compatriotes s'étaient trompés sur ses véritables intentions⁸³. C'est précisément par ce biais qu'il faut envisager, à notre avis, l'épisode bien connu de la consultation de l'oracle de Delphes, dont nous reproduisons ici la première séquence, et qui traite précisément des motifs pour lesquels Xénophon en vint à méditer la possibilité de partir rejoindre Cyrus le Jeune :

⁸⁰ L. GAUTIER, *La langue de Xénophon*, Genève, Georg & Co., 1911, p. 11-21.

⁸¹ Sur la méfiance séculaire des Grecs envers les Perses, voir Isocrate, *Panégryrique* (IV), 178-186 ; Lysias, *Oraison funèbre*, 56-60 ; Démosthène, *Sur les symmories* ; en complément, cf. D. LENFANT, *Les Perses vus par les Grecs : lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 3-23.

⁸² E. LEVY, *La Grèce au V^e siècle : de Clisthène à Socrate*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 116 ; cf. Pausanias, *Description de la Grèce*, 5, 6, 5 (trad. J. POUILLOUX, Paris, Les Belles Lettres, 1999) : « Les Lacédémoniens détachèrent par la suite Scillonte de l'Élide et la donnèrent à Xénophon, fils de Gryllos, qui était alors banni d'Athènes ; il avait été poursuivi par les Athéniens pour avoir participé à une expédition contre le roi de Perse, qui leur était favorable, en prenant le parti de Cyrus qui était très hostile au peuple athénien. En effet, établi à Sardes, Cyrus donnait de l'argent à Lysandre, le fils d'Aristocritos, et aux Lacédémoniens pour construire une flotte. Ce fut la raison pour laquelle Xénophon fut exilé ».

⁸³ Sur la critique sévère faite à l'encontre des Dix-Mille partis de Grèce pour aller soutenir l'expédition d'un satrape perse, voir Isocrate, *Panégryrique* (IV), 146-147 (trad. G. MATHIEU & E. BREMOND, Paris, Les Belles Lettres, 1938) : « Mais quand, après la mort de Cyrus, tous les habitants de l'Asie furent ensemble, dans ces circonstances ils combattirent de façon si honteuse qu'ils n'ont laissé aucun argument aux gens habitués à louer la valeur des Perses. Ayant sous la main six mille Grecs, non pas choisis d'après leur valeur, mais des gens que leurs défauts empêchaient de vivre dans leur patrie, ignorants du pays, dépourvus d'alliés, abandonnés par ceux qui les avaient accompagnés, privés du chef qu'ils avaient suivi, les Perses leurs furent si inférieurs que le Roi, voyant la situation sans issue et dédaignant les forces qui l'entouraient, osa saisir à la faveur d'une trêve les généraux des mercenaires, dans la pensée que par cette perfidie il bouleverserait l'armée ».

« Or, il y avait dans l'armée un Athénien, nommé Xénophon, qui ne la suivait alors ni comme stratège, ni comme lochage, ni comme soldat. C'était Proxène, son hôte depuis des années, qui l'avait fait venir de chez lui (ἀλλὰ Πρόξενος αὐτὸν μετεπέμψατο οἰκοθεν ξένος ὦν ἀρχαῖος). Il lui promettait, si Xénophon le rejoignait, qu'il ferait de lui un ami de Cyrus, dont il attendait plus pour lui-même, disait-il, que de sa patrie (ὕπισχνεῖτο δὲ αὐτῷ, εἰ ἔλθοι, φίλον αὐτὸν Κύρῳ ποιήσειν, ὃν αὐτὸς ἔφη κρείττω ἑαυτῷ νομίζειν τῆς πατρίδος) »⁸⁴.

Xénophon apporte là une première justification de son départ en Asie, justification qui le place dans une position de relative passivité dans le déroulement des événements. Ce n'est pas, dit-il, de son propre chef qu'il partit rejoindre Cyrus, mais sur les conseils de son vieil hôte (« ξένος ἀρχαῖος ») Proxène qui tenta de l'attirer en territoire achéménide en lui faisant croire à la possibilité de nouer, avec son aide, une amitié avec l'un des plus hauts fonctionnaires et chefs de guerre de l'empire achéménide. Proxène n'est visiblement pas n'importe qui : au regard de la dédicace que Xénophon lui offrit le jour où il consacra une offrande en argent à Apollon Pythien dans le trésor des Athéniens⁸⁵, il était, à n'en pas douter, un individu avec lequel le disciple de Socrate partageait des liens de ξενία (l'hospitalité) solides ainsi que des liens d'amitié fort anciens⁸⁶. Par conséquent, exception faite de la fidélité de Xénophon au serment aristocratique de la ξενία qui l'unissait à Proxène et qui lui imposait par convention certains devoirs, jamais, à l'en croire, le disciple de Socrate n'aurait eut de lui-même l'idée ni même la volonté de partir en Asie⁸⁷. Privilégiant ainsi la déférence à l'égard des règles de l'hospitalité sans mentionner la question des bénéfices matériels⁸⁸, Xénophon montrait en quelque sorte aux lecteurs le fait que c'était uniquement par l'intermédiaire de son

⁸⁴ *Anabase*, 3, 1, 4 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

⁸⁵ *Ibid*, 5, 3, 5 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Xénophon, avec l'argent d'Apollon consacra au dieu une offrande qu'il plaça dans le trésor des Athéniens, à Delphes. Il y inscrivit son propre nom et celui de Proxène, qui avait péri avec Cléarque : Xénophon en effet avait été son hôte » ; cf. les commentaires de J. DILLERY, *Xenophon and the History of his times*, London ; New York : Routledge, 1995, p. 182-183. On notera aussi ceci de particulièrement intéressant que le nom même de Proxène rappelle sans équivoque les liens d'hospitalité (ξενία) ; il incarne donc mieux que quiconque la fonction d'hôte. Comme c'est le cas dans beaucoup d'autres cas, Xénophon s'est visiblement amusé à jouer avec l'étymologie des prénoms des personnages qu'il mit en scène.

⁸⁶ Sur les liens qui unissaient Proxène et Xénophon, et notamment leurs rapports avec Gorgias, voir la précision très intéressante de O. LENDLE, *Kommentar zu Xenophons Anabasis (Bücher 1-7)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 12.

⁸⁷ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 196-197 ; sur l'importance de l'hospitalité dans les sociétés traditionnelles et antiques ainsi que son rapport avec l'échange réciproque des dons, voir A. MONTANDON, *Désirs d'hospitalité : de Homère à Kafka*, Paris, P.U.F., 2002, p. 1-11.

⁸⁸ Sur l'importance qu'accordait Xénophon aux liens d'hospitalité, voir *Anabase*, 3, 2, 4-6.

hôte de marque qu'il avait médité son départ⁸⁹, et qu'il était une personne relativement désintéressée par la solde du mercenariat ou du butin contrairement, par exemple, à Cléarque. Ce dernier, bien que bénéficiant lui aussi de liens de *ξενία* contractés avec Cyrus le Jeune, avait tout de même été généreusement rétribué par le satrape pour ses bons services et s'était donc enchaîné à l'appât d'un gain corrupteur, raison pour laquelle, peut-être, il n'avait pas hésité à mentir aux soldats grecs sur les véritables motifs de l'expédition en Asie⁹⁰. Révélant à tous qu'il était insensible à la question des rétributions en argent ou des cadeaux qu'il aurait pu recevoir en partant rejoindre Cyrus, Xénophon se présentait là en homme désintéressé et dénué des intentions particulièrement prosaïques et cupides du mercenaire ordinaire⁹¹. Expliquant son choix par la déférence aux liens pragmatiques de la *ξενία*, il expose implicitement l'idée qu'il était moralement nécessaire d'aller retrouver un hôte digne qui, en outre, s'avérait être lui-même l'hôte de Cyrus⁹². C'est alors que notre auteur prend soin d'ajouter plus spécifiquement que c'était la perspective, vantée par Proxène, de nouer une amitié avec Cyrus le Jeune (« φίλον αὐτὸν Κύρω ποιήσῃν »⁹³) qui formait le but essentiel de son départ. Le trio soudé par les liens de la *ξενία* était donc également en passe d'être affermi par les liens de la *φιλία*, ce qui décuple bien évidemment l'intérêt d'un tel départ.

⁸⁹ *Anabase*, 3, 1, 47 ; pour les deux autres références à Proxène, cf. *Anabase*, 3, 1, 15 & 3, 1, 34.

⁹⁰ *Anabase*, 1, 3, 3 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Soldats, ne soyez pas surpris que je sois navré de ce qui se passe. Cyrus a été mon hôte (ἐμοὶ γὰρ ξένοσ Κῦρος ἐγένετο), et quand j'ai été banni de ma patrie, entre autres marques d'honneur qu'il m'a données, il m'a fait présent de dix mille dariques. Je les ai pris, mais je ne les ai pas mis de côté dans mon intérêt personnel, je ne les ai pas employés à mes plaisirs, c'est pour vous que je les ai dépensés ».

⁹¹ Sur le désintéressement de Xénophon et le dénuement dans lequel il se trouvait à la fin de l'expédition, voir *Anabase*, 7, 8, 2 ; cf. V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 192 : « Xénophon doit pourtant une bonne part de sa célébrité au récit de ses aventures au sein d'une troupe de mercenaires grecs, durant l'expédition des Dix-Mille. Facteur aggravant, cette armée de fortune a été successivement recrutée et stipendiée par deux barbares, un Perse tout d'abord – en la personne de Cyrus le Jeune –, puis un Thrace, l'ambigu Seuthès. Pour un aristocrate grec soucieux de montrer son désintéressement, cette position scabreuse ne peut laisser indifférent. De ce point de vue, c'est à un double exercice de style que Xénophon se livre dans l'*Anabase* : d'une part, on l'a vu, il cherche à se dédouaner, aux yeux de la troupe mercenaire, des accusations de corruption qui pèsent sur lui ; d'autre part, il doit dissiper, aux yeux de ses compères aristocrates – et, en premier lieu, de son lectorat – tout ce qui pourrait donner de lui une image de soldat stipendié, parti à l'aventure pour de sordides raisons financières ».

⁹² *Anabase*, 1, 1, 11.

⁹³ *Ibid.*, 3, 1, 4.

III.3.2. Les bienfaits de l'amitié

La perspective de contracter un lien d'amitié avec un personnage aussi important que Cyrus le Jeune, si banale qu'elle puisse paraître à première vue, est en réalité fondamentale du point de vue de Xénophon puisqu'elle met en jeu (de manière condensée) les opinions de Socrate sur la *φιλία* telle qu'elles sont présentées dans les chapitres 4 à 10 du livre II des *Mémorables*. Lors de cette série de plusieurs entretiens que l'on a déjà évoquée dans le précédent chapitre, le père de la philosophie parvient en substance à la conclusion que le rapport amical constitue l'une des relations humaines les plus utiles qui soit et l'une des plus productives en matière de bienfaits⁹⁴. Alors qu'il reprend à son compte une opinion qu'il dit être assez largement répandue de son temps, il déclare fermement que la meilleure de toutes les acquisitions (« πάντων κτημάτων κράτιστον »), c'est un ami sage et bon (« φίλος σαφής καὶ ἀγαθός »)⁹⁵. Cependant, Socrate constate que, de manière assez paradoxale, la plupart des gens s'affairent à conserver et acquérir toutes sortes de choses matérielles (une maison, des meubles, des chevaux, etc.), mais qu'ils ne se préoccupent nullement d'avoir un ami qui est bon et sage, alors qu'ils savent pertinemment qu'il s'agit là du bien le plus précieux qui soit (« ὁ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι φασιν »⁹⁶), et surtout, du bien le plus « productif (τοῦ δὲ παμφορωτάτου κτήματος, ὃ καλεῖται φίλος »⁹⁷). Exposant ainsi au terme du chapitre IV une vision particulièrement utilitariste de la *φιλία* où un ami est considéré ni plus ni moins comme une acquisition dont il faut prendre soin⁹⁸, Socrate cherche à savoir, dans le chapitre qui suit,

⁹⁴ Ce même schéma inégalitaire et hiérarchique, comme nous l'avons montré précédemment, s'applique également aux rapports amicaux qu'entretiennent les hommes avec les dieux ; *Banquet*, 4, 48 ; *Cyropédie*, 1, 6, 4 ; *Mémorables*, 2, 1, 33.

⁹⁵ *Mémorables*, 2, 4, 1 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011). Xénophon précise bien au début de ce chapitre qu'on pouvait tirer un grand profit de ce qu'il disait pour « acquérir des amis et les utiliser (πρὸς φίλων κτησίν τε καὶ χρείαν) » (trad. V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 289).

⁹⁶ *Mémorables*, 2, 4, 2 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

⁹⁷ *Ibid.*, 2, 4, 7.

⁹⁸ Sur l'utilitarisme des liens d'amitié chez Xénophon, voir le résumé de J.-C. FRAISSE, *Philia : la notion d'amitié dans la philosophie antique : essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 112-171 ; par ailleurs, sur l'éventuelle opportunité politique que constitue le lien d'amitié chez Xénophon, voir le très instructif extrait de l'*Anabase*, 2, 5, 11 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « J'ai recherché l'amitié de Cyrus, parce que je le regardais comme l'homme de son temps le plus capable de faire du bien à qui il voulait, et aujourd'hui je te vois, tout en conservant ta propre satrapie, en possession de la puissance et du gouvernement de Cyrus, tandis que la puissance du Roi, dont Cyrus s'était fait une ennemie, elle est au contraire ton alliée. Puisqu'il en est ainsi, qui est assez fou pour ne pas vouloir être ton ami ? (τούτων δὲ τοιούτων ὄντων τίς οὕτω μαινεται ὅστις οὐ βούλεται σοὶ φίλος εἶναι;) ». La vision très utilitaire et inégale des rapports amicaux du Socrate de Xénophon, sans constituer une singularité pour l'époque classique, n'est tout de même pas partagée

si Antisthène le sophiste pense que la valeur d'un ami est quantifiable selon les règles du commerce, de la même manière que l'on peut évaluer la valeur d'un esclave. Après avoir obtenu une réponse affirmative quoique légèrement tempérée de la part de son interlocuteur, le philosophe exprime alors l'idée qu'il serait nécessaire pour un homme de s'examiner sérieusement soi-même et de s'évaluer avec précision s'il veut éviter d'être abandonné par un ami contre une simple somme d'argent (c'est-à-dire d'être vendu comme une marchandise). Toutefois, conclut-il avec sérénité, c'est un fait incontestable qu'un bon ami est heureusement toujours un bien inestimable, c'est-à-dire qu'il n'est monnayable d'aucune façon, car il ne peut être considéré comme inférieur, sur l'échelle des biens, à une acquisition proprement matérielle⁹⁹. Par conséquent, l'intérêt profondément utilitaire de la *φιλία*, s'il n'est pas à confondre avec l'utilitarisme réifiant du monde marchand (dénoncé d'une certaine manière au chapitre V)¹⁰⁰, doit cependant être envisagé à l'aune des échanges inégaux réciproques de services inhérents à la relation de *φιλία* aristocratique : un ami nous est utile et donc, d'une certaine manière, soumis quand il est systématiquement redevable des bienfaits qu'on lui prodigue (mais pas nécessairement sous la forme de rétribution en argent). Dans les chapitres 9 et 10, Socrate explique d'ailleurs à deux de ses compagnons que la *φιλία* s'inscrit dans ce type de relations dissymétriques et hiérarchiques qui unissent systématiquement le donateur au récipiendaire : ainsi conseille-t-il à Criton, excédé par les sycophantes, de nourrir un homme qui le servirait et qui aurait l'ambition de devenir son ami¹⁰¹. Au même titre que l'amitié entre les hommes et les dieux, l'amitié des hommes entre eux n'est donc pas conçue par Xénophon comme une relation égalitaire entre deux êtres partageant une sorte de même émotion érotique, mais bien une relation prosaïque et profondément inégale entre un bienfaiteur patronant un

par tous les penseurs ; ainsi, même si Aristote admettait que la relation d'amitié puisse être fondée sur l'utilité, il privilégiait cependant une relation fondée sur l'union égalitaire des hommes vertueux ; *Éthique à Nicomaque*, 8, 3, 1156a 5-15 ; 8, 5, 1156b 33-35.

⁹⁹ *Mémoires*, 2, 5, 5.

¹⁰⁰ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 183-184 : « Loin de la prostitution et de sa logique contractuelle et marchande, Socrate célèbre ainsi l'art de nouer des liens sur le mode de l'échange plaisant et aristocratique : seules de telles relations sont à la fois susceptibles d'engendrer de la gratitude et de regrouper des aristocrates autour de valeurs communes. Le refus de l'échange marchand est en effet une marque de distinction qui sépare les *kaloï kagathoi*, les aristocrates vertueux, du reste de la cité [...]. La *philia* aristocratique excède le strict cadre de la *polis* et, à la façon des liens de *xenia*, les alliances entre aristocrates des cités différentes permettent de s'émanciper des contraintes démocratiques pour recréer un monde de plaisirs et de jouissances partagées. Au-delà du banquet privé et des œuvres dites socratiques, cette dévalorisation de l'échange marchand semble profondément enracinée dans le discours de Xénophon ».

¹⁰¹ *Mémoires*, 2, 9, 2-3.

serviteur redevable. Le Socrate de Xénophon conçoit d'ailleurs qu'une fois repéré l'homme que l'on jugera digne de devenir un excellent ami par les vertus qu'il possède, il faut cependant bien prendre conscience du fait que seul un homme vertueux pourra nouer une amitié avec lui. En effet, poursuit Socrate, seuls ces hommes-là, grâce à la vertu, « préfèrent posséder sans peine des biens modestes, plutôt que de se rendre maîtres de toutes choses par le moyen de la guerre »¹⁰² ; d'autre part, « ils sont en mesure, même s'ils ont faim et soif, de partager leur boisson et leur nourriture, sans qu'il leur en coûte »¹⁰³. Ils sont ainsi capables de se défaire du vice de la cupidité, de subvenir aux besoins les uns des autres, d'être mesurés et surtout de ne pas céder à l'envie, car ils font part de leurs biens à leurs amis tout en considérant ceux de leurs amis comme les leurs. Par conséquent, une relation d'amitié vraiment solide, c'est-à-dire qui procure une utilité profonde à un donateur en position de supériorité et des biens essentiels à un récipiendaire en position d'infériorité, n'est envisageable qu'entre deux individus pour qui la maîtrise de soi et l'exigence du retour des bienfaits sont situées au sommet de la hiérarchie des principes éthiques, entre deux individus qui partagent donc le fait de tendre vers la vertu¹⁰⁴.

Or, si l'on revient maintenant à la question de la promesse de Proxène, on voit que du point de vue exprimé par le Socrate de Xénophon dans les *Mémoires*, Cyrus le Jeune possède précisément toutes les qualités requises pour devenir un ami bon et sage : en effet, dès son plus jeune âge, Cyrus le Jeune était supérieur en tout par rapport à ses frères, mais surtout, son éducation avait été fondée sur l'exercice de la modération (« ἔνθα πολλὴν μὲν σωφροσύνην καταμάθοι ἂν τις ») et l'apprentissage des exigences de la gratitude (« αἰσχρὸν δ' οὐδὲν οὔτ' ἀκοῦσαι οὔτ' ἰδεῖν ἔστι »)¹⁰⁵. Se faisant un devoir de ne jamais mentir

¹⁰² *Ibid.*, 2, 6, 22 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Cette conception particulière selon laquelle l'acquisition de la vertu est une condition nécessaire à la naissance d'une relation d'amitié entre deux êtres humains se retrouvait déjà à l'époque archaïque, notamment chez Théognis, *Poème élégiaques*, 1, 31-38 (trad. J. CARRIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, 1948) : « Garde-toi de fréquenter les méchants, attache-toi toujours aux bons ; bois et mange avec eux, assieds-toi parmi eux, plais-leur, à eux dont la puissance est grande. Car c'est des gens vertueux que tu apprendras la vertu ; mais si tu te mêles aux méchants, tu perdras même l'esprit qui est en toi. Ainsi instruit, fais des gens de bien ta seule compagnie, et tu diras un jour que je donne de bons conseils à mes amis » ; cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 8, 4, 1156b 7-32 & Cicéron, *Laelius de amicitia*, 5.

¹⁰⁵ *Anabase*, 1, 9, 3 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930). Au sujet du lien qui existe entre Socrate et Cyrus le Jeune à propos de l'exercice de la tempérance, voir T. BRAUN, « Xenophon's Dangerous Liaisons », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 109. Lors de sa discussion avec Critobule dans les *Mémoires*, 2, 6, 7, Socrate, après avoir

(« μηδαμῶς ψεύδεσθαι »¹⁰⁶), il avait autant la confiance des cités que des particuliers et il répétait et montrait par sa conduite qu'il ne les trahirait jamais, quoi qu'il puisse leur arriver (« καὶ γὰρ ἔργῳ ἐπεδείκνυτο καὶ ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἂν ποτε προοῖτο »)¹⁰⁷. Souhaitant systématiquement rendre la pareille pour les bonnes actions des amis, beaucoup souhaitaient lui confier leurs biens, leur cité voire même leur propre personne (« καὶ γὰρ οὖν πλεῖστοι δὴ αὐτῷ ἐνὶ γε ἀνδρὶ τῶν ἔφ' ἡμῶν ἐπεθύμησαν καὶ χρήματα καὶ πόλεις καὶ τὰ ἑαυτῶν σώματα προέσθαι »)¹⁰⁸. Dans le même ordre d'idée, Xénophon rapporte qu'il honorait toujours les hommes manifestant leur courage à la guerre, et qu'il ne se montrait jamais en reste lorsqu'un soldat faisait la preuve de sa bonne volonté (« οὐδενὶ πώποτε ἀχάριστον εἶασε τὴν προθυμίαν »)¹⁰⁹. Il favorisait d'autre part le pouvoir de ceux qu'il jugeait être de bons gestionnaires (« δεινὸν οἰκονόμον »)¹¹⁰, une qualité qui, naturellement, renvoie elle-même à la figure du bon économiste mise en valeur par Socrate dans les *Mémoires* et surtout l'*Économique*. Aussi, insurpassable dans l'art de cultiver les amis, et cela de l'avis de tous (« ὁμολογεῖται πρὸς πάντων κράτιστος δὴ γενέσθαι θεραπεύειν »)¹¹¹, il les considérait comme des auxiliaires et s'efforçait lui-même d'être toujours un bon auxiliaire pour eux (« καὶ αὐτὸς ἐπειρᾶτο συνεργὸς τοῖς φίλοις κράτιστος εἶναι »)¹¹². Enfin, jamais en reste concernant les récompenses et les biens, Xénophon affirme que jamais personne n'a reçu autant de biens d'une autre personne que Cyrus (« δῶρα δὲ πλεῖστα μὲν οἶμαι εἶς γε ἀνὴρ ἐλάμβανε διὰ πολλά »), et qu'il était le plus généreux des hommes à distribuer des biens pour ses amis (« ταῦτα δὲ πάντων δὴ μάλιστα τοῖς φίλοις διεδίδου »)¹¹³. « Sans doute », ajoute-t-il,

confirmé le fait que lorsqu'on voit un homme faire du bien à ses vieux amis on peut être sûr qu'il fera également du bien aux nouveaux amis qu'il aura, ajoute que c'est exactement comme lorsqu'on voit un homme qui sait bien conduire des chevaux, et dont on peut être sûr qu'il conduira tous les chevaux de manière admirable. Or, Xénophon précise dans l'*Anabase*, 1, 9, 5 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) que Cyrus le Jeune, dont il voulait ardemment devenir l'ami, avait appris à aimer les chevaux dès son enfance et à les manier avec une grande dextérité (« ἔπειτα δὲ φιλιππότατος καὶ τοῖς ἵπποις ἄριστα χρῆσθαι »). Le lien entre la relation d'amitié et le fait de diriger les chevaux n'est peut-être là qu'une simple coïncidence, mais ceci méritait en tout cas d'être noté.

¹⁰⁶ *Anabase*, 1, 8, 7 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

¹⁰⁷ *Ibid.*, 1, 9, 10. Ce principe, Cyrus le Jeune ne semble pas l'avoir totalement respecté puisqu'il a caché aux soldats les véritables motifs de l'expédition d'Asie.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1, 9, 12.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1, 9, 18.

¹¹⁰ *Ibid.*, 1, 9, 19.

¹¹¹ *Ibid.*, 1, 9, 20.

¹¹² *Ibid.*, 1, 9, 21.

¹¹³ *Ibid.*, 1, 9, 22.

« il n’y a rien de surprenant à ce qu’il surpassât ses amis par sa munificence à leur égard, puisqu’il était plus puissant qu’eux, mais qu’il leur fût supérieur par ses attentions, par son ardeur à leur faire plaisir (τὸ δὲ τῆ ἐπιμελείᾳ περιεῖναι τῶν φίλων καὶ τῷ προθυμεῖσθαι χαρίζεσθαι), voilà ce qui me paraît particulièrement admirable »¹¹⁴.

Le satrape perse faisait donc fonctionner admirablement les rapports asymétriques inhérents à la *φιλία* aristocratique : en fournissant des bienfaits supérieurs tant en quantité qu’en qualité en comparaison de ses proches ou de ses auxiliaires, il manifestait ainsi à la fois son respect scrupuleux des règles de l’échange réciproque des procédés et des biens, mais également sa domination spectaculaire en tant que généreux pourvoyeur de dons à ses récipiendaires qu’il mettait, pour ainsi dire, sous sa tutelle. Comme Cléarque, cependant gagné rapidement par des considérations pécuniaires, Xénophon imaginait initialement que l’amitié de Cyrus lui ferait beaucoup de bien¹¹⁵. Informant ses lecteurs qu’il pouvait nouer une relation de sincère *φιλία* avec Cyrus le Jeune, grâce à l’intervention de Proxène, Xénophon apporte une solide justification à son choix de partir en Asie, une justification fondée sur une application à la lettre de sa vision philosophique qu’il élaborait dans les *Mémoires* par le truchement de Socrate : au-delà de toutes considérations de salaire, et au-delà même de l’attachement qu’il pouvait avoir pour son propre pays, Xénophon semblait bien considérer comme une priorité l’acquisition de cette amitié solide, parce qu’elle lui serait extrêmement profitable (tant sur le plan matériel que spirituel). Par ailleurs, Xénophon, en choisissant finalement le départ pour l’Asie et l’amitié de Cyrus, formule parallèlement une critique radicale contre les institutions démocratiques de l’Athènes de son temps, manifestement incapable de lui assurer de saines relations de *φιλία* comme la tradition aristocratique l’exige¹¹⁶.

En outre, si l’on garde en mémoire la trame des conceptions philosophiques développées par Socrate dans les *Mémoires*, il apparaît évident que Xénophon, en se présentant comme un candidat potentiel et légitime au statut privilégié d’ami de Cyrus le

¹¹⁴ *Ibid.*, 1, 9, 24.

¹¹⁵ *Ibid.*, 2, 5, 11.

¹¹⁶ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 81 : « L’obligation de donner pour les riches ou, inversement, les dons contraints faits par le peuple au tyran correspondent pour Xénophon à un dévoiement total des relations de *charis*. L’auteur y voit en réalité deux tyrannies symétriques qui ruinent les fondements de l’échange en piétinant le principe de la libre réciprocité. Dans l’univers démocratique, la circulation dissymétrique de la *charis* n’aurait donc plus sa place, dès lors qu’on porte le regard à l’intérieur de la cité » ; voir également le commentaire éclairant de P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 100-101.

Jeune, insuffle au lecteur de manière subtile l'idée qu'il possédait (ou tendait à posséder) lui aussi les vertus particulièrement admirables du frère du Grand Roi, puisque l'amitié, selon ses vues, n'était possible qu'entre semblables vertueux. Comme l'a relevé Vincent Azoulay :

« Le portrait de Cyrus est un autre élément essentiel de la stratégie justificatrice élaborée par Xénophon : ce sont les qualités extraordinaires du Perse qui expliquent et légitiment en dernier ressort son propre ralliement. Le portrait posthume dithyrambique de Cyrus va donc de pair avec la justification de Xénophon »¹¹⁷.

Ainsi, à la « triple stratégie »¹¹⁸ qu'emploie l'auteur de l'*Anabase* pour se défendre (rappeler ses nobles intentions fondées sur le respect de la *ξενία* et de la *φιλία*, mentionner la vertu exemplaire de Cyrus le Jeune et enfin, par reflet, exprimer son mépris pour le salaire du mercenaire), s'ajoute l'exposition de la vertu de Xénophon, qui se croit autorisé à établir un échange réciproque de services avec Cyrus le Jeune. Mesurant toutefois les graves implications politiques d'une telle décision, Xénophon juge nécessaire de consulter l'oracle de Delphes sur le conseil de son ami et maître Socrate. Xénophon reformule bien d'une autre manière l'enseignement éthique et mantique de Socrate concernant les amis. Dans les *Mémorables*, le père de la philosophie termine en effet la première partie de sa démonstration à Critobule en lui précisant ceci d'essentiel :

« Mais celui qui nous semble digne de notre amitié, comment faut-il s'y prendre pour en faire notre ami ? – Avant toute chose, observa-t-il, il faut consulter les dieux pour vérifier s'ils nous conseillent d'en faire notre ami (πρῶτον μὲν, ἔφη, τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἐπισκεπτέον, εἰ συμβουλεύουσιν αὐτὸν φίλον ποιεῖσθαι) »¹¹⁹.

Reprenant le champ lexical du conseil divin inhérent à l'activité mantique, la conséquence de cette position est donc capitale : ce serait faire preuve d'une grande présomption que d'envisager la question de la relation de *φιλία* qui peut unir deux individus en tentant de la circonscrire à l'intérieur du domaine de l'intelligence humaine. La réalisation d'une saine relation d'amitié est en réalité un des rares problèmes d'ordre éthique qui, chez

¹¹⁷ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 197.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁹ *Mémorables*, 2, 6, 8 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2011).

Socrate, ne peut, jusqu'à un certain point, se réduire au seul recours de la raison humaine puisqu'elle nécessite en effet d'être éclairée par la prévoyance de la divinité par le biais de la divination. Il semble bien difficile, pour tous les cas que nous venons d'étudier depuis le début, et plus particulièrement pour ce dernier, d'invoquer l'existence d'une coïncidence ; envisagé à travers le prisme de la longue séquence des entretiens socratiques au sujet de la φιλία, l'épisode de la consultation de l'oracle de Delphes par Xénophon est un véritable écho de la doctrine sur l'amitié présentée dans le livre II des *Mémoires* et au sein de laquelle l'utilisation de la divination est capitale. Notre analyse du prologue de l'épisode de la consultation de l'oracle de Delphes dans l'*Anabase* confirme non seulement qu'il ne s'agit nullement d'un événement rapporté de manière circonstancielle, mais qu'il y a là bien une réécriture postérieure marquée d'intentions précises destinées à faire résonner entre elles différentes parties de l'œuvre : l'analyse minutieuse du reste de l'épisode va nous permettre de confirmer pleinement cette hypothèse.

III.4. La consultation (manquée ?) de l'oracle de Delphes

III.4.1. Les interprétations modernes

Après avoir exposé les raisons qui ont pu le pousser à envisager de partir, des raisons qui n'étaient pas en lien, nous dit-il, avec ses intérêts personnels mais qui tenaient bien plutôt à la haute considération avec laquelle il appréhendait les liens d'hospitalité et d'amitié, Xénophon choisit de consulter son maître Socrate sur la question de la participation à l'expédition, car, malgré l'attrait immédiat des bénéfices qu'elle pourrait lui accorder, elle mérite tout de même d'être soumise à la réflexion :

« Quand Xénophon eut lu sa lettre [*scil.* la lettre de Proxène], il se concerta avec Socrate d'Athènes au sujet de l'expédition (ἀνακοινοῦται Σωκράτει τῷ Ἀθηναίῳ περὶ τῆς πορείας). Socrate, qui appréhendait que l'amitié avec Cyrus ne fût mal vue de la cité, parce que Cyrus passait pour avoir soutenu avec ardeur les Lacédémoniens dans leur guerre contre Athènes, conseilla à Xénophon d'aller à Delphes pour consulter le dieu au sujet de l'expédition (συμβούλει τῷ Ξενοφῶντι ἐλθόντα εἰς Δελφοῦς ἀνακοινῶσαι τῷ θεῷ περὶ τῆς πορείας). Xénophon y alla. Il demanda à Apollon à quel dieu il devait offrir des sacrifices et des prières pour parcourir dans les meilleures

conditions possibles la route à laquelle il songeait et pour revenir sain et sauf après avoir agi de la meilleure façon (ἐπήρετο τὸν Ἀπόλλω τίνι ἂν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἣν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθείη). Apollon lui indiqua les dieux auxquels il fallait qu'il sacrifiât. À son retour, Xénophon raconta à Socrate la réponse du dieu. Celui-ci, après l'avoir écouté, le blâma de n'avoir pas d'abord demandé s'il lui était plus avantageux de partir que de rester (λῶν εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν), et ayant décidé tout seul qu'il devait faire ce voyage, d'avoir seulement consulté le dieu sur le meilleur moyen de l'accomplir. Pourtant, ajouta-t-il, puisque tu as posé la question de la sorte, il faut faire tout ce que le dieu a prescrit. Xénophon donc ayant ainsi sacrifié aux divinités indiquées (θυσάμενος οἷς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐξέπλει), s'embarqua et trouva à Sardes Proxène et Cyrus qui se préparaient à prendre la route du haut pays »¹²⁰.

Xénophon paraît détourner en partie la sagesse socratique pour des raisons que l'on comprend assez mal au premier abord : au lieu de chercher à savoir auprès de la divinité de Delphes si oui ou non une telle amitié avec un satrape perse s'avérerait vraiment bénéfique pour lui, Xénophon demande conseil à Socrate au sujet de l'expédition (« περὶ τῆς πορείας ») puis interroge le dieu de Delphes pour savoir à quels dieux il devrait sacrifier pour rentrer sain et sauf de son voyage. De la sorte, le disciple de Socrate rompt de manière drastique avec ce que Socrate préconisait dans les *Mémoires* au sujet de l'amitié, mais en outre, il semble laisser de côté la recommandation de son maître sur le type de question à poser par le biais de la mantique, rapportant ainsi, à première vue, une anecdote entièrement défavorable et humiliante pour lui. Alors qu'il vient de faire son entrée dans le récit, le lecteur découvre un Xénophon maladroit ou pernicieux qui n'est pas capable d'écouter son ami philosophe et qui a manifestement réussi à tromper le dieu tout-puissant de Delphes¹²¹. Parmi les commentateurs modernes, d'aucuns ont suggéré que, ne semblant pas réceptif aux conseils de Socrate, voire même hostile à ceux-ci, Xénophon se livrait ici à une condamnation du mode de vie philosophique de son maître en choisissant de ne pas suivre les avis qu'il lui avait donnés¹²².

¹²⁰ *Anabase*, 3, 1, 5-8 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

¹²¹ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. xxix.

¹²² C. BRUELL, « Xenophon and his Socrates », *Interpretation*, 16 (1988-1989), p. 296-297 : « More precisely, what the stories indicate is that Xenophon was not entirely receptive to Socrates' advice. Beyond that, as his life as a whole also serves to suggest, Xenophon did not regard the Socratic life – the philosophic life pure and simple – as a model for *him* to follow in every respect. It is safe to assume that he expected the same to be true of many of his readers as well. This consideration may help to explain another feature of Xenophon's Socratic works : the almost total absence from them of philosophic protreptic, exhortations to philosophize of the sort found in abundance in the Platonic dialogues ».

D'autres ont argué que cet épisode mettait bien en avant le fait que la piété de Xénophon n'était rien qu'un masque cachant une mesquinerie mêlée de ruse, et qu'il avait bien cherché à tromper la divinité en truquant le jeu de question-réponse auquel doit se plier tout pèlerin venant consulter le dieu tutélaire de la mantique¹²³. D'autres, enfin, ont vu dans cette anecdote la preuve éclatante du fait que Xénophon était un idiot patenté incapable de saisir le mépris et le dépit que son comportement avaient pu inspirer dans le cœur de Socrate¹²⁴. Nous croyons que ces trois interprétations demeurent prisonnières d'une lecture trop littérale du texte de l'*Anabase*, car il est bien évident qu'avant de tenter de proposer un commentaire pour cet extrait, il faut impérativement chercher à comprendre la ou les raisons pour lesquelles Xénophon rapporte lui-même cette anecdote, « tant elle semble peu glorieuse pour lui »¹²⁵. Pourquoi en effet n'a-t-il pas simplement choisi de s'abstenir d'évoquer cette anecdote si elle le faisait passer pour un sot, un mauvais disciple, voire un tricheur ? Il est certes incontestable que cette petite histoire, *a priori*, n'est pas à l'avantage de Xénophon, mais il nous apparaît tout à fait saugrenu de soutenir la thèse selon laquelle l'auteur de l'*Anabase* était stupide au point de rapporter sans s'en rendre compte une expérience qui, par certains aspects, s'avèrerait être déshonorante pour lui. Si Xénophon-Thémistogène rapporte cet événement en le

¹²³ E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 84 : « Il [*scil.* Socrate] répondit à son élève d'aller à Delphes interroger le dieu. Mais Xénophon, avec une habileté un peu trop grande pour entraîner l'admiration, ne demanda pas au dieu s'il était opportun de partir, mais "à quel dieu il devait offrir sacrifices et prières pour faire au mieux son voyage, y réussir et en revenir". Et Apollon, incapable de répondre à côté de la question, révéla le nom du dieu. Mais c'est la question que l'homme, déjà décidé au départ, avait simplement posée pour la forme en s'affublant du masque de la piété. Socrate vit la supercherie mais estima que, tout compte fait, son jeune ami devait obéir au dieu » ; cf. P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livre I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 171 : « Si Xénophon avait posé au dieu comme il le devait, la réponse eût été un oui ou non. Comme il a décidé de partir, il suppose le oui acquis, mais pour ne pas avoir à se repentir de se substituer au dieu, il lui demande comment il pourra participer à l'expédition avec un plein succès. Et le dieu ainsi dupé donne la réponse souhaitée. Cela, de la part de Xénophon, est aussi adroit que déplaisant, parce que nous n'admettons pas qu'on ruse avec la divinité. Mais chez les Grecs on pouvait être très religieux et très madré » ; sur la notion de ruse en contexte mantique, voir W. BURKERT, « Signs, command, and knowledge : ancient divination between enigma and epiphany », in *Mantiké : studies in ancient divination*, S. I. JOHNSTON & P. TOLINE STRUCK (éds), Leiden – Boston, Brill, 2005, p. 39.

¹²⁴ C'est la thèse radicale, sans nuance et peu flatteuse de L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, P.U.F., 1942, p. 95 : « Le pieux Xénophon ne semble pas soupçonner ce qu'il y a de bas dans cette supercherie, ni ce qu'elle avait d'insultant pour le maître dont il avait sollicité les avis : il la raconte avec une naïve complaisance, et il ne paraît pas non plus avoir senti, tant la délicatesse et la pudeur morale lui font défaut, ce qu'il y avait de désabusé et peut-être de méprisant dans les réflexions que cette conduite, à ce qu'il nous rapporte, aurait inspirées à Socrate. Supposera-t-on que ces réflexions sont de l'invention de Xénophon ? Ce ne serait pas diminuer, bien loin de là, l'impression défavorable que nous éprouvons de cette confession même et du ton léger sur lequel elle est faite ».

¹²⁵ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. xxvii.

présentant sous cette forme, c'est à notre avis parce qu'il poursuit un ou plusieurs buts, de la même manière qu'il instrumentalisa ses premières apparitions. Nous souhaitons donc poser la question de la fonction de cet épisode, fonction d'autant plus capitale que Xénophon choisit d'en faire part au lecteur au moment où il se présente clairement comme le protagoniste succédant à Cyrus le Jeune puis à Cléarque et venant à la rescousse des Dix-Mille. De fait, si l'on reprend attentivement et depuis le départ ce célèbre récit, il apparaît évident qu'il contient de multiples implications beaucoup plus profondes qu'on ne le pense généralement, que plusieurs niveaux de réflexions s'articulent, et qu'en vérité, le but de Xénophon était probablement, contrairement à l'impression qui ressort au premier abord, de rédiger un subtil plaidoyer en se plaçant au centre d'un carré de figures constitué par Proxène, Cyrus, Socrate et Apollon.

III.4.2. Le recours à l'oracle socratique

Il nous semble peu vraisemblable de considérer que Xénophon s'est livré ici à une critique négative radicale de l'enseignement socratique. C'est même plutôt l'inverse qu'il semble avoir recherché si l'on considère la façon dont le comportement de Xénophon-l'acteur définit par reflet celui de Socrate. Premièrement, il est indubitable que Socrate est bien ici loué pour sa sagesse : au-delà du fait que Xénophon affiche tout de même assez clairement sa prudence en choisissant de ne pas partir sur un coup de tête et de demander conseil à Socrate sur l'expédition (« ἀνακοινοῦται Σωκράτει τῷ Ἀθηναίῳ περὶ τῆς πορείας »), il nous invite explicitement à considérer l'influence capitale qu'exerçait son maître en tant que guide dénouant les grands dilemmes de sa vie. Ayant obtenu de la part de Socrate le conseil d'aller consulter l'oracle de Delphes toujours au sujet de l'expédition (« ἀνακοινῶσαι τῷ θεῷ περὶ τῆς πορείας »), Xénophon se soumet visiblement à une double consultation mantique, d'abord celle de Socrate, puis celle du dieu Apollon. Socrate, dont le statut de médiateur entre les hommes et les dieux est indéniable, est élevé ici au même niveau que celui de la Pythie¹²⁶ : au-delà du fait que Xénophon emploie la même expression pour qualifier la consultation de

¹²⁶ T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 56 : « La figure de Socrate que nous venons de présenter est toute pénétrée de l'esprit religieux de Delphes. Socrate s'appuyait sur l'oracle de Delphes pour justifier sa conception légaliste de la piété religieuse. Il conseillait à ses amis de s'en remettre à l'oracle quand ils devaient prendre une décision pratique importante pour leur vie. Il comparait la voix intérieure qui le conseillait avec la voix de la Pythie ».

Socrate et la consultation de la Pythie, le verbe ἀνακοινῶω, employé ici pour désigner, précisément, dans chacune des deux situations, l'« acte de consulter », n'est employé que huit fois dans tout le corpus xénophontien dont trois fois pour désigner une consultation des dieux par le biais de la divination¹²⁷, et deux fois pour évoquer les conseils que Socrate pouvaient prodiguer¹²⁸ : la communication avec les dieux et la communication avec Socrate sont en quelque sorte mises sur un même plan. Nous avons d'ailleurs vu précédemment que le Socrate de Xénophon, bénéficiant lui-même de manière récurrente de révélations mantiques par le biais de la voix de la divinité, pouvait aussi livrer des révélations à ses amis, et c'est sûrement en partie de ce point de vue qu'il faut envisager la volonté de Xénophon d'aller dans un premier temps consulter son maître¹²⁹. Toutefois, Xénophon-Thémistogène n'a visiblement pas souhaité mettre en scène une manifestation de la voix divine révélant ses recommandations à Xénophon-l'acteur par l'intermédiaire d'un Socrate doté de capacités prophétiques, pas plus qu'il n'a souhaité montrer le maître être en mesure de proposer une solution raisonnable à son dilemme, c'est-à-dire une solution découlant d'un développement de la pensée rationnelle. Mais Socrate, en étant présenté en train de renvoyer son disciple et ami Xénophon consulter la Pythie, se conforme en fait scrupuleusement à l'enseignement qu'on le voit dispenser dans les *Mémorables* lorsqu'il est rappelé au livre I qu'il renvoyait toujours ses amis consulter un oracle pour toute question dont l'issue demeurerait obscure à l'intelligence humaine¹³⁰. Or, comme la question de la φιλία possède manifestement des implications métaphysiques insaisissables, le Socrate de Xénophon, en enjoignant à son disciple d'aller à Delphes, mettait en avant aussi de manière implicite un second précepte selon lequel il est systématiquement nécessaire de se mettre en communication avec les dieux pour savoir s'il est bon ou non de se

¹²⁷ *Anabase*, 3, 1, 6 ; 6, 1, 22 & *Helléniques*, 7, 2, 20.

¹²⁸ *Anabase*, 3, 1, 5 & *Mémorables*, 3, 7, 3.

¹²⁹ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémorables, t. II, 1^{ère} partie, livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 198 n. 7 : « D'après Gigon, la référence aux dieux contient également une allusion au signe divin de Socrate : avant de nouer des liens d'amitié, les compagnons de Socrate pouvaient consulter son signe divin afin de vérifier si la divinité approuvait, ou non, l'ami pressenti ».

¹³⁰ *Mémorables*, 1, 1, 6 (trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) : « Voici encore ce qu'il faisait pour ses intimes. En ce qui a trait aux choses inéluctables, il conseillait de les faire de la façon que l'on croyait être la meilleure. Pour ce qui est des choses dont l'issue était obscure, il les envoyait consulter l'oracle pour vérifier si elles devaient être faites ». Xénophon compte donc parmi les amis de Socrate puisqu'il raconte précisément ici comment il lui avait conseillé de consulter la Pythie au sujet de son voyage en Asie. Sur cette question précise, voir L. BRUIT-ZAIDMAN, « Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 64-65.

lier d'amitié avec telle ou telle personne¹³¹. L'élévation significative mais discrète du statut ontologique de Socrate est à n'en pas douter une autre forme d'apologie déguisée, et ses conseils restent précieux même s'il ne vaticine pas par l'intermédiaire du δαιμόνιον ; il était peut-être même souhaitable, malgré la comparaison évidente entre les capacités divinatoires de Socrate et de la Pythie, de montrer que, finalement, Socrate se soumettait entièrement à la puissance d'Apollon Pythien, Xénophon lui évitant ainsi d'apparaître comme un homme arrogant voire impie.

III.4.3. La défense de la piété et du patriotisme de Socrate

Tout en dévoilant habilement la stature prophétique de Socrate, Xénophon le présente donc comme un homme mesuré, prudent, et profondément pieux. Partageant en partie l'embarras de Xénophon, Socrate juge que la naissance d'une amitié avec Cyrus pourrait lui être reprochée par les Athéniens. Mais de manière assez étonnante, ni Xénophon ni le père de la philosophie ne choisissent de consulter la divinité sur le fait qu'il serait bon ou non de devenir l'ami de Cyrus, conformément à la règle qu'ils sont censés suivre : l'un et l'autre se préoccupent uniquement de savoir si oui ou non il serait bon de partir en expédition. Cet impair est d'autant plus étonnante que Socrate est bien conscient du problème majeur que constitue la possibilité qu'a Xénophon de contracter une amitié avec Cyrus. Ceci peut, semble-t-il, être envisagé à l'aune des considérations que nous avons exposées précédemment sur les extraordinaires vertus de Cyrus le Jeune ; le satrape perse est, à n'en pas douter, le futur ami idéal, et cela, ni Xénophon ni Socrate ne semblent le remettre en question malgré des incidences politiques et diplomatiques non négligeables qu'une telle fréquentation pourrait causer¹³². Toutefois, ces considérations ne dispensent pas Socrate de conseiller à son disciple d'aller consulter le dieu pour savoir si oui ou non il peut s'en faire un ami, d'autant que dans l'ordre logique du récit, le philosophe n'est pas censé connaître les vertus de Cyrus le Jeune, malgré les éventuelles indications que Proxène aurait pu fournir dans sa lettre. Le plus prudent reste donc de supposer que la question de l'amitié est sous-entendue lorsqu'il conseille à son

¹³¹ *Mémoires*, 2, 6, 8.

¹³² L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires*, t. II, 1^{ère} partie, livres II-III, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 198 n. 7 : « Il y a néanmoins une différence entre l'ami et la fiancée : il est possible de vérifier par soi-même, avant même de consulter les dieux, comment l'ami pressenti a traité d'autres hommes, de sorte qu'on peut raisonnablement espérer qu'il nous réservera les mêmes bons traitements ».

disciple de consulter la Pythie au sujet de l'expédition, mais c'est là une chose qu'on ne saurait malheureusement étayer convenablement. Quoiqu'il en soit, le philosophe semble s'inquiéter davantage de savoir s'il est bon pour son disciple de se mettre la cité d'Athènes à dos. Tel est le dilemme que Xénophon aurait dû avoir à cœur de résoudre en venant à Delphes. En omettant (volontairement ou involontairement) de demander s'il était meilleur et plus avantageux pour lui de partir ou non en expédition, Xénophon omet, de l'avis de Socrate, une étape très importante du processus de la consultation et se fait tancer quand il revient à Athènes. Le maître remarque tout de suite « l'erreur » de son disciple et lui reproche d'avoir répondu par lui-même à la question principale qu'il devait poser au dieu (« αὐτὸς κρίνας »). Il lui conseille cependant, conformément aux règles de la piété bien comprise, de se plier à la décision des dieux, car elle est irrévocable. Par conséquent, si cette divergence radicale avec Socrate peut sembler porter préjudice à Xénophon, elle sert sans nul doute à mieux restaurer l'image du premier¹³³ : il est essentiel de voir que ce qui est mis en avant ici, par reflet, ce sont donc bien et la piété et le patriotisme de Socrate. Réhabilitant la figure de son maître en choisissant encore délibérément de passer pour l'ingrat ou le sot¹³⁴, Xénophon réalise un tour de force persuasif en démontrant une nouvelle fois à ses lecteurs (mais de façon plus subtile que dans les *Mémorables*) que son maître, condamné pour impiété, était en réalité très pieux ; non seulement Socrate avait envoyé son disciple consulter l'oracle de Delphes pour tenter de résoudre un dilemme vital, mais il lui avait en outre préconisé, malgré sa maladresse évidente, de suivre tout de même l'avis de la divinité parce que celle-ci, ayant rendu son oracle, ne

¹³³ W. E. HIGGINS, *Xenophon the Athenian : the problem of the individual and the society of the polis*, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 82-83 : « Yet when Xenophon inquires of the Oracle, the question he puts – how will things turn out best on the journey – shows that he is determined to go. He has little hesitation, and even Socrates cannot break his resolve. Xenophon's account of the results of the decision, the *Anabasis*, may thus be taken as the most important of his non-Socratic works, since it shows the consequences of an imprudent personal rejection of Socrates and of the city which nurtured them both ».

¹³⁴ La seule autre fois où Xénophon se met en scène en train d'interagir avec Socrate, il se fait aussi passer pour un sot ; voir *Mémorables*, 1, 3 ; cf. S. B. FERRARIO, « Historical Agency and Self-Awareness in Xenophon's *Hellenica* and *Anabasis* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 362 ; sur ce procédé rhétorique, voir également V. GRAY, *The Framing of Socrates*, Stuttgart, F. Steiner, 1998, p. 95 : « This modesty seems to be part of the persuasive agenda in praise of Socrates. The author promotes the wisdom and virtue of Socrates in depicting 'Xenophon's' ignorance and potential corruption. The instruction moves his youthful self away from one of the chief corruptions of the young. This refutes the charge against Socrates. The author could have improved his performance in answering Socrates' questions, yet this would have made the achievement of Socrates less impressive ».

saurait être blâmée ni contredite sous aucun prétexte¹³⁵. D'autre part, comme l'a remarqué Louis-André Dorion, « Xénophon laisse d'une certaine façon entendre que Socrate ne peut pas être tenu responsable de sa décision de rallier Cyrus et qu'il avait vu juste en craignant que cette décision ne se retournât contre lui, faisant ainsi allusion à l'exil dont il allait être frappé »¹³⁶. Procédant ainsi d'une certaine façon à son « auto-critique »¹³⁷, Xénophon restaure l'image souillée de Socrate qui, bien que condamné par ses concitoyens à boire la cigüe, était pourtant le premier à s'inquiéter qu'ils pussent mal considérer la décision de son disciple. En choisissant de montrer que Xénophon-l'acteur n'avait pas suivi les conseils de Socrate, Xénophon-Thémistogène procédait ainsi à une nouvelle défense de son maître qui paraissait ainsi ne jamais avoir trahi les principes qu'il enseignait et surtout, qui manifestait de façon systématique sa piété.

III.4.4. Une critique sans appel contre Athènes

Xénophon, malgré l'ingratitude ou la maladresse dont il fait preuve à l'égard de sa propre cité en choisissant de ne consulter le dieu que sur les moyens d'accomplir en toute sécurité son voyage en Asie, n'a peut-être pas pour unique but de défendre Socrate. En effet, l'Athénien, par la mise en scène de sa propre impatience (ou plus précisément, par l'absence d'éléments textuels qui laisseraient entrevoir sa réserve et sa vigilance sur la question du départ), procède bien à une critique radicale contre l'Athènes démocratique de son temps. Au tournant des années 400 av. J.-C., la situation politique de la cité était particulièrement tendue

¹³⁵ Nous suivons sur ce point délicat l'interprétation de V. GRAY, *The Framing of Socrates. The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, F. Steiner, 1998, p. 95 : « The narrator 'Themistogenes' thus guards Socrates against any possible charge that he encouraged 'Xenophon' to go to Cyrus, and the oracle against any possible charge of giving bad advice. He characterises Socrates as supremely wise and supremely pious, obeying the oracle in spite of his forebodings. The reliability of the oracle in its response to his foolish question is vindicated in the later digression, when 'Themistogenes' explains that in spite of all his adventures the god did bring 'Xenophon' home safely as his oracle had promised. Xenophon's first presentations of self in both these works promote Socrates' wisdom and Xenophon's folly and ignorance » ; cf. M. DREHER, « Der Prozess gegen Xenophon » , in *Xenophon and his World : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 60 : « Was den Grund der Verurteilung angeht, so ist Anabasis 3.1.5, die Warnung des Sokrates, durch die Begleitung des Kyros könne Xenophon gegenüber dem Staat Schuld auf sich laden, kein Beweis dafür, dass dies der Hauptanklagepunkt im Xenophon-Prozess war, sondern höchstens ein Indiz dafür, dass der Vorgang bei der Verurteilung mitgespielt haben dürfe ; es wird aber dadurch abgeschwächt, dass die Geschichte vorrangig die Funktion hat, die weitsichtige Weisheit des Sokrates hervorzuheben ».

¹³⁶ L.-A. DORION, *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. xxvii-xxx.

¹³⁷ *Ibid.*

après les événements de la fin de la guerre du Péloponnèse et l'abolition du régime oligarchique des Trente auquel Xénophon avait peut-être participé¹³⁸. Dans ce contexte où le régime démocratique venait d'être restauré et où l'on était en train de traduire en justice et de condamner sévèrement les cavaliers qui, de près ou de loin, avaient servi sous le régime des Trente¹³⁹, il lui seyait vraisemblablement de substituer aux rapports nationaux entre les citoyens de la démocratie d'Athènes les liens transnationaux de la ξενία et de la φιλία aristocratiques, ne serait-ce que pour préserver sa vie¹⁴⁰. Comme Cyrus gardant secret les véritables motifs de son expédition militaire, Xénophon ne dit mot sur les véritables motifs de son départ – un peu comme s'il s'agissait là de considérations ineffables liées à une insondable destinée – mais ceux-ci semblent tout de même sourdre du discours. En effet, dénigrant la nature des liens unissant les citoyens d'une démocratie athénienne renouvelée mais rancunière malgré l'amnistie de 401 av. J.-C., Xénophon préfère indubitablement agir selon les valeurs de l'aristocratie de son temps, car c'est là peut-être pour lui le meilleur moyen d'assurer son avenir. Choisir de rester fidèle à la patrie, c'était peut-être, comme Socrate, prendre le risque de mourir. La décision irréversible de Xénophon, même si elle se passe d'explication, peut *a posteriori* être envisagée comme une justification du choix de vivre et de ne pas se résigner, comme son maître, à accueillir la mort avec philosophie¹⁴¹. Convaincu du bien-fondé et du bon sens de sa décision, le jeune Xénophon détourna peut-être sciemment la sagesse socratique en prenant tout de même soin, conformément à la dévotion louée par son maître, de

¹³⁸ Voir L. CANFORA, *Histoire de la Littérature Grecque d'Homère à Aristote*, trad. D. FOURGOU, Paris, Desjonquères, 1994, p. 372.

¹³⁹ Sur la condamnation de Mantithéos pour avoir été inscrit sur la liste des cavaliers ayant servi sous les Trente, voir Lysias, *Pour Mantithéos, défense à un examen devant le Conseil*, 16 ; cf. *Helléniques*, 3, 1, 4 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936 [à propos des cavaliers athéniens demandés par le spartiate Thibron pour aller secourir les Grecs d'Ionie face à Tissapherne]) : « On les lui envoya, choisis parmi ceux qui avaient été cavaliers sous le régime des Trente, avec l'idée que ce serait tout bénéfique pour la démocratie, s'ils quittaient le pays et s'ils étaient tués là-bas ».

¹⁴⁰ L. CANFORA, *Histoire de la Littérature Grecque d'Homère à Aristote*, trad. D. FOURGOU, Paris, Desjonquères, 1994, p. 374 : « Xénophon le raconte lui-même, l'invitation de Proxénos fut saisie au vol. Xénophon ne fut pas le seul cavalier ayant servi sous les Trente à s'embarquer dans l'entreprise de Cyrus : le chef de la cavalerie des Dix-Mille était, lui aussi, un cavalier athénien, Lycios, fils d'un célèbre oligarque, Polystratos, qui avait occupé des charges dans l'oligarchie des Quatre Cents ». Le poids du contexte athénien est d'ailleurs rappelé à deux reprises dans l'épisode de la consultation de Delphes, d'abord avec l'utilisation de l'épithète d'« athénien » dont Socrate est paré (« Σωκράται τῷ Ἀθηναίῳ »), puis par l'intermédiaire de l'expression « ἐπὶ τὰς Ἀθήνας ». Il y a même peut-être une troisième référence détournée aux procédures de rédaction des lois dans le régime démocratique athénien par le biais de l'expression « ἐδόκει ». Ironie voulue ou non, le verbe « ἐδόκει », qui renvoie à l'élaboration de l'opinion démocratique par le conseil, est ici accolé à Cyrus le Jeune qui, précisément, représente pour Xénophon l'alternative au pouvoir démocratique athénien.

¹⁴¹ Sur l'ardente volonté du jeune Xénophon de vouloir vivre, cf. *Anabase*, 3, 1, 14.

se placer sous les meilleurs auspices en allant consulter la Pythie sur la question des sacrifices à offrir et des prières à formuler¹⁴². De ce point de vue, en montrant à tous que, eu égard aux conditions politiques et sociales délicates en vigueur à Athènes à la fin du V^e siècle av. J.-C., la décision de partir ou de rester pouvait en fin de compte être résolue par le raisonnement, il ne respectait certes pas le conseil de Socrate sur la question à poser au dieu, mais il suivait en quelque sorte un autre précepte de ce dernier selon lequel il est fou de demander aux dieux de nous éclairer de leurs lumières à propos de problèmes que l'on peut parvenir à résoudre en utilisant sa raison¹⁴³. Étant donné le rappel du contexte athénien, il n'est pas impossible que Xénophon-l'acteur, en agissant avec une certaine audace, ait souhaité montrer à ses lecteurs qu'il pouvait trouver par lui-même la réponse à la question que Socrate lui conseillait de poser à Apollon, et qu'interroger le dieu sur ce sujet, c'était faire preuve d'une ignorance mal placée. Choisir de ne pas partir, c'était augmenter les probabilités de choisir la mort et suivre la voie de son maître. Il est donc essentiel de prendre conscience que les formulations des phrases de l'extrait sont telles que plusieurs interprétations sont possibles ; en effet, Socrate ne dit pas à Xénophon de consulter le dieu pour savoir si oui ou non il était meilleur pour lui de rester ou de partir, mais bien de consulter le dieu « au sujet de l'expédition ». Par conséquent, en demandant à la Pythie à quels dieux sacrifier, Xénophon n'a fait qu'interpréter en un sens le conseil de Socrate qui, de ce point de vue, n'a peut-être pas été suffisamment clair. Socrate aurait d'ailleurs très bien pu, comme nous l'avons dit précédemment, conseiller à Xénophon d'interroger le dieu sur l'amitié en tant que telle, et non sur le voyage. De ce point de vue, le jeu des questions oraculaires est rendu bien confus par une succession de quiproquos et de malentendus apparemment voulus. Lorsque Xénophon revient à Athènes, on ne sait plus vraiment pour quelle raison il est allé consulter le dieu (pour l'amitié ? pour le voyage ? pour rester à Athènes ?), mais nous l'a-t-il seulement indiqué auparavant ? Ce qui certain, c'est que Xénophon s'est assuré d'avoir le soutien des dieux pour partir et revenir sain et sauf, et qu'il a

¹⁴² T. THEODOROPOULOS, *Le roman de Xénophon*, trad. M. GRODENT, Paris, Sabine Wespieser, 2005, p. 54-55 : « À ses anciens amis du cénacle, il pouvait désormais administrer la preuve qu'il avait eu raison de quitter Athènes. Sa marche vers les portes de Babylone, la capitale de l'Empire, et plus tard tout ce qui arriva durant la descente des Dix-Mille, dans le pays de Cardouques, dans les régions montagneuses du Taurus arménien et dans les villes grecques du Pont, lui donnèrent l'occasion de faire valoir, dans les conditions les plus défavorables, les exigences de cette vertu pour laquelle Socrate avait bu la ciguë. Le chef « kalos kagathos », « beau et brave », que le clan avait cherché, c'était lui qui l'avait trouvé, lui qui l'avait vu de ses yeux, lui qui pouvait le décrire avec précision. C'était lui-même ».

¹⁴³ *Mémorables*, 1, 1, 9.

suivi le principal conseil de Socrate : consulter le dieu de Delphes. Le dialogue entre Xénophon et Socrate révèle finalement de manière voilée l'enjeu politique et philosophique auxquels les deux personnages furent confrontés à l'orée du procès tragique de 399 av. J.-C. : comme deux faces d'une même pièce, la confrontation de Socrate et de Xénophon permet de mettre en scène le terrible dilemme du départ. À lire le récit tel que Xénophon-Thémistogène a souhaité le relater, on ne saurait véritablement reprocher ni à Xénophon-l'acteur ni à Socrate leur choix, d'autant plus que l'un et l'autre (et c'est peut-être ce qui importe le plus) considèrent que la priorité, dans un tel cas, c'est bien d'être en accord avec les dieux et de s'assurer qu'ils sont bien de leur côté. De ce point de vue, l'attitude de Xénophon-l'acteur lors de sa consultation est tout à fait celle qu'on attendrait de la part d'un homme pieux.

III.4.5. La question orthodoxe

Comme l'avait déjà remarqué Hendrik S. Versnel, la question que Xénophon choisit de poser à l'oracle, même si elle n'a plus vraiment de rapport avec les éléments du début de l'extrait, est tout à fait conventionnelle¹⁴⁴. Le corpus des lamelles oraculaires de Dodone réalisé par Éric Lhôte nous apprend en effet ceci d'essentiel : le genre de question « à quels dieux offrir des sacrifices et des prières en vue de » était très fréquemment posé par les pèlerins¹⁴⁵. On peut d'ailleurs faire exactement le même constat concernant les questions et les

¹⁴⁴ H. S. VERSNEL, *Faith, hope and worship : aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden, Brill, 1981, p. 10 : « Generations of students have chuckled over Xenophon's *pia fraus* which induced him to ask Apollo which gods he should sacrifice to in order to have a good journey and not, as Socrates desired, whether it was better to go or to remain. In our amusement, however, we risk losing sight of the fact that this was a perfectly customary formula in oracle questions » ; *idem*, « Self-sacrifice, Compensation, Anonymous Gods », in *Le Sacrifice dans l'Antiquité : huit exposés suivis de discussions*, J.-P. VERNANT (éd.), Genève, Fondation Hardt, 1981, p. 171-172 : « One of the few things most people seem to remember of their school Greek is the clever way Xenophon managed to get divine permission to join the expedition of Cyrus : he simply did not ask. His old teacher Socrates censured him for this : he should have asked the Delphic oracle whether it was better to go or to stay, but instead Xenophon questioned τίνι ἄν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδόν, ἢν ἐπινοεῖ, καὶ καλῶς πράξας σωθεῖη. However, Xenophon was not only clever, but also very conventional, for the question to which god(s) of the polytheistic pantheon man in crisis or uncertainty should sacrifice appears to be perfectly customary, both in Delphi and in Dodona » ; M. A. FLOWER, *Xenophon's Anabasis or The Expedition of Cyrus*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 123.

¹⁴⁵ E. LHOTE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, n° 1 p. 30 (« τίνι κα θεῶν ἢ ἡρώων θύοντες καὶ εὐχόμενοι »), etc. ; n° 2 p. 33 ; n° 3 p. 35 ; n° 7 p. 46 ; n° 8 (Face A) p. 51 ; n° 17 p. 73 ; n° 19 p. 74 ; n° 21 p. 75 ; n° 22 (Face A) p. 79 ; n° 49bis p. 123 ; n° 50 (FaceAa) p. 127 ; n° 66 p. 153 ; n° 67 p. 155 ; n° 72 p. 162 ; cf. *IG* i² 78.4-5.

réponses dites historiques que Joseph Fontenrose compila pour l'oracle de Delphes¹⁴⁶. Considérant que Xénophon a répondu lui-même à la question de l'alternative ou bien qu'il interpréta d'une manière bien particulière le conseil de Socrate, il n'en reste pas moins que la question posée à la Pythie était légitime, et qu'aux yeux d'un lecteur athénien, il n'avait pas fait une mauvaise consultation et n'avait pas trompé la divinité¹⁴⁷. Au contraire, il s'agissait là d'une consultation en bonne et due forme qui ne recelait pas de supercherie particulière, comme ont pu le suggérer certains auteurs modernes¹⁴⁸. Il s'était assuré le soutien d'Apollon et s'empressa de sacrifier aux divinités indiquées avant de partir pour Sardes : si témérité il y eut, c'est bien vis-à-vis de Socrate ou de la cité d'Athènes, mais sûrement pas vis-à-vis du dieu Apollon. Comme le dit très bien Louise Bruit-Zaidman à propos de cet extrait, « ce qui compte est la réponse de l'oracle, qui est toujours libre d'accepter ou non la forme choisie pour la question »¹⁴⁹.

Dans un article récent à propos du problème de la confirmation mantique de révélations oraculaires, Pierre Bonnechere émit en outre l'hypothèse pertinente selon laquelle l'« erreur de jeunesse » de Xénophon à Delphes pourrait être envisagée à l'aune du dernier passage des *Revenus* où l'aristocrate enjoint aux Athéniens de ne pas appliquer les réformes qu'il préconise en matière de gestion financière avant de savoir si les dieux de Delphes et de Dodone les ont acceptées. Si les deux réponses oraculaires sont favorables, Xénophon ajoute qu'il faut également leur demander quelles divinités solliciter pour agir de la manière la meilleure et la plus belle (« εἰ δὲ ταῦτα συναίνοιεν, τότε ἂν αὖ φαίην χρῆναι ἐπερωτᾶν τίνας θεῶν προσποιούμενοι ταῦτα κάλλιστα καὶ ἄριστα πράττομεν ἄν »)¹⁵⁰. Pierre Bonnechere

¹⁴⁶ J. E. FONTENROSE, *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978 : H9 (PW164) ; H29 (PW283) ; H30 ; H35 (PW330) ; H36 (PW335) ; H45 (PW347) ; H48 (PW354) ; H49 ; H50 (PW426) ; H74.

¹⁴⁷ H. BOWDEN, « Xenophon and the scientific study of religion », in *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 237-238 n. 4 : « Another example of what was possibly deliberate tricky questioning should be mentioned here, Xenophon's own consultation of Delphi [...]. We may read this as Xenophon describing his own youthful impetuosity, deliberately or accidentally asking a question that guarantees that he will go on the expedition, but it has a further purpose. As it turned out, of course, the expedition went very badly, and the gods to whom Xenophon prayed barely managed to keep him alive. The implication must be that, had Xenophon asked the question Socrates wanted him to ask, he would surely have been advised not to go at all ».

¹⁴⁸ Voir en particulier la traduction tout à fait abusive de la biographie de Xénophon par Diogène Laërce par M. ZEVORT, Paris, Charpentier, 1847.

¹⁴⁹ L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001, p. 61.

¹⁵⁰ *Revenus*, 6, 3 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920).

remarque, à la suite de Pierre Amandry, que cette proposition à l'ecclésiastie « implique donc deux doubles consultations parallèles sur le fameux modèle “socratique” discuté plus haut ». Il poursuit :

« En confessant une “erreur de jeunesse” qui focalisait la critique des lecteurs sur lui, il mettait en place un redoutable piège rhétorique pour forcer ces mêmes lecteurs ou auditeurs à revoir les usages contemporains de la consultation oraculaire dans le sens d'une piété plus accomplie »¹⁵¹.

Ainsi, de la même manière que Xénophon-Thémistogène se serait servi de son propre personnage pour réhabiliter la figure d'un Socrate condamné à mort pour impiété, il en aurait également profiter pour montrer les lacunes de la demi-consultation oraculaire dans un sanctuaire même si, d'une part, sa question fut bien posée, et même si, d'autre part, il consulta préalablement Socrate sur les bénéfices possibles qu'une amitié avec Cyrus le Jeune lui procurerait.

Enfin, Xénophon apprend à son lectorat que ce n'est pas lui qui trompa mais qu'il fut bien trompé, car il ignorait, comme son ami Proxène, que Cyrus et Cléarque avaient formé le projet de s'emparer du trône de l'empereur achéménide :

« Il fut mis en relation avec Cyrus. Proxène engageait Xénophon à rester avec eux ; Cyrus en faisait autant de son côté : il assurait à Xénophon qu'aussitôt l'expédition finie, il le renverrait immédiatement chez lui. On marchait, disait-on, contre les Pisidiens. Ce fut ainsi que Xénophon s'engagea dans cette campagne. On l'avait trompé (ἐστρατεύετο μὲν δὴ οὕτως ἐξαπατηθείς). Ce ne fut pas Proxène qui le trompa, étant donné qu'il ne savait pas qu'on marchait contre le Roi, non plus qu'aucun des autres Grecs, Cléarque excepté. Cependant, quand on fut arrivé en Cilicie, tous virent dès lors clairement que l'expédition était dirigée contre le Roi. Effrayés de la route et marchant à contre-cœur, la plupart des Grecs pourtant par un sentiment de honte les uns à l'égard des autres, et aussi à l'égard de Cyrus, ne l'abandonnèrent point. Parmi eux était Xénophon »¹⁵².

Pour faire suite à la passivité du départ, Xénophon se présente là encore comme subissant les événements plutôt que les provoquant. Fidèle cependant à la promesse qu'il fit à

¹⁵¹ P. BONNECHERE, « Oracles et mentalités grecques : la confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 90-91 et P. AMANDRY, *La Mantique Apollinienne à Delphes*, Paris, De Boccard, 1950, p. 155-156.

¹⁵² *Anabase*, 3, 1, 8-10 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

Cyrus, il ne déserta pas l'armée et poursuivit l'expédition. Ainsi, d'un bout à l'autre de l'extrait, Xénophon laisse de multiples zones d'ombres qui ne permettent pas au lecteur de choisir une interprétation plutôt qu'une autre. Départ volontaire ou involontaire ? Honorer les liens d'hospitalité ou jouir de l'opportunité de nouer une amitié avec Cyrus ? Fuir Athènes ou rester avec Socrate ? Consulter Apollon pour savoir s'il devait partir ou consulter le dieu pour savoir comment il devait partir ? Toutes ces questions sont laissées en suspens : au lecteur d'y répondre s'il le souhaite. En tout état de cause, et quelle que soit la réponse que l'on désire donner, il est indubitable que grâce à cet épisode, (1) Xénophon produit une nouvelle fois un éloge de la piété et de la sagesse socratique, (2) fait le nécessaire pour se placer lui-même sous la grâce divine, et (3) que l'amitié dont il pouvait bénéficier, sans commune mesure avec ce que pouvait lui proposer sa propre cité, constituait une raison suffisante pour quitter sa terre natale pour plusieurs mois. Loin d'être une anecdote rapportée naïvement, Xénophon paraît promener le lecteur sur différents niveaux de lectures en rendant trouble le jeu entre les différents personnages. D'ailleurs, il ressort que, nonobstant les maladroites ou les choix audacieux (dépendamment de la manière dont on juge l'attitude de Socrate), l'Athénien avait agi du mieux qu'il le pouvait, et peut-être même qu'il avait choisi l'option la plus judicieuse (que l'on se place du point de vue politique, philosophique, politique ou même du point de vue mantique). Mesurant en effet les risques encourus si jamais il restait à Athènes, s'efforçant de suivre l'enseignement de Socrate sur l'amitié et les dieux, et avouant qu'il s'était en grande partie laissé entraîner passivement dans le cours des événements au point d'avoir été trompé une fois arrivé en terre d'Asie, Xénophon-Thémistogène donne bien l'impression à ses lecteurs que Xénophon-l'acteur n'est pas à blâmer dans cette histoire. D'ailleurs, enchaînant tout de suite après sur une autre anecdote spectaculaire de divination, Xénophon montre que les dieux étaient derrière lui dans cette aventure et qu'il avait fait par conséquent un choix certes difficile mais qu'il était soutenu par les puissances supra-humaines. La question finale qui se pose est donc bien de savoir si oui ou non cette anecdote est vraie ou non, tant elle semble avoir été finement travaillée pour justifier toute l'histoire de l'implication de Xénophon dans l'*Anabase*. Il est impossible de répondre avec certitude à cette question : soit il s'agit là d'une construction fictive postérieure aux événements ; soit Xénophon a vraiment consulté l'oracle mais, au moment de passer à l'écriture, il a complètement réécrit le

déroulement des faits pour parvenir à la meilleure justification qui soit ; soit enfin l'anecdote est vraie, et dans ce cas, il s'agit d'un véritable miracle.

III.5. Entre deux songes divins : l'épopée d'un héros pieux dévoilée

III.5.1. L'émergence d'un roi providentiel

Après l'analepse sur sa consultation de l'oracle de Delphes, Xénophon-l'auteur revient au présent de narration et poursuit sans attendre l'histoire des Dix-Mille par un nouveau présage qui vient immédiatement redresser les ambiguïtés et ambivalences de l'épisode pythien. En effet, le disciple de Socrate nous apprend que, dans la nuit qui suivit le massacre des chefs de guerre grecs de l'armée de Cyrus le Jeune, Xénophon-l'acteur eut cette vision de songe particulièrement éloquente :

« Dans l'embarras où l'on se trouvait, il partageait l'affliction générale et ne pouvait dormir ; cependant, s'étant assoupi quelques instants, il eut un songe (εἶδεν ὄναρ¹⁵³). Il lui sembla entendre le tonnerre et voir la foudre tomber sur la maison de son père et la mettre toute en feu (ἔδοξεν αὐτῷ βροντῆς γενομένης σκηπτὸς πεσεῖν εἰς τὴν πατρῶαν οἰκίαν, καὶ ἐκ τούτου λάμπεσθαι πᾶσα). Eprouvanté, il s'éveilla en sursaut. D'un côté le songe lui parut de bon augure (ἀγαθόν), parce qu'au milieu des souffrances et des dangers, il avait cru voir une grande lumière venant de Zeus (φῶς μέγα ἐκ Διὸς ἰδεῖν ἔδοξε) ; mais de l'autre il eut peur, parce que le songe paraissait lui venir de Zeus roi et que le feu semblait l'envelopper (κύκλω δὲ ἐδόκει λάμπεσθαι τὸ πῦρ), de ne pouvoir sortir du pays du roi et d'être arrêté partout par des obstacles. Quel était le sens de ce songe, on peut s'en rendre compte par les événements qui suivirent »¹⁵⁴.

Rétablissant ainsi la séquence interrompue de l'irruption salutaire après avoir présenté une version du récit de son départ pour l'Asie lui permettant à la fois de justifier son engagement dans l'armée de Cyrus, de se placer sous de divins auspices et de restaurer

¹⁵³ Pour les Grecs, le songe semblait avant tout susciter le sens visuel sans faire intervenir la notion immanente de possession ; voir à ce sujet G. BJÖRCK, « ὄναρ ἰδεῖν, de la perception du rêve chez les anciens », *Eranos*, 44 (1946), p. 306-314.

¹⁵⁴ *Anabase*, 3, 1, 11-12 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

l'image de Socrate, Xénophon reçoit par miracle, au milieu du trouble, un songe foudroyant¹⁵⁵. Qu'elle se produisit dans les faits ou non, la vision contenue dans le rêve est clairement du type de l'élection divine¹⁵⁶, et elle vient littéralement trancher toutes les équivocités inhérentes à la consultation de l'oracle de Delphes en provoquant une sorte de renversement dialectique¹⁵⁷ : alors que la passivité cède à l'activité, la consultation oraculaire laborieusement méditée laisse en outre place à la vision claire et inattendue. Ainsi, malgré la double interprétation favorable et défavorable de la vision que Xénophon propose, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une manifestation symbolique évidente de Zeus, le roi des dieux, ce qui confère à notre rêveur un rôle primordial dans le cours des événements, ne serait-ce qu'en tant que médiateur d'un message divin important. Œuvre des Cyclopes¹⁵⁸, le foudre représente en effet la grande puissante céleste et la volonté de manifestation du dieu suprême, mais c'est également, chez les Grecs et les Romains, probablement l'un des présages divinatoires qu'il est absolument nécessaire de prendre en compte lorsqu'il se manifeste¹⁵⁹. Cependant, comme le marteau de Thor ou encore le *vajra* d'Indra (le foudre de diamant), le symbole du foudre de Zeus possède la caractéristique d'être à double tranchant, c'est-à-dire de créer ou de détruire, ou encore de donner la vie ou de donner la mort¹⁶⁰, raison pour laquelle, selon toute vraisemblance, Xénophon ne parvient pas, dans un premier temps, à identifier

¹⁵⁵ E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck 1957, p. 94 : « Brusquement le ton change, et un trait de lumière, venu du ciel, envoyé tout exprès par Zeus-Roi, ranime les courages abattus : Xénophon entre en scène ».

¹⁵⁶ W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [2^e éd. 2011], p. 181 : « L'éclair est une épiphanie divine directe de Zeus [...]. Face à une telle manifestation d'énergie divine, l'homme demeure sans force, terrifié, et émerveillé tout en même temps ».

¹⁵⁷ Sur ce renversement dialectique et sur la place précise qu'occupe le songe dans la trame des événements, voir P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 136 : « C'est un songe qui déciderait du destin de Xénophon et du sort de l'expédition de l'*Anabase*. Il survient précisément à un moment critique, après la mort des stratèges grecs, alors que l'armée grecque se trouve isolée en territoire ennemi et dépourvue de chefs. Il suit de peu dans le récit la présentation de Xénophon et des circonstances de son départ, sa fameuse consultation de l'oracle de Delphes et les reproches de Socrate au retour de son disciple : ce dernier n'avait posé qu'une question partielle au dieu sans lui demander s'il devait partir ou non. Cette juxtaposition des signes religieux par le récit est délibérée ».

¹⁵⁸ Virgile, *Énéide*, 8, 424-428.

¹⁵⁹ Pline, *Histoire naturelle*, 2, 54-55 ; cf. J.-C. BELFIORE, *Dictionnaire des Croyances et Symboles de l'Antiquité*, Paris, Larousse, 2010, p. 496 : « Par ailleurs, chez les Romains, les foudres accompagnées du feu faisaient partie de la troisième et la plus grande catégorie de foudres, celle qui "enflamment les choses qui doivent changer d'aspect par la volonté divine" ».

¹⁶⁰ J. CHEVALIER & A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, R. Laffont, 1969 [rééd. 1982], p. 458-460 ; sur le présage de foudre comme événement défavorable, notamment pour le futur de la descendance, voir Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 659-668. Sur le problème de la descendance et de la transmission de la lignée dans les formulaires d'oracles de Zeus à Dodone, cf. E. LHOPE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, N°41-52 p. 106-131.

clairement la teneur du présage¹⁶¹. La manifestation de la foudre, surtout lorsqu'elle est contenue dans une vision de songe, paraît toujours avoir été particulièrement difficile à interpréter (notamment si l'on se fie au manuel d'onirocritique tardif d'Artémidore d'Éphèse¹⁶²) ; de ce point de vue, Xénophon ne semble pas déroger à la règle : lumière divine incitant à retrouver le sang-froid par la réflexion, ou lumière funeste nourrissant la peur dévorante d'une destruction des soldats grecs par les troupes du Grand Roi¹⁶³ ? Le dilemme est bien posé mais il est toutefois rapidement résolu : laissant en suspens son opinion sur l'interprétation à donner au rêve, Xénophon indique tout de même ceci d'essentiel : « Quel était le sens de ce songe, on peut s'en rendre compte par les événements qui suivirent »¹⁶⁴. Imposant en effet un changement radical en brisant l'équilibre du ciel, l'éclair de Zeus vient

¹⁶¹ Chez Xénophon, les coups de foudre et de tonnerre peuvent être radicalement favorables ou radicalement défavorables. De ce point de vue, la nature favorable d'un présage d'orage vient clairement signifier la volonté du roi des dieux d'élever au statut d'homme providentiel celui à qui le présage est destiné ; cf. *Cyropédie*, 1, 6, 1 (favorable) & 7, 1, 3 (favorable) ; voir en comparaison *Helléniques*, 1, 6, 28 (défavorable) & 4, 7, 7 (extrêmement défavorable). Déjà, chez Homère et Hérodote, Zeus déclenche la foudre tant pour effrayer et détruire que pour soutenir et donner de l'espoir ; foudre défavorable : Hérodote, *Histoires*, 5, 85 ; 7, 10 ; 7, 42 ; 8, 12-13 ; Homère, *Iliade*, 8, 130-144 ; *Odyssée*, 12, 415-419 ; 14, 305-307 ; 15, 117. Foudre favorable : Hérodote, *Histoires*, 8, 37 ; Homère, *Iliade*, 13, 794-796 ; *Odyssée*, 20, 102-121. On peut toutefois constater avec amusement que l'interprétation favorable ou défavorable du foudre est tout à fait circonstancielle et subjective. Chez Hérodote, il est évident que le présage de foudre terrible qui s'abat sur les Perses doit être considéré, du point de vue des Grecs, comme un présage favorable. Dans un autre registre, Ulysse, alors qu'il est projeté à la mer après que Zeus foudroya son embarcation trouve tout de même une raison pour interpréter ceci d'une manière favorable ; *Odyssée*, 14, 305-313 (trad. V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres, 1924) : « Zeus nous pend sur la coque une sombre nuée, dont la mer s'enténébre ; la foudre vient frapper le vaisseau qui capote et que le soufre emplit : tous mes gens sont à l'eau. Mais Zeus, dans ma détresse, me met entre les bras l'énorme mât de ce navire à proue d'azur ; c'est qu'il voulait encor me tirer du péril ! ».

¹⁶² Sur les multiples interprétations ambivalentes du présage de foudre, voir Artémidore, *La clef des songes*, 2, 8 sqq. (trad. A. J. FESTUGIERE, Paris, J. Vrin, 1975) : « Le tonnerre sans éclair indique fourberies et embûches parce qu'il est chose inattendue, l'éclair sans tonnerre indique crainte vaine, parce qu'après l'éclair on devrait attendre un coup de tonnerre, qui à cause de son bruit éclatant n'est rien d'autre qu'une menace. Puis donc qu'il ne s'est pas produit, il rend la crainte sans objet ».

¹⁶³ Sur l'analogie pessimiste entre le symbole du foudre du Roi des dieux et le fait que les Grecs se trouvent démunis sur le territoire du Roi perse, voir le commentaire et la note de V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 344 : « Le rêve lui semble émaner de Zeus-Roi ; or c'est contre un roi que les Dix-Mille sont en lutte. Le roi des dieux ne souhaite-t-il pas ainsi le prévenir qu'il a placé le roi des hommes, Artaxerxès, sous sa protection ? » Sur la comparaison entre Zeus et le Grand Roi, voir Gorgias, *Fragments*, 82 B5a (éd. H. DIELS & W. KRANZ, Berlin, Weidmann, 1951-1952).

¹⁶⁴ Il est cependant possible que le songe, d'un certain point de vue, en dise plus long sur le déroulement des événements à venir : Artémidore d'Éphèse, bien qu'écrivant tardivement son *oneirokritikon*, a compilé diverses interprétations de rêves issues de longues traditions, et il nous apprend ceci de particulièrement intéressant à propos du rêve de foudre : « En outre, la foudre d'une part ramène en leur patrie ceux qui sont à l'étranger, d'autre part retient en leur patrie ceux qui s'y trouvent » ; *La clef des songes*, 2, 9 (trad. A. J. FESTUGIERE, Paris, J. Vrin, 1975). Or, Xénophon n'est-il pas justement revenu sain et sauf dans sa patrie ? La coïncidence est ici pour le moins troublante et peut-être qu'il s'agit là d'une interprétation répandue du songe de foudre, à moins de considérer qu'Artémidore rapporta cette interprétation en ayant en tête, précisément, la lecture qu'il aurait pu faire de l'*Anabase*. Dans un cas comme dans l'autre, l'analogie méritait d'être mentionnée.

tout de suite sortir Xénophon de la passivité avec laquelle il aborda jusqu'à présent les opérations en Asie Mineure, exception faite, peut-être, de son intervention déterminante pour rappeler à Cyrus l'importance de faire part du résultat de l'examen des entrailles des victimes sacrificielles avant d'engager les hostilités à Cunaxa. Le soudain trait de lumière céleste intervenu en songe, assimilé dans l'*Apologie* à une voix qui est en outre le plus grands des présages¹⁶⁵, vient le réveiller au sens propre mais aussi au sens figuré, et un héros vient d'apparaître : tiré brutalement du sommeil physique, l'Athénien sort également de sa léthargie mentale en se posant, suite au rêve, une série de questionnements et de réflexions qui le poussent enfin à entrer dans le champ de l'action raisonnée en sortant des indéterminations du champ de l'inaction¹⁶⁶. Malgré son jeune âge et une expérience insuffisante en commandement militaire qui aurait pu le maintenir dans son attitude passive et ainsi conduire les mercenaires d'Asie à la catastrophe, Zeus vient là ébranler notre homme afin qu'il reprenne *in extremis* en main le destin des Dix-Mille et vienne ranimer leur courage¹⁶⁷. Le songe n'a donc pas une teneur défavorable, car en le mettant face à la peur de mourir, il fait émerger en Xénophon l'acteur une ardente pulsion de vivre : « Il est bien certain », dit-il d'ailleurs juste après le rêve, « que je ne vieillirai pas, si aujourd'hui je me livre moi-même à l'ennemi »¹⁶⁸. Il n'est pas exagéré de dire qu'ici la teneur jugée favorable de la vision est pour partie déterminée par le comportement de Xénophon : s'il avait conservé son attitude passive, une interprétation négative du rêve aurait tout aussi bien pu être validée et Zeus jamais n'aurait pu être confondu¹⁶⁹. D'autre part, si l'on revient sur la signification du rêve après avoir appréhendé la

¹⁶⁵ *Apologie*, 12.

¹⁶⁶ P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 138 : « La première interprétation du rêve ne peut être juste si le rêveur reprend courage et recouvre sa raison. Dans l'organisation du récit, c'est la violence de cette vision qui déclenche la réflexion, transcende et transforme le soldat encore passif en chef. La présence d'une vision allégorique s'explique donc par le désir de faire de Xénophon un commandant tourné vers la réflexion et l'action » ; cf. H. BOWDEN, « Xenophon and the scientific study of religion », in *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 235-236 et J. CHEVALIER & A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, R. Laffont, 1969 [rééd. 1982], p. 1036 : « En tant qu'il lance l'éclair, il [scil. Zeus] symbolise l'esprit et l'éclaircissement de l'intelligence humaine, la pensée illuminante et l'intuition envoyée par la divinité ; il est la source de la vérité ». Pour une interprétation antique du songe de Xénophon, voir Lucien, *Le songe*, 17.

¹⁶⁷ Il est en effet possible qu'il existe une analogie entre le feu que les soldats n'allument plus en raison de leur découragement et l'embrasement de la maison dans le songe de Xénophon.

¹⁶⁸ *Anabase*, 3, 1, 14 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

¹⁶⁹ Sur l'ambivalence de la révélation divinatoire, qui, chez les Grecs, peut aussi bien être interprétée favorablement que défavorablement, voir le célèbre épisode de la « destruction du grand empire » chez Hérodote, *Histoires*, 1, 53-54.

décision de Xénophon de se mettre en mouvement, il n'est pas impossible de supputer, comme l'a fait Vincent Azoulay, que la maison du père en flamme soit ici le symbole de la nécessité pour Xénophon de prendre le rôle du père en plus de celui de roi¹⁷⁰. Là encore, comme pour la structure narrative de l'anecdote de la consultation de l'oracle de Delphes, il semble bien que l'épisode du songe du foudre soit destiné à magnifier le rôle de Xénophon durant la retraite des Dix-Mille¹⁷¹.

III.5.2. Xénophon, nouveau héros d'une épopée ?

Mais l'escalade des signes divinatoires ne s'arrête pas là. Prononçant ensuite trois des plus longs discours de l'*Anabase* dans lesquels il ravive le courage des troupes en mettant en avant la supériorité morale¹⁷² et physique¹⁷³ des Grecs, en conseillant de procéder à une nouvelle élection des stratèges¹⁷⁴ et en exhortant ses compagnons d'armes à la bravoure¹⁷⁵, Xénophon prend soin de répéter à plusieurs reprises son respect des dieux et fait en sorte de se mettre en règle avec eux. Après l'apparition soudaine d'un présage d'éternuement attribué à

¹⁷⁰ V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 344-345 : « En tant que père et roi des dieux, Zeus l'invite à prendre la tête des Dix-Mille, sans se soucier de son jeune âge : par assimilation, le songe l'investirait ainsi d'une mission royale et paternelle. Dès son réveil, l'Athénien se met en conformité avec les "ordres" du dieu : il convoque l'armée, expose ses plans et réussit à se faire élire stratège. Zeus-Roi symbolise donc la prise du pouvoir et l'accession à une posture paternelle : c'est d'ailleurs vers ce dieu que Xénophon se tourne à nouveau, dans la suite de l'aventure, lorsque les Dix-Mille lui proposent de devenir le chef unique de l'armée » ; cf. J. A. MARTIN GARCIA, « Analisis de los sueños en la obra de Jenofonte », *Analecta malacitana*, 7 (1984), p. 11-12.

¹⁷¹ J. DILLERY, *Xenophon and the History of his times*, London ; New York : Routledge, 1995, p. 72-73 : « The very fact that he reports his dream shortly before he takes on great responsibility and before the army begins its march back to safety confers great significance on Xenophon himself and on the events which follow ».

¹⁷² Nous faisons là référence au respect du serment, qui ultimement renvoie à la crainte des répercussions divines pour trahison ; voir *Anabase*, 3, 2, 4 & 3, 1, 22 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Nos ennemis, en effet, sont des parjures en eux [*scil.* les dieux] ; nous, au contraire, tout en ayant sous les yeux des biens considérables, nous nous en sommes durement abstenus, par respect pour nos serments aux dieux (διὰ τοὺς τῶν θεῶν ὄρκους). Aussi nous est-il permis, je pense, d'aller au combat avec plus de confiance (σὺν φρονίματι μείζονι) que ces gens-là [*scil.* les Perses] ». On notera ici ce détail de poids : à la fin de cet extrait, Xénophon affirme que la foi jurée envers les dieux donne aux soldats plus de « confiance », ou même, pour être plus exact, plus de « raison » ou de « bon sens » (φρόνησις) ; mis en parallèle avec l'émergence du jugement pragmatique de Xénophon éclairé par le présage de Zeus dans le rêve, il est là essentiel de bien voir dans les deux cas l'idée que l'intervention divine ne vient pas court-circuiter et détourner les cheminements de la raison, mais qu'elle en est bien plutôt à l'origine.

¹⁷³ *Anabase*, 3, 1, 23.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 3, 1, 39.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 3, 1, 44.

Zeus-Sauveur au moment où il prononçait son troisième discours¹⁷⁶, le disciple de Socrate soumet aux soldats et aux lochages l'idée qu'il serait bon de demander par la prière d'offrir à ce dieu des sacrifices pour leur salut (« εὔξασθαι τῷ θεῷ τούτῳ θύσειν σωτήρια »), mais également d'offrir des sacrifices aux autres dieux (« τοῖς ἄλλοις θεοῖς θύσειν ») dans la mesure de leurs moyens (« κατὰ δύναμιν »), conformément à la recommandation socratique sur la question de la qualité du don sacrificiel¹⁷⁷. Jugeant alors avoir agi convenablement envers les dieux (« ἐπεὶ δὲ τὰ τῶν θεῶν καλῶς εἶχεν »¹⁷⁸) depuis l'apparition du songe de Zeus jusqu'à l'éternuement propice envoyé par ce même dieu et dont il se fait l'interprète¹⁷⁹, Xénophon expose de manière rationnelle les mesures immédiates qu'il serait bon de prendre : l'aventure de l'homme providentiel commence alors sous les meilleurs auspices et les meilleurs jugements rationnels, conformément aux conseils de Socrate et de Cyrus l'Ancien sur le comportement mesuré de l'homme qui sait jongler entre le recours à la mantique et le jugement humain¹⁸⁰. Mais si la succession providentielle des signes mantiques et leur teneur viennent nourrir l'idée de l'existence d'une rhétorique de la divination dans l'*Anabase*, c'est sans compter le fait qu'ils viennent dévoiler le caractère épique que Xénophon donna à sa propre histoire. Certes, on peut considérer, comme Robert Cavenaile, que Xénophon « peut avoir conçu le développement de l'action de l'*Anabase* à la manière d'une pièce de théâtre »¹⁸¹, mais il est plus évident encore qu'il conçoit le développement narratif de certaines

¹⁷⁶ *Ibid.*, 3, 1, 9 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) ; sur la tradition littéraire du présage d'éternuement, cf. J. WILGAUX & V. DASEN, « De la palmomantique à l'éternuement, lectures divinatoires du mouvement du corps », *Kernos*, 26 (2013), p. 116-120 et les occurrences des textes antiques cités en notes.

¹⁷⁷ *Anabase*, 3, 1, 9 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) ; sur la logique de l'offrande sacrificielle cf. *Mémorables*, 4, 3, 17 & 1, 3, 3.

¹⁷⁸ *Anabase*, 3, 2, 9.

¹⁷⁹ J. WILGAUX & V. DASEN, « De la palmomantique à l'éternuement, lectures divinatoires du mouvement du corps », *Kernos*, 26 (2013), p. 119 : « La personne qui joue le rôle déterminant dans la reconnaissance et l'acceptation du signe est généralement aussi celle qui en propose une exégèse. Le comportement des protagonistes est donc moins passif qu'il n'est souvent dit : un éternuement peut se voir dénier toute valeur divinatoire et l'on peut chercher à détourner de soi toute prédiction néfaste. Le signe envoyé par les dieux prend ainsi la forme d'un avertissement ou d'un conseil » ; cf. P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 173 : « C'est au moment où il prononçait le mot σωτήρια que le signe s'est manifesté : donc Ζεὺς σωτήρ est avec lui, avec l'armée.

¹⁸⁰ Sur la complémentarité, chez Xénophon, entre la divination et la σοφία humaine, voir supra p. 46-51 & 136-144 ; cf. L.-A. DORION, « The nature and status of *sophia* in the *Memorabilia* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 468-473

¹⁸¹ R. CAVENAILE, « Aperçu sur la langue et le style de Xénophon », *LEC*, 43 (1975), p. 248 : « Si Xénophon dans son style a subi l'influence des maîtres d'éloquence de son temps, il peut avoir conçu le développement de l'action de l'*Anabase* à la manière d'une pièce de théâtre. D'une part les situations tragiques ne manquent pas au cours de l'expédition et, d'autre part, comme au théâtre, le caractère des personnages est dépeint non seulement

parties de l'*Anabase* à la manière d'une épopée¹⁸². En effet, comme l'a démontré Pierre Pontier récemment, ce ne sont pas seulement les similitudes entre les récits de vision de songe de Xénophon et d'Agamemnon qui étonnent¹⁸³, mais c'est toute la succession des événements qui courent le long des ces deux œuvres¹⁸⁴ :

Thème	<i>Illiade</i> ¹⁸⁵	<i>Anabase</i> ¹⁸⁶
Formule sur la provenance du songe	(1, 63) : « καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστὶν ».	(3, 1, 12) : « ὅτι ἀπὸ Διὸς μὲν βασιλέως τὸ ὄναρ ἐδόκει αὐτῷ εἶναι ».
Réaction à la venue du songe	(2, 23-24) : « Quoi tu dors fils d'Atrée ! Un héros ne doit pas dormir la nuit entière ».	(3, 1, 13) : « Qu'est-ce que je fais là étendu ? Pendant ce temps la nuit avance » ¹⁸⁷ .
Convocation d'une assemblée	(2, 50-51) : « Agamemnon donne l'ordre aux hérauts à la voix sonore de convoquer à l'assemblée les Achéens chevelus » ¹⁸⁸ .	(3, 1, 15) : « Là-dessus, il se lève et convoque d'abord les lochages de Proxène ».
L'importance des habits	(2, 42-47) : « Il se soulève, se met sur son séant : il passe une tunique molle,	(3, 2, 7) : « A son tour Xénophon se lève : il avait endossé pour le

par leurs actes mais aussi par leurs discours [...]. Dans chaque drame il y a un protagoniste : Cyrus d'abord, Cléarque ensuite, enfin Xénophon. Chaque pièce a aussi son sommet, son point culminant : la bataille de Counaxa et la mort de Cyrus, la trahison de Tissapherne et l'assassinat des généraux, l'arrivée au Théchès d'où les Grecs aperçoivent la mer. Les deux premières pièces finissent tragiquement, la troisième au contraire connaît un dénouement heureux grâce à Xénophon ».

¹⁸² C'est un point qu'avait déjà remarqué en son temps G. GROTE, *Histoire de la Grèce : depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*, trad. A.-L. DE SADOUS, t. XIII, Paris, A. Lacroix & Verboeckhoven, 1866, p. 92 : « C'est dans une veine véritablement homérique et dans un langage qui se rapproche de celui d'Homère que Xénophon décrit son rêve, ou l'intervention d'Oneiros, envoyé par Zeus, qui donna naissance à cette impulsion rénovatrice ».

¹⁸³ P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 143.

¹⁸⁴ Voir sur ce point l'analyse détaillée de W. RINNER, « Zur Darstellungsweise bei Xenophon, *Anabasis* III, 1-2 », *Philologus*, 122 (1978), p. 144-149.

¹⁸⁵ *Illiade* (éd. & trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1937).

¹⁸⁶ *Anabase* (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

¹⁸⁷ Xénophon-l'acteur renverse même ici la posture originelle d'Agamemnon en se faisant lui-même le critique de sa propre passivité : il brise ainsi un élément déterminant qui aurait pu le conduire à devenir similaire au « mauvais » chef de guerre de l'*Illiade*. Cette inversion subjective se voit par la suite très bien dans les discours que tiennent l'un et l'autre : tandis que Xénophon exhorte au courage et au combat, Agamemnon invite à fuir et à abandonner tout espoir de victoire sur les Troyens.

¹⁸⁸ Tandis qu'Agamemnon convoque le conseil des vieillards avant de réunir l'assemblée au complet, Xénophon, lui, réunit d'abord les lochages de Proxène avant d'appeler l'armée au complet : l'abeille attique respecte le rythme établi par Homère.

	belle et neuve, et revêt un ample manteau. A ses pieds luisants il attache de belles sandales ; autour de ses épaules il jette son épée à clous d'argent ; enfin il prend le sceptre héréditaire ».	combat la plus belle armure qu'il put se procurer » ¹⁸⁹ .
Critiques d'un indésirable	(2, 212) : « Thersite, seul, persiste seul à piailler ».	(3, 1, 26) : « Un seul homme fut d'avis contraire, un certain Apollonidès, qui parlait le dialecte béotien » ¹⁹⁰ .
Description physique négative de l'indésirable	(2, 216-219) : « C'est l'homme le plus laid qui soit venu sous Ilion. Bancroche et boiteux d'un pied, il a de plus les épaules voûtées, ramassées en dedans ».	(3, 1, 31) : « Cet homme n'a rien de commun avec la Béotie, ni d'une manière générale avec la Grèce. Je l'ai bien vu, moi : comme un Lydien, il a les deux oreilles percées ».
L'indésirable remis à sa place.	(2, 260-264) : « Je veux même cesser d'être appelé père de Télémaque, si je ne te prends, ne t'enlève tes hardes, le manteau et la tunique qui couvrent ta virilité, et ne te renvoie de l'assemblée aux fines neufs, tout en larmes, honteusement roué de coups ».	(3, 1, 32) : « On le chassa donc » ¹⁹¹ .
Nouveau présage de Zeus venu s'ajouter au premier	(2, 324-329) : « Celui qui à nos yeux a fait paraître ce terrible présage, c'est le prudent Zeus [...]. Tout de même que ce serpent a dévoré les petits passereaux et leur mère avec eux [...] de même nous devons rester	(3, 2, 9) : « Il [<i>scil.</i> Xénophon] prononçait ce dernier mot, quand quelqu'un se met à éternuer. A ce bruit tous les soldats d'un élan unanime adorèrent le dieu. Xénophon dit alors : « Je propose,

¹⁸⁹ Comme Agamemnon dans l'*Iliade*, Xénophon ne revêt pas une armure pour aller se battre mais bien pour parler aux soldats ; voir P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. I (livres I-III)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 173.

¹⁹⁰ P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 144 : « Les détails physiques étant extrêmement rares dans le récit de Xénophon, la description péjorative de l'individu rejoint bien la laideur avérée de Thersite ».

¹⁹¹ Xénophon, après avoir pris le rôle d'Agamemnon en le dépouillant de ces éléments négatifs et pessimistes, prend là clairement le rôle d'Ulysse en gourmandant l'indésirable détracteur.

	à guerroyer un nombre tout pareil d'années ; puis, la dixième, nous prendrons la vaste cité ».	soldats, puisque pendant que nous parlions de salut, un présage de Zeus-Sauveur s'est manifesté à nos yeux" » ¹⁹² .
--	--	--

La comparaison entre l'*Iliade* et l'*Anabase* est éloquente, jusque dans l'apparition d'un second signe divinatoire qui, dans les deux œuvres, vient renforcer le contenu de la première révélation obtenue en songe¹⁹³. Il est indubitable que Xénophon, dans les trois premiers livres de l'histoire de ses pérégrinations, et même au-delà, a souhaité agencer de façon bien particulière les épisodes d'intervention divine par le biais de la divination, notamment en les faisant entrer en résonance avec le récit homérique. D'autre part, adoptant le rôle joué par Agamemnon mais en l'omant de vertus nouvelles qui lui faisaient peut-être défaut¹⁹⁴, Xénophon multiplie également les références à l'Ulysse plus loin dans l'aventure¹⁹⁵ de sorte qu'il rassemble en sa propre figure et le souverain de l'*Iliade* et l'aventurier de l'*Odyssée*. Nouveau roi désigné par l'armée des Grecs (conjointement avec le Spartiate Chirisophe¹⁹⁶), son but est surtout de faire revenir sur les terres de Grèce le plus grand nombre de ses camarades, raison pour laquelle il embrasse plutôt le rôle du fils de Laërte. Pierre Pontier a bien remarqué que même s'il est clairement placé sous la protection de Zeus-Roi (associé à la

¹⁹² Une allusion à l'*Odyssée*, 5, 541, est également vraisemblable ici puisque l'éternuement de Télémaque vient souligner le retour d'Ulysse encore déguisé ; Homère, *Odyssée*, 17, 541-548 (trad. V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres, 1924) : « Sur ces mots, Télémaque éternua si fort que les murs, d'un écho terrible, retentirent. Pénélope, en riant, se tourna vers Eumée et lui dit aussitôt ces paroles ailées : "Allons ! va nous chercher cet hôte ! qu'on le voie ! N'as-tu pas entendu mon fils éternuer à toutes mes paroles ?" »

¹⁹³ On peut également faire remarquer que, tant dans l'*Iliade* que dans l'*Anabase*, le songe de Zeus intervient pour relancer l'intrigue ; voir à ce sujet W. S. MESSER, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia University Press, 1918, p. 8-9.

¹⁹⁴ Il est tout de même important de faire remarquer que pour Xénophon, le souverain mycénien semblait jouir d'une assez bonne réputation, et qu'il ne s'agissait pas là d'une offense que de se comparer à lui ; *Mémorables*, 3, 1-2.

¹⁹⁵ L'allusion aux Lotophages est à ce titre sans appel ; *Anabase*, 3, 2, 25 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Mais si nous apprenons une fois à vivre sans rien faire, à passer nos jours dans l'abondance, à avoir commerce avec les femmes, les filles des Mèdes et des Perses, qui sont belles et grandes, j'appréhende que, comme les Lotophages, nous n'oublions le chemin du pays ». En ce qui concerne les occurrences que partagent l'*Anabase* et l'*Odyssée*, voir M. LOSSAU, « Xenophons Odyssee », *A&A*, 36 (1990), p. 47-52 ; P. SCHUBERT, « Xénophon dans le rôle d'un second Ulysse ou les conséquences de l'impiété », in *κορυφαίω ἀνδρί : mélanges offerts à André Hurst*, A. KOLDE, A. LUKINOVICH & A.-L. REY (éds), Genève, Droz, 2005, p. 285-292 ; P. GAUTHIER, « L'Odyssée des "Dix-Mille" », *L'histoire*, 79 (juin 1985) p. 22.

¹⁹⁶ Le fait que Xénophon partage une sorte de double royauté avec un spartiate est assez savoureux. Il est tentant de voir là une référence ironique à l'endroit du régime politique laconien, dont on sait qu'il en était un fervent sympathisant.

figure d'Agamemnon), Xénophon a d'abord intercédé auprès d'Apollon à Delphes tout comme Ulysse qui, avant de passer de la passivité à l'action en recevant le sceptre ancestral d'Agamemnon, a offert une hécatombe en l'honneur d'Apollon¹⁹⁷. L'épisode du songe de la foudre intervient donc à un moment clef du récit où Xénophon choisit de se révéler comme une synthèse de la figure du roi, du père, et de l'homme sage¹⁹⁸. Le rêve de Xénophon est-il un fait naïvement rapporté ? Tout semble indiquer le contraire¹⁹⁹ : la réflexion qu'il introduit par le biais du rêve est d'une grande complexité et contient plusieurs grilles de lectures articulées les unes aux autres, comme dans le cadre de la consultation de Delphes. En plus de renouer avec la tradition de l'épopée afin de mettre en avant sa stature héroïque, Xénophon donne au songe lui-même une importance implicite puisqu'il est, avec Cyrus l'Ancien, le seul personnage de tout le corpus xénophontien à recevoir des rêves significatifs de la part des dieux. Même Socrate, qui pourtant chez Platon n'est pas en reste concernant les visions de songe prémonitoire, ne reçoit chez Xénophon aucun message par ce biais.

III.5.3. Le rêve de la libération des chaînes

C'est donc à partir de ce moment décisif que la retraite commence véritablement : le rêve de foudre suivi de l'éternuement opportun ont permis de dénouer le nœud de l'action. Xénophon prend avec Chirisophe les rênes du commandement en prônant une discipline ferme, à la manière d'un véritable roi spartiate²⁰⁰. Visiblement inspiré par le songe qu'il vient de voir, il met le feu à tout ce qui pourrait ralentir les troupes durant leur marche (chariots,

¹⁹⁷ P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 144. Sur le soutien apporté par Zeus chez Homère, voir *Odyssée*, 1, 64-77 (éd. & trad. V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres, 1924) : « Comment donc, ma fille, oublierais-je jamais cet Ulysse divin qui, sur tous les mortels, l'emporte par l'esprit et par les sacrifices qu'il fit toujours aux dieux (περι δ' ἱρὰ θεοῖσιν ἀθανάτοισιν ἔδοκε), maîtres des champs du ciel ? [...]. Mais allons ! tous ici, décrétons son retour ! cherchons-en les moyens ! ».

¹⁹⁸ Sur la sagesse d'Ulysse, voir par exemple Homère, *Odyssée*, 1, 83.

¹⁹⁹ Pour l'idée généralement admise que ce songe est simplement une vision banale de la vie de tous les jours, voir T. J. LUCE, *The Greek Historians*, London – New York, Routledge, 1997, p. 104.

²⁰⁰ *Anabase*, 3, 1, 38. Sur la discipline (εὐταξία) vantée par Xénophon, et qui renvoie entre autres à la vertu des chefs de guerre spartiates, voir *Anabase*, 1, 5, 8, mais surtout la *Constitution des Lacédémoniens*, 8, 1 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920 ; trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Mais, de fait, que ce soit à Sparte qu'on obéit le plus aux autorités et aux lois, nous le savons tous. Cependant, pour ma part, je crois que Lycurgue n'entreprit même pas d'établir ce bon ordre avant d'avoir obtenu que les plus forts dans la cité soient du même avis (ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν ἐν Σπάρτῃ μάλιστα πειθόνται ταῖς ἀρχαῖς τε καὶ τοῖς νόμοις, ἴσμεν ἅπαντες. ἐγὼ μέντοι οὐδ' ἐγχειρήσαι οἶμαι πρότερον τὸν Λυκοῦργον ταύτην τὴν εὐταξίαν καθιστάναι πρὶν ὁμογνώμονας ἐποιήσατο τοὺς κρατίστους τῶν ἐν τῇ πόλει) » ; sur cette question précise de la discipline, voir le commentaire plus précis et bien détaillé de P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 261-265.

tentes, etc.)²⁰¹. Xénophon, Chirisophe et leurs soldats sont dès lors constamment harcelés par Mithradatès puis par les Cardouques tout le long de leur remontée vers la source du Tigre ; bloquées dans leur avancée par les Mardes, les Chaldéens et les Arméniens qui les empêchent de traverser le fleuve Centritès en les attendant de l'autre côté, et rattrapées à l'arrière par les Cardouques, les troupes grecques sont rapidement prises en tenaille durant leur périple pour retourner vers la mer Égée²⁰². Un profond découragement semblable au découragement survenu après le meurtre des chefs de guerre grecs par Tissapherne, saisit encore l'armée de mercenaires mais, dans l'embarras de la situation (« ἐν πολλῇ ἀπορίᾳ »²⁰³), Xénophon voit un nouveau songe durant la nuit qui, à l'instar du premier, vient débloquent l'impasse dans laquelle il se trouve être avec ses hommes :

« Il rêva qu'il était pris dans des entraves, puis que ces entraves étaient tombées d'elles-mêmes, et que, libre désormais, il pouvait faire d'aussi longues enjambées qu'il voulait. Au petit jour, il se rend chez Chirisophe, lui dit qu'il a l'espoir que tout ira bien et lui raconte le songe qu'il a eu. Chirisophe s'en réjouit, et, dès que l'aurore parut, il fit un sacrifice en présence de tous les généraux, et les entrailles furent belles dès la première victime. A l'issue du sacrifice, les généraux et les lochages ordonnèrent aux troupes de prendre leur premier déjeuner »²⁰⁴.

Malgré l'impétuosité propre à son jeune âge, Xénophon confirme encore, par l'intermédiaire d'un nouveau songe, son divin statut. La boucle des songes est scellée et la signification du rêve est si évidente que le comparse « royal » de Xénophon, Chirisophe, se réjouit rien qu'à entendre le récit de la vision tombée du ciel au moment opportun. Toutefois, conformément à la dévotion que Xénophon avait préconisé d'entretenir (notamment après l'éternuement heureux d'un soldat lors de son troisième discours), il s'applique désormais à requérir la protection et les avis des dieux de façon scrupuleuse par le biais d'actes sacrificiels constamment répétés et qu'il exécute lui-même. Avant le livre IV de l'*Anabase* il n'avait été fait mention de sacrifices destinés à consulter les dieux qu'une seule fois (sans compter la révélation des présages faite par Cyrus le Jeune au livre I qui demeure problématique)²⁰⁵. En

²⁰¹ *Anabase*, 3, 3, 1.

²⁰² *Ibid.*, 4, 3, 6-7.

²⁰³ Sur le thème essentiel de l'embarras (ἀπορία), souvent en rapport avec un contexte mantique bien marqué, voir *Anabase*, 3, 1, 2 ; 3, 1, 11 & 3, 1, 26.

²⁰⁴ *Ibid.*, 4, 3, 8 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

²⁰⁵ *Anabase*, 2, 1, 9.

outre il n'a même jamais été fait mention de libations ou de prières pour demander la bienveillance de Zeus. C'est à partir de la manifestation du songe de la libération des chaînes que démarre l'avalanche des requêtes divinatoires et propitiatoires par l'inspection des viscères animales, un peu comme s'il y avait là une consécration de la piété du disciple de Socrate. D'autre part, après que Xénophon fut libéré en rêve de ses entraves :

(1) Les stratèges s'empressèrent d'offrir en sacrifice un animal dont les entrailles ont révélé des signes favorables du premier coup (« τὰ ἱερὰ καλὰ ἦν εὐθὺς ἐπὶ τοῦ πρώτου »)²⁰⁶.

(2) Xénophon prend toutes les précautions pour effectuer la traversée du fleuve en faisant lui-même, d'une part, des libations et en ordonnant, d'autre part, aux jeunes gens de prier le dieu qui venait de lui apparaître en songe (« εὐχεσθαι τοῖς φήνασι θεοῖς τὰ τε ὀνειράτα »)²⁰⁷.

(3) Chirisophe, suivant la cadence, offre lui aussi des libations²⁰⁸.

(4) Enfin, on charge les devins de faire un sacrifice divinatoire avant la traversée (« καὶ οἱ μὲν μάντις ἐσφαγιάζοντο εἰς τὸν ποταμόν ») : les présages sont favorables et les soldats entonnent alors le péan en avançant confiants (« ἐπεὶ δὲ καλὰ ἦν τὰ σφάγια, ἐπαιάνιζον πάντες οἱ στρατιῶται »)²⁰⁹.

Toutes ces précautions permettent aux Grecs de se sortir rapidement de ce mauvais pas, et désormais, Xénophon-Thémitogène laisse à la divination, et plus précisément l'hiéroskopie, une place importante dans le récit ; lorsque la situation l'exige, rien n'est décidé sans que les dieux n'aient auparavant donné leur avis par le biais d'une consultation des entrailles animales. Évoquant ce type de rite en seulement quelques mots mais avec une fréquence remarquable, Xénophon insiste sur le fait qu'il sacrifie lui-même et qu'il s'y connaît en hiéroskopie²¹⁰ : celui-ci identifie d'ailleurs à plusieurs reprises les dieux qui lui répondent en inspectant les viscères des animaux sacrifiés, et notamment Zeus lui-même qui, à travers ses

²⁰⁶ *Ibid.*, 4, 3, 9 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

²⁰⁷ *Ibid.*, 4, 3, 13.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, 4, 3, 18-19.

²¹⁰ *Ibid.*, 5, 6, 28-29.

deux facettes de « Roi » et de « Sauveur » : le père des dieux, qui a fait de Xénophon une sorte de père à son tour, accompagne manifestement le disciple de Socrate pour lui assurer, comme Ulysse dans l'*Odyssee*, le succès du retour, conformément à la prédiction d'Apollon avant son départ pour l'Asie.

III.5.4. Rentrer sain et sauf à l'ombre de Zeus et d'Apollon

Même si dans les trois derniers livres de l'*Anabase* les consultations par le biais des entrailles sont nombreuses, soit pour résoudre un dilemme, soit pour pouvoir bénéficier du soutien des dieux, les interventions manifestes de Zeus par ce biais sont assez limitées et discrètes. Pour être plus précis, Xénophon ne mentionne que trois fois le nom de Zeus en faisant référence à trois révélations hiéoscopiques différentes, ce qui ne signifie toutefois pas que le roi des dieux était absent de toutes les autres révélations où, d'ailleurs, le nom de la divinité prodiguant le signe n'est pas nécessairement signalé²¹¹. De la même façon qu'il ne mentionna pas systématiquement le résultat d'un examen divinatoire des entrailles chaque fois qu'il dit avoir pratiqué un sacrifice, on peut imaginer que Xénophon n'indiqua pas chaque fois les interventions de Zeus ou d'autres dieux par l'intermédiaire des entrailles. Le disciple de Socrate rapporte d'ailleurs le présage d'une maison en flamme lors de l'escapade contre les Drilles au livre V sans toutefois préciser que celui-ci venait de Zeus alors que l'analogie avec le songe du foudre est manifeste²¹². Quoi qu'il en soit, les trois interventions de Zeus prennent

²¹¹ Héraclès s'est également manifesté à Xénophon une fois par le biais des entrailles, et l'Athénien le mentionne à plusieurs reprises aux côtés de Zeus lorsqu'il fait un sacrifice ou lance un cri de guerre ; voir *Anabase*, 4, 8, 25 ; 6, 2, 15 ; 6, 5, 25.

²¹² Après que Xénophon décida de prendre la moitié de l'armée pour aller se ravitailler, les Trapézontins en profitèrent pour le conduire chez la population très belliqueuse des Drilles afin qu'il les en débarrasse. Retranchés dans un fortin entouré d'un ravin, les Drilles font subir de lourdes pertes aux Grecs venus les déloger. Xénophon, jugeant qu'il serait impossible de prendre la place, tente une retraite, mais les Drilles les assaillent tant qu'ils peuvent de tous les côtés. C'est alors, dit-il, qu'un dieu donna à l'armée des Grecs un moyen de salut (θεῶν τις αὐτοῖς μηχανὴν σωτηρίας δίδωσιν) : « Subitement une des maisons de droite se mit à flamber, quelqu'un, on ne sait qui, l'ayant incendié. Aussitôt qu'elle s'écroula, les gens qui étaient dans les maisons de droite prirent la fuite. Dès que Xénophon eut reçu cette leçon de la Fortune, il fit aussi mettre le feu aux maisons de gauche [...] Ainsi non sans peine ils purent évacuer la place, en mettant le feu entre eux et leurs adversaires » ; *Anabase*, 5, 2, 24-27 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931). Le moyen de salut (σωτηρίας) et la maison en flamme (ἀνέλαμψεν οἰκία) renvoient sans aucun doute à la figure de Zeus telle qu'elle s'est manifestée dans le songe de foudre du livre III, ce qui, d'une certaine manière, vient aussi confirmer tardivement la teneur favorable de la vision. Malheureusement, il est impossible d'affirmer catégoriquement qu'il s'agit là d'une intervention de Zeus, d'autant plus qu'il n'y a pas eu d'apparition de tonnerre. On peut cependant ajouter ceci de très intéressant que cette intervention soudaine d'une divinité non identifiée est bien destinée à Xénophon qui, pour une fois

chaque fois place dans un contexte où Xénophon est face à un dilemme personnel insoluble par la raison : la première fois lorsqu'il est question pour lui de prendre seul le commandement en chef des Dix-Mille²¹³, la deuxième fois pour savoir si oui ou non il devait rester en compagnie de Seuthès²¹⁴, et la troisième fois pour savoir si oui ou non il était arrivé à se concilier Zeus sous sa facette de Meilichios²¹⁵. En ce qui concerne les deux premières consultations, Xénophon-Thémistogène précise bien dans le texte qu'il s'agit là, par l'intermédiaire d'une requête mantique, d'un dialogue privilégié entre Zeus et Xénophon-l'acteur, et qu'aucun autre personnage ne saurait intervenir : le pronom αὐτῷ²¹⁶ vient, dans les deux cas, mettre en outre en évidence le fait qu'il ne s'agit pas d'un message destiné à autrui et que Zeus protège avant tout l'Athénien. Les mentions de Zeus ne sont donc pas fortuites : elles semblent même être savamment placées dans le récit pour montrer à quel point le disciple de Socrate était sous la protection du roi des dieux. À ce propos, nous souhaitons maintenant reproduire dans sa totalité l'épisode de la consultation au sujet du commandement en chef, car il recèle des informations essentielles sur les rôles tenus par Zeus et Apollon dans la quête du disciple de Socrate :

« Dans cette perplexité, il crut qu'il ne pouvait mieux faire que de consulter les dieux. Il fit amener deux victimes et les fit immoler à Zeus Roi qui était précisément le dieu que l'oracle de Delphes lui avait désigné (ὅσπερ αὐτῷ μαντευτὸς ἦν ἐκ Δελφῶν). C'était aussi à ce dieu qu'il attribuait le songe qu'il avait eu, au moment où il fut nommé avec les autres généraux pour veiller au salut de l'armée. Il se souvenait aussi qu'en partant d'Ephèse pour être présenté à Cyrus, il avait entendu à sa droite le cri d'un aigle posé sur le sol. Le devin qui l'accompagnait lui avait dit que cet augure n'était pas commun, et qu'il annonçait un avenir grand et glorieux, mais laborieux ; car le plus souvent, c'est quand il est posé, que l'aigle est attaqué par les autres oiseaux ; cependant ce n'était pas des richesses que promettait l'augure, parce que c'est surtout en volant que l'aigle s'empare de sa proie. Pendant qu'il sacrifiait ainsi, le dieu lui indiqua nettement qu'il ne devait ni briguer ce nouveau commandement, ni l'accepter, s'il était élu. Tel fut le résultat du sacrifice »²¹⁷.

depuis le début de la *catabase*, n'était pas accompagné par Chirisophe ; voir sur ce dernier point le commentaire de P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. 2 (livre IV-VII)*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 56.

²¹³ *Anabase*, 6, 1, 22-24.

²¹⁴ *Ibid.*, 7, 6, 44.

²¹⁵ *Ibid.*, 7, 8, 1-5.

²¹⁶ *Anabase*, 6, 1, 24 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Οὕτω δὴ θυομένῳ αὐτῷ διαφανῶς ὁ θεὸς σημαίνει μήτε προδεῖσθαι τῆς ἀρχῆς μήτε εἰ αἰροῖντο ἀποδέχεσθαι » ; *Anabase*, 7, 6, 44 : « Ἄναιρεῖ αὐτῷ ἀπιέναι ».

²¹⁷ *Anabase*, 6, 1, 22-24 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

Dans cet épisode singulier que Pierre Pontier a désigné à juste titre comme un « bilan mantique »²¹⁸, Xénophon révèle que le soutien de Zeus, qui s'est manifesté de façon évidente à plusieurs reprises au cours de l'aventure, n'est pas simplement le fruit d'une observation attentive du contenu des présages, mais qu'il est aussi la conséquence du fait que, ayant reçu l'ordre d'honorer ce dieu lorsqu'il était à Delphes, la pratique rituelle scrupuleuse du sacrifice et des prières l'avait naturellement conduit à recevoir des conseils de la part du Kronide. En conséquence, si Apollon n'a pas été le dieu protecteur de Xénophon durant son aventure, et s'il n'a quasiment pas été fait mention de cette divinité au cours de l'aventure, il n'en demeure pas moins qu'il est le dieu qui a révélé à Xénophon la divinité à honorer convenablement pour revenir sain et sauf. Ce rôle du dieu est loin d'être négligeable, d'autant plus que le disciple de Socrate précise bien au livre V qu'il est allé à Delphes lui consacrer une offrande en argent dans le trésor des Athéniens²¹⁹. L'oracle d'Apollon s'est donc révélé infaillible puisque la divinité qu'il a ordonné à Xénophon d'honorer est bien celle qui s'est manifestée à lui à plusieurs reprises pour le secourir dans ses tribulations ou le guider sur la voie la plus sûre. Xénophon a rendu grâce à Apollon de lui avoir montré à qui sacrifier pour revenir sain et sauf, et la prophétie se réalisa. L'Athénien révèle aussi dans ce passage essentiel que c'est la convergence des signes divinatoires qui vient apporter la preuve de cette infaillibilité divine du Pythien. En fin de compte, même s'il outrepassa les conseils de Socrate sur la bonne question à poser à la Pythie, Xénophon s'était tout de même bien tiré d'affaire en respectant scrupuleusement les recommandations du dieu tutélaire de la mantique. Dès lors, et par reflet, c'est bien la piété de Xénophon qui est mise en valeur ici puisque, rappelons-le, la condition pour revenir sain et sauf était l'obligation de prier et de sacrifier régulièrement à Zeus : ayant reçu toute sorte de présages de la part du dieu, à commencer par le songe de foudre venant l'introniser au statut de chef de commandement et de sauveur, Xénophon avait donc agi le mieux du monde du point de vue des rites. Comme si cela ne suffisait pas, le disciple de Socrate tient à renforcer cette idée en faisant référence à un présage omithomantique qui s'est manifesté à lui sur la route d'Éphèse : l'aigle est l'animal emblématique de Zeus qui a pour

²¹⁸ Nous reprenons là l'expression utilisée par P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 140.

²¹⁹ *Anabase*, 5, 3, 5. Apollon est également le dieu qui lui indiqua l'endroit où il devait fonder le sanctuaire en l'honneur d'Artémis à Scillonte ; voir *Anabase*, 5, 3, 7.

caractéristique, entre autres, d'être le véhicule des âmes vers leur source céleste et qui, dans la tradition chrétienne, symbolise le Christ psychagogue et psychopompe²²⁰. Ce présage hautement symbolique, bien que renforçant la réalité du soutien dont il bénéficiait de la part de Zeus, venait aussi le prévenir des difficultés qu'il aurait à rencontrer, et qui sont d'ailleurs en lien avec une autre facette du dieu : le présage de l'aigle, tel qu'il est rapporté ici, est très intéressant, car il rappelle que Xénophon avait pour destin de ne pas revenir riche d'une expédition qui s'était avérée semée d'embûches. C'est d'ailleurs à la toute fin de l'*Anabase* que Xénophon-Thémistogène vient boucler l'histoire de sa propre destinée en expliquant pourquoi, au terme de cette aventure, il avait été certes protégé mais n'avait pas réussi à s'enrichir :

« On s'embarqua ensuite pour Lampsaque, où Xénophon rencontre le devin Euclide de Phlionte, fils de Cléogoras, qui a peint des Songes au Lycée (τὰ ἐνύπνια ἐν Λυκείῳ)²²¹. Le devin le félicita d'avoir échappé au danger et lui demanda ce qu'il apportait d'or. Xénophon lui dit et lui jura qu'il n'avait pas même de quoi regagner son pays, à moins de vendre son cheval et ce qu'il avait sur lui. Euclide ne voulait pas le croire. Mais les gens de Lampsaque ayant envoyé à Xénophon des présents d'hospitalité, il fit un sacrifice à Apollon et se fit assister par Euclide. A la vue des entrailles, celui-ci déclara qu'il croyait bien que Xénophon n'avait pas d'argent. « Mais je sais, ajouta-t-il, que même s'il devait un jour t'en arriver, il y a un obstacle et c'est toi-même, à défaut d'autre chose ». Xénophon en convint. « C'est Zeus Meilichios, reprit Euclide, qui t'est contraire. Lui as-tu sacrifié, demanda-t-il, comme j'avais l'habitude à Athènes de lui offrir en votre nom des victimes en holocauste ? Xénophon répondit que, depuis qu'il avait quitté sa patrie, il n'avait pas sacrifié à ce dieu. Le devin lui conseilla de lui sacrifier comme il en avait l'habitude, lui assurant qu'il s'en trouverait bien (συνεβούλευσεν οὖν αὐτῷ θύεσθαι καθὰ εἰώθειν, καὶ ἔφη συνοίσειν ἐπὶ τὸ βέλτιον). Le lendemain, Xénophon s'étant rendu à Ophryinion sacrifia et fit brûler tout entiers de jeunes porcs suivant l'usage de ses pères, et le dieu lui accorda des signes favorables (ἐκαλλιέρει) »²²².

Cet extrait, intervenant à la toute fin de l'*Anabase*, est essentiel, car il propose une ultime justification du choix qu'a fait Xénophon de partir en Asie. Si le fait de respecter à la lettre les directives de l'oracle de Delphes en matière de sacrifices et de prières lui avait

²²⁰ L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Paris, Albin Michel, 1940 [rééd. 2006], p. 71-87.

²²¹ La référence au « Songe » est ici tout à fait spectaculaire alors que l'on est en plein bilan concernant l'attitude de Xénophon vis-à-vis de Zeus, mais les manuscrits n'indiquent pas tous la même chose. Voir l'embarras des modernes à travers la note de P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase, t. 2 (livre IV-VII)*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 189.

²²² *Anabase*, 7, 8, 1-5 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

permis effectivement de rentrer sain et sauf²²³, cela n'expliquait nullement pourquoi l'expédition avait été aussi laborieuse pour lui. Choissant alors de passer quelque peu pour un étourdi, il montre que l'oracle ne saurait être blâmé pour les difficultés qu'il rencontra ; il omit simplement en effet, conformément à l'habitude qu'il avait à Athènes, de sacrifier à Zeus Meilichios. Honorant les deux facettes de Zeus qui lui permirent de rentrer sain et sauf en ayant été élevé au statut de roi des Grecs (Zeus Sauveur d'une part, et Zeus Basileus d'autre part), Xénophon avait malheureusement oublié de sacrifier à cette troisième facette du Kronide qu'est Meilichios, raison pour laquelle, en sus de rentrer les mains vides, l'expédition fut mouvementée pour lui²²⁴. Le présage de l'aigle contenu dans l'extrait précédent, vient également confirmer son oubli, en précisant tout de même la destinée hors du commun qui fut la sienne. Ainsi, au terme de son aventure, Xénophon, par un dévoilement très progressif du contenu des présages et de leur interprétation, parvient à montrer au lecteur que toutes les difficultés auxquelles il avait dû faire face en Asie n'avaient pour cause que sa propre maladresse, son impétuosité ou même une certaine étourderie. Xénophon, s'il était l' élu des dieux, n'en conservait pas moins des faiblesses humaines, raison pour laquelle son expédition ne fut pas un véritable succès.

III.6. Conclusions

L'exploitation subtile des épisodes mantiques dans l'*Anabase* est telle qu'il nous semble désormais bien difficile de soutenir que Xénophon les aurait rapportés inconsciemment et sans but précis. Toute la progression dramatique du récit de l'expédition des Dix-Mille est en effet ponctuellement marquée par des intercessions divines qui, tout en dénouant les nœuds de l'intrigue, servent à renforcer le beau rôle que s'est donné Xénophon. Dès ses premières apparitions dans le récit, le disciple de Socrate donne le ton en s'affichant comme un homme soucieux de requérir l'avis des dieux et de les respecter à leur juste mesure. Point essentiel de notre démonstration : le fameux épisode de la consultation de Delphes, souvent envisagé, à

²²³ L. BRUIT-ZAIDMAN, « Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 62.

²²⁴ W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [2^e éd. 2011], p. 167.

tort, comme une anecdote véridique trahissant la bêtise de notre auteur, est composé de différentes strates discursives articulées de telle manière qu'il légitime sa décision de partir en Asie tout en sauvegardant son honneur ainsi que celui de Socrate. Après une vision de songe au contenu crucial révélant son destin de roi et de père pour l'armée des Dix-Mille, toute la geste du disciple de Socrate se trouve être sous le regard d'une providence divine qui, au moment opportun, se manifeste toujours à lui pour le sortir d'une situation d'embarras extrême. À ce titre, la régularité avec laquelle Zeus a soutenu Xénophon tout au long de son périple est aussi, sans nul doute, à mettre en parallèle avec la rigueur de ce dernier à avoir offert des sacrifices pour honorer les dieux et les consulter dans les moments de trouble. Jusqu'à la fin de l'œuvre, c'est-à-dire jusqu'à son entretien avec le devin Euclide, où il tente de déceler les raisons pour lesquelles il n'a pas obtenu la fortune escomptée en honorant les dieux désignés par l'oracle de Delphes, Xénophon s'est servi des éléments de divination dans un but qui n'était pas la retranscription de la réalité factuelle, mais bien la construction d'un récit apologétique aux accents épiques accompagnés de références aux considérations philosophiques qu'il développa en d'autres endroits de son œuvre, notamment l'alternance entre l'usage de la raison et celui de la divination. Reste cependant l'épineuse question des sacrifices divinatoires, que nous n'avons pas abordée au cours de ce chapitre et dont le nombre imposant, que ce soit dans l'*Anabase* ou les *Helléniques*, nécessite une analyse complète en tant que telle. Puisque nous avons successivement mis en évidence les implications philosophiques, politiques et rhétoriques de la divination chez Xénophon, il convient maintenant de procéder à une analyse rigoureuse des différents modes de consultation et d'en dégager les aspects fondamentaux.

Chapitre IV

ANALYSE APPROFONDIE DES MODES DE CONSULTATION

IV.1. Le sacrifice de type θυσία et l'inspection des ιερά

IV.1.1. Considérations préliminaires sur le sacrifice

À la suite des travaux de Marcel Mauss et Henri Hubert à la fin du XIX^e siècle, beaucoup de chercheurs se sont penchés sur le problème de l'origine et de la fonction du sacrifice (végétal, animal ou humain). Cependant, jusqu'à présent, aucune étude synthétique n'est encore parvenue à faire l'unanimité et elles ont toutes, sans exception, soulevé des objections mineures ou majeures. L'existence d'un problème du sacrifice tient principalement au fait que ce rite, en plus d'être commun à toutes les sociétés humaines, possède des modalités d'expressions tellement variées qu'il est difficile d'en dégager le noyau structurel invariable et universel. Ce que Marcel Mauss et Henri Hubert avaient cependant mis en avant, c'est que tout acte sacrificiel a pour fondement l'existence d'une relation unissant le sacrifiant à une entité supra-humaine par l'intermédiaire d'une victime consacrée :

« Le sacrifice est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents. Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie »¹.

Cette définition, qui n'est pas sans poser problème notamment en ce qui concerne la distinction « sacré-profane », correspond relativement bien à ce que l'on peut savoir du

¹ M. MAUSS & H. HUBERT, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, F. Alcan, 1909, p. 124 ; cf. J.-P. VERNANT, « Sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque », in *Le Sacrifice dans l'Antiquité : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 1981, p. 2 : « Un des traits distinctifs du sacrifice, c'est donc qu'il se joue entre trois termes, l'objet consacré servant d'intermédiaire entre le sacrifiant et la divinité ». Sur la distinction entre le sacrificateur et le sacrifiant, le cas échéant, voir L.-M. CHAUVET, « Le sacrifice comme échange symbolique », in *Le sacrifice dans les religions*, NEUSCH (dir.), Paris, Beauchesne, 1994, p. 280-284. Sur la fonction dialogique essentielle du rite sacrificiel en Grèce, cf. J. MYLONOPOULOS, « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals: An Archaeological Perspective », in *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, E. STAVRIANOPOULOU (éd.), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2006, p. 69-84.

sacrifice en Grèce, notamment le rite que la langue désignait à l'époque homérique par le verbe ἔρδειν puis, à l'époque classique, par le verbe θύειν². Dans le cadre de cette relation ternaire, la victime sacrifiée prenait le plus souvent la forme d'un don partiel du sacrificiant (ou de la communauté des sacrificiants) à l'entité divine à laquelle elle était destinée, don bien souvent accompagné, notamment dans la tradition grecque, de la formulation d'un vœu par lequel on était en droit d'espérer des faveurs en retour. Le sacrifice s'inscrit donc aussi, pour reprendre les mots de Louis-Marie Chauvet, « dans une structure d'échange »³ matérialisant la reconnaissance des êtres humains envers le ou leurs géniteurs divins ainsi que la sacralisation de leur existence par la mise en scène solennelle de la destruction du vivant⁴ qui, lorsqu'elle touchait un animal, comportait une certaine dose de violence inhérente à toute mise à mort. Dans les communautés grecques de l'Antiquité, le temps du sacrifice était également le moment essentiel d'une réaffirmation de la cohésion de la communauté des hommes de la cité à travers le partage des différentes parties de la victime pendant le banquet⁵.

En ce qui concerne les fonctions plus particulières du sacrifice grec, le problème se complexifie, car, comme ailleurs, les cas de figure sont d'une telle diversité qu'il est difficile de tenter une répartition par le prisme des catégories de pensée contemporaines qui risquerait

² Chez Homère, θύειν désignait spécifiquement les fumées montantes du sacrifice tandis qu'à l'époque classique, il était employé pour évoquer le rite dans sa globalité. En ce qui concerne les origines du sacrifice grec, les deux essais modernes les plus aboutis restent encore, de l'avis de tous les spécialistes, ceux de M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979 et de W. BURKERT, *Homo Necans : Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, H. FEYDY (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972 [rééd. 2005]. Le cadre théorique le plus profond et le plus novateur fut sans conteste apporté par Walter Burkert dans le premier chapitre de l'ouvrage précité. Cependant, nous ne partageons pas toute son analyse, car le principe qu'il pose comme étant à l'origine du rite sacrificiel, à savoir la canalisation de la fonction génético-biologique d'agressivité intra-spécifique de l'être humain, ne permet pas d'expliquer pourquoi l'homme a universellement et systématiquement posé ce rite comme un moyen de médiation entre le monde physique et le monde métaphysique ; cf. cette même critique dans les récents ouvrages de M. FAUQUIER & J.-L. VILLETTE, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI^e, V^e et IV^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000, p. 97 et F. S. NAIDEN, *Smoke signals for the gods : ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 4. Pour un résumé concis de l'historiographie au sujet du sacrifice antique, voir M.-Z. PETROPOULOU, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2008, p. 1-26.

³ L.-M. CHAUVET, « Le sacrifice comme échange symbolique », in *Le sacrifice dans les religions*, M. NEUSCH (dir.), Paris, Beauchesne, 1994, p. 285.

⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁵ M. JOST, *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, Sedes, 1992, p. 88 ; L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001, p. 34-36.

de brouiller notre analyse au lieu de l'éclaircir⁶. Le plus sûr, pour aborder le problème du sacrifice grec, reste donc d'adopter une classification spécifiquement grecque, mais là encore, les témoignages ne sont pas d'une aide probante. Depuis Hérodote et Platon, les écrivains et les lexicographes ont pris l'habitude de distinguer deux grands types de sacrifices sans en préciser outre mesure les multiples fonctions : le sacrifice de type olympien et celui de type chthonien⁷. Exception confirmant la règle, Théophraste élaborà dès l'époque classique, nous dit Porphyre, une classification plus poussée mettant en avant trois grandes fonctions des rites sacrificiels : « Il y a trois raisons de sacrifier aux dieux : ce sont les hommages, la reconnaissance, ou le besoin de bienfaits (καὶ γὰρ ὅλως τριῶν ἔνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν) »⁸. En français, ces trois catégories correspondent littéralement et respectivement à ce que l'on appelle le sacrifice latreutique, eucharistique et impétratoire⁹. Le philosophe néo-platonicien poursuit :

⁶ M. MAUSS & H. HUBERT, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, F. Alcan, 1909 p. 16 : « Les occasions de sacrifier sont innombrables, les effets désirés fort différents, et la multiplicité des fins implique celle des moyens. Aussi a-t-on pris l'habitude, surtout en Allemagne, de ranger les sacrifices en un certain nombre de catégories distinctes : on parle, par exemple, de sacrifices expiatoires (*Sühnopfer*), de sacrifices d'actions de grâce (*Dankopfer*), de sacrifices-demandes (*Bittopfer*), etc. Mais en réalité, les limites de ces catégories sont flottantes, enchevêtrées, souvent indiscernables ; les mêmes pratiques se retrouvent à quelque degré dans toutes ».

⁷ Hérodote, *Histoires*, 2, 44 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1948) : « J'estime très sage la conduite de ceux d'entre les Grecs qui ont dédié chez eux des sanctuaires à deux Héraclès, offrant à l'un, qu'ils appellent Olympien, des sacrifices comme à un immortels, tandis qu'à l'autre ils rendent des honneurs funèbres comme à un héros (καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι) » ; Platon, *Lois*, 828c (trad. L. BRISSON & J.-F. PRADEAU, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]) : « Il faut distinguer nommément ce qui revient aux divinités qui vivent sous la terre et ce qui revient à tout ce qu'il y a de divinités que nous devons qualifier de célestes, et il ne faut pas non plus mêler les rites qui y sont attachés [...] ». À en croire Platon, la distinction entre sacrifice olympien et chthonien n'était pas si évidente à son époque étant donné qu'il souhaite ici, dans le cadre d'un projet politique de vaste envergure, clarifier cette question ; cf. S. SCULLION, « Olympian and Chthonian », *CA*, 13 (1994), p. 75-119 et G. EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2002. Pour un bon résumé sur le problème de la distinction très floue entre sacrifice olympien et chthonien, voir A. HERMARY & al., « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, vol. I, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 62 avec en complément les commentaires de M. FAUQUIER & J.-L. VILLETTE, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI^e, V^e et IV^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000, p. 106-107.

⁸ Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 24 (éd. & trad. J. BOUFFARTIGUE & M. PATILLON légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1979).

⁹ Il va sans dire que nous n'envisageons ici que le point de vue étymologique et non le point de vue théologique : latreutique vient du grec « λατρεύω » signifiant « servir les dieux par des prières et des sacrifices », eucharistique du grec « χάρις » désignant la reconnaissance, et enfin impétratoire du latin « impetratio » qui qualifie « l'action d'obtenir ».

« Lorsque nous honorons les dieux, c'est soit parce que nous cherchons à obtenir le détournement d'événements malheureux et la réalisation d'événements heureux, soit parce que nous sommes déjà bénéficiaires de leur bonté, soit par pur et simple hommage rendu à leur perfection (τιμῶμεν δὲ τοὺς θεοὺς ἢ κακῶν μὲν ἀποτροπήν, ἀγαθῶν δὲ παρασκευὴν ἡμῖν γενέσθαι ζητοῦντες, ἢ προπεπονθότες εὖ [ἢ ἵνα τύχωμεν ὠφελείας τινός] ἢ κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ἀγαθῆς αὐτῶν ἕξεως ἐκτίμησιν) »¹⁰.

Ainsi, dans le cas particulier du sacrifice que nous avons qualifié par commodité d'impétratoire, Porphyre précise que l'on peut se conformer au rite avec une intention apotropaïque (écarter un mal) ou au contraire une visée propitiatoire (obtenir un bien). Cependant, rien n'indique que le philosophe, en posant les deux termes de cette alternative, ait envisagé aussi les sacrifices incluant une consultation mantique. Or, cette distinction pourrait très bien comprendre le cas des demandes divinatoires, car, en tant que moyen de déterminer la meilleure chose à faire au temps présent, la mantique possède nécessairement une fonction apotropaïque et/ou propitiatoire, l'une n'étant que le reflet de l'autre. D'autre part, d'aucuns ont bien remarqué que les frontières dressées par le philosophe aristotélicien entre trois fonctions du sacrifice étaient poreuses : le fait de rendre hommage aux dieux, de les remercier, ou encore de leur demander assistance sont toujours plus ou moins mêlés lors d'un sacrifice¹¹. La distinction que le disciple d'Aristote opère entre un sacrifice dont la fonction aurait été purement impétratoire, eucharistique ou latreutique ne semble pas correspondre à la réalité d'autant plus que, tout sacrifice étant précédé d'une prière¹², le sacrifiant formulait

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Sur la porosité des multiples fonctions du sacrifice et la présence systématique, par exemple, d'une intention propitiatoire, voir R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 109 ; cf. M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 199 ; M. JOST, *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, Sedes, 1992, p. 86-87 ; M.-Z. PETROPOULOU M.-Z., *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2008, p. 34-35 : « In Greek religion, animal sacrifices could have the following functions : offering divination, purification, propitiation, sealing of an oath. Apparently, these types were not definitely separate, and the offering-type was almost omnipresent, since even sacrifices performed for reasons such as propitiation, or divination, were offered to cities ».

¹² Sur le vœu pré-sacrificiel, voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 187 ; W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [2^e éd. 2011], p. 109 ; M. FAUQUIER & J.-L. VILLETTE, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI^e, V^e et IV^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000, p. 109-113 ; E. VOUTIRAS, « Attitudes de la prière en Grèce ancienne », in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, P. BRULE (éd.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, p. 266 ; F. S. NAIDEN, *Smoke signals for the gods :*

nécessairement une demande à la divinité au moment même d'offrir une victime en son honneur¹³. De la sorte, il ne nous semble pas pertinent de partir de la tripartition de Théophraste pour étudier le sacrifice divinatoire, ni même de partir de catégories préétablies : nous préférons nous appuyer sur une analyse philologique et sémantique rigoureuse d'après laquelle nous dégagerons nos conclusions¹⁴.

IV.1.2. La mantique par l'inspection des victimes animales

Depuis les travaux d'Auguste Bouché-Leclercq, on a pris l'habitude de donner à l'observation des présages dans les entrailles des victimes animales plusieurs synonymes directement pris aux langues grecque et latine : hiéroskopie et hépatoscopie d'une part (ἱεροσκοπία – ἥπατοσκοπία), extipicine et haruspicine d'autre part (*extispicium* – *haruspicium*). Cependant, à l'instar de la majorité de ses contemporains, Xénophon n'a jamais employé l'un des substantifs grecs et utilise, à une reprise seulement, l'expression « μαντική θυσία » (la divination par les sacrifices) au début des *Mémorables*¹⁵. D'autre part, toutes les occurrences relatives à ce type de mantique sont contenues dans l'*Anabase*, les *Helléniques* et la *Cyropédie*, trois œuvres dans lesquelles Xénophon rapporta essentiellement le déroulement d'expéditions militaires en précisant, souvent de façon très succincte, la teneur des signes

ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 15-19, 33 & 99-109. Pour les sources d'époque archaïque, voir Homère, *Odyssée*, 2, 419-433 ; 3, 34-61 ; 3, 430-463 ; *Iliade*, 2, 419-433 ; 1, 451-466 (éd. & trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1949) : « Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysé et Cilla la divine, et sur Ténédos règnes souverain ; tu as déjà naguère entendu mes vœux (ἤδη μὲν ποτ' ἐμεῦ πάρος ἔκλυες εὐξαμένοιο) ; tu m'as rendu hommage, en frappant lourdement l'armée des Achéens. Cette fois donc encore, accomplis mon désir : des Danaens écarte le fléau outrageux ». Il dit ; Phoebos Apollon entend sa prière (ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων). La prière achevée, les orges répandues, on relève les mufles, on égorge, on dépèce ; on découpe les cuisses ; des deux côtés on les couvre de graisse ; on dispose au-dessus les morceaux de chair crue ; après quoi, le vieillard les brûle sur des bûches, et sur elles répand le vin aux sombres feux, tandis qu'à ses côtés des jeunes ont en mains les fourchettes à cinq dents. Puis, les cuisseaux brûlés, on mange la fressure ; le reste, on le débite en menus morceaux ; on enfle ensuite ceux-ci sur des broches, on les rôtit avec grand soin, on les tire enfin tous du feu ».

¹³ E. VOUTIRAS, « Attitudes de la prière en Grèce ancienne », in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, P. BRULE (éd.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, p. 268-271.

¹⁴ Sur la tripartition de Théophraste comme prisme d'analyse du problème du sacrifice grec, voir J. N. BREMMER, « Greek Normative Animal Sacrifice », in *Blackwell Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 139-140.

¹⁵ *Mémorables*, 1, 1, 3 (éd. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000) ; voir également *Économique*, 5, 19 (éd. P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949 ; trad. personnelle) où Xénophon utilise la périphrase « interroger les dieux par l'intermédiaire des victimes animales (τοὺς θεοὺς ἐπερωτῶντας θυσίας) ». À notre connaissance, le seul auteur grec de l'époque classique qui utilisa le terme ἱεροσκοπία est Hippocrate, *Du régime des maladies aiguës*, 8, 2.

observés dans les entrailles d'un animal sacrifié par une armée en campagne. La fréquence de ces courtes mentions est relativement importante (nous avons dénombré plus de deux cents occurrences toutes œuvres confondues), mais elle n'est pas nécessairement la preuve d'une supériorité de la mantique sacrificielle dans l'esprit de Xénophon ; le grand nombre de textes qu'il consacra à cette méthode ne doit pas occulter la prééminence qu'il accorda à l'oracle de Delphes bien que les cas de consultations oraculaires ne soient l'objet que d'une dizaine d'anecdotes. Ceci dit, il faut remarquer que bien peu d'auteurs ont évoqué aussi fréquemment que lui l'hiéroskopie, qu'il s'agisse des textes de l'époque classique, hellénistique ou romaine. En effet, par comparaison avec les sources archéologiques ou littéraires orientales (babyloniennes et mésopotamiennes) et italiennes (étrusques et romaines), les sources grecques sont restées relativement discrètes sur cette méthode mantique au point qu'on a pu supposer une certaine indifférence des Grecs à l'égard de celle-ci. La découverte au XIX^e siècle, tant en Italie qu'au Moyen-Orient, de maquettes de foies sur lesquelles étaient gravées des inscriptions relatives à l'interprétation prophétique de chaque partie de l'organe nous a montré à quel point ces deux peuples avaient poussé très loin la procédure de cette méthode mantique et comment, au contraire, les Grecs n'ont pas semblé s'en être préoccupés outre mesure étant donné l'absence de tels modèles¹⁶. La quantité relativement faible de sources littéraires, épigraphiques et archéologiques en Grèce au sujet de l'extispicine a conduit la plupart des chercheurs à formuler l'hypothèse, désormais admise, selon laquelle cette méthode divinatoire avait été sensiblement moins populaire que la consultation des prêtres et des prêtresses inspirés dans les sanctuaires oraculaires, et plus particulièrement celui de Delphes, au sujet duquel les sources abondent¹⁷. Cela dit, il faut tout de même rappeler que l'émergence de l'hiéroskopie en Grèce fut sans nul doute le produit d'un même mouvement de diffusion méditerranéen dont l'origine est à chercher au Moyen-Orient : il a été établi, à la suite des

¹⁶ Sur les modèles de foie babyloniens, voir G. CONTENAU, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940, p. 241-254. Sur l'hiéroskopie grecque et la question de l'absence des modèles de foies, voir D. COLLINS, « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *AJPh*, 129, 3 (2008), p. 325. Sur les fameux modèles de Plaisance et de Terracotta, voir L. B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1987.

¹⁷ En ce qui concerne la relative absence de l'extispicine dans les sources grecques, voir D. BRIQUEL, « Divination étrusque et mantique grecque : la recherche d'une origine hellénique de l'*Etrusca disciplina* », *Latomus*, 49, 2 (1990), p. 325 : « Néanmoins il est clair que cette technique particulière s'est inégalement développée selon les secteurs. Pour l'haruspicine le secteur classique dans le monde antique, outre l'Étrurie, en a été sans conteste la Mésopotamie [...]. À l'inverse il est certain que l'hépatoscopie n'appartient pas aux formes de mantique qui se sont le plus développées chez les Grecs ».

travaux de Georges Contenau, Jean Nougayrol et Walter Burkert, que l'art de consulter les dieux par l'intermédiaire des entrailles se développa d'abord au Moyen-Orient aux alentours du II^e millénaire avant notre ère pour se répandre ensuite à travers le monde méditerranéen pendant l'époque orientalisante, raison pour laquelle, absente des récits homériques, l'hiérosophie n'aurait commencé à faire son apparition dans les sources littéraires grecques qu'à l'époque classique¹⁸. Il est d'autre part fort probable que les Étrusques, desquels les Romains ont hérité leur connaissance de l'haruspicine, aient eux-même emprunté tout ou partie de leur connaissance aux des Grecs¹⁹, ce qui atténue fortement l'idée d'un désintérêt de ces derniers à l'égard de cette méthode divinatoire. En outre, si l'on en croit les études comparatives fouillées de Jean Nougayrol et Lammert B. Van der Meer sur l'haruspicine étrusque, grecque et assyro-babylonienne²⁰, il existait relativement peu de différences entre les méthodes d'inspection du foie de ces différents peuples, signe qu'elles émanaient d'un même mouvement prenant racines dans l'Orient ancien²¹. Même si aucun texte grec ne nous offre

¹⁸ G. CONTENAU, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940, p. 273-275 ; J. NOUGAYROL, « Les rapports des haruspiciens étrusques et assyro-babylonienne et le foie d'argile de *Falerii Veteres* (Villa Giulia 3786) », *CRAI*, 99, 4 (1955), p. 511-512 ; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion, I Bd.*, München, Beck, 1967, p. 166-168 ; W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution : Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trad. M. E. PINDER & W. BURKERT, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 46-53 ; cf. D. COLLINS, « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *AJPh*, 129, 3 (2008), p. 320 et M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 25. Remarquons tout de même l'existence d'un « θουσκοός » dans l'*Odyssée*, 21, 145 ; 22, 318 ; 22, 321. Ce terme, d'après le *LSJ*, aurait désigné un « prêtre sacrificateur » et non un spécialiste de l'inspection des entrailles ; cf. Euripide, *Rhésos*, 65-68 (éd. & trad. F. JOUAN, Paris, Les Belles Lettres, 2004) : « Mais ces sages qui connaissent la volonté des dieux, les devins (ἀλλ' οἱ σοφοί με καὶ τὸ θεῖον εἰδότες μάντεϊς), m'ont convaincu d'attendre la lumière du jour, pour ne laisser ensuite aucun des Achéens sur ce continent. Or ceux-ci devancent les avis de mes prêtres (οἱ δ' οὐ μένουσι τῶν ἐμῶν θουσκοῶν βουλάς) ». Il est remarquable de constater cependant que le « θουσκοός » fut considéré comme un devin, mais à une époque beaucoup plus tardive si l'on se fit aux rares occurrences du terme dans la littérature ; cf. Hesychios, *Lexicon*, 918 (éd. K. LATTE, Copenhagen, Munksgaard, 1953-1966) : « Θουσκοός· εἶδος μάντεως διὰ σπλάγγων τὸ μέλλον δηλοῦντος » ; Porphyre, *Questions Homériques*, 1, 62-63, 6 ; *Lexica Segueriana*, 258, 24 (éd. L. BACHMANN, *Anecdota Graeca, vol. I*, Leipzig, Hinrichs, 1828). Une autre interprétation suggère que ce fut un devin chargé d'inspecter la combustion des victimes et notamment les fumées montant vers le ciel ; voir J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 119 et D. B. COLLINS, « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 18 n. 11.

¹⁹ L. B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1987, p. 163-164. D'autre part, les Étrusques rattachaient l'origine de l'haruspicine à une tradition mythique grecque ; voir à ce sujet D. BRIQUEL, « Divination étrusque et mantique grecque : la recherche d'une origine hellénique de l'*Etrusca disciplina* », *Latomus*, 49, 2 (1990), p. 333-342.

²⁰ J. NOUGAYROL, « Les rapports des haruspiciens étrusques et assyro-babylonienne et le foie d'argile de *Falerii Veteres* (Villa Giulia 3786) », *CRAI*, 99, 4 (1955), p. 509-519.

²¹ Cf. L. B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1987, p. 153-156 qui dresse toutefois une liste des différences notables entre les maquettes étrusques et babyloniennes.

beaucoup de détails sur l'examen des entrailles, les sources orientales et latines peuvent sans doute nous renseigner à ce sujet, à l'image du célèbre extrait de l'*Œdipe* de Sénèque :

« Tirésias. – Mais dis-moi quels signes certains nous donnent les entrailles ? Manto. – Mon père, qu'est ceci ? Les entrailles ne palpitent pas comme d'habitude, soulevées par un léger mouvement ; elles repoussent violemment les mains tout entières et des veines jaillissent de nouveaux flots de sang. Le cœur, tout entier altéré, est flétri et se cache englouti au fond du corps ; les veines sont livides ; une grande partie des lobes des poumons est absente, le foie corrompu écume d'un fiel noir et (présage toujours menaçant pour l'unité du royaume) voici que deux têtes s'en élèvent, égales par la masse de leurs tissus et ces deux têtes ont chacune leurs lésions cachées par une mince membrane qui les recouvre, tout en laissant apercevoir leur secrets : le côté hostile se gonfle en une masse solide où sept veines se tendent coupées par une ligne oblique qui les empêche de revenir en arrière. L'ordre de la nature est troublé ; rien ne se trouve à la place qui lui appartient : il n'est rien qui ne soit interverti : le poumon ne contient pas d'air mais du sang et il ne se trouve pas à droite ; ce n'est point la région gauche qui contient le cœur, des replis graisseux ne cachent pas de leur molle enveloppe les membranes des entrailles, les parties sexuelles sont bouleversées, et la matrice de la génisse offre un aspect insolite. Fouillons ces viscères pour savoir la cause de cette étrange raideur. Quel est ce prodige ! Un fœtus remplit cette génisse qui le porte placé dans un lieu insolite et non où il devrait être ; il remue ses membres en vagissant et son corps débile sautille par saccades convulsives ; un sang livide souille les fibres noirâtres des chairs ; les victimes hideusement mutilées semblent vouloir s'enfuir ; leur corps vidé se dresse et essaie de frapper de ses cornes les ministres du sacrifice ; les entrailles s'échappent de nos mains »²².

Il saute aux yeux que la description de Sénèque des signes hiéoscopiques n'est pas réaliste et qu'elle est censée mettre en avant l'abominable destin d'Œdipe qui, sans le savoir, a tué son père et partagé la couche de sa mère. Ce que contient en revanche ce texte d'éléments pertinents pour notre propos, ce sont sans doute les différentes étapes d'observation des viscères qui y sont rapportées : l'écoulement du sang, la couleur des veines, la forme et la place des différents organes, en particulier celle du foie, qui était l'objet d'une attention significative lors d'une consultation hiéoscopique²³. Le fait que les Grecs, comme les Étrusques et les Babyloniens, aient d'ailleurs élaboré une terminologie spécifique pour décrire les différentes parties du foie est la preuve de la place centrale qu'occupait cet organe lors

²² Sénèque, *Œdipe*, 353-380 (trad. L. HERRMANN, Paris, Les Belles Lettres, 1967).

²³ Cf. Cicéron, *De divinatione*, 2, 28-32.

d'un examen hiéoscopique, le plus volumineux de tous les viscères²⁴. Eschyle, dans une courte et célèbre tirade du *Prométhée enchaîné*, se fit également l'écho de ces particularités méthodiques relatives à la mantique des sacrifices et plus particulièrement l'examen du foie en précisant que le titan qui donna son nom à la pièce avait appris aux hommes à distinguer, « le poli des viscères, les teintes qu'ils doivent avoir pour être agréables aux dieux, les divers aspects propices de la vésicule biliaire et du lobe du foie (σπλάγχων τε λειότητα, καὶ χροιάν τίνα ἔχουσ' ἄν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονὴν χολή, λοβοῦ τε ποικίλην εὐμορφίαν) »²⁵. L'inspection des différentes parties du foie (et notamment sa façon de sécréter la bile contenue dans la vésicule) était à ce point importante qu'elle fut même considérée comme une science à part entière nommée l'hépatoscopie (« ἥπατοσκοπία »)²⁶. Si l'on en croit Platon, la

²⁴ Cf. P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, C. H. Beck, 1920, p. 60-61. Rufus d'Éphèse, dans son traité sur les parties du corps humain, révélait ainsi à propos du foie que, « dans l'inspection des victimes sacrées, ce qu'on appelle porte, table, épée, ongle, se trouve aussi chez l'homme, mais sous une forme indécise et peu apparente ; il n'importe pas, en médecine, que ces parties reçoivent un nom (ἃ δὲ ἐν ἱεροσκοπία, πύλας, καὶ τράπεζαν, καὶ μάχαιραν, καὶ ὄνυχα καλοῦσιν, ἔστι μὲν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, ἀσαφῆ δὲ καὶ οὐκ εὐδηλα, καὶ εἰς οὐδὲν ἰατρικὸν ἀναγκαίως ὀνομασθέντα) » ; Rufus, *Du nom des parties du corps*, 180 (éd. & trad. C DAREMBERG & E. RUELLE, Paris, Imprimerie Nationale, 1879). Le médecin grec du haut-empire, en plus de mettre en lumière la terminologie singulière des diverses parties du foie des animaux, semble justifier ici, quoique de façon subtile, l'inutilité d'une inspection des entrailles humaines. Sur ce dernier problème, cf. Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 51 (éd. & trad. J. BOUFFARIGUE & M. PATILLON, Paris, Les Belles Lettres, 1979) : « On dira peut-être que nous ruinons une partie importante de la mantique, à savoir celle qui se fait par la consultation des entrailles, si nous nous abstenons de détruire les animaux. À ce compte-là, il faut détruire aussi les hommes. Car, à ce que l'on dit, l'avenir apparaît mieux dans les entrailles humaines, et d'ailleurs un grand nombre de peuples barbares pratique sur des êtres humains la divination par les entrailles. Mais de même que la destruction d'un congénère humain à des fins de mantique est un acte d'injustice et d'égoïsme démesuré, de même il est injuste de tuer l'animal privé de raison pour pratiquer la divination » ; cf. la réponse de Philostrate, *Vie d'Apollonios*, 8, 7, 15, qui justifie l'inutilité de l'examen du foie humain pour la divination en raison du fait que l'homme, contrairement à l'animal, est constamment troublé par la peur de mourir qui affecte trop cet organe pour qu'il soit possible de l'examiner.

²⁵ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 493-496 (éd. G. MURRAY, Oxford, Clarendon Press, 1955 ; trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1947) ; dans le même ordre d'idée, cf. Euripide, *Électre*, 826-829 (éd. & trad. L. PARMENIER & H. GREGOIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1925 [rééd. 2002]) : « Egisthe prend dans ses mains les parties sacrées et les observe (ἱερά δ' ἐς χεῖρας λαβὼν Αἴγισθος ἤθρει). Un lobe manque au foie ; la veine porte et les vaisseaux voisins de la vésicule biliaire montrent à ses regards des saillies funestes (καὶ λοβὸς μὲν οὐ προσῆν σπλάγχνοις, πύλαι δὲ καὶ δοχαὶ χολῆς πέλας κακὰς ἔφαινον τῷ σκοποῦντι προσβολάς) » ; Plutarque, *Aratos*, 43, 6-9 (éd. & trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1979) : « Et le présage se réalisa comme le dieu l'avait indiqué par les entrailles des victimes : on raconte en effet que, peu de temps auparavant, lors d'un sacrifice offert par Aratos, on avait trouvé dans le foie d'un animal deux vésicules de fiel enveloppées dans une même couche de graisse (λέγεται γὰρ οὐ πρὸ πολλοῦ θύοντι τῷ Ἀράτῳ δύο χολὰς ἐν ἥπατι φανῆναι μὴ πιμελῆ περιεχομένας) ; le devin annonça qu'Aratos se lierait bientôt de l'amitié la plus étroite avec ce qu'il haïssait et détestait le plus ». En ce qui concerne la terminologie latine, très similaire à celle des Grecs, voir Cicéron, *De la divination*, 1, 16 ; 1, 131 ; 2, 28-32.

²⁶ Toutes les occurrences que nous possédons du terme grec ἥπατοσκοπία remontent au mieux à l'époque du haut-empire romain. Il est donc possible que cette pratique spécifique fut introduite ou réintroduite avec la domination des Romains pour qui l'hépatoscopie était une des méthodes majeures de l'*Etrusca disciplina* ; Tite-Live, *Histoire romaine*, 27, 37, 6. Pour les sources grecques, voir Hérodien, *Ab excessu divi Marci*, 8, 3, 7 ;

particularité de cet organe tenait au fait que l'organe était considéré comme le siège d'une partie de l'âme :

« La divinité constitua le foie et l'établit dans l'espace réservé à l'espèce désirante, le faisant épais, lisse, brillant et contenant douceur et amertume, afin que, en lui comme en un miroir qui reçoit des impressions et qui donne à voir des images, la puissance des pensées venues de l'intellect l'effrayât, chaque fois que, mettant à contribution cette partie congénitale du foie qu'est l'amertume obtenue sous la menace, elle diffuserait de l'acidité par tout le foie et ferait apparaître les couleurs de la bile, chaque fois que, en contractant cet organe, elle le rendrait tout entier râpeux et couvert de rides, et que, courbant et contractant à partir de leur position droite le lobe, la vésicule et les portes tout en les obstruant et en les fermant, elle provoquerait douleurs et nausées ; et afin que, chaque fois au contraire qu'une inspiration de la pensée viendrait peindre des simulacres opposés marqués par la douceur, parce que l'inspiration ne veut ni stimuler ni avoir de contact avec son contraire – car à l'inverse elle agit sur l'espèce désirante avec le concours de la douceur, qui est naturellement présente dans le foie –, elle restituât leur position droite à tout ce qui est droit et lisse en elle et à tout ce qui est libre, elle mît de bonne humeur la partie de l'âme établie dans la région du foie, lui fît passer une bonne journée et lui accordât, la nuit, de consacrer un temps suffisant à la divination pendant le sommeil, attendu qu'elle n'avait pas part à la raison ni à la sagesse »²⁷.

Une tradition répandue en Mésopotamie rejoint en partie la conception platonicienne du foie comme miroir de l'âme : les Orientaux concevaient en effet que l'organe permettant la rétention et la régulation des sucres était précisément le siège de l'âme²⁸ et pouvait contenir la présence de la divinité si celle-ci avait été contentée par le sacrifice qui venait d'être accompli²⁹. Le foie était enfin considéré, semble-t-il, comme une carte du ciel, c'est-à-dire « un miroir, une synthèse et un résumé du macrocosme »³⁰.

Souda, 419, 1-3 ; Nonnos Abbas, *Scholia mythologica*, 39, 15, 1-2 ; Artémidore, *La clef des songes*, 2, 69, 16-19 (éd. R. A. PACK, Leipzig, Teubner, 1963 ; trad. A.-J. FESTUGIERE, Paris, J. Vrin, 1975) : « Il reste donc que soient seuls vrais les oracles donnés par les sacrificateurs, les augures, les observateurs des astres et de prodiges, les onirocrites, les observateurs du foie des victimes (ὀπολείπεται δὴ μόνα ἀληθῆ εἶναι τὰ ὑπὸ θυτῶν λεγόμενα καὶ οἰωνιστῶν καὶ ἀστεροσκοπῶν καὶ τερατοσκοπῶν καὶ ὄνειροκριτῶν καὶ ἥπατοσκοπῶν) ».

²⁷ Platon, *Timée*, 71b-d (trad. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008 [rééd. 2011]).

²⁸ G. CONTENAU, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940, p. 235-239.

²⁹ D. COLLINS, « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *AJPh*, 129, 3 (2008), p. 324.

³⁰ F. FACCHINI & J. RIES, *Les Symboles dans l'Histoire de l'Humanité*, C. MOIROUD (trad.), Rodez, Éditions du Rouergue, 2003, p. 82. Voir Onasandre, *Strategikos*, 10, 28 ; cf. A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, t. I, Paris, E. Leroux, 1879, p. 173 ; cf. R. BLOCH, « Le symbolisme cosmique et les monuments religieux dans l'Italie ancienne », in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux : actes de la conférence internationale qui a eu lieu sous les auspices de l'Is. M.E.O., à Rome, avril-mai 1955*, Rome, Is. M. E. O., 1957, p. 18-19.

Dans la littérature grecque, de l'époque classique jusqu'à l'époque romaine, la découverte d'une absence des lobes du foie (autrement appelés « têtes » si l'on suit la terminologie latine) était considérée comme le mauvais augure par excellence³¹. Les auteurs anciens ont souvent utilisé ce *topos* littéraire afin de mettre en valeur le principe selon lequel les hommes sont dans l'incapacité de pouvoir déjouer les arcanes du destin et de s'affranchir des arrêts divins. Plutarque a fréquemment utilisé ce *topos* dans ses vies comparées, généralement pour souligner le caractère irréversible des destinées : quoi que fasse l'individu recevant un tel présage, c'était souvent une mort imminente qui l'attendait³². D'autre part, même si les viscères étaient le centre de l'attention lors d'un examen hiéoscopique, on sait que d'autres éléments extérieurs permettaient au devin de déceler des signes de la volonté divine, telle la courbure de la queue de l'animal au moment de la crémation des parties non comestibles³³. Outre le foie, les autres viscères, les os (notamment le bien nommé *sacrum*) et la queue, la manière dont la fumée montait dans le ciel en direction des dieux était encore un phénomène majeur pouvant révéler l'acceptation ou le refus de l'offrande (méthode divinatoire dite de l'empyromancie)³⁴.

IV.1.3. Le problème de la θυσία débouchant sur une consultation mantique

Dans tout le corpus xénophontien, et de manière générale dans les sources grecques, il existe deux types de sacrifices susceptibles d'offrir des révélations mantiques : la θυσία révélant des ιερά et les σφάγια révélant des signes du même nom³⁵. Le sacrifice de type θυσία

³¹ Cicéron, *De la divination*, 2, 32.

³² Plutarque, *Cimon*, 18, 2 (éd. & trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « Tout était déjà prêt, et l'armée sur le point de s'embarquer, lorsque Cimon eut un songe. Il lui sembla qu'une chienne aboyait contre lui et qu'à ses aboiements se mêlait une voix humaine, qui disait : « Avance-toi : tu seras un ami pour moi et mes petits ». Cette apparition était difficile à interpréter ; un devin ami de Cimon, Astyphilos de Poséidonia, lui expliqua qu'elle présageait sa mort ; il raisonnait ainsi : « le chien est l'ennemi de l'homme contre lequel il aboie, et le meilleur moyen de devenir l'ami d'un ennemi, c'est de mourir ; quant au mélange des deux voix, il indique que l'ennemi est le Mède, car l'armée des Mèdes est formée d'un mélange de barbares et de Grecs ». Après ce songe, Cimon offrit un sacrifice à Dionysos ; lorsque le prêtre eut ouvert la victime, un grand nombre de fourmis, prenant le sang déjà coagulé, le portèrent en petites parcelles vers Cimon et lui enduisirent le gros orteil. D'abord, il ne s'en aperçut pas ; au bout d'un long moment, alors qu'il venait d'y prêter attention, le sacrificateur s'approcha pour lui montrer le foie, qui était sans tête (ὁ θύτης ἐπιδεικνύμενος αὐτῷ τὸν λοβὸν οὐκ ἔχοντα κεφαλήν). Cependant, comme il ne pouvait se soustraire à cette expédition, il s'embarqua » ; cf. *idem*, *Alexandre*, 73, 3 ; *Pyrrhus*, 30, 5 ; Euripide, *Électre*, 826-843 ; Arrien, *Anabase*, 7, 18.

³³ Aristophane, *Paix*, 1053-1055.

³⁴ Plutarque, *Vie de Thémistocle*, 13.

³⁵ M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 200-201 ; M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los

– auquel se rapportent les verbes θύειν et θύεσθαι³⁶ – sert à qualifier, pour reprendre la définition précise d’Annie Verbanck-Piérard, « un sacrifice animal avec partage alimentaire et consécration d’une partie de la victime à la divinité honorée »³⁷ après lequel il était possible, dans certains cas, d’inspecter les ἱερά, autrement dit les « présages contenus dans les victimes »³⁸ fraîchement abattues. Il faut ajouter que le rite de la θυσία incluait dès les origines (c’est-à-dire pour nous dès l’époque homérique³⁹) une consommation par le feu de différentes parties souvent non comestibles de la victime pour faire monter la fumée dans les cieux et ainsi établir symboliquement une liaison entre le ciel et la terre en nourrissant les dieux⁴⁰.

Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 159 et Il faut d’autre part préciser que pour cette étude, nous ne prendrons pas en compte tous les dérivés du verbe « θύω » (« ἀναθύων, ἀποθύω, ἐκθύω, ἐπιθύω, καταθύω, μεταθύω, πεδεπιθύω, προθύω, συνθύω ») car ces derniers, bien qu’ils soient employés par Xénophon à plusieurs reprises, n’impliquent jamais une révélation mantique.

³⁶ Sur ce point de détail philologique, voir J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 126 et A. HERMARY, « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA, vol. I*, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 61. Le moyen θύεσθαι ne désignait pas un rite différent de l’actif θύειν, mais il était davantage utilisé dans des contextes de révélation mantique car il suggérait, comme bon nombre de verbes à la voix moyenne, une participation plus forte du sujet et une intention plus personnelle ; cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 267 et J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 85-94.

³⁷ A. VERBANCK-PIERARD, « Les héros guérisseurs ; des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l’Attique classique », *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l’Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, V. PIRENNE-DELFORGE & E. SUAREZ DE LA TORRE (éds), Liège, Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 2000, p. 284. Toutefois, comme elle l’indique dans la phrase suivante, cette définition est limitée car le terme θυσία désigne aussi l’ensemble des normes entourant les offrandes sacrificielles au sens large, et notamment celles des végétaux ; cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], 249 & 321 et J.-P. VERNANT, « Sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque », in *Le Sacrifice dans l’Antiquité : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 1981, p. 27-31. Chez Xénophon, le verbe θύειν sert exclusivement à désigner les sacrifices d’animaux ; voir à ce sujet F. G. STURZ, *Lexicon Xenophonticum, vol. 2*, Hildesheim, G. Olms, 1964 [réimpr.], p. 545 qui traduit à juste titre le verbe grec par le latin « hostias mactare ».

³⁸ Le substantif ἱερά servait également à qualifier les rites au sens large et les parties de la victime manipulées en vue de découvrir les signes divinatoire du même nom ; voir M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 160.

³⁹ Sur la question des origines des offrandes de viande, notamment à travers l’analyse des textes homériques, voir G. EKROTH, « Meat for the gods », in « Nourrir les dieux ? » *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen “FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine” (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, V. PIRENNE-DELFORGE & F. PRESCENDI (éds), Liège : Centre international d’étude de la religion grecque antique, 2011, p. 15-41.

⁴⁰ Lucien, *Sur les sacrifices*, 13 ; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 69-72 ; W. BURKERT, *Homo Necans : Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, H. FEYDY (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972 [rééd. 2005], p. 80 n. 4 ; *idem*, *La religion grecque à l’époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [2^e éd. 2011], p. 94 ; J. SVENBRO, « La thusia et le partage. Remarques sur la “destruction” par le feu dans le sacrifice grec », in *La cuisine et l’autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE & F. SCHMIDT (éds), Turnhout, Brepols, 2005, p. 217-225.

Quant au rite que la langue grecque désignait par le terme σφάγια – et sur lequel nous nous attarderons plus loin –, il semble qu’il s’agissait de manière précise de l’acte d’égorgement de la victime animale lors d’une θυσία et qui, au moins dès l’époque classique, prit la forme d’un rituel à part entière souvent pratiqué en contexte militaire au cours duquel l’effusion de sang était systématiquement l’objet d’une attention particulière de la part des devins⁴¹. Toutefois, contrairement à l’exécution des σφάγια, pour lesquelles l’existence d’une intention mantique est assurée, le terme θυσία désignait une pratique culturelle si générale qu’il est impossible de savoir, sans indications contextuelles, si elle était accompagnée de l’intention de consulter les dieux. Ce que l’on sait seulement, notamment grâce aux éléments iconographiques des vases peints, c’est que l’intention mantique qui pouvait accompagner la pratique de la θυσία était, semble-t-il, beaucoup plus marquée lors des expéditions militaires⁴². Le seul moyen que nous avons donc pour pouvoir identifier avec certitude l’existence d’une θυσία s’achevant par une consultation mantique, dans le cas qui nous occupe, c’est le fait que Xénophon indique dans son texte qu’une observation de signes divins favorables ou défavorables après le sacrifice eut lieu ou alors, plus largement, qu’il évoque l’existence d’une révélation des dieux accompagnant le rite. À titre d’exemple, l’Athénien rapporte dans la *Cyropédie* que la veille de la grande bataille l’opposant au roi lydien Crésus, Cyrus l’Ancien sacrifia de bonne heure (« τῆ δ’ ὑστεραία πρὸ Κῦρος μὲν ἐθύετο »)⁴³, tandis que le reste de l’armée, après avoir pris son repas du matin et versé des libations, s’équipait en vue de l’affrontement imminent. Il n’y a là aucune indication relative à une consultation mantique, mais si l’on poursuit la lecture du

⁴¹ Le terme σφαγεῖον désignait d’ailleurs le bol dans lequel on recueillait le sang de l’animal sacrifié. Sur le problème de ce sacrifice, que nous aborderons plus loin, voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 272-276 ; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 155-196 ; M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 197-227 ; A. HERMARY, « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, vol. I, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 61-62 ; M. P. J. DILLON, « “Xenophon Sacrificed on Account of an Expedition” : Divination and the sphagia before Ancient Greek Battles », in *Le sacrifice antique : Vestiges, procédures et stratégies*, V. MEHL & P. BRULE (éds), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 235-252.

⁴² A. HERMARY & al., « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, vol. I, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 104. Pour les représentations iconographiques d’inspection des entrailles par des hommes armés, voir F. T. VAN STRATEN, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1995, p. 156-157 & fig. 165-167 ; cf. J.-L. DURAND & F. LISSARRAGUE, « Les entrailles de la cité », *Hephaistos*, 1 (1979), p. 92-108. Sur la récurrence des sacrifices offerts en vue de consulter les dieux en temps de guerre, voir également D. COLLINS, « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *AJPh*, 129, 3 (2008), p. 321.

⁴³ *Cyropédie*, 6, 4, 1 (éd. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

récit une dizaine de lignes, on découvre finalement que, faisant référence à ce tout dernier sacrifice, Xénophon précise non seulement que l'empereur avait obtenu des signes favorables, mais que ces mêmes signes étaient similaires à ceux qu'il avait reçus le jour de leur précédente victoire contre les Assyriens⁴⁴. Sans cette précision essentielle intervenant *a posteriori*, aucun élément sémantique ne nous aurait permis d'identifier clairement la teneur mantique du sacrifice, à part peut-être la désinence du verbe.

En effet, dès l'Antiquité tardive, Aelius Herodianus pensait avoir identifié une différence fondamentale entre les formes verbales θύειν et θύεσθαι : selon lui, la forme active désignait un sacrifice sans aucune consultation des dieux tandis que la forme moyenne qualifiait les sacrifices suivis de consultations mantiques⁴⁵. Or, dans un article datant de la fin du XIX^e siècle, Paul Stengel démontrait déjà que cette distinction sémantique ne résistait pas à l'examen des sources ; même si la voie moyenne était majoritairement utilisée par les auteurs grecs pour désigner les sacrifices suivis de consultations divinatoires, ce dernier avait en effet remarqué l'existence de plusieurs cas de figure où l'actif θύειν le remplace purement et simplement, surtout lorsque plusieurs occurrences du moyen avaient déjà été utilisées à l'intérieur d'un même paragraphe⁴⁶ : des exemples chez Xénophon permettent de le démontrer⁴⁷. Paul Stengel proposa une nouvelle interprétation abandonnant la très vieille

⁴⁴ *Cyropédie*, 6, 4, 12-13 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Une fois qu'il eut obtenu les signes favorables (ὡς δ' ἑκακαλλιερχέει) et que l'armée eut pris ses formations conformément aux ordres, non sans faire occuper de nouveaux observatoires avancés Cyrus réunit les commandants et parla ainsi : "Amis et alliés, les dieux nous font voir exactement les mêmes présages que le jour où ils nous donnèrent la précédente victoire (τὰ ἱερά οἱ θεοὶ ἡμῖν φαίνουσιν οἷάπερ ὅτε τὴν πρόσθεν νίκην ἔδοσαν)" ».

⁴⁵ Aelius Herodianus, *De locutionum pravitatibus*, 261, 7-10 (éd. J. A. CRAMER, *Anecdota Graeca : e codd. manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1836 [réimpr. 1963]) : « Σφάλλονται οἱ λέγοντες ἐπὶ τῶν μάντεων ἔθυσε, τὸ ἐπεσκέψατο, ἐθύσατο προσήκον· θῦσαι μὲν γὰρ τὸ ἄνευ μαντείας ἀπλῶς σφάζει ».

⁴⁶ Phénomène remarqué également par R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 108.

⁴⁷ Ainsi, pour cinquante-huit occurrences du moyen θύεσθαι désignant un sacrifice suivi d'une interprétation de signes divins, toutes œuvres confondues, nous avons recensé pas moins de vingt occurrences de l'actif θύειν dans des contextes de consultations mantiques où, le plus souvent, ces formes actives alternent avec des formes moyennes ; voir par exemple *Anabase*, 5, 4, 22 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Le lendemain, quand les sacrifices eurent donné des signes favorables (τῇ δὲ ὑστεραία θύσαντες ἐπεὶ ἑκακαλλιερχήσαντο), on prit le premier repas, on se forma en colonnes de compagnies, et après avoir rangé les barbares à gauche dans le même ordre, on se mit en marche » ; *Anabase*, 6, 4, 15 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Aussi Xénophon fit-il publier que le lendemain pourrait assister au sacrifice qui le voudrait ; il fait également savoir que tout devin, s'il s'en trouvait, pouvait aussi examiner les victimes (καὶ μάντις εἴ τις εἴη, παραγγείλας παρεῖναι ὡς συνθεασόμενον τὰ ἱερά, ἔθυσε), et cette fois-là nombreux étaient les assistants » ; *Anabase*, 7, 1, 40 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Quant à Coeratadas, le premier jour les victimes ne furent pas favorables (οὐκ ἑκαλλιερεῖ) et il ne distribua rien aux

distinction entre sacrifice mantique et sacrifice non mantique : tandis que le verbe à la voix active désignerait un sacrifice offert pour l'amour d'un dieu auquel on veut rendre hommage (sans intérêt particulier pour le sacrifiant ou le groupe de sacrifiants), la forme moyenne qualifierait plutôt un sacrifice voulu par un homme afin de requérir l'attention d'une divinité et de lui poser une question ou lui demander un bien (avec un intérêt particulier pour le sacrifiant ou le groupe des sacrifiants)⁴⁸. Cette thèse a le mérite d'expliquer les utilisations du verbe à la voix active dans le cas de consultations mantiques : que ce soit à l'occasion d'un sacrifice destiné à la divinité pour lui rendre hommage ou d'un sacrifice plus « égoïste » dont le but est d'attirer l'attention des dieux sur son propre cas (ou éventuellement celui de la communauté que l'on a sous sa responsabilité), le fait de consulter les dieux par la mantique reste, dans les deux cas, une possibilité du sacrifiant⁴⁹. À la suite de Paul Stengel, Jean Casabona, grâce à une

soldats. Le lendemain, les victimes étaient rangées le long de l'autel, et Coeratadas s'était déjà couronné pour le sacrifice (ὡς θύσων), quand survinrent Timasion de Dardanos, Néon d'Asiné et Cléonor d'Orchomène qui lui dirent de ne pas sacrifier (μὴ θύειν), parce qu'il ne conduirait pas l'armée, s'il ne lui donnait pas les vivres apportés » ; *Anabase*, 7, 8, 3-4 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Quand les gens de Lampsaque eurent envoyé des présents d'hospitalité à Xénophon et qu'il sacrifiait à Apollon (καὶ ἔθυε τῷ Απόλλωνι), il se fit assister d'Euclide. Le devin, après avoir regardé les entrailles (ἴδων δὲ τὰ ἱερὰ [...]), dit à Xénophon qu'il croyait bien qu'il n'avait pas d'argent [...]. Euclide ajouta : “Zeus Meilichios t'est contraire”, et il lui demanda s'il avait sacrifié à ce dieu (εἰ ἤδη θύσειεν). “Chez moi, dit-il, j'avais coutume de lui offrir pour vous des sacrifices et des holocaustes (θύεσθαι καὶ ὀλοκαυτεῖν)”. Xénophon avoua que depuis son départ il n'avait rien offert à ce dieu (τεθυκέναι). Euclide lui conseilla donc de sacrifier (θύεσθαι) [...] » ; *Cyropédie*, 3, 3, 21-22 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Cyrus fit d'abord un sacrifice à Zeus-Roi (ἔθυε πρῶτον μὲν Διὶ βασιλεῖ), puis aux autres dieux ; il leur demanda d'accorder leur faveur et leur bienveillance à son armée, de la guider, de se tenir à ses côtés, d'être pour elle de bons auxiliaires et conseillers [...]. Lorsqu'il eut obtenu d'heureux présages (ἐκαλλιέρησε) et que l'armée fut massée aux frontières, alors, sous des auspices favorables, il envahit le territoire ennemi » ; *Cyropédie*, 3, 3, 34 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Cyrus fit un sacrifice (ἔθυε) [...]. Le sacrifice achevé, il les rassembla et leur dit : “Mes amis, les dieux, ainsi que le déclarent les devins et comme je le crois aussi, nous annoncent qu'une bataille va avoir lieu et, d'après les présages (ἐν τοῖς ἱεροῖς), nous promettent le salut” » ; *Hellénique*, 3, 3, 4 (éd. & trad. J. HATZFLED, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Après un nouveau sacrifice, il déclara que les signes sacrés étaient plus effrayants encore (ἐπεὶ δὲ πάλιν ἔθυσεν, ἔτι δεινότερα ἔφη τὰ ἱερὰ φαίνεσθαι) » ; *Constitution des Lacédémoniens*, 13, 2 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920 ; trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « D'abord, encore en ville, il sacrifie à Zeus Conducteur et aux deux dieux (θύειν μὲν γὰρ πρῶτον οἴκοι ὦν Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σιοῖν [αὐτῶ]); si les auspices sont bons (ἦν δὲ ἐνταῦθα καλλιέρηση), le porte-feu prend le feu et va en avant-garde aux frontières du pays ».

⁴⁸ P. STENGEL, « ΘΥΕΙΝ und ΘΥΕΣΘΑΙ », *Hermes*, 31 (1896), p. 640 : « Suchen wir nach einem Ausdruck, der in Kürze den wesentlichen Unterschied giebt, so dürfen wir wohl sagen : *θύειν* opfern um des Gottes willen (d. h. um ihn zu ehren), *θύεσθαι* um des Menschen willen (d. h. wenn man sich mit einer Frage oder Bitte an die Gottheit wendet) ».

⁴⁹ Toutefois, Paul Stengel ne dit mot sur la raison pour laquelle, dans certains cas, *θύω* est utilisé après *θύεσθαι* comme s'il s'agissait de simples synonymes. Jean Casabona, quant à lui, n'explique pas ce phénomène d'alternance entre le moyen et l'actif au sein des mêmes passages autrement qu'en invoquant la liberté du style de chaque auteur ; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 91-92 : « L'opposition de *θύομαι* à *θύω* appartient à la langue, mais en certains cas l'auteur reste libre

étude minutieuse du moyen *θύεσθαι*, a tenté d'approfondir le travail de son prédécesseur en dégagant trois conclusions importantes au sujet de l'emploi de la voie moyenne :

(1) *Θύεσθαι* est le plus souvent employé dans des contextes critiques (par exemple avant une bataille ou toute décision majeure de la vie du sacrifiant)⁵⁰.

(2) Dans la plupart des cas, cette même forme moyenne signifie, conformément à ce qu'avait déjà mis en évidence Paul Stengel, « offrir un sacrifice au succès duquel le sujet est particulièrement intéressé », soit, par extension, « se concilier les dieux par un sacrifice »⁵¹.

(3) Dans certains cas, en plus de conserver la valeur fondamentale de « se concilier les dieux », le moyen possède le sens plus impératoire et précis de « consulter les dieux pour savoir si », et dans ces cas précis, la phrase est construite à l'aide d'une interrogative indirecte ou bien les prépositions « ἐπί + datif », « ὑπέρ + génitif » ou « περί + génitif ».

Pour résumer, le verbe *θύειν*, conjugué à la voix active ou à la voix moyenne, possède toujours le sens de « sacrifier en l'honneur des dieux », mais à la voix moyenne, le sujet est manifestement « intérieur au procès dont il est l'agent »⁵². Enfin, comme *θύεσθαι* suggérerait cette implication personnelle d'un sacrifiant cherchant à savoir si son offrande réjouit les dieux, il est progressivement devenu, toujours selon Jean Casabona, « un terme du vocabulaire de la mantique, « sacrifier pour interroger les dieux »⁵³, tout en conservant la valeur propitiatoire de « sacrifier pour se concilier » telle ou telle divinité⁵⁴. Cette considération

d'employer ou non le moyen. Par là seulement s'expliquent les “exceptions” apparentes, et la possibilité, laissée à chaque auteur, de varier le style ».

⁵⁰ J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 87.

⁵¹ *Ibid.*, p. 87 & 93.

⁵² *Ibid.*, p. 91.

⁵³ *Ibid.*, p. 94 ; cf J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 267 : « Il en résulte que *θύεσθαι* désigne le plus souvent un sacrifice mantique : la réussite du rite annonce celle de l'entreprise que le rite inaugure ; son échec vous engage à ne pas y persévérer ».

⁵⁴ R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 107 : « Nous ne pensons pas qu'il n'y a pas, à la guerre du moins, de sacrifices qui ne seraient que divinatoires. Dans la plupart des sacrifices offerts par les armées en campagne, l'intention mantique se mêle étroitement à l'intention propitiatoire ; les deux démarches sont intimement associées et il serait vain d'isoler l'une de l'autre ».

philologique est importante, car elle nous permet, dans certains cas, de considérer d'un œil plus attentif l'utilisation du moyen θύεσθαι. Par exemple, dans les *Helléniques*, Xénophon rapporte que Dercylidas, lors de son expédition en Asie pour défendre les colonies grecques, construisit un rempart près de l'isthme de Chersonèse pour protéger une douzaine de villes grecques, et qu'il offrit un sacrifice avant de le bâtir : « θυσάμενος ἐτείχιζε »⁵⁵. Que le sacrifice soit uniquement propitiatoire, ou propitiatoire puis divinatoire, nous n'avons aucun moyen de le savoir. Or, dans le livre suivant, Xénophon rapporte qu'Agésipolis, lors d'une expédition en Argolide, souhaitait élever un rempart sur le passage de la Kélousa près d'Argos (« βουλόμενος τείχισαι »), qu'il « se mit à faire un sacrifice et qu'il trouva aux victimes un foie incomplet (ἐθύετο· καὶ ἐφάνη αὐτῷ τὰ ἱερὰ ἄλοβα) »⁵⁶, signe terrifiant à la suite duquel il décida d'ordonner le repli de ses troupes. Il est frappant de constater que les deux Spartiates sont exactement dans la même situation et que dans un cas, Xénophon n'indique pas la prise d'auspices lors du sacrifice tandis que dans l'autre oui. Or, il n'y a véritablement aucune raison pour que Dercylidas, dans la situation où il se trouvait, fût dispensé d'inspecter les signes divins après son sacrifice pour ériger son retranchement, d'autant plus que dans les deux cas, Xénophon emploie bien la forme moyenne θύεσθαι qui, si l'on adhère aux conclusions de Paul Stengel et Jean Casabona, signifierait l'implication personnelle du sacrifiant ainsi que sa volonté de se concilier les dieux. Ce cas précis, selon nous, illustre parfaitement les deux points suivants : Xénophon ne paraît pas avoir toujours été systématique pour ses mentions concernant la prise d'auspice suite à un sacrifice et, à maintes reprises, il n'a pas choisi d'indiquer l'obtention de présages alors même que le verbe θύεσθαι semblait le suggérer. D'autres exemples de ce type sont fréquents chez Xénophon, notamment dans les *Helléniques*, et nous en avons choisi quatre des plus pertinents⁵⁷ :

(a) « Quand il vit la situation [*scil.* l'avancée des armées de Tissapherne et de Pharnabaze], Dercylidas ordonna aux taxiarques et aux lochages de prendre au plus tôt une formation sur huit rangs de profondeur, et aux peltastes de se placer des deux côtés

⁵⁵ *Helléniques*, 3, 2, 10 (éd. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

⁵⁶ *Ibid.*, 4, 7, 7 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

⁵⁷ Pour les autres extraits où sont mentionnés des sacrifices sans précisions des examens divinatoires qui semble pourtant nécessaires étant donné l'urgence de la situation et l'utilisation du moyen θύεσθαι, cf. *Helléniques*, 3, 4, 3-4 ; 4, 5, 7 ; 4, 6, 6 ; 5, 1, 33 ; 5, 4, 49.

sur les flancs avec tout ce qu'il avait de cavaliers, bon ou mauvais ; lui-même se mit à sacrifier (αὐτὸς δὲ ἐθύετο) »⁵⁸.

(b) « Lorsqu'Agésilas se rendit compte que c'était toujours après le repas de midi que l'ennemi, lui aussi, se montrait, après un sacrifice offert dès le petit jour (θυσάμενος ἅμα τῇ ἡμέρᾳ) il emmena ses hommes aussi vite que possible, et pénétra sans rencontrer personne à l'intérieur du retranchement »⁵⁹.

(c) « Il [*scil.* Hérrippidas] venait de terminer un sacrifice (ὁ δὲ τεθυμένος ἐτύγγανεν), il leur dit [*scil.* aux soldats] : “Eh bien ! soldats, commencez par manger la soupe ; aussi bien c'est ce que vous alliez faire : puis vous me prendrez pour un jour de vivres d'avance ; ensuite vous vous rendrez à vos vaisseaux sur-le-champ, pour que nous partions pour l'endroit où la divinité veut nous conduire, afin d'y parvenir au bon moment (ὅπως πλεύσωμεν ἔνθα θεὸς ἐθέλει, ἐν καιρῷ ἀφιζόμενοι)” »⁶⁰.

(d) « Le premier soir qu'on mangeait la soupe en territoire argien, juste au moment des libations qui suivent le repas, le dieu fit trembler la terre. Là-dessus les Lacédémoniens, à commencer par ceux du quartier-général, entonnèrent le péan en l'honneur de Poséidon ; mais le reste des soldats pensait qu'il fallait s'en aller, en rappelant qu'Agis, lui aussi, avait autrefois, après un tremblement de terre, ramené ses troupes hors de l'Élide. Agésipolis dit que, si le tremblement de terre avait eu lieu quand il était sur le point d'envahir le territoire, il aurait considéré que le dieu voulait empêcher l'expédition ; mais puisqu'il est déjà rentré, c'est, à son avis, un encouragement. Aussi, le lendemain, après avoir fait un sacrifice à Poséidon, il reprit son avance sur le pays (καὶ οὕτω τῇ ὑστεραία θυσάμενος τῷ Ποσειδῶνι ἤγεῖτο οὐ πόρρω εἰς τὴν χώραν) »⁶¹.

Dans les deux premiers exemples, il est surprenant que Xénophon ne mentionne pas l'existence d'une consultation mantique post-sacrificielle alors que, dans de telles situations critiques au cours de campagnes militaires importantes, il précisa très souvent la nature des signes divins obtenus par l'entremise des victimes animales⁶². Le troisième cas est encore plus

⁵⁸ *Ibid.*, 3, 2, 16 (éd. trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

⁵⁹ *Ibid.*, 5, 4, 41.

⁶⁰ *Ibid.*, 5, 1, 18.

⁶¹ *Ibid.*, 4, 7, 4-5.

⁶² À titre de comparaison, voir l'attaque d'Hérrippidas contre les troupes de Pharnabaze dans *Helléniques*, 4, 1, 22 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Sur la promesse que lui fit Agésilas, il [*scil.* Hérrippidas] se mit à sacrifier ; au soir, il obtint des présages favorables et arrêta le sacrifice (ἐθύετο· καὶ ἅμα δεῖλη καλλιερησάμενος κατέλυσε τὴν θυσίαν) » ; voir également l'attaque de Sicyone par Charès et les Lacédémoniens dans *Helléniques*, 7, 2, 21 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Après avoir repris leurs armes, ils se dirigeaient vers le lieu du sacrifice, quand arrive à leur rencontre Charès avec le devin, qui leur annoncent que les signes sont favorables (ἐπεὶ δὲ ἀναλαβόντες τὰ ὅπλα ἐπορεύοντο ἔνθα ἐθύετο, ἀπήντα αὐτοῖς ὁ Χάρης καὶ ὁ μάντις, καὶ ἔλεγον ὅτι καλὰ τὰ ἱερά) ».

édifiant puisque Xénophon indique que Teleutias sacrifia en vue de l'assaut qu'il méditait sur le port du Pirée tout en précisant que le dieu lui-même voulait les y conduire. Or, à moins que cette affirmation ne soit que pur effet de style, comment Téléutias pouvait-il bien savoir que la divinité non seulement approuvait mais accompagnait la garnison spartiate pour l'assaut qu'il planifiait sans avoir reçu d'indications prémonitoires claires par le biais du sacrifice qu'il venait d'offrir ? Enfin, dans le quatrième extrait, il appert qu'une confirmation de la teneur favorable du séisme par un sacrifice mantique eût été essentielle, d'autant que le disciple de Socrate ne se prive pas, en d'autres circonstances, d'indiquer l'existence d'une confirmation mantique de la teneur d'un présage. À propos de ce dernier extrait, Jean Rudhardt déclare lui-même ceci : « Ce sacrifice avait-il une valeur mantique ? On ne peut affirmer le contraire, bien que Xénophon néglige de préciser s'il a réussi ou non »⁶³. Ces quatre extraits illustrent à merveille le fait que Xénophon, dans certains cas, n'a pas indiqué l'existence d'une consultation divinatoire post-sacrificielle alors qu'elle semblait aller de soi⁶⁴ ; dans chacune de ces situations, la forme moyenne du verbe nous donne uniquement l'assurance d'être en présence d'un sacrifice de conciliation qui, potentiellement, pouvait être suivi d'une consultation mantique (pour vérifier si la conciliation était effective et/ou pour demander un conseil aux dieux sur ce qu'il fallait éventuellement faire). Il est très probable à ce sujet, pour reprendre les mots de Jean Casabona, que « dans les sacrifices offerts avant toute entreprise importante, on observe les présages, même si cela n'est pas dit explicitement »⁶⁵. Mais cet état des choses ne semble valoir que pour les *Helléniques* : en effet, le cas de la *Cyropédie* est particulier puisque c'est la seule œuvre du corpus xénophontien où tous les sacrifices offerts par Cyrus lors de sa campagne contre les Assyriens et les Lydiens sont suivis d'indications au sujet de la teneur des présages. Le cas de l'*Anabase* est presque similaire à celui de la *Cyropédie* puisque, sur la quantité impressionnante de sacrifices offerts au cours de la

⁶³ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 269.

⁶⁴ De la même manière, Xénophon n'indique jamais non plus, sauf exception, le type d'animal offert à la divinité au moment d'un sacrifice peut-être parce que la chose était tellement connue du lectorat athénien qu'elle n'avait pas besoin d'être rappelée. Sur les différents animaux qu'on avait coutume de sacrifier en l'honneur des dieux, voir J. N. BREMMER, « Greek Normative Animal Sacrifice », in *Blackwell Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 133-134. D'après l'étude fouillée d'Antoine Hermary, en temps de guerre, différentes sources mettent en évidence que la plupart des animaux offerts en sacrifice étaient des ovins (béliers et chèvres) ; A. HERMARY & al., « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, vol. I, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 104-105.

⁶⁵ J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 88.

campagne du retour vers la Grèce, nous n'avons relevé que deux passages dans lesquels le rite de la *θυσία* n'est pas suivi de révélations sur des signes observés alors qu'ils auraient pu l'être :

(a) « Là-dessus [*scil.* après que la décision fut prise de poursuivre en direction des montagnes Cardouques], les stratèges firent un sacrifice, afin de partir au moment voulu (ἐπὶ τούτοις ἐθύσαντο, ὅπως ἡνίκα καὶ δοκοίη τῆς ὥρας τὴν πορείαν ποιοῖντο) »⁶⁶.

(b) « Le jour venu, Chirisophe après avoir sacrifié (θυσάμενος), mena l'armée par la route, tandis que ceux qui s'étaient emparés de la montagne attaquaient par les crêtes [...]. Quand ils eurent atteint les hauteurs, ils offrirent un sacrifice (θύσαντες), élevèrent un trophée, puis descendirent dans la plaine où ils arrivèrent dans des villages remplis de toutes sortes de provisions »⁶⁷.

Dans les deux cas, l'armée des mercenaires grecs se retrouve dans une situation particulièrement difficile et on ne voit pas pour quelle raison Xénophon n'a pas, comme dans le reste de son œuvre, précisé qu'on avait sacrifié aussi pour voir les signes prémonitoires dans les victimes. On pourrait alléguer, dans les deux cas, que Xénophon est absent et qu'il avait par conséquent choisi de se réserver le rôle de consultant des dieux dans l'*Anabase*. Toutefois, un passage du livre V vient battre en brèche cette possibilité puisque Xénophon-l'auteur fait encore référence à un sacrifice des stratèges de l'armée des Dix-Mille suivi d'une réception de présages favorables sans que Xénophon-l'acteur ne vienne prendre le rôle du sacrifiant-devin qu'il incarne dans tant d'autres passages⁶⁸. Rien ne permet donc, dans ces cas particuliers, de

⁶⁶ *Anabase*, 3, 5, 18 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930). Ce passage est d'autant plus ambigu que le sacrifice en vue d'un départ (« πορείαν ») fut à plusieurs reprises considéré par Xénophon comme un rite impliquant une consultation des dieux sur l'avenir ; cf. *Cyropédie*, 2, 4, 18 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971) : « Cyrus, de son côté, offrait des sacrifices pour le succès de l'expédition (ἐθύετο ἐπὶ τῇ πορείᾳ) [...]. Une fois Cυxare parti en avant avec ses troupes d'infanterie et de cavalerie sur la route des forteresses, Cyrus obtient des présages favorables pour son expédition contre le roi d'Arménie » ; cf. *Anabase*, 6, 6, 35 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Les envoyés s'en retournèrent avec les deux hommes, prodiguant leurs louanges à Cléandre. Celui-ci se mit à sacrifier en vue de son départ (Κλέανδρος δὲ ἐθύετο ἐπὶ τῇ πορείᾳ) ; il se lia d'amitié avec Xénophon et ils contractèrent des liens d'hospitalité [...]. Cependant comme au bout de trois jours les sacrifices n'étaient pas encore favorables (ἐπεὶ μέντοι θυομένῳ αὐτῷ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας οὐκ ἐγίνετο τὰ ἱερά), il convoqua les stratèges et leur dit : “les victimes ne me permettent pas de prendre le commandement ».

⁶⁷ *Anabase*, 4, 6, 23-27 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

⁶⁸ *Ibid.*, 5, 4, 22 : « La journée se passa donc de la sorte ; le lendemain, quand les sacrifices eurent donné des signes favorables (τῇ δὲ ὑστεραία θύσαντες ἐπεὶ ἐκαλλιερῆσαντο), on prit le premier repas, on se forma en colonnes de compagnies, et après avoir rangé les barbares à gauche dans le même ordre, on se mit en marche ».

conclure à l'absence d'examens hiéoscopiques malgré le silence de l'auteur sur ce sujet. D'autre part, de telles nuances sont essentielles en vue de l'élaboration d'un bilan quantitatif des méthodes divinatoires chez Xénophon : au terme de cette analyse, il nous semble judicieux de prendre en considération toutes les occurrences du moyen $\theta\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ pour le calcul de la proportion prise par l'hiéoscopie dans le corpus xénophontien même si certaines de ces occurrences ne sont pas suivies d'indications relatives à la prise d'auspices. Ces considérations préliminaires désormais mises au clair, nous pouvons nous pencher plus en profondeur sur les cas assurés de consultations mantiques dans le cadre de la $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Il nous faut tout de même préciser qu'en raison du très grand nombre de passages faisant référence à la consultation hiéoscopique, nous avons choisi d'insérer les extraits les plus représentatifs, les plus pertinents et les plus détaillés dans le corps du texte et de reproduire en note ceux que nous jugions moins importants ou, suivant les cas, ceux qui présentaient des caractéristiques identiques. Dans de rares cas nous nous sommes contentés d'indiquer la référence de l'extrait en note sans reproduire le texte : il s'agit des passages qui, selon nous, ne contenaient pas d'informations particulièrement intéressantes par rapport à ceux que nous avons pris soin de mentionner dans le corps du texte.

IV.1.4. Terminologie des réponses favorables

Dans la plupart des cas, la manière qu'a Xénophon de rapporter une consultation hiéoscopique est très laconique puisqu'elle se compose simplement d'une mention d'un acte sacrificiel par l'utilisation du verbe $\theta\upsilon\epsilon\iota\nu$ (conjugué à la voix moyenne le plus souvent) suivi du résultat de l'examen mantique des $\iota\epsilon\rho\acute{\alpha}$, substantif neutre pluriel désignant à la fois les viscères et les présages qu'on en tirait⁶⁹. Trois cas de figures peuvent alors se présenter au lecteur : 1) les présages sont favorables ; 2) les présages ne sont pas favorables et un nouveau sacrifice est éventuellement envisagé ; 3) les signes sont défavorables. D'autre part, la manière d'interroger les dieux par le biais des entrailles ne semble pas être pratiquée de manière uniforme, et c'est là un aspect subtil mais essentiel que nous tenterons de mettre en avant au cours de ce chapitre. Ainsi, dans toute son œuvre, Xénophon a utilisé trois expressions

⁶⁹ Ce substantif désigne encore les objets sacrés révélés lors des cérémonies mystériques ainsi que les sanctuaires, mais nous ne ferons pas mention de ces acceptions dans cette étude même si elles sont présentes dans le corpus xénophontien.

différentes pour signifier la réception de signes favorables à l'issue des rites de la θυσία : « τὰ ἱερὰ καλά »⁷⁰, « τὰ ἱερὰ γίνεσθαι » et enfin le verbe « καλλιερεῖν ». La première de ces expressions (« τὰ ἱερὰ καλά »), qu'on pourrait traduire par « les présages sont beaux », ou « les victimes sont favorables »⁷¹, ne renvoie pas originairement à la teneur favorables des signes observés dans les entrailles. Chez Homère en effet, elle vient seulement désigner « les beaux rites sacrés »⁷² destinés aux dieux sans qu'aucune connotation relative à la divination n'apparaisse⁷³. Il faut donc attendre les premiers textes de l'époque classique pour que l'expression « τὰ ἱερὰ καλά » soit employée pour désigner les signes de la volonté des dieux contenus dans les entrailles des victimes sacrificielles⁷⁴. Sur les treize occurrences de l'expression « τὰ ἱερὰ καλά » que nous avons recensées chez Xénophon, dix concernent des actions militaires sur le point d'être engagées (deux occurrences dans les *Helléniques*⁷⁵, cinq

⁷⁰ Le plus souvent sujet du verbe εἶναι et plus rarement, du verbe γίνεσθαι.

⁷¹ En un cas exceptionnel, Xénophon précise que les victimes sacrées pouvaient même être « très belles (κάλλιστα) » ; cf. *Anabase*, 7, 8, 10.

⁷² Nous reprenons ici la traduction de ἱερά donnée par A. HERMARY & al., « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, vol. I, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 61.

⁷³ Homère, *Odyssée*, 4, 465-474 (éd. & trad. V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres, 1924) : « “Tu le sais bien, Vieillard ! Pourquoi tous ces détours ? Voilà combien de jours que je suis dans cette île, captif et sans trouver le moyen d'en sortir ; déjà mon cœur faiblit... Ah ! Dis-moi, puisque les Immortels savent tout, lequel des dieux m'entrave et me ferme la route”. Je disais, et Protée aussitôt me répond : “C'est Zeus ! Car c'est à lui, ainsi qu'aux autres dieux que tu devais offrir, avant de t'embarquer, des victimes de choix si, pour rentrer chez toi, tu voulais au plus court franchir la mer vineuse (ἀλλὰ μάλ' ὠφελὲς Δίι τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσι ῥέξας ἱερὰ κάλ' ἀναβαινέμεν, ὄφρα τάχιστα σὴν ἐς πατρίδ' ἴκοιο πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον)” » & *Iliade*, 11, 722-729 (éd. & trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1937) : « Il est un fleuve, du nom de Minyée, qui se jette à la mer, près d'Arène. J'attendis là l'aube divine, avec les chars de Pylos, tandis que le flot des gens de pied passait. De là – vite, en masse ! – nous arrivâmes en plein jour, armés de pied en cap, au courant sacré de l'Alphée. Là, à Zeus Tout-Puissant nous offrîmes de beaux sacrifices (ἐνθα Δίι ῥέξαντες ὑπερμενεῖ ἱερὰ καλά) ». Quant à l'utilisation du neutre ἱερά seul pour désigner les offrandes sans qualificatif, voir *Iliade*, 1, 147 ; 2, 420 ; Hésiode, *Les travaux et les jours*, 336.

⁷⁴ Hérodote, *Histoires*, 9, 36-37 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1954) : « Or donc, ce Teisaménos, amené par les Spartiates, servait de devin aux Grecs dans les champs de Platées. Les sacrifices leur annonçaient la victoire s'ils se tenaient sur la défensive (τοῖσι μὲν νῦν Ἑλλησι καλὰ ἐγίνετο τὰ ἱερά ἀμυνομένοισι), mais non s'ils passaient l'Asopos et engageaient le combat. Et de même, du côté de Mardonios qui désirait ardemment engager le combat, les sacrifices ne favorisaient pas ce dessein (οὐκ ἐπιτήδεα ἐγίνετο τὰ ἱερά, ἀμυνομένῳ δὲ καὶ τούτῳ καλὰ), mais ils lui conseillaient également la défensive ». Hérodote emploie aussi une fois l'adjectif χρηστά (synonyme de καλά) dans le cadre d'une observation des ἱερά ; *idem*, 5, 44 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1946) : « Il [*scil.* le devin Callias] se serait enfui d'auprès de Télus, tyran de Sybaris, et serait venu chez eux parce que, lorsqu'il sacrifiait au sujet de la guerre contre Crotona, les présages donnés par les victimes n'étaient point favorables (ἐπειτέ οἱ τὰ ἱερά οὐ προεχώρει χρηστά θουομένῳ ἐπὶ Κρότωνῳ) ». On peut faire remarquer en passant qu'il n'existe chez Thucydide aucune anecdote faisant état de tels résultats d'examen hiéoscopiques.

⁷⁵ *Helléniques*, 4, 2, 18 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Quand ce furent les Athéniens qui prirent place en face des Lacédémoniens, qu'eux-mêmes tinrent la droite et se furent rangés en face des Achéens, aussitôt ils déclarèrent que les signes étaient favorables (εὐθὺς τὰ τε ἱερά καλά ἔφασαν εἶναι), et ils

dans l'*Anabase*⁷⁶ et trois dans la *Cyropédie*⁷⁷). Ce que révèlent ces extraits, c'est que l'observation de « belles victimes » est l'élément déclencheur d'un mouvement des hommes en armes vers l'adversaire ou plus généralement d'un mouvement de troupes pour accomplir une tâche spécifique. Les trois cas restants (tous tirés de l'*Anabase*) font plutôt référence à des sacrifices destinés à sortir d'un moment critique ou à résoudre un dilemme sans qu'il soit nécessairement question de pure stratégie martiale : le premier fait état d'un sacrifice offert par Cléarque au cours duquel un examen des signes sacrés révèle qu'il serait propice d'aller rejoindre les amis de Cyrus⁷⁸, le deuxième d'une réponse favorable des dieux à l'endroit de

donnèrent l'ordre de se préparer pour un combat imminent » ; 7, 2, 21 : « Charès, alors, convaincu, fait un sacrifice, et aussitôt, chez les gens de Phlious, les cavaliers mettent leurs cuirasses, et passent le mors à leurs chevaux, tandis que les hoplites préparent tout ce qu'il faut à l'infanterie ; et, après avoir repris leurs armes, ils se dirigeaient vers le lieu du sacrifice, quand arrive à leur rencontre Charès avec le devin, qui leur annoncent que les signes sont favorables (ἔλεγον ὅτι καλὰ τὰ ἱερά) ».

⁷⁶ *Anabase*, 1, 8, 15 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « De l'armée grecque Xénophon d'Athènes l'ayant aperçu [*scil.* Cyrus le Jeune] poussa son cheval dans sa direction et lui demanda s'il avait quelque ordre à transmettre. L'autre ayant arrêté sa bête lui dit et lui ordonna de répéter à tous que les sacrifices étaient favorables, et favorables aussi les entrailles des victimes (ὁ δ' ἐπιστήσας εἶπε καὶ λέγειν ἐκέλευε πῶσιν ὅτι καὶ τὰ ἱερά καλὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ) ». *Anabase*, 6, 4, 9 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Le lendemain du rassemblement de l'armée Xénophon sacrifia pour savoir si elle pouvait sortir. Il y avait, en effet, nécessité d'aller chercher des vivres et il pensait aussi à enterrer les morts. Les victimes étaient favorables (ἐπεὶ δὲ τὰ ἱερά καλὰ ἐγένετο) » ; 6, 5, 21 : « Compagnons, les sacrifices sont favorables, les oiseaux propices, les victimes superbes : marchons à l'ennemi (ἄνδρες, τὰ τε ἱερά ἡμῖν καλὰ οἳ τε οἰωνοὶ αἴσιοι τὰ τε σφάγια κάλλιστα) » ; 7, 2, 17 : « Xénophon alors, puisque pour aller trouver sans danger Seuthès les victimes paraissaient lui être favorables, ainsi qu'à l'armée (ἐπεὶ ἐδόκει τὰ ἱερά καλὰ εἶναι αὐτῶ καὶ τῶ στρατεύματι), prit avec lui Polycratès d'Athènes, lochage, auquel il adjoignit, choisi parmi les soldats de chaque stratège, Néon excepté, un homme en qui chacun avait confiance » ; 7, 8, 10 : « Ayant donc ces gens-là auprès de lui Xénophon commença un sacrifice. Le devin Basias d'Élide qui y assistait dit que les victimes étaient très favorables à Xénophon (καὶ Βασίας ὁ Ἡλεῖος μάντις παρῶν εἶπεν ὅτι κάλλιστα εἴη τὰ ἱερά αὐτῶ) et que l'homme pouvait être capturé ».

⁷⁷ *Cyropédie*, 2, 4, 18 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971) : Cyrus, de son côté, offrait des sacrifices pour le succès de l'expédition et envoyait en même temps demander des jeunes cavaliers à Cyaxare [...]. Une fois Cyaxare parti en avant avec ses troupes d'infanterie et de cavalerie sur la route des forteresses, Cyrus obtient des présages favorables pour son expédition contre le roi d'Arménie (γίγνεται τῶ Κύρῳ τὰ ἱερά ἐπὶ τὸν Ἀρμένιον ἰέναι καλὰ) » ; 3, 2, 3-4 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Le jour suivant, Tigrane se présentait en personne avec son équipement. Auprès de lui se rassemblaient quatre mille cavaliers, dix mille archers et autant de peltastes. Pendant ce rassemblement, Cyrus fit un sacrifice. Comme les présages des victimes étaient favorables (ἐπεὶ δὲ καλὰ τὰ ἱερά ἦν αὐτῶ), il convoqua les chefs des Perses et des Mèdes, et leur tint ce discours : « Mes amis, ces montagnes que nous voyons sont aux Chaldéens : mais, si nous en devenons maîtres, et si nous construisons un fort sur le sommet, il faudra bien que les Arméniens et les Chaldéens soient sages avec nous. Les présages sont favorables » » ; 6, 3, 1 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Ces paroles entendues, ils pliaient bagage tandis que Cyrus, de son côté, sacrifiait. Une fois vus les signes favorables (ἐπεὶ δὲ καλὰ τὰ ἱερά ἦν), il se mettait en route, avec l'armée ».

⁷⁸ *Ibid.*, 2, 2, 3 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Au contraire, pour rejoindre les amis de Cyrus, les entrailles des victimes ont été tout à fait belles (ἰέναι δὲ παρὰ τοῦς Κύρου φίλους πάνυ καλὰ ἡμῖν τὰ ἱερά ἦν) ».

Xénophon pour qu'il évoque aux soldats ses projets de colonisation⁷⁹, et le dernier de la réception de signes favorables après un sacrifice destiné, semble-t-il, à confirmer l'intuition de Xénophon sur le songe qu'il avait vu durant la nuit⁸⁰. D'autre part, sur les dix extraits mentionnés en notes ci-dessus et qui renvoient, de manière spécifique, à une action imminente de l'armée, deux comprennent des problèmes de choix stratégiques précis soumis à la sagacité des dieux⁸¹, tandis que Xénophon rapporte dans les autres l'observation de belles victimes ce qui conforte le consultant pour une décision qu'il prit seul ou en compagnie de ses hommes. L'impression qui ressort dans la majorité de ces cas, c'est que l'observation des « *ιερά καλά* » ne semble moins souvent succéder à une requête spécifique sur la conduite à tenir pour un déroulement favorable des événements qu'à savoir si les dieux soutiennent une action préméditée par la communauté des hommes en armes. Il s'agit là, bien entendu, d'une conjecture, car Xénophon a pu choisir de passer sous silence certains détails relatifs à la consultation hiéroskopique.

Outre la formule « *τὰ ιερά καλά* », Xénophon emploie également à plusieurs reprises le verbe *καλλιερῶ* qui possède la signification de « faire des sacrifices réussis » et par extension, « obtenir des présages favorables après un sacrifice »⁸². Dans la littérature grecque, nous n'avons pas trouvé d'exemples d'utilisation du verbe *καλλιερῶ* pour désigner, de manière précise, la réponse d'un dieu faisant suite à une question du consultant ; un célèbre passage de Plutarque nous montre en effet que ce verbe désignait le plus souvent, pour reprendre la définition de la Souda, le moment précis où les dieux recevaient amicalement un sacrifice offert par la communauté des hommes en le manifestant par le biais d'une marque visible sur les entrailles de l'animal fraîchement tué, notamment le foie⁸³ :

⁷⁹ *Ibid.*, 5, 6, 28-29 : « Je faisais immoler des victimes pour savoir s'il valait mieux commencer à vous parler de ces projets [*scil.* les projets de colonisation] et en traiter avec vous, ou ne pas même en toucher un seul mot. Or, Silanos, le devin, m'a répondu, ce qui est de la plus grande importance, que les victimes étaient favorables (*Σιλανὸς δέ μοι ὁ μάντις ἀπεκρίνατο τὸ μὲν μέγιστον, τὰ ιερά καλά εἶναι*) ».

⁸⁰ *Ibid.*, 4, 3, 8-9 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931). « Xénophon eut un songe : il lui sembla qu'il était lié par des entraves et que ces entraves tombaient d'elles-mêmes autour de lui ; alors, il était libre et pouvait marcher autant qu'il voulait. Au petit jour il va trouver Chrisisophe, lui dit qu'il espère que tout ira bien et lui raconte le songe qu'il a eu. Celui-ci s'en réjouit et l'aurore commençait à peine à poindre que tous les stratèges firent faire un sacrifice auquel ils assistaient. Du premier coup, les signes furent aussitôt favorables (*καὶ τὰ ιερά καλά ἦν εὐθὺς ἐπὶ τοῦ πρώτου*) »

⁸¹ *Anabase*, 6, 4, 9 ; 7, 2, 17.

⁸² *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

⁸³ *Suidae lexicon*, Kappa, 219 (éd. A. ADLER, Leipzig, K. G. Saur München, 1933 [rééd. 2004]) : « Ἕλληνας δὲ τότε καλλιερῆν νομίζουσιν, ὅταν δαίμονι τι θύσαντες αἰσίων ἐπιτύχῳσι σημείων ἐν τῷ ἥπατι τοῦ ἱερείου. Καὶ

« Comme le déroulement d'un sacrifice au cours duquel il jouait de la flûte n'était pas favorable (ὡς οὐκ ἐκαλλιέρει), celui qui l'avait engagé lui ôta l'instrument des mains et se mit à jouer d'une manière ridicule ; comme les assistants se récriaient, il leur dit : "Savoir jouer de la flûte d'une manière qui plaise aux dieux procède des dieux" – "Justement, répondit en riant Isménias, pendant que moi, je jouais, les dieux restaient tout à leur joie, tandis qu'avec toi ils furent si pressés d'être débarrassés qu'ils ont agréé le sacrifice (σοῦ δ' ἀπαλλαγῆναι σπεύδοντες ἐδέξαντο τὴν θυσίαν)" »⁸⁴.

Il s'agit là de savoir si la divinité à laquelle le sacrifice est destiné se réjouit de l'offrande et si, le cas échéant, elle accepte d'être favorable au sacrifiant de manière générale. Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, c'est exactement le sens que revêt ce verbe, utilisé à trois reprises par Xénophon pour décrire d'une part le sacrifice des soldats avant une nuit de repos⁸⁵, et d'autre part les deux sacrifices successifs offerts par le roi dans la ville puis à la frontière du territoire de la cité quand il part en campagne⁸⁶. Même chose dans l'*Hipparque* et dans les *Revenus*, où Xénophon conseille respectivement d'« obtenir un beau sacrifice pour la protection de la cavalerie (καλλιερῆσει τοῖς θεοῖς ὑπὲρ τοῦ ἵππικοῦ) »⁸⁷ et « de sacrifier convenablement (καλλιερῆσαντας) » pour toutes les divinités indiquées par les dieux de Delphes et de Dodone après avoir obtenu leur approbation pour un projet de nouvelle constitution⁸⁸. Ce dernier témoignage est particulièrement révélateur de cette intention de conciliation que le verbe καλλιερῆειν véhicule. À l'instar des cinq occurrences ci-dessus, les

τοῦτο καλοῦσι καλλιέρημα, ὅταν τῷ δαίμονι τὸ θῆμα ἢ φίλον διὰ τῶν ἐπιφανομένων ἀπατηλῶν σημείων » ; *Lexica segueriana*, Kappa, 267, 7 (éd. L. BACHMANN, Leipzig, Hinrichs, 1828) : « Καλλιέρημα· θυσία εὐπρόσδεκτος ».

⁸⁴ Plutarque, *Propos de table*, 632C-D ; cf. Lucien, *Saturnales*, 1 ; Hérodote, *Histoires*, 6, 81-82 ; Démosthène, *Contre Midias*, 53 ; *Contre Macartatos*, 66.

⁸⁵ *Constitution des Lacédémoniens*, 12, 7 (trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « Après quoi on reçoit l'ordre par héraut de prendre le dîner et quand ils ont chanté pour les dieux auxquels ils ont sacrifié sous d'heureux auspices, ils se reposent auprès de leurs armes ».

⁸⁶ *Ibid.*, 13, 2-3 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920 & trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008) : « D'abord, encore en ville, il sacrifie à Zeus Conducteur et aux deux dieux ; si les auspices sont bons (ἦν δὲ ἐνταῦθα καλλιερῆσι), le porte-feu prend le feu et va en avant-garde aux frontières du pays. Là, le roi sacrifie encore, à Zeus et à Athéna. Quand les présages donnés par ces deux divinités ont été favorables (ὅταν δὲ ἀμφοῖν τούτοις θεοῖν καλλιερῆθῃ), le roi franchit les frontières du pays ». Sur une anecdote similaire mettant en valeur la fonction propitiatoire de l'acte désigné par καλλιερῆειν, voir Hérodote, *Histoires*, 9, 19 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1954) : « Tous ensemble, les sacrifices ayant donné des présages favorables (καλλιερῆσαντων τῶν ἱρῶν), ils sortirent donc de l'isthme et arrivèrent à Éleusis ; là, ils firent de nouveaux sacrifices et, comme les présages continuaient d'être favorables (ποιήσαντες δὲ καὶ ἐνθαῦτα ἱρά, ὡς σφι ἐκαλλιέρει), poursuivirent leur avance, en compagnie des Athéniens, qui avaient passé de Salamine sur le continent et les avaient rejoints à Éleusis ».

⁸⁷ *Hipparque*, 3, 1 (éd. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

⁸⁸ *Revenus*, 6, 4-5 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920).

neuf restantes semblent systématiquement signifier, chez Xénophon, cette bénédiction des dieux révélée par les devins au moment du sacrifice afin d'assurer le succès d'une entreprise préméditée. Trois extraits parmi les neuf méritent à ce titre une attention particulière⁸⁹ :

a) Un jour qu'il [*scil.* Agésilas] offrait un des sacrifices rituels au nom de la cité, le devin lui dit que les dieux lui révélaient une conspiration des plus terribles. Après un nouveau sacrifice, il déclara que les signes sacrés étaient plus effrayants encore. Au cours d'un troisième, il dit : "Agésilas, c'est comme si nous étions en plein milieu d'ennemis : voilà les signes que je vois". Là-dessus, ils se mirent à sacrifier aux dieux Protectors ainsi qu'aux Sauveurs, et ne s'arrêtèrent qu'après avoir obtenu – à grand peine – des signes favorables (καὶ μάλιστα καλλιερήσαντες, ἐπαύσαντο) »⁹⁰.

b) « Le devin, après avoir regardé les entrailles, dit à Xénophon qu'il croyait bien qu'il n'avait pas d'argent : "Mais, ajouta-t-il, je sais que quand bien même il devrait jamais t'en arriver, il y aura sûrement un obstacle : il viendra de toi, sinon d'ailleurs". Xénophon en convint avec lui. Euclide ajouta : "Zeus Meilichios gêne ton chemin", et lui demanda s'il avait sacrifié à ce dieu. "Chez moi, dit-il, j'avais coutume de lui offrir pour vous des sacrifices et des holocaustes". Xénophon avoua que depuis son départ il n'avait rien offert à ce dieu. Euclide donc lui conseilla de lui sacrifier, comme il en avait l'habitude, lui assurant qu'il s'en trouverait bien. Le lendemain Xénophon s'étant rendu à Ophrynion sacrifia et brûla entiers des porcs suivant le rite de son pays : les victimes furent favorables (καὶ ἐκαλλιέρει) »⁹¹.

⁸⁹ *Helléniques*, 3, 1, 19 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Aussitôt, Dercylidas, comme il arriva qu'il obtint ce jour-là des présages favorables (ὥσπερ ἔτυχε κεκαλλιερηκῶς ταύτη τῇ ἡμέρᾳ), fait prendre les armes et mène ses troupes vers la porte de la ville » ; 4, 1, 22 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Sur la promesse que lui fit Agésilas, Hérrippidas se mit à sacrifier ; au soir, il obtint des présages favorables et arrêta le sacrifice (ἐπεὶ δὲ ὑπέσχετο αὐτῷ, ἐθύετο καὶ ἅμα δεῖλη καλλιερησάμενος κατέλυσε τὴν θυσίαν). Là-dessus, il fit communiquer aux hommes l'ordre de se trouver, après la soupe du soir, devant le camp » ; 6, 5, 17 : « Cependant les peltastes qui venaient d'Orchomène, et, avec eux les cavaliers de Phlious, traversèrent de nuit la plaine en longeant Mantinée et apparaissent soudain de bon matin, au moment où Agésilas offrait un sacrifice sur le front du camp, et leur arrivée fit courir tout le monde à son poste, tandis qu'Agésilas revenait au camp. Une fois qu'on se fut rendu compte que c'étaient des amis, et qu'Agésilas eut obtenu des présages favorables (Ἀγησίλαος δὲ ἐκεκαλλιέρητο), après le repas de midi, il fit avancer ses troupes » ; *Anabase*, 5, 4, 22 : (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Le lendemain, quand les sacrifices eurent donné des signes favorables (τῇ δὲ ὑστεραία θύσαντες ἐπεὶ ἐκαλλιερήσαντο), on prit le premier repas, on se forma en colonnes de compagnie, et après avoir rangé les barbares à gauche dans le même ordre, on se mit en marche » ; *Cyropédie*, 1, 5, 6 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971) : « Dès qu'il eut été désigné, sa première pensée fut pour les dieux, et ce n'est qu'après un sacrifice favorables qu'il s'adjoignit ses deux cents compagnons (καλλιερησάμενος δὲ τότε προσηρέϊτο τοὺς διακοσίους) » ; 6, 4, 12 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Une fois qu'il eut obtenu les signes favorables (ὡς δ' ἐκεκαλλιερήκει) et que l'armée eut pris ses formations conformément aux ordres, non sans faire occuper de nouveaux observatoires avancés Cyrus réunit les commandants et parla ainsi : "Amis et alliés, les dieux nous font voir exactement les mêmes présages que le jour où ils nous donnèrent la précédente victoire" » ; cf. *IG* I³ 93.23.

⁹⁰ *Helléniques*, 3, 3, 4 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

⁹¹ *Anabase*, 7, 8, 3-5 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

(c) « Là-dessus, après avoir dit aux soldats de se tenir prêts, Cyrus fit d'abord un sacrifice à Zeus-Roi, puis aux autres dieux ; il leur demanda d'accorder leur faveur et leur bienveillance à son armée, de la guider, de se tenir à ses côtés, d'être pour elle de bons auxiliaires et conseillers (ὁ δὲ Κῦρος ἔθουε πρῶτον μὲν Διὶ βασιλεῖ, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, καὶ ἤτειτο Ἰλεως καὶ εὐμενεῖς ὄντας ἡγεμόνας γενέσθαι τῇ στρατιᾷ καὶ παραστάτας ἀγαθοὺς καὶ συμμάχους καὶ συμβούλους τῶν ἀγαθῶν). Il invoqua aussi les héros habitants et protecteurs de la terre médique. Lorsqu'il eut obtenu d'heureux présages (ἐπεὶ δ' ἐκαλλιέρησέ) et que l'armée fut massée aux frontières, alors, sous des auspices favorables (τότε δὴ οἰωνοῖς χρησάμενος αἰσίοις), il envahit le territoire ennemi. Dès qu'il eut franchi la frontière, là aussi, il se rendit la Terre propice par des libations et s'assura par des sacrifices la faveur des dieux et des héros habitants de l'Assyrie. Cela fait, il sacrifia de nouveau à Zeus-National, sans négliger aucun des autres dieux qui lui étaient indiqués »⁹².

Dans les trois cas ci-dessus, le verbe *καλλιερῆν* vient signaler que la tentative pour s'attirer la bienveillance d'une divinité par l'intermédiaire d'un sacrifice a réussi. Dans le premier cas, il s'agit plus précisément pour Agésilas de s'attirer l'agrément des divinités protectrices afin de se prémunir du complot fomenté par Cinadon. Dans ce cas précis, le « sacrifice convenable » n'annule pas la prédiction destinée au roi de Sparte mais l'en protège⁹³. Lors du premier sacrifice, effectué dans le cadre des rites civiques traditionnels, des signes de complots contre Agésilas ont été révélés inopinément tandis que lors du second, offert à dessein aux dieux protecteurs, les présages de bienveillance ne concernent nullement l'avenir et ont une fonction apotropaïque. Dans le second extrait, Xénophon fait en sorte d'obtenir le soutien de Zeus Meilichios pour pouvoir acquérir des richesses et, comme dans le premier cas, il s'agit pour lui de sacrifier pour se concilier la bienfaisance d'une divinité dont la réponse se manifeste par l'intermédiaire des entrailles de la victime. Enfin, dans le dernier extrait, de loin le plus important, Cyrus l'Ancien sacrifie aux dieux tout en leur demandant d'être bienveillants et bienfaisants, puis il inspecte les entrailles pour savoir si ou non son vœu

⁹² *Cyropédie*, 3, 3, 21-22 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

⁹³ Il existe une histoire similaire chez Achille Tatius, où le verbe *καλλιερῆν* vient bien signifier l'acte sacrificiel à l'issue duquel les dieux manifestent leur contentement et leur soutien au sacrifiant par l'intermédiaire de signes favorables dans les entrailles de l'animal ; Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, 2, 12, 2-3 (éd. & trad. J.-P. GARNAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1991) : « Quand mon père avait offert le sacrifice et placé les offrandes sur les autels, un aigle, descendu du ciel, emporta la victime consacrée ; et quand on essaya de le chasser, rien n'y fit, l'oiseau partit avec sa proie. Cela sembla donc ne pas être de bon augure ; en tout cas, ce jour-là, on suspendit les noces. Ayant convoqué des devins et des interprètes de prodiges, mon père leur raconta le présage. Ils affirmèrent qu'il fallait offrir un sacrifice à Zeus Hospitalier (οἱ δὲ ἔφασαν δεῖν καλλιερῆσαι Ξενίῳ Διὶ), à minuit, une fois arrivés à la mer, car l'oiseau s'était envolé dans cette direction ».

a été reçu favorablement. L'utilisation de l'expression « οἰωνοῖς χρησάμενος αἰσίοις » ne laisse subsister aucun doute sur le fait qu'il y a ici consultation mantique, le verbe καλλιερεῖν venant préciser en outre, à la suite de la demande la bienveillance (« ἤτεῖτο ἴλεως »), qu'il s'agit précisément de ce que Jean Casabona identifiait comme un sacrifice de « conciliation des dieux » suivi d'une vérification, par l'extipicine, de leur contentement ou de leur mécontentement⁹⁴.

Refermons le point de la terminologie des présages sacrificiels favorables avec la formule « τὰ ἱερὰ γίνεταί » qui, littéralement, devrait être traduite par « les signes contenus dans les victimes se sont manifestés » ou sont « apparus ». Xénophon l'utilise dans une phrase affirmative, sans l'adjectif καλά, uniquement à deux reprises. Dans le premier extrait, alors qu'il est question d'un projet d'expédition des Athéniens pour porter secours à Lacédémone contre les exactions de Thèbes, Xénophon relate que le conseil de la cité décida de constituer une armée avec à sa tête le stratège Iphicrate, et que des « sacrifices favorables » furent offerts avant le départ hors des murs de la ville ; l'expression consacrée est « ἐπεὶ δὲ τὰ ἱερὰ ἐγένετο »⁹⁵. En ce qui concerne le second extrait, tiré de l'*Anabase*, Xénophon rapporte qu'au lendemain d'une journée harassante où les présages ne s'étaient pas montrés favorables en vue d'une sortie pour aller chercher des vivres, un sacrifice de bon augure fut offert dès le matin : « S'étant levé de bon matin, Xénophon se mit à sacrifier pour savoir si l'on pouvait sortir. Dès la première victime les signes sont favorables (καὶ γίνεταί τὰ ἱερὰ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἱερείου) »⁹⁶. Dans l'un et l'autre cas, l'utilisation de l'expression « τὰ ἱερὰ γίνεταί », comme dans le cadre de la formule « τὰ ἱερὰ καλά εἶναι », marque l'obtention d'un signe propice

⁹⁴ J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 89 ; sur le fait que l'usage du verbe καλλιερεῖν suppose l'intention de s'attirer la bienveillance divine (ἴλεως), voir encore Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 4, 24, 3 (éd. C. H. OLDFATHER, London – Cambridge, Harvard University Press, 1935 ; trad. personnelle) : « Tous les habitants de cette cité [*scil.* Agyre] se laissent pousser les cheveux depuis leur naissance en l'honneur d'Iolaüs jusqu'au jour où, après avoir sacrifié convenablement en offrant des victimes magnifiques, ils se soient rendu les dieux propices (μέχρι ἂν ὅτου θυσίας μεγαλοπρεπέσι καλλιερήσαντες τὸν θεὸν ἴλεων κατασκευάσωσι) ». Cette catégorie que Jean Casabona nomme « sacrifice de conciliation » correspond très exactement à la *litatio* latine ; voir Tite-Live, *Histoire romaine*, 5, 38, 1 ; 27, 23, 3-4 (éd. & trad. E. LASSERRE, Paris, Garnier, 1949) : « On annonçait aussi qu'à Ostie, le rempart et une porte avaient été frappés de la foudre, qu'à Caeré un vautour était entré en volant dans le temple de Jupiter, et qu'à Volsinii le déversoir du lac avait roulé du sang. Pour ces prodiges, il y eut une journée de prières publiques ; pendant quelques jours, on immola des victimes adultes sans avoir de réponse favorable, et l'on resta longtemps à obtenir la paix avec les dieux (*per dies aliquot, hostiae majores sine litatione caesae, diuque non impetrata pax deum*) » ; cf. Ovide, *Métamorphoses*, 14, 156.

⁹⁵ *Helléniques*, 6, 5, 49.

⁹⁶ *Anabase*, 6, 5, 2 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

incitant immédiatement le ou les hommes auxquels il est destiné à agir ou, plus spécifiquement, à prendre les armes. En un endroit, Xénophon enrichit cette expression de l'adjectif *καλά* de sorte que la tournure « τὰ ἱερὰ γίγνεται » a tout l'air d'être synonyme de la tournure « τὰ ἱερὰ καλὰ γίγνεται » : « les victimes étant favorables (ἐπεὶ δὲ τὰ ἱερὰ καλὰ ἐγένετο), les Arcadiens aussi les suivirent et la plupart des morts furent inhumés à l'endroit où chacun était tombé »⁹⁷. Une autre forme verbale, employée uniquement à trois reprises, semble tout à fait similaire à « τὰ ἱερὰ γίγνεται », c'est l'expression « τὰ ἱερὰ φαίνεσθαι », soit littéralement, « les victimes sacrées se sont manifestées ». Cela dit, la tournure ne se suffit jamais à elle-même chez Xénophon, à l'inverse de « τὰ ἱερὰ γίγνεσθαι », et les qualificatifs qui suivent le substantif *ἱερά* précisent à trois reprises que leur teneur est défavorable⁹⁸ ; ceci n'est pas anodin et nous y reviendrons. Il faut en outre noter que le verbe « φαίνεσθαι » est employé une autre fois dans un extrait faisant référence à un présage favorable. Dans cette occurrence unique, Xénophon complète la proposition principale avec une proposition temporelle introduite par l'adverbe οἷάπερ dans laquelle il précise que les dieux eux-mêmes ont fait apparaître des signes favorables : « Amis et alliés, les dieux nous font voir exactement les mêmes présages que le jour où ils nous donnèrent la précédente victoire (τὰ μὲν ἱερά οἱ θεοὶ ἡμῖν φαίνουσιν οἷάπερ ὅτε τὴν πρόσθεν νίκην ἔδοσαν) »⁹⁹.

IV.1.5. Terminologie des réponses défavorables

De présages réellement défavorables et identifiés comme tels chez Xénophon, nous n'en avons identifié que dans trois passages :

a) « Après cet engagement de cavalerie [*scil.* contre Pharnabaze], pendant le sacrifice offert le lendemain par Agésilas pour pouvoir avancer, on trouve aux victimes un foie incomplet (θυομένῳ τῷ Ἀγησιλάῳ τῇ ὑστεραία ἐπὶ προόδῳ ἄλοβα γίγνεται τὰ ἱερά) : cette constatation le décida à faire demi-tour et à revenir vers la mer »¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibid.*, 6, 4, 9 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

⁹⁸ *Helléniques*, 3, 3, 4 ; 4, 7, 7 ; *Anabase*, 5, 6, 29.

⁹⁹ *Cyropédie*, 6, 4, 13. (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978) ; cf. Arrien, *Anabase*, 3, 1, 5 (éd. A. G. ROOS and G. WIRTH, Leipzig, Teubner, 1967) : « Καὶ ἐπὶ τούτοις ἐθύετο, καὶ τὰ ἱερά καλὰ ἐφαίνετο ».

¹⁰⁰ *Helléniques*, 3, 4, 15 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1936). Sur cette même retraite des troupes d'Agésilas après la découverte d'un foie sans lobes au cours d'un examen hiéoscopique, cf. Plutarque, *Agésilas*, 9, 5 (éd. & trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Cependant, comme sa cavalerie avait subi un échec et que les victimes de sacrifice avaient présenté le

b) « Ensuite, comme il [*scil.* Agésipolis] voulait fortifier un retranchement qui commandait la passe qui longe la Kélousa, il se mit à faire un sacrifice, et il trouva aux victimes un foie incomplet (καὶ ἐφάνη αὐτῷ τὰ ἱερὰ ἄλοβα). Là-dessus il ramena l'armée et la licencia »¹⁰¹.

c) « Un jour qu'il [*scil.* Agésilas] offrait un des sacrifices rituels au nom de la cité, le devin lui dit que les dieux lui révélaient une conspiration des plus terribles. Après un nouveau sacrifice, il déclara que les signes sacrés étaient plus effrayants encore (εἶπεν ὁ μάντις ὅτι ἐπιβουλήν τινα τῶν δεινοτάτων φαίνοιεν οἱ θεοί. ἐπεὶ δὲ πάλιν ἔθουεν, ἔτι δεινότερα ἔφη τὰ ἱερὰ φαίνεσθαι) »¹⁰².

Les deux premiers extraits renvoient au présage du foie sans lobe, dont nous avons dit qu'il s'agissait du plus terrible des augures en extipicine, leur découverte entraînant ici non seulement l'arrêt des opérations militaires, mais la retraite de l'armée entière. Ainsi, nous sommes là dans un cas de figure inverse à la réception de « ἱερὰ καλά » qui, eux, motivent instantanément les consultants à poursuivre le projet qu'ils avaient envisagé. En ce qui concerne le troisième cas, il n'est pas question d'un foie sans tête, mais d'un présage dont nous savons uniquement qu'il est vraiment terrible (δεινότερα) et qu'il vient confirmer la réalité d'un dangereux complot fomenté contre Agésilas. La suite est bien connue : sacrifice réussi, non sans peine, pour s'attirer la bienveillance des divinités protectrices puis découverte des conspirateurs à la tête desquels se trouvaient Cinadon et le devin Tisamène. Dans ces trois cas, et contrairement à ce que l'on peut lire la plupart du temps dans les vies romancées de Plutarque, le présage funeste du foie sans lobes n'est pas une révélation sur la mort prochaine du consultant ; il sert au contraire à prévenir ce dernier que s'il persiste dans son choix initial ou s'il ne se met pas suffisamment sous la protection des dieux, il y laissera sans doute la vie. D'ailleurs, Xénophon rapporte qu'après avoir découvert le mauvais augure du foie sans lobes le lendemain de sa défaite face à la cavalerie de Pharnabaze, Agésilas rebroussa chemin vers Éphèse afin de consolider sa cavalerie en demandant aux plus riches de toutes les villes de participer à l'effort de guerre. Grâce à cette précaution, le roi de Sparte put retourner à l'assaut

foie dépourvu de lobes (καὶ τῶν ἱερῶν ἀλόβων φανέντων), il regagna Éphèse et s'y constitua un corps de cavaliers, en ordonnant aux riches, s'ils ne voulaient pas servir, de fournir chacun en remplacement un homme et un cheval ».

¹⁰¹ *Helléniques*, 4, 4, 7 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

¹⁰² *Ibid.*, 3, 3, 4 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

des bastions perses et rapporter un butin considérable. Le mauvais présage du lobe sans foie n'a pas signé la perte du roi spartiate ; au contraire, il lui a permis de se sauver en redéfinissant sa stratégie militaire (comme ce fut le cas pour Agésipolis qui licencia l'armée mais infligea tout de même de lourdes pertes aux Argiens en ayant préservé sa vie). Cette conception du présage défavorable semble donc s'écarter sensiblement de la vision de la destinée fatale mise en avant, par exemple, dans les nombreux récits d'oracles présentés par Hérodote, Euripide ou Plutarque, et elle doit selon nous être corrélée à ce que rapporte Socrate dans les *Mémoires* : les dieux indiquent par la mantique ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut éviter de faire, ce qui semble correspondre respectivement à la catégorie du signe favorable et celle du signe défavorable. Ce qui est donc au cœur de la conception xénophontienne de la mantique, c'est l'idée selon laquelle celle-ci permettait de recevoir des encouragements ou au contraire des avertissements de la part des dieux et non de révéler le destin immuable des individus¹⁰³. Enfin, comme nous l'avons fait remarquer un peu plus haut, Xénophon utilise spécifiquement le verbe φαίνεσθαι dans ces trois cas de présages explicitement défavorables et nulle part ailleurs. Le champ lexical de la manifestation semble s'appliquer tant aux présages favorables que défavorables, ce qui nous amène au problème de la signification authentique des phrases négatives du type « τὰ ἱερά οὐ γίγνεσθαι » et « οὐ καλλιερεῖν » qui désignent, respectivement, la non-manifestation des signes et l'absence de signes favorables¹⁰⁴.

Dans un récent article, Derek Collins a montré que les réponses divinatoires étaient de type « binaire », c'est-à-dire qu'elles débouchaient inévitablement sur une interprétation positive ou négative¹⁰⁵. Cicéron précisait d'ailleurs que le foie était traditionnellement divisé en deux sections : la partie « ennemie » et la partie « familière », présentant respectivement les aspects dangereux et les aspects avantageux¹⁰⁶. La découverte des maquettes de foie de Plaisance et de Terracota nous a appris, chez les Étrusques, ces deux parts étaient également divisées en huit sections plus petites susceptibles d'interprétations particulières et qui

¹⁰³ C'est aussi en ce sens que les Romains pratiquaient l'extispicine ; voir à ce sujet J. CHAMPEAUX, *La Religion Romaine*, Paris, Librairie générale française, 1998, p. 122.

¹⁰⁴ Notons en passant que Xénophon n'emploie jamais l'expression « οὐ τὰ ἱερά καλὰ εἶναι (les victimes ne sont pas belles) », pourtant bien connue ; cf. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 131.

¹⁰⁵ D. B. Collins, « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *AJPh*, 129, 3 (2008), p. 319.

¹⁰⁶ Cicéron, *De la divination*, 2, 28.

correspondaient aux seize maisons astrologiques¹⁰⁷. L'étude des maquettes de foie babyloniennes a également montré que plusieurs sections à la surface de l'organe faisaient l'objet d'une division droite (faste) / gauche (néfaste) et donc d'une interprétation particulière¹⁰⁸. Si l'on ajoute à cela l'inspection du sang, de la bile et des autres organes, il y a fort à parier pour que l'interprétation du devin fut complexe et nuancée malgré le principe de la division binaire droite/gauche¹⁰⁹. De la sorte, entre l'augure entièrement défavorable et l'augure entièrement favorable, il devait sans doute exister aussi, chez les Grecs, quantité d'interprétations possibles mêlant en différentes proportions des éléments fastes et néfastes de chaque partie du foie et des autres organes. L'extrait de la tragédie de Sénèque que nous avons reproduit plus haut est un parfait exemple (quoique fictif) où l'inspection divinatoire révèle un nombre important des signes terribles, ce qui laisse penser qu'en des occasions plus ordinaires et moins dramatiques, les aspects bons et mauvais de chaque partie devaient plus ou moins se compenser suivant les cas, comme le montrent certains textes babyloniens en la matière¹¹⁰. Chez Xénophon, quelques indices épars soulignent la complexité de l'inspection mantique de

¹⁰⁷ L. B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1987, p. 22-29. Sur la comparaison entre l'extispicine et l'astrologie, voir Onasandre, *Strategikos*, 10, 28. Sur le foie comme carte cosmique chez certaines tribus africaines, voir J. ABBINK, « Reading the Entrails : Analysis of an African Divination Discourse », *Man*, 28 (1993), p. 710.

¹⁰⁸ J. NOUGAYROL, « Les rapports des haruspices étrusques et assyro-babylonienne et le foie d'argile de *Falerii Veteres* (Villa Giulia 3786) », *CRAI*, 99, 4 (1955), p. 512-514.

¹⁰⁹ S. M. MAUL, « Divination culture and the handling of the future » in *The Babylonian World*, G. LEICK (éd.), New York, Routledge, 2007, p. 369-370 : « The various observed individual phenomena were like the ideograms of the cuneiform script which have more than one reading (and meaning), the correct one of which is made clear only through context. An oracular result could be classified as auspicious (positive), unclear, or unauspicious (negative) ». Dans son ouvrage sur la divination assyrienne et babylonienne, Georges Contenau a fourni la traduction du précieux rapport d'un *bânû* (devin babylonien) qui témoigne admirablement bien de cette réalité et que nous jugeons pertinent de reproduire ; cf. G. CONTENAU, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940, p. 262 : « Il y a un lieu ; le chemin est double ; celui de gauche croise celui de droite : les armes de l'ennemi feront rage contre les armes du roi. Il n'y a pas de KAL ; une protubérance se trouve sur le côté droit du lieu : ruine de l'armée ou de sanctuaire. La portion gauche de la vésicule biliaire est ferme : ton pied écrasera l'ennemi. Le doigt et le petit doigt sont anormaux ; la partie arrière du foie est abîmée sur la droite : blessure à la tête, changement du plan de campagne de l'armée. La portion en dessous va ainsi : un SA-TI siège sur la couronne, le doigt du foie au centre, sa base est inconsistante, le *kaskasu* est brillant, il y a 15 circonvolutions intestinales, l'intérieur du mouton est normal. En résumé : le chemin est double ; celui de gauche croise celui de droite ; pas de KAL ; un doigt sur le côté du lieu ; la portion arrière du foie est abîmée à droite ; un SA-TI se tient sur la couronne. Total : Cinq signes défavorables ; Pas un seul signe favorable : C'est défavorable ». Voir enfin les multiples interprétations des parties du foie dans les inscriptions babyloniennes récemment publiées par J.-M. DURAND & L. MARTI, « Les textes hépatoscopiques d'Émar », *Journal asiatique*, 292 (2004), p. 1-61.

¹¹⁰ G. CONTENAU, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940, p. 263 ; J.-M. DURAND & L. MARTI, « Les textes hépatoscopiques d'Émar », *Journal asiatique*, 292 (2004), p. 1-61.

type hiéroskopique, les présages pouvant être, d'après ce qu'il en dit, très beaux¹¹¹, beaux, beaux mais mêlés d'éléments néfastes¹¹², funestes, parfois difficile à déchiffrer¹¹³ ou parfois non¹¹⁴. Nous doutons qu'à chaque examen d'entrailles les présages fussent ou bien entièrement favorables ou bien entièrement défavorables, et nous pensons plutôt qu'il existait un large éventail de présages plus ou moins favorables, plus ou moins défavorables, et que cette indistinction était monnaie courante. Ainsi, les expressions « τὰ ἱερά οὐ γίνεσθαι » et « οὐ καλλιερεῖν », signifiant littéralement « les (beaux) présages ne se manifestent pas », qualifiaient-elles uniquement des présages défavorables ou bien ce large éventail de présages indistincts ? La question mérite à notre avis d'être posée et, pour fournir un élément de réponse, débutons notre analyse par la tournure de phrase négative « οὐ καλλιερεῖν », présente uniquement à deux reprises chez Xénophon :

a) « Quant à Coeratadas, le premier jour, il n'obtint pas de présages favorables et ne distribua rien aux soldats (οὐκ ἐκαλλιέρει οὐδὲ διεμέτρησεν οὐδὲν τοῖς στρατιώταις). Le lendemain, les victimes étaient rangées le long de l'autel, et Coeratadas s'était déjà couronné pour le sacrifice, quand survinrent Timasion de Dardanos, Néon d'Asiné et Cléonor d'Orchomène qui lui dirent de ne pas sacrifier, parce qu'il ne conduirait pas l'armée, s'il ne donnait pas les vivres apportés »¹¹⁵.

b) « Comme, au sacrifice qu'il [*scil.* Dercylidas] fit le premier jour, il n'eut pas de bons présages, il sacrifia de nouveau le lendemain : cette fois encore, il ne réussit pas à obtenir de beaux présages (ἐπεὶ δὲ θυομένῳ αὐτῷ οὐκ ἐγίνετο τὰ ἱερά τῇ πρώτῃ, τῇ ὑστεραίᾳ πάλιν ἐθύετο. ὥς δὲ οὐδὲ ταῦτα ἐκαλλιερεῖτο) ; il sacrifia le troisième, et il s'entêta à sacrifier jusqu'au quatrième jour, tout en étant très impatient »¹¹⁶.

Dans le premier extrait, Coeratadas décide de sacrifier, car il a été désigné comme nouveau chef des soldats grecs de Cyrène parvenus à Byzance ; il n'obtient pas de beaux présages le premier jour, mais cela ne l'empêche nullement de planifier un nouveau sacrifice

¹¹¹ *Anabase*, 7, 8, 10.

¹¹² *Ibid.*, 5, 2, 9.

¹¹³ *Ibid.*, 7, 2, 15-17. Dans cet extrait, Xénophon précise que les signes lui semblaient (ἐδόκει) être favorables, introduisant une nuance de circonspection très intéressante pour notre propos. Sur un rapport d'extispicine mêlant divers éléments positifs et négatifs suivant chaque aspect du foie dans la tradition babylonienne, voir l'édition et la traduction du rapport d'extispicine de H. F. LUTZ, « A Cassite Liver-Omen Text », *Journal of the American Oriental Society*, 38 (1918), p. 87-96.

¹¹⁴ *Anabase*, 6, 1, 31.

¹¹⁵ *Anabase*, 7, 1, 40 (éd. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

¹¹⁶ *Helléniques*, 3, 1, 17 (éd. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

pour le lendemain. Il est cependant arrêté par Timasion et ses compagnons parce qu'il est soupçonné de ne pas pouvoir fournir suffisamment de provisions aux soldats : il est alors écarté du commandement. Dans le second extrait, Dercylidas, irrité de ce que le chef de la garnison de la ville de Kébren refuse de le recevoir en raison de son allégeance au satrape Pharnabaze, décide de préparer ses hommes à l'assaut de la ville rebelle. Cependant, alors qu'il offre des sacrifices pendant quatre jours (en offrant peut-être plus d'une victime par jour¹¹⁷), jamais les bons présages ne se manifestent. Finalement, après une tentative désastreuse de son lochage Athéradas pour s'emparer de Kébren suivie d'une rébellion très opportune des Grecs de cette même ville envers leur chef de garnison, Dercylidas obtient des signes favorables puis entre dans les murs facilement. Dans les deux cas que nous venons de reproduire, nous pensons que la toumure « οὐ καλλιερεῖν » ne saurait qualifier un signe proprement défavorable (à l'instar du foie sans lobes), car il n'est pas question de concevoir une nouvelle stratégie comme ce fut le cas pour Agésipolis et Agésilas dans les cas reproduits plus haut, mais bien de persévérer à sacrifier pour obtenir de beaux présages. D'autre part, si l'expression « οὐ καλλιερεῖν » qualifiait dans ces deux cas un présage réellement défavorable, il aurait paru tout à fait exubérant, sur le plan de la piété bien comprise, de ne pas en tenir compte et de vouloir à tout prix infléchir la recommandation divine en recommençant le sacrifice. Ceci irait en outre à l'encontre du conseil très important de Cambyse dans la *Cyropédie* : « Ne pas prendre de risque pour soi-même ou l'armée en allant à l'encontre de la teneur des présages »¹¹⁸. Xénophon souhaitait-il alors opposer un Agésilas pieux reculant après avoir inspecté un foie sans lobes à un Dercylidas impie persistant malgré les signes défavorables ? Rien ne permet d'étayer une telle hypothèse, Dercylidas étant présenté par Xénophon comme un général bon, généreux et, de manière générale, plutôt vertueux¹¹⁹. Il nous semble donc que si l'on suit une lecture plus littérale du texte en comprenant que le

¹¹⁷ Sur l'épineuse question du neutre pluriel ἱερά et de la répétition des sacrifices, voir M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 173 n. 44.

¹¹⁸ *Cyropédie*, 1, 6, 44 (éd. & trad. M. BIZOS modifiée, Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1971) ; cf. *Hipparque*, 6, 6 (éd. & trad. E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, 1973) : « Si d'autre part ils savent qu'il connaît les formations, qu'il est capable de prendre les dispositions qui peuvent assurer le succès sur l'ennemi, et si en outre ils se sont mis dans la tête qu'il ne pourrait pas les conduire à l'ennemi étourdiment ni sans l'accord des dieux ni contrairement aux présages (παρὰ τὰ ἱερά), toutes ces conditions rendent les subordonnés dociles à leur chef ».

¹¹⁹ Sur l'opposition entre Thibron, incapable de mener à bien une campagne contre les Perses (*Helléniques*, 3, 1, 5), et son successeur victorieux Dercylidas, voir le commentaire de V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, p. 208.

stratège de Sparte n'a pas obtenu de signes favorables ni de signes complètement défavorables, alors l'extrait a beaucoup plus de sens : recherchant des signes favorables, condition *sine qua non* du succès des opérations de pillage périlleuses qu'il prépare, mais ne les obtenant pas, Dercylidas continua à sacrifier autant qu'il le put jusqu'à obtenir des signes positifs l'invitant à pouvoir agir sans crainte de subir un échec¹²⁰. Si l'on compare les aventures d'Agésilas et de Dercylidas, on voit qu'il semble exister une différence réelle entre le fait de ne pas obtenir de signes favorables, événement qui pose un frein au projet que l'on désire accomplir sans toutefois le remettre en cause, et la manifestation de signes défavorables, qui, selon toute vraisemblance, implique une renonciation à l'entreprise en cours ou tout du moins une réorganisation complète de la stratégie initiale. Différente de la manifestation du présage funeste, l'absence de signes favorables au moment du sacrifice semble instaurer un *statu quo* qui peut durer des jours tant qu'on n'aura pas réussi à en obtenir¹²¹. En outre (et il s'agit là d'un élément essentiel), Xénophon indique à deux reprises dans l'*Anabase* ceci d'essentiel que des signes favorables ont été obtenus dès le premier sacrifice, comme si cela était digne d'attention : la première fois après le songe de bon augure symbolisant son affranchissement¹²² et, la seconde fois, au lendemain d'une journée interminable où jamais il ne put obtenir de signes favorables pour sortir chercher des vivres avec ses troupes¹²³. Étant donné la nature du contexte mantique et narratif très singulier dans ces deux extraits de l'*Anabase*, il apparaît évident que la norme était plutôt de sacrifier à plusieurs reprises pour obtenir des signes favorables qui, rarement, se manifestaient du premier coup. Il n'en demeure

¹²⁰ Un exemple chez Hérodote confirme pleinement notre intuition, l'historien expliquant à ses lecteurs que les Lacédémoniens avaient recommencé un sacrifice de type σφάγια pendant la bataille de Platée car ils n'arrivaient pas à « obtenir de beaux présages » ; *Histoires*, 9, 61 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1954) : « Les Lacédémoniens et les Tégéates, qui restèrent ainsi isolés [...] offraient des sacrifices, dans l'intention de livrer combat à Mardonios et aux troupes qui étaient là (ἐσφαγιάζοντο ὡς συμβαλέοντες Μαρδονίῳ καὶ τῇ στρατιῇ τῇ παρεούῃ) ; ils ne réussissaient pas à obtenir des présages favorables (καὶ οὐ γὰρ σφι ἐγίνετο τὰ σφάγια χρηστὰ) ».

¹²¹ Malgré la répétition des sacrifices, les signes favorables peuvent d'ailleurs ne jamais se manifester, preuve que les dieux ne désirent pas protéger le consultant ; Hérodote, *Histoires*, 5, 44 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1946) : « Mais les Crotoniates nient qu'aucun étranger se soit joint à eux pour la guerre contre Sybaris ; sauf le seul Callias, devin Éléen de la race des lamides, qui les aurait rejoints dans les circonstances suivantes : il se serait enfui d'auprès de Télyls, tyran de Sybaris, et serait venu chez eux parce que, lorsqu'il sacrifiait au sujet de la guerre contre Crotone, il ne réussissait pas à obtenir des présages favorables (ἐπεὶτε οἱ τὰ ἱερὰ οὐ προεχώρει χρηστὰ θυομένων ἐπὶ Κρότωνῶ) ». Sur une anecdote similaire dans la tradition romaine, cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, 27, 23, 5.

¹²² *Anabase*, 4, 3, 9 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Καὶ τὰ ἱερὰ καλὰ ἦν εὐθὺς ἐπὶ τοῦ πρώτου ».

¹²³ *Ibid.*, 6, 5, 2 : « Καὶ γίνεται τὰ ἱερὰ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἱερείου ».

pas moins que, selon Xénophon, l'obtention de signes favorables était une condition indispensable au bon déroulement d'entreprises dangereuses et que, d'une certaine manière, s'en dispenser signifiait le risque de se rendre plus vulnérables aux coups du sort :

« Anaxibios s'en revenait sans avoir même obtenu – c'est du moins ce qu'on raconte – de signes favorables ce jour-là (οὐδὲ τῶν ἱερῶν γεγενημένων αὐτῷ ἐκεῖνη τῇ ἡμέρᾳ) ; il ne s'en était pas inquiété, puisqu'il allait, par un territoire ami, vers une ville amie, et que les gens qu'il rencontrait lui disaient qu'Iphicrate avait pris la mer pour remonter vers Proconnésos, et il ne se gardait guère dans sa marche »¹²⁴.

La suite de cette anecdote ne se fait pas attendre : l'armée d'Iphicrate tombe inopinément sur Anaxibios et ses hommes qui se font tous massacrer. Le problème n'est pas qu'Anaxibios a reçu un présage funeste : plutôt il ne s'est pas assuré la bienveillance de la divinité en obtenant de beaux ἱερά. Il a été négligent, or la négligence est considérée par Xénophon comme une cause de châtement des dieux¹²⁵. C'est en somme le même type de reproche qu'Eschine adresse à Démosthène qu'il juge avoir été imprudent en ayant déployé des troupes sans même avoir pris la peine de partir sous des auspices favorables :

« Enfin, malgré des sacrifices refusés par les dieux et ne présentant pas de signes favorables (ἀθύτων καὶ ἀκαλλιεργήτων ὄντων τῶν ἱερῶν), n'a-t-il pas envoyé nos soldats au-devant d'une catastrophe certaine ? Et cependant il osait dire naguère que si Philippe n'avait pas marché sur notre pays, c'était parce que les victimes n'étaient pas belles pour lui (οὐκ ἦν αὐτῷ κάλα τὰ ἱερά) ! Quel châtement mérites-tu donc, toi le fléau de la Grèce ? Si le vainqueur s'est abstenu de pénétrer dans le territoire des vaincus, parce que les victimes n'étaient pas belles (ὅτι οὐκ ἦν αὐτῷ καλὰ τὰ ἱερά), et que toi, sans rien prévoir de ce qui allait survenir, tu as lancé nos soldats avant d'obtenir de bons présages (πρὶν καλλιεργῆσαι), faut-il donc que l'on te couronne en récompense des malheurs de la cité, ou dois-tu subir l'exil ? »¹²⁶

¹²⁴ *Helléniques*, 4, 8, 36 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) ; cf. le mépris de Mardonios pour les présages sacrificiels chez Hérodote, *Histoires*, 9, 45 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1954) : « Je vous annonce donc que les sacrifices n'ont pas réussi jusqu'ici à donner des présages favorables pour Mardonios et son armée ; – s'il en était autrement, il y a longtemps que vous auriez à combattre ; – maintenant, il a décidé de ne pas tenir compte des présages et d'engager l'action dès que le jour paraîtra (τῇ στρατιῇ τὰ σφάγια οὐ δύναται καταθύμα γενέσθαι· πάλαι γὰρ ἂν ἐμάχεσθε· νῦν δὲ οἱ δέδοκται τὰ μὲν σφάγια ἐὰν χαίρειν, ἅμα ἡμέρη δὲ διαφωσκούση συμβολὴν ποιέεσθαι) ».

¹²⁵ *Économique*, 8, 16 ; cf. Homère, *Iliade*, 12, 211-250 et l'imprudence d'Hector qui ne tient nullement compte du présage néfaste rapporté par Polydamas.

¹²⁶ Eschine, *Contre Ctésiphon*, 131 (éd. & trad. V. MARTIN & G. DE BUDE légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1928).

Ici comme pour Anaxibios, le risque mis en avant par Eschine n'est pas de partir en expédition avec des auspices défavorables, mais bien de partir sans avoir obtenu de beaux présages, puisque l'expression « avant d'avoir obtenu des présages favorables (πρὶν καλλιερεῖσαι) » est posée comme une reformulation de la proposition au génitif absolu « ἀθύτων καὶ ἀκαλλιερήτων ὄντων τῶν ἱερῶν ». Ce texte de l'orateur attique est donc essentiel, car il apporte selon nous la preuve, à l'aide d'une construction rhétorique en chiasme que, ne pas obtenir de présages favorables est une chose tout à fait différente de celle d'obtenir des présages défavorables. Le problème de ne pas obtenir des signes favorables vient du fait, nous le répétons, qu'il était apparemment impératif, pour reprendre les mots de Raoul Lonis, que « tout déplacement en pays ennemi s'opère après que l'on a sacrifié et obtenu des signes favorables »¹²⁷. D'après nous, l'expression « οὐ καλλιερεῖν » désigne plutôt un présage indistinct qu'un signe proprement défavorable ce qui, d'ailleurs, n'est pas sans poser problème du point de vue de Xénophon pour qui il est absolument nécessaire d'obtenir des signes favorables avant toute entreprise importante.

Reste à envisager les occurrences de la formule « οὐ γίγεσθαι τὰ ἱερά », déjà présente dans l'extrait de la répétition des sacrifices de Dercylidas, et qui, sans aucun doute, est strictement synonyme de l'expression « οὐ καλλιερεῖν », puisque l'une et l'autre désignent l'absence de manifestation de bons augures lors de l'inspection mantique de la victime animale. Nous avons dénombré dix occurrences de cette tournure de phrase, toutes au sein de l'*Anabase*, dont huit dans un seul et même chapitre. Ces huit occurrences¹²⁸, s'étalant sur plus de dix paragraphes, servent à illustrer le fait que Xénophon et les Grecs, arrêtés au port de Calpé, n'arrivent pas, malgré tous les sacrifices qu'ils offrent, à obtenir des signes favorables pour sortir de la ville et aller récupérer des vivres qui manquent cruellement, exactement comme ce qui arriva à Dercylidas lorsqu'il voulait prendre la ville de Kébren. Comme dans le cas de la tournure « οὐ καλλιερεῖν », la phrase « οὐ γίγεσθαι τὰ ἱερά » ne désigne pas tant des signes défavorables que l'absence de manifestation de signes favorables, qui seraient pour eux la caution de mener sans danger une razzia à travers le pays¹²⁹. Ce que les soldats cherchent donc ici à travers l'examen des entrailles, c'est la bienveillance d'une divinité qui les

¹²⁷ R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 97.

¹²⁸ *Anabase*, 6, 4, 13 ; 6, 4, 14 ; 6, 4, 16 ; 6, 4, 17 ; 6, 4, 18 ; 6, 4, 19 ; 6, 4, 22 ; 6, 4, 25.

¹²⁹ Sur l'importance de répéter les sacrifices pour obtenir des signes favorables, cf. Plutarque, *Paul-Émile*, 17.

préservait d'un sort funeste. D'ailleurs, à l'image de ce qui se produisit pour la tentative de conquête de la ville de Kébren par Dercylidas, Xénophon relate qu'un certain Néon, nommé stratège à la place de Chirisophe, forma une troupe pour aller chercher des vivres, et que ceux-ci tombèrent nez à nez avec les cavaliers de Pharnabaze qui les massacrèrent. Il faut bien entendu entrevoir ces différents épisodes aux ressemblances troublantes à l'aune du discours à visée moraliste de Xénophon sur la piété : ceux qui ne cherchent pas à se concilier les dieux avant une opération dangereuse encourent de grands risques. Il est probablement possible de mener à bien une entreprise sans jamais avoir consulté les dieux ni s'être assuré contre les coups du sort, mais Xénophon cherche manifestement à montrer qu'au cours de l'histoire une justice immanente s'exerce le plus souvent sur les individus qui ont choisi une voie si téméraire. En fin de compte, l'historien considère que les plus infortunés ne sont pas ceux qui reçoivent des signes entièrement défavorables – car étant informés de la tournure désastreuse des événements s'ils persistent, certains ont entre leurs mains la possibilité de changer le cours des choses –, mais ceux qui ne consultent pas du tout les dieux ou ne s'assurent même pas, au moment opportun, de pouvoir bénéficier de leur soutien. Ainsi, ce que les expressions « τὰ ἱερὰ οὐ γίνεσθαι » et « οὐ καλλιερεῖν » semblent bien signifier, ce n'est pas, nous le répétons, l'observation d'un présage défavorable ou d'un sort funeste à venir, mais simplement l'absence d'un beau présage, ce qui n'en demeure pas moins problématique, car c'est là une condition nécessaire pour effectuer en sécurité un plan militaire prémédité¹³⁰. Au terme de cette analyse, le plus juste nous semble d'affirmer que les expressions « οὐ καλλιερεῖν » et « οὐ γίνεται τὰ ἱερὰ », chez Xénophon mais également chez d'autres auteurs de l'époque classique, désignent bien ce large espace de la dialectique divinatoire constitué d'une multiplicité de présages indistincts mêlés d'éléments positifs et négatifs et aux extrémités duquel se situent les augures entièrement favorables et les augures entièrement défavorables.

Enfin, outre les huit occurrences de l'expression « τὰ ἱερὰ οὐ γίνεσθαι » contenues dans l'épisode de Calpé, Xénophon la réutilise à deux autres reprises dans des contextes très similaires :

¹³⁰ Notre position rejoint celle de Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 267-268 : « Le sacrifice réussit ou non, quelque chose se produit ou ne se produit pas, les signes sont favorables ou non, les devins peuvent les interpréter » avec les précisions en notes qui montrent bien son opinion sur l'existence d'une catégorie « τὰ ἱερὰ οὐκ ἐγγίνετο » qui n'est nullement synonyme d'une manifestation de présage défavorable.

a) « Après cela, quand déjà se couchait le soleil, il convoqua les stratèges et les lochages et leur parlai ainsi : Mes amis, quand je sacrifiais pour marcher contre le Roi, les victimes n'ont pas été favorables (θυομένῳ ἰέναι ἐπὶ βασιλέα οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά). Et c'est avec raison, il me semble, qu'elles ne l'étaient pas : comme je l'apprends maintenant, entre nous et le Roi il y a un fleuve navigable, le Tigre, que nous ne pourrions pas traverser sans bateaux ; or, des bateaux, nous n'en avons pas. Rester ici nous est impossible : nous ne pouvons pas avoir de vivres. Au contraire, pour rejoindre les amis de Cyrus, les entrailles des victimes ont été tout à fait belles (ἰέναι δὲ παρὰ τοὺς Κύρου φίλους πάνυ καλὰ ἡμῖν τὰ ἱερά ἦν) »¹³¹.

b) « “Par les Dioscures, répondit Cléandre, ma réponse ne se fera pas longtemps attendre : je vous rends ces deux hommes, et moi-même je serai des vôtres. Si les dieux le permettent, je vous conduirai en Grèce (καὶ ἦν οἱ θεοὶ παραδιδῶσιν, ἐξηγήσομαι εἰς τὴν Ἑλλάδα) [...]”. Les envoyés s'en retournèrent avec les deux hommes, prodiguant leurs louanges à Cléandre. Celui-ci se mit à sacrifier en vue de son départ (ἐθύετο ἐπὶ τῇ πορείᾳ) ; il se lia d'amitié avec Xénophon et ils contractèrent des liens d'hospitalité. Quand Cléandre vit les soldats exécuter avec discipline les ordres qu'il leur transmettait, il n'en désira que plus vivement devenir leur chef. Cependant, comme au bout de trois jours les sacrifices n'étaient pas encore favorables (ἐπεὶ μέντοι θυομένῳ αὐτῷ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά), il convoqua les stratèges et leur dit : “les victimes ne me permettent pas de prendre le commandement (ἐμοὶ μὲν οὐ τελέθει τὰ ἱερά ἐξάγειν)” »¹³².

Dans les deux cas ci-dessus, il s'agit encore de consulter le dieu pour entériner le déclenchement d'une entreprise militaire manifestement préméditée. Cependant, dans le premier cas, Cléarque soumet visiblement deux projets, dont le premier est abandonné faute de signes favorables. A-t-il donc sacrifié deux bêtes correspondant à deux projets distincts ? Le texte ne l'indique pas clairement mais c'est tout à fait possible. Dans le second extrait, le désir ardent de Cléandre de devenir le nouveau commandant des troupes grecques après Xénophon n'est pas entériné par les dieux par l'observation de présages favorables dans les entrailles, et celui-ci abandonne l'idée de reconduire les Grecs chez eux. Dans les deux cas, l'emploi de la préposition ἐπὶ avec le datif sert manifestement à désigner un projet soumis au jugement des dieux : sacrifier pour avancer contre le roi (« θυομένῳ ἰέναι ἐπὶ βασιλέα ») et sacrifier pour le départ (« ἐθύετο ἐπὶ τῇ πορείᾳ »). Xénophon utilise cette préposition encore à huit autres reprises (trois autres fois dans le célèbre épisode des répétitions de sacrifice à Calpé dans

¹³¹ *Anabase*, 2, 2, 3 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

¹³² *Ibid.*, 6, 6, 34-36 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

l'*Anabase*¹³³, trois fois dans la *Cyropédie*¹³⁴ et enfin deux fois dans les *Helléniques*¹³⁵) toujours afin de spécifier la nature d'un plan élaboré par les hommes et entériné ou non par les dieux. Ce que nous pouvons enfin confirmer, au terme de cette analyse des signes favorables et défavorables, c'est que, contrairement à une opinion communément admise, la fonction essentielle de la divination, dans le cadre du sacrifice, n'était pas la connaissance de l'avenir¹³⁶, mais plutôt la connaissance des dispositions des dieux vis-à-vis des projets prémédités par les hommes¹³⁷.

¹³³ *Ibid.*, 6, 4, 9 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931 : « Le lendemain du rassemblement de l'armée Xénophon sacrifia pour une sortie (ἐπ' ἐξόδῳ ἐθύετο Ξενοφῶν). Il y avait, en effet, nécessité d'aller chercher des vivres et il pensait aussi à enterrer les morts. Les victimes étaient favorables (ἐπεὶ δὲ τὰ ἱερὰ καλὰ ἐγένετο) » ; 6, 4, 17 : « Soldats, pour le départ, comme vous voyez, les victimes ne sont pas favorables (ἐπι μὲν τῇ πορείᾳ, ὡς ὁρᾶτε, τὰ ἱερὰ οὐπω γίγνεται) » ; 6, 5, 2 : « S'étant levé de bon matin, Xénophon se mit à sacrifier pour une sortie (ἐθύετο ἐπ' ἐξόδῳ) ». Dans deux de ces cas, Paul Masqueray a choisi de traduire l'expression « ἐπ' ἐξόδῳ » par sacrifier « pour savoir si l'on pouvait sortir ». Or, cette traduction ne nous semble pas décisive puisque la traduction la plus courante de la forme « ἐπί » + datif reste, même dans ce cas, « en vue de » ou plus simplement « pour » ; voir sur ce point précis de philologie J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 89. Nous préférons de loin, à ce titre, la traduction anglaise « with a view to an expedition » de Ottis J. Todd (London – Cambridge, Harvard University Press, 1922) qui, bien que plus ancienne, n'en reste pas moins plus fidèle au grec mais surtout, rend mieux l'idée d'une action préméditée qu'on espère être approuvée *in fine* par les dieux. Chez Xénophon, c'est semble-t-il l'expression « περί » + génitif qui est préférée pour signifier un projet dont on n'est pas certain et à propos duquel on espère que les dieux vont nous conseiller ; voir *Anabase*, 3, 1, 5-6 et *Apologie*, 14 qui concernent d'ailleurs des questions posées dans le cadre de consultations de l'oracle de Delphes. On constate qu'il en est de même sur les lamelles de l'oracle de Dodone, où c'est bien la préposition περί qui est utilisée pour introduire le thème de la question et non ἐπί ; E. LHOPE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, N°47 p. 117 ; N°50 p. 124 ; N°51 p. 128 ; N°65 p. 151 ; N°71 p. 161.

¹³⁴ *Cyropédie*, 2, 4, 18 : « Cyrus, de son côté, offrait des sacrifices en vue de l'expédition (ἐθύετο ἐπὶ τῇ πορείᾳ) [...]. Une fois Cyaxare parti en avant avec ses troupes d'infanterie et de cavalerie sur la route des forteresses, Cyrus obtient des présages favorables pour son expédition contre le roi d'Arménie (γίγνεται τῷ Κύρῳ τὰ ἱερὰ ἐπὶ τὸν Ἀρμένιον ἰέναι καλὰ) » ; 6, 2, 40 (éd. & trad. E. DELEBECQUE légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Vous, allez-vous en plier bagage, moi je sacrifierai pour assurer l'assaut (ἐγὼ δὲ θύσομαι ἐπὶ τῇ ὁρμῇ) ; quand tout sera en règle du côté des dieux, je donnerai le signal »

¹³⁵ *Helléniques*, 3, 4, 15 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Après cet engagement de cavalerie, pendant le sacrifice offert le lendemain par Agésilas pour savoir s'il devait avancer (ἐπὶ προόδῳ), on trouve aux victimes un foie incomplet » ; 6, 4, 19 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Et Archidamos faisait déjà les sacrifices pour traverser (καὶ ὁ μὲν δὴ Ἀρχίδαμος ἐθύετο ἐπὶ τῇ διαβάσει) ».

¹³⁶ Par exemple R. FLACELIERE, *Devins et Oracles Grecs*, Paris, P.U.F., 1961, p. 8.

¹³⁷ Nous adhérons aux constatations de J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 273 : « Le rite a pour fonction [...] de capter la bienveillance divine et surtout de mettre l'homme en communication avec les dieux, de manière à lui faire connaître leurs dispositions, de lui permettre ainsi de juger plus sainement les événements qui vont déterminer sa conduite ».

IV.1.6. L'oracle du sacrifice

Madeleine Jost a affirmé que chez Xénophon, « la consultation des entrailles ressemble à une consultation oraculaire, sous forme d'alternative (s'il est "préférable et plus avantageux" de faire telle ou telle chose) »¹³⁸ ; or ceci n'est vrai que pour une minorité des cas de consultation. Dans la majorité des situations que le disciple de Socrate présente, non seulement nous n'avons aucune trace d'une alternative proposée par le consultant, mais ce dernier, comme nous venons de le montrer, semblait même déjà avoir choisi la voie qu'il désirait prendre en se contentant de vérifier, par l'inspection mantique des entrailles, si la divinité invoquée lors du rite l'accompagnerait ou non. Les cas de consultations mantiques par les entrailles avec élaboration d'une question sous la forme d'une alternative existent chez Xénophon, mais nous n'en avons dénombré que cinq, toutes logées dans l'*Anabase*. Ils méritent, à tous points de vue, d'être reproduits puis commentés :

a) « Oui, soldats, je sacrifie, comme vous voyez, toutes les victimes que je peux, et dans votre intérêt et dans le mien propre, pour réussir par mes paroles, par mes projets, par mes actions à contribuer à votre renom et à votre profit, au vôtre comme au mien (θύομαι μὲν, ὡς ὀράτε, ὅποσα δύναμαι καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ, ὅπως ταῦτα τυγχάνω καὶ λέγων καὶ νοῶν καὶ πράττων ὅποια μέλλει ὑμῖν τε κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔσεσθαι καὶ ἐμοί). Précisément je faisais immoler des victimes pour savoir s'il était préférable de commencer à vous parler de ces projets et en traiter avec vous, ou ne pas même en toucher un seul mot (καὶ νῦν ἐθυόμην περὶ αὐτοῦ τούτου εἰ ἄμεινον εἴη ἄρχεσθαι λέγειν εἰς ὑμᾶς καὶ πράττειν περὶ τούτων ἢ παντάπασι μηδὲ ἄπτεσθαι τοῦ πράγματος). Or, Silanos, le devin, m'a répondu, ce qui est de la plus grande importance, que les victimes étaient favorables (τὰ ἱερὰ καλὰ εἶναι) : il savait bien qu'en ces choses je ne suis pas sans expérience, parce que continuellement j'assiste aux sacrifices. Il ajouta aussi que dans les entrailles il discernait des signes de dol et de machination contre moi (ἔλεξε δὲ ὅτι ἐν τοῖς ἱεροῖς φαίνοιτό τις δόλος καὶ ἐπιβουλὴ ἐμοί), ayant apparemment conscience qu'il méditait le premier de me calomnier auprès de vous. C'est lui, en effet, qui a répandu le bruit que j'avais dessein de réaliser ces projets, sans votre approbation »¹³⁹.

b) « Xénophon se rendant compte qu'il fallait insister, s'avança et dit : "Allons, mes amis, afin que vous n'ayez aucun doute, je vous jure par tous les dieux et par toutes les déesses, que sitôt que j'eus compris votre pensée, je sacrifiai pour savoir s'il était mieux pour vous de me confier ce pouvoir et à moi de l'accepter (ἐθυόμην εἰ βέλτιον εἴη ὑμῖν τε ἐμοί ἐπιτρέψαι ταύτην τὴν ἀρχὴν καὶ ἐμοί ὑποστῆναι). Les dieux m'ont

¹³⁸ M. JOST, « Guerre et religion », *Pallas*, 51 (1999), p. 133.

¹³⁹ *Anabase*, 5, 6, 28-29 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

signifié de telle sorte leur volonté dans les victimes qu'un profane même aurait reconnu que je ne dois pas prendre le commandement (καὶ μοι οἱ θεοὶ οὕτως ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐσήμηναν ὥστε καὶ ἰδιώτην ἂν γινῶναι ὅτι τῆς μοναρχίας ἀπέχεσθαι με δεῖ)»¹⁴⁰.

c) « Pour Xénophon, pendant un certain temps il avait formé le projet de quitter l'expédition et de s'embarquer, mais comme il sacrifiait à Héraclès-Conducteur, et qu'il lui demandait s'il était préférable et plus avantageux pour lui de continuer sa route avec les soldats restés à ses côtés ou de les quitter, le dieu lui fit signe dans les entrailles des victimes de rester avec eux (θυομένῳ δὲ αὐτῷ τῷ ἡγεμόνι Ἡρακλεῖ καὶ κοινουμένῳ, πότερα λῶν καὶ ἄμεινον εἶη στρατεύεσθαι ἔχοντι τοὺς παραμείναντας τῶν στρατιωτῶν ἢ ἀπαλλάττεσθαι, ἐσήμηνεν ὁ θεὸς τοῖς ἱεροῖς συστρατεύεσθαι) »¹⁴¹.

d) « De retour au camp il se mit à sacrifier pour savoir si les dieux lui permettaient qu'il essayât de conduire l'armée de Seuthès (ἐθύετο εἰ παρεῖεν αὐτῷ οἱ θεοὶ πειρᾶσθαι πρὸς Σεύθην ἄγειν τὸ στράτευμα). Il voyait, en effet, qu'il n'était pas sans danger de franchir la Propontide, puisque celui qui voulait les en empêcher avait des trières [...]. Xénophon alors, puisque pour aller trouver sans danger Seuthès les victimes paraissaient lui être favorables ainsi qu'à l'armée, prit avec lui Polycratès d'Athènes (ἐδόκει τὰ ἱερὰ καλὰ εἶναι αὐτῷ καὶ τῷ στρατεύματι ἀσφαλῶς πρὸς Σεύθην ἰέναι [...]) »¹⁴².

e) « Il fut ainsi porté de différents côtés à la connaissance de Xénophon que la calomnie ne l'avait pas épargné et qu'il devait se tenir sur ses gardes. À ces nouvelles il prit deux victimes et les sacrifia à Zeus-Roi pour savoir s'il était préférable et plus avantageux de rester auprès de Seuthès aux conditions que celui-ci fixait, ou de s'en aller avec l'armée. Le dieu lui ordonna de s'en aller (ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ πότερα οἱ λῶν καὶ ἄμεινον εἶη μένειν παρὰ Σεύθη ἐφ' οἷς Σεύθης λέγει ἢ ἀπιέναι σὺν τῷ στρατεύματι. ἀναιρεῖ αὐτῷ ἀπιέναι) »¹⁴³.

Ces cinq passages sont denses en informations, mais la récurrence de certains schèmes va nous permettre d'en offrir une synthèse. Tout d'abord, il faut mettre en valeur le fait que la soumission d'une alternative entre deux voies souvent opposées diffère avec les précédents sacrifices que nous avons analysés et au cours desquels, manifestement, aucune question ne semblait avoir été posée. La particule ἐπὶ suivi d'un substantif au datif, qui dans les cas précédents semblaient qualifier une entreprise préméditée dont on voulait garantir le succès

¹⁴⁰ *Ibid.*, 6, 1, 31.

¹⁴¹ *Ibid.*, 6, 2, 15.

¹⁴² *Ibid.*, 7, 2, 15-17.

¹⁴³ *Ibid.*, 7, 6, 44.

par le soutien des dieux, est totalement absente des cinq extraits que nous venons de reproduire. Sans être des preuves irréfutables de l'existence de deux formes légèrement différentes de consultations par la mantique des sacrifices, elles n'en sont pas moins deux indices importants. D'autre part, la forme de l'alternative, dans chaque cas, est constituée d'une base grammaticale identique :

- 1) Utilisation des particules « εἰ » ou « πότερα » pour introduire une interrogative indirecte.
- 2) Verbe « εἶμι » à la troisième personne du singulier au présent de l'optatif dans la proposition complétive.
- 3) Emploi d'un ou deux comparatifs (« ἄμεινον » et/ou « λῶον »).

Ainsi, il est question en a) de demander « s'il est meilleur de commencer à parler ou non (εἰ ἄμεινον εἶη ἄρχεσθαι λέγειν [...] ἢ παντάπασι μηδὲ ἄπτεσθαι τοῦ πράγματος) », en b) « s'il est préférable de confier le pouvoir à Xénophon (εἰ βέλτιον εἶη ὑμῖν τε ἐμοὶ ἐπιτρέψαι ταύτην τὴν ἀρχὴν) », en c) « s'il est préférable et plus avantageux de rester avec les soldats ou de partir (πότερα λῶον καὶ ἄμεινον εἶη στρατεῦσθαι [...] ἢ ἀπαλλάττεσθαι) », en d) « si les dieux lui permettaient de conduire l'armée de Seuthès (εἰ παρεῖεν αὐτῷ οἱ θεοὶ πειρᾶσθαι πρὸς Σεύθην ἄγειν τὸ στράτευμα) », et en e) « s'il est préférable et plus avantageux de rester avec Seuthès ou de partir (πότερα οἱ λῶον καὶ ἄμεινον εἶη μένειν παρὰ Σεύθη [...] ἢ ἀπιέναι σὺν τῷ στρατεύματι) ». Dans certains cas, notons la présence de la conjonction ἢ pour marquer clairement le second terme de l'alternative. Contrairement aux cas que nous avons analysés plus haut et pour lesquels nous n'avons aucune trace de la question posée au dieu (si question il y eut), nous sommes dans ces cinq cas face à des consultations où le sacrificateur désire savoir ce qu'il doit faire, sans avoir fait de choix préalable entre deux voies souvent opposées. Il est possible, mais il s'agit là d'une hypothèse, qu'il a pu exister des intentions différentes avant de consulter les dieux par la mantique sacrificielle : d'une part celle de sacrifier pour savoir si l'on pouvait accomplir en toute sécurité un plan déjà préparé et, d'autre part, celle de sacrifier pour savoir quel était le meilleur plan à adopter. Sans constituer deux catégories fermées, on peut imaginer qu'en fonction de la situation dans laquelle se trouvait le consultant, il examinait les entrailles pour vérifier si son sacrifice avait réjoui les dieux, ou bien les

examinait pour savoir si les dieux soutenaient son plan d'action, ou encore les examinait pour obtenir un conseil divin sur la meilleure manière d'agir. À ce titre, jamais dans la *Cyropédie* Cyrus ne consulte les dieux en espérant qu'ils résolvent un dilemme auquel il ferait face : il souhaite toujours s'assurer de bénéficier de leur bienveillance. Cette absence de toute question sous forme d'alternative dans la *Cyropédie* est probablement, ainsi que nous l'avons déjà mis en évidence, une illustration du fait que le Grand Roi, tel que Xénophon a souhaité le décrire, a toujours su prendre les bonnes décisions pour n'avoir qu'à les faire approuver par les dieux en s'assurant de leur bienveillance.

Quoi qu'il en soit, et toujours concernant la forme de l'alternative dans les consultations de l'*Anabase*, l'emploi des comparatifs « λῶον » et « ἄμεινον », en contexte mantique renvoie sans l'ombre d'un doute à la forme des questions posées dans les sanctuaires oraculaires¹⁴⁴, et plus particulièrement à ceux de Delphes et de Dodone, à propos desquels nous sommes bien renseignés. Le formulaire des questions oraculaires dans l'un et l'autre sanctuaire reprend souvent le type de l'interrogative indirecte des exemples que nous avons cités plus haut. Outre les lamelles de plomb de Dodone¹⁴⁵ et les inscriptions de Delphes¹⁴⁶, Xénophon rappelle indirectement dans les *Revenus* que le type de question adressée au dieu dans le formulaire des oracles reprend les mêmes comparatifs que lors d'une consultation des entrailles :

« Si vous approuvez ce système [*scil.* celui de la nouvelle constitution], je vous conseillerai d'envoyer demander aux dieux, à Dodone et à Delphes, si ce que je propose est le plus utile et le meilleur pour notre cité, et si cette organisation doit profiter à la génération présente et à celle de l'avenir (εἰ λῶον καὶ ἄμεινον εἴη ἂν τῆ πόλει οὕτω κατασκευαζομένη καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον). Si les dieux l'approuvent, je conseille de leur demander encore quelles divinités nous devons

¹⁴⁴ M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 100.

¹⁴⁵ E. LHOÏE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, p. 339-341 ; N°6 Face B p. 39 ; N°11 p. 60 ; N°12 Face A p. 62 ; N°52 p. 129 ; N°53 Face Ac p. 133 ; N°57 p. 140 ; N°65 Face A p. 151 ; N°68 p. 156 ; N°69 p. 159 ; N°75 p. 165 ; N°82 p. 178 ; N°83 p. 179 ; N°85 p. 181 ; N°86 p. 183 ; N°87 p. 183 ; N°90 p. 191 ; N°93 p. 197 ; N°100 Face A p. 215 ; N°103 p. 219 ; N°105 p. 223 ; N°107 Face A p. 227 ; N°108 Face B p. 230 ; N°111 Face A p. 233 ; N°112 p. 235 ; N°128 p. 264 ; N°130 Face A p. 271 ; N°132 p. 275 ; N°133 Face A p. 277 ; N°137 p. 287 ; N°163 Face A p. 318.

¹⁴⁶ P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, De Boccard, 1950, p. 149-168. Sur l'utilisation des comparatifs λῶον et ἄμεινον dans le contexte d'une réponse oraculaire dans les sources littéraires, cf. Hérodote, *Histoires*, 1, 85 ; 4, 157 ; 6, 86 ; 7, 178, Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 2, 17, 1. ; *Anthologie Palatine*, 9, 685.

spécialement invoquer pour un plein et entier succès ; puis, quelles que soient ces divinités, offrons-leur des sacrifices et mettons-nous à l'œuvre »¹⁴⁷.

Les propos de Pierre Amandry au sujet de la formulation des questions au sanctuaire de Delphes peuvent d'ailleurs sans problème être transposés à la question des consultations mantique par le biais des sacrifices :

« On ne demande donc pas à Apollon la prédiction de l'avenir, mais un avis, un conseil. Certes le dieu, pour conseiller efficacement, est censé avoir la prescience de l'avenir. Mais son choix est limité aux deux termes d'une alternative. La consultation intervient en conclusion d'une délibération, où l'individu ou la cité a réduit à deux les possibilités à envisager : l'oracle choisit entre deux lignes de conduite tracées par le consultant ou bien ratifie ou déconseille une décision que le consultant est sur le point de prendre. La décision peut même avoir déjà été prise ; dans ce cas, on n'interroge le dieu que sur le meilleur moyen d'obtenir le succès, c'est-à-dire sur les divinités à se concilier, et la question, courante à Dodone, est présentée sous une forme différente : à quel dieu convient-il de sacrifier ? Les deux questions peuvent être posées en même temps [...] »¹⁴⁸.

Comme dans le cadre du sacrifice, la consultation oraculaire semblait donc admettre l'existence de deux formes entremêlées de consultations, l'une pour savoir quoi faire et l'autre pour pouvoir faire quelque chose en s'assurant d'avoir les dieux à ses côtés. Ce que l'extrait des *Revenus* révèle en plus, en lien avec de nombreuses inscriptions sur pierres ou lamelles de bronze et avec la fameuse consultation de Xénophon-l'acteur dans l'*Anabase*, c'est que la mantique oraculaire et la mantique hiéoscopique se complétaient bien aussi parce que la ou les divinités consultées au moment du sacrifice étaient précisément celles qui, souvent, avaient été désignées lors de la visite aux sanctuaires oraculaires. Plus que tout autre mode de consultation, l'oracle et le sacrifice entraient en résonance pour former une dialectique de la divination dont l'efficacité était palpable¹⁴⁹. L'interdépendance entre oracle et sacrifice est

¹⁴⁷ *Revenus*, 6, 2-3.

¹⁴⁸ P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, De Boccard, 1950, p. 155-156.

¹⁴⁹ Double consultation qui se retrouve même, sous une forme condensée, en une seule lamelle de bronze de Dodone intéressante ; E. LHOPE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, N°8, p. 47-51 : « Évandros et sa femme demandent à Zeus Naios et à Diona à quel dieu ou héros ou démon ils pourraient adresser des prières et sacrifier pour réussir au mieux, eux-mêmes aussi bien que leur famille, pour le présent et pour tout l'avenir (τίνοι κα φεῶν ἢ ἡρώων ἢ δαιμόνων εὐχόμενοι καὶ φύοντες λῶιον καὶ ἄμεινον πράσσοιεν καὶ αὐτοὶ καὶ ἡ οἰκησις καὶ νῦν καὶ ἰς τὸν ἅπαντα χρόνον) ». Sur les révélations delphiques concernant les divinités à honorer par des sacrifices, voir Démosthène, *Contre Midias*, 51 ; Plutarque, *Aristide*, 11, 3 & 20, 4 ; Plinie,

encore mise en valeur dans les *Mémorables*, quoique de manière différente, puisque Socrate y explique à Euthydème que c'est Apollon lui-même, par l'intermédiaire de la Pythie, qui a fixé les règles en matière de sacrifices et notamment celle consistant à s'acquitter d'offrandes à la mesure des richesses matérielles de chaque individu¹⁵⁰.

En ce qui concerne les réponses des dieux pour les questions sous forme d'alternative que nous avons reproduites plus haut, on peut observer qu'elles sont le plus souvent uniques, mais qu'elles peuvent aussi, comme dans l'exemple a), être doubles. En effet, l'Athénien observe, avec l'aide du devin, que les signes sont favorables pour évoquer aux soldats l'ancien projet de colonisation mais que, parallèlement, des signes inquiétants au sujet d'un complot se sont également manifestés. Or, il est évident que dans ce cas précis, un seul sacrifice a été offert ; il s'agit une nouvelle fois d'un indice essentiel pour étayer notre hypothèse selon laquelle une consultation mantique par les entrailles ne révélaient pas uniquement un seul signe favorable ou défavorable, mais que l'inspection pouvaient non seulement révéler plusieurs signes, mais offrir des révélations plus ou moins mêlées d'éléments fastes et néfastes¹⁵¹. Quant à la forme des réponses en tant que telle, on observe en a) et en d) que Xénophon utilise l'expression « τὰ ἱερὰ καλά » mais que, pour les trois autres cas, il fait s'exprimer la divinité en des termes différents : b) les dieux ont signifié de telle sorte leur volonté dans les victimes qu'un profane aurait pu interpréter les signes, c) le dieu répondit dans les entrailles des victimes de rester avec les soldats, et e) le dieu lui ordonna de s'en aller. Il est bien difficile, dans ces cas-ci, d'affirmer qu'il y a eu manifestation d'une réponse favorable ou défavorable de la divinité à proprement parler, celle-ci se contentant visiblement d'indiquer le meilleur choix. On peut imaginer que la réponse du dieu (favorable ou défavorable) dépendait de la façon du consultant de formuler sa question. D'ailleurs, dans trois

Histoire naturelle, 7, 152 ; Pausanias, *Description de la Grèce*, 10, 9, 3 ; 10, 11, 5 ; *IG*, I², 78. Sur les questions au sujet des divinités auxquelles sacrifier sur les lamelles de Dodone, voir E. LHOTE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006, N°1-4 p. 29-35 ; N°7 p. 44 ; N°19 p. 74 ; N°20 p. 75 ; N°22 p. 76 ; N°50 p. 124 ; N°72 p. 162 ; N°139 p. 289.

¹⁵⁰ *Mémorables*, 4, 3, 17. L'interdépendance s'opérait également dans l'autre sens, la consultation de l'oracle de Delphes devant par exemple obligatoirement débiter par une offrande sacrificielle parfaitement réussie ; Plutarque, *De defectu oraculorum*, 435C & 437B ; H. W. PARKE & D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, vol. I, Chicago, Ares Publishers, 1956, p. 30-31 ; H. W. PARKE, *Greek Oracles*, London, Hutchinson University Library, 1967, p. 83-84 et E. SUAREZ DE LA TORRE, « Delphes », *ThesCRA*, vol. III, Los Angeles, Getty Publications, 2005, p. 20.

¹⁵¹ *Anabase*, 5, 2, 9 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

autres occurrences du corpus xénophontien, le résultat de l'inspection des entrailles n'est pas indiqué suivant les termes binaires fâste/néfaste :

a) « Puis, comme ils délibéraient sur ce qu'il fallait faire, voici que tombe le chapiteau d'une colonne, sans qu'il y eût tremblement de terre ni coup de vent ; ils sacrifièrent alors et les entrailles furent telles que les devins déclarèrent qu'il valait mieux descendre de la place (καὶ θυομένοις δὲ τοιαῦτα ἦν τὰ ἱερά ὥστε οἱ μάντιες ἔφασαν ἄμεινον εἶναι καταβαίνειν ἐκ τοῦ χωρίου) »¹⁵².

b) « Mes amis, les dieux, ainsi que le déclarent les devins et comme je le crois aussi, nous annoncent qu'une bataille va avoir lieu et, d'après les présages (ἐν τοῖς ἱεροῖς), nous promettent le salut »¹⁵³.

c) « À la vue des entrailles, celui-ci [*scil.* le devin Euclide] déclara qu'il croyait bien que Xénophon n'avait pas d'argent (ιδὼν τὰ ἱερά ὁ Εὐκλείδης εἶπεν ὅτι πείθοιτο αὐτῶ μὴ εἶναι χρήματα) »¹⁵⁴.

Dans les deux premiers cas, il n'est pas difficile de comprendre que les signes furent respectivement néfastes et fastes, mais dans le troisième, cela n'est pas si aisé, le fait de n'avoir pas d'argent paraissant plutôt négatif mais rien ne nous permet de le confirmer.

IV.1.7. Une rhétorique du sacrifice chez Xénophon ?

Au terme de cette analyse du sacrifice mantique, il nous faut conclure en abordant le point de l'utilisation rhétorique du sacrifice ou, pour le dire autrement, de la visée morale et pédagogique que pourraient contenir de telles anecdotes. Or, compte tenu de la diversité des situations exposées, de la brièveté des récits (le plus souvent quelques mots, au mieux quelques lignes), et du fait que Xénophon ne semble pas avoir systématiquement mentionné l'existence d'un examen d'entrailles alors qu'il aurait pu le faire, il semble bien difficile de discerner une logique quelconque de sa part, surtout dans les *Helléniques*. Cela dit, si l'on reprend la totalité des récits d'examen d'entrailles des victimes animales, et même la totalité des récits de sacrifices rapportés dans les *Helléniques*, on s'aperçoit que la majorité des

¹⁵² *Helléniques*, 4, 5, 5.

¹⁵³ *Cyropédie*, 3, 3, 34.

¹⁵⁴ *Anabase*, 7, 8, 3.

personnages qui se livrent à cette pratique sont spartiates¹⁵⁵. On peut même aller plus loin et constater que le Spartiate le plus souvent cité en train de sacrifier et de consulter les dieux est Agésilas lui-même, roi particulièrement loué par Xénophon au sujet duquel il a rédigé une biographie apologétique dans laquelle, précisément, il vante la force de sa piété bien qu'il ne rapporte pas beaucoup de récits relatifs à des sacrifices¹⁵⁶. De la sorte, si la lecture de l'*Agésilas* déçoit du point de vue des anecdotes divinatoires, c'est visiblement parce qu'il faut l'accompagner de la lecture des multiples épisodes rapportés dans les *Helléniques* pour reconstituer une sorte de totalité synthétique. Ainsi, non seulement Agésilas figure aux côtés des personnages les plus appréciés de Xénophon avec Socrate et Cyrus l'Ancien, mais il est l'un des protagonistes du corpus qui, avec Cyrus et Xénophon tel qu'il s'est lui-même dépeint dans l'*Anabase*, offre le plus souvent des sacrifices aux dieux pour les honorer et entrer en communication avec eux. Cette découverte renforce l'hypothèse de l'affection toute particulière de l'Athénien pour le régime politique spartiate ; surtout il s'agit là d'un indice manifeste de l'existence d'une rhétorique de l'hiérosophie dans les *Helléniques*. Pour ce qui est de l'*Anabase*, nous l'avons dit, la majorité des sacrifices sont offerts par Xénophon lui-même de sorte qu'il n'y a, dans cette œuvre, aucun doute sur le caractère apologétique des récits hiérosopiques. D'autre part, Xénophon est, dans l'*Anabase*, le seul personnage de tout le corpus à poser des questions sous forme d'alternative lors d'une consultation hiérosopique. Il est donc possible là encore, que Xénophon ait d'une certaine manière choisi sa propre figure pour montrer l'exemple d'une consultation poussée des dieux par le biais de l'hiérosophie.

Nous ferons remarquer qu'en certaines occasions, il est évident que des récits relatifs à l'hiérosophie recèlent une intention rhétorique ; il faut ici mettre en parallèle le passage des *Helléniques* au sujet de la prise de Kébren et celui de l'*Anabase* au sujet de la prise de Calpé :

a) « Mais à Kébren, ville très forte, celui qui gardait la place, pensant, s'il la maintenait dans l'obéissance, que Pharnabaze lui en saurait gré, ne laissa pas entrer Dercylidas. Celui-ci, en colère, fit ses préparatifs d'assaut. Comme, au premier sacrifice qu'il fit le

¹⁵⁵ *Helléniques*, 3, 1, 17-19 (Dercylidas) ; 3, 1, 21 (Dercylidas) ; 3, 2, 10 (Dercylidas) ; 3, 2, 16 (Dercylidas) ; 3, 2, 22-23 (Agis) ; 3, 2, 26 (Agis) ; 3, 3, 3-5 (Agésilas) ; 3, 4, 3-4 (Agésilas) ; 3, 4, 15 (Agésilas) ; 3, 4, 23 (Agésilas) ; 4, 1, 22 (Hérippidas) ; 4, 2, 20 ; 4, 5, 10 (Agésilas) ; 4, 6, 6 (Agésilas) ; 4, 6, 10 (Agésilas) ; 4, 7, 2-3 ; 4, 7, 5 (Agésipolis) ; (Agésipolis) ; 4, 7, 7 (Agésipolis) ; 5, 1, 18 (Téleutias) ; 5, 1, 33 (Agésilas) ; 5, 4, 37 (Agésilas) ; 5, 4, 41 (Agésilas) ; 5, 4, 47 (Agésilas) ; 5, 4, 49 (Agésilas) ; 6, 4, 19 (Archidamos) ; 6, 5, 17-18 (Agésilas).

¹⁵⁶ *Agésilas*, 11, 1-2. Sur les sacrifices exécutés par le roi spartiate, cf. *Agésilas*, 1, 31 & 8, 7.

premier jour, il n'eut pas de bons présages, il sacrifia de nouveau le lendemain : cette fois encore les présages n'étaient pas bons ; il sacrifia le troisième jour, et il s'entêta à sacrifier jusqu'au quatrième jour, tout en étant très impatient [...]. Un certain Athénadas de Sicyone, lochage, qui pensait que Dercylidas perdait son temps à des niaiseries, et qu'il saurait bien, lui, priver d'eau les habitants de Kébren, attaque avec son unité et essaye de combler la fontaine ; les gens de la ville, dans une sortie, le blessèrent, lui tuèrent deux hommes et bousculèrent le reste à coup d'épée et de flèches [...]. Dercylidas, comme il avait par chance, obtenu ce jour-là des présages favorables, fait prendre les armes et mène ses troupes vers la porte de la ville ; les autres ouvrent les battants et leur font bon accueil »¹⁵⁷.

b) « L'armée s'étant réunie, Xénophon lui dit de nouveau : “Soldats, pour le départ, comme vous voyez, les victimes ne sont pas encore favorables. Or je vois que vous manquez de vivres. Il me paraît donc nécessaire pour cet objet particulier d'offrir un sacrifice” [...]. Dans ce dessein on sacrifia encore jusqu'à trois fois, et les victimes ne furent toujours pas favorables [...]. Néon était stratège à la place de Chirisophe. Quand il vit en quelle grave situation étaient les Grecs à cause de la disette, voulant leur être agréable, comme il avait trouvé un homme d'Héraclée qui prétendait connaître dans le voisinage des villages où l'on pouvait s'approvisionner, il fit proclamer que ceux qui le voulaient, étaient libres d'aller chercher des vivres ; il les guiderait [...]. Aussitôt qu'ils furent dans les villages et qu'ils se dispersaient pour piller, les cavaliers de Pharnabaze d'abord tombent sur eux [...]. Ces cavaliers ne tuent pas moins de cinq cents hommes [...]. Et Xénophon, comme les présages n'avaient pas été favorables ce jour-là, prend un bœuf d'attelage, faute d'autres victimes, le fait immoler et marche au secours de ses compatriotes avec tous ceux qui n'avaient pas encore dépassé la trentaine »¹⁵⁸.

La structure narrative de ces deux épisodes est exactement la même : 1) les présages ne sont pas favorables pour l'entreprise voulue ; 2) un soldat prend la décision, contre l'avis du commandant et des dieux, de la réaliser avec un groupe d'hommes qu'il a rallié à sa cause ; 3) la sortie de ce soldat (qui dans le premier cas, tout de même, s'appelle Athénadas) est un échec ; 4) le commandant décide *in extremis* d'aller à la rescousse des malheureux qui ont désobéi même si, dans le second passage, Xénophon effectue une sortie sans avoir obtenu de signes favorables¹⁵⁹. La tendance moralisante de ces deux extraits est évidente : ne pas respecter l'avis des dieux c'est s'exposer nécessairement au danger puisque les dieux indiquent toujours ce qui est le meilleur pour la communauté bénéficiant des présages. Ne pas

¹⁵⁷ *Helléniques*, 3, 1, 17-19 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

¹⁵⁸ *Anabase*, 6, 4, 17-25 (trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

¹⁵⁹ Sur le caractère également épique de ce chapitre de l'*Anabase*, voir P. SCHUBERT, « Xénophon dans le rôle d'un second Ulysse ou les conséquences de l'impiété », in Antje Kolde, Alessandra Lukinovich & André-Louis Rey *κορυφαίω άνδρι : mélanges offerts à André Hurst*, Genève, Droz, 2005, p. 290-291.

se conformer à l'avis des dieux c'est donc prendre la voie inverse de ce qui nous préserve, autrement dit ce qui est le plus mauvais et qui occasionnera de la souffrance pour l'homme. Dans les deux cas, Xénophon et Dercylidas sortent renforcés dans leur position : ils ont eu raison de ne pas aller contre les signes. Mais hormis ces deux extraits, il est très rare de déceler un usage rhétorique de Xénophon dans les récits relatifs à l'hiérosophie. Si rhétorique il y a, nous le répétons, c'est plutôt dans la force de la répétition des récits ainsi que la récurrence des personnages mis en scène : Agésilas dans les *Helléniques*, Xénophon dans l'*Anabase* et Cyrus dans la *Cyropédie* se distinguent tous des autres hommes, car ils sont, si l'on prend le corpus xénophontien dans son ensemble, ceux qui offrent le plus de sacrifices et consultent chaque fois les dieux au moment opportun. À cela il faut ajouter le fait que Cyrus est le seul personnage à ne jamais recevoir de mauvais présages et que Xénophon est le seul à effectuer ses consultations en posant aux dieux des questions précises sous forme d'alternatives entre deux choix souvent opposés.

IV.2. Les autres types de sacrifices divinatoires

IV.2.1. Les σφάγια

La pratique rituelle des σφάγια a été et reste encore l'objet d'un débat parmi les historiens de la religion grecque, car les sources dont nous disposons à son sujet sont très pauvres en informations. Dans son sens premier, ce substantif neutre pluriel semblait qualifier, pour reprendre la définition du *Greek-English Lexicon* et du *Dictionnaire grec-Français*, une « offrande », mais en vérité, il désignait de manière beaucoup plus précise l'« égorgement » en tant que partie essentielle du rituel de la θυσία¹⁶⁰ que la Souda définit comme « le fait d'accomplir le sacrifice »¹⁶¹. Ce qui autorise cette conjecture, c'est entre autres choses

¹⁶⁰ J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 182 ; cf. M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 201. Sur le rite des σφάγια comme rite d'égorgement du sacrifice plus large désigné par le substantif θυσία, voir Hérodote, *Histoires*, 9, 62 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1954) : « Et aussitôt après la prière de Pausanias, les présages fournis aux Lacédémoniens par leurs sacrifices devinrent favorables (μετὰ τὴν εὐχὴν τὴν Πausανίω ἐγένετο θυομένοισι τὰ σφάγια χρηστά) ».

¹⁶¹ *Suidae lexicon*, Sigma, 1703 (éd. A. ADLER, Leipzig, K. G. Saur München, 1938 [rééd. 2001]).

l'acception du verbe σφάζω (formé à partir de la racine σφαγ-) que Jean Casabona avait judicieusement traduite par « faire jaillir le sang au moyen d'un coup qui tranche la gorge »¹⁶², qu'il y ait consommation de l'animal lors d'un repas ou non. En outre, contrairement au verbe θύω, qui désignait originellement les fumées du sacrifice puis qui servit progressivement à qualifier l'oblation animale ou végétale de manière générale, σφάζω conserva toujours son sens spécifique lié à l'acte d'égorgeage de la victime¹⁶³. Cependant, il n'est pas certain que dans tous les cas, les σφάγια désignèrent la partie spécifique de l'égorgeage lors de la θυσία ; dans un extrait de la *Cyropédie*, Xénophon utilise en effet les verbes θύω et σφάζω afin de faire référence à deux rites bien distincts l'un de l'autre, un premier accompli en l'honneur de Zeus et un second en l'honneur de la Terre¹⁶⁴. Cela a conduit Jean Casabona à formuler l'hypothèse selon laquelle le verbe σφάζω pouvait également servir, en certaines occasions, à désigner un rite de libations de sang à caractère chthonien¹⁶⁵. Mais ce que l'on sait de manière plus assurée, à en croire Hérodote et Euripide, c'est non seulement que cet acte d'égorgeage rituel s'effectuait le plus souvent au bord d'un fleuve ou de la mer, mais que l'écoulement du sang dans l'eau était l'objet d'un examen mantique pouvant révéler des signes favorables ou non appelés σφάγια¹⁶⁶. Contrairement à ce qu'avait avancé Paul Stengel¹⁶⁷ – qui voyait dans les σφάγια des présages somme toute similaires aux ιερά – il semble bien que la tâche du devin consistait dans ce cas à observer attentivement la façon dont le sang s'écoulait de la victime à peine égorgée¹⁶⁸ ainsi que la manière dont il retombait au sol ou dans le point d'eau

¹⁶² J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 156. À l'époque classique, le verbe conserva cette signification proprement rituelle tout en couvrant le champ lexical du meurtre par égorgeage en devenant en quelque sorte un synonyme de φονεύω ; *idem*, p. 159-162.

¹⁶³ M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 201.

¹⁶⁴ *Cyropédie*, 8, 3, 24.

¹⁶⁵ J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 164 ; cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992], p. 279-281. Xénophon précise encore qu'il était possible d'« égorger en l'honneur du vent » dans le but de l'apaiser ; *Anabase*, 4, 5, 4.

¹⁶⁶ Hérodote, *Histoires*, 6, 76 ; Euripide, *Les Héraclides*, 819-822 (éd. & trad. L. MERIDIÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1926) : « Et les devins, voyant qu'un combat singulier ne réalisait pas l'accord, se mirent à sacrifier sans retard, et d'une gorge humaine ils firent aussitôt couler un sang propice (ἔσφαζον, οὐκ ἔμελλον, ἀλλ' ἀπίεσαν λαϊμῶν βροτείων εὐθὺς οὐρίον φόνον) » ; *Hélène*, 1587-1588.

¹⁶⁷ P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Berlin, Teubner, 1910, p. 82-102.

¹⁶⁸ Aristophane, *Lysistrata*, 203-205 (éd. & trad. V. COULON & H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1928) : « Souveraine Persuasion, et toi, coupe de l'amitié, agréé ce sacrifice et sois favorables aux femmes (τὰ σφάγια δέξαι ταῖς γυναιξίν εὐμενής). – Quelle belle couleur a ce sang, et comme il jaillit à souhait ! (εὐχρῶν γε θάϊμα κάποπνίξει καλῶς) » ; cf. M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle*

choisi pour l'occasion. Chez Xénophon, nous avons relevé pas moins de seize occurrences relatives à ce rite et toutes, sans exception, sont mentionnées juste avant un affrontement entre deux factions armées, voire pendant l'affrontement lui-même, comme nous le rapportent également Hérodote et Thucydide¹⁶⁹. Un extrait tiré de l'*Anabase*, le plus complet pour notre propos, résume à merveille toutes les considérations que nous avons jusqu'à présent mises en avant :

« Pendant qu'ils marchaient, parallèlement à eux sur l'autre rive s'avancait la cavalerie ennemie. Quand ils furent à la hauteur du gué et des rochers escarpés, ils firent halte. Alors, en tête de l'armée, Chirisophe en personne, une couronne sur la tête, à moitié dévêtu, prend ses armes et donne à toute sa division l'ordre d'en faire autant, puis il ordonne aux lochages d'avancer en colonnes de compagnie, les uns à sa gauche, les autres à sa droite. Cependant les devins égorgeaient les victimes sur le fleuve (καὶ οἱ μὲν μάντιες ἐσφαγιάζοντο εἰς τὸν ποταμόν), tandis que les ennemis tiraient avec leurs arcs, leurs frondes mais les projectiles n'arrivaient pas encore. Les sacrifices étant favorables (ἐπεὶ δὲ καλὰ ἦν τὰ σφάγια), les soldats se mettent tous à entonner le péan, à faire retentir le cri de guerre »¹⁷⁰.

experience, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 205 ; M. P. J. DILLON, « “Xenophon sacrificed on account of an expedition”: divination and the *sphagia* before ancient Greek battles », in *Le sacrifice antique : Vestiges, procédures et stratégies*, V. MEHL & P. BRULÉ (éds), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 241 ; M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 160. Xénophon distingue quant à lui clairement, et à deux reprises, les présages de type σφάγια et les ιερά même s'ils étaient sans nul doute issus d'un même sacrifice ; *Anabase*, 1, 8, 15 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Cyrus ayant arrêté sa bête lui dit et lui ordonna de répéter à tous que les présages contenus dans les entrailles étaient beaux ainsi que ceux contenus dans le sang » ; *Anabase*, 6, 5, 21 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Compagnons, les présages dans les entrailles nous sont favorables, les oiseaux propices et les présages d'égorgement très beaux ». Un extrait particulièrement intéressant chez Stace semble mettre en valeur cette distinction entre présages contenus dans les entrailles et présages visibles dans les écoulements du sang ; Stace, *Thébaïde*, 3, 456-458 (éd. & trad. R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 1990) : « Tout d'abord ils sondent les dieux dans les entrailles et le sang du bétail (*principio fibris pecudumque in sanguine diuos explorant*) ; déjà les cœurs pleins de taches des brebis dont une artère affreuse laisse prévoir des malheurs, apportent une réponse négative aux devins effrayés ».

¹⁶⁹ Hérodote, *Histoires*, 9, 61-62 ; Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 6, 69, 1-2 ; M. P. J. DILLON, « “Xenophon sacrificed on account of an expedition”: divination and the *sphagia* before ancient Greek battles », in *Le sacrifice antique : Vestiges, procédures et stratégies*, V. MEHL & P. BRULÉ (éds), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 243 et M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 160 : « *Sphagia* are technically the battle-line sacrifices that were performed only when the two opposing armies were on the point of engaging ».

¹⁷⁰ *Anabase*, 4, 3, 17-19 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931). Sur l'exécution du rite en plein combat, voir *Helléniques*, 4, 6, 10.

Une seule autre occurrence fait référence à la traversée d'un fleuve¹⁷¹, Xénophon se contentant dans les autres de mentionner en quelques mots l'avancée d'hommes en armes après l'acte d'égorgement rituel sans qu'il nous soit possible de savoir s'il a été accompli ou non près d'un cours d'eau¹⁷². En outre, parmi ses seize occurrences (dont celle que nous avons reproduite ci-dessus), et conformément à ce que signale Hérodote¹⁷³, Xénophon rapporte à quatre reprises que les σφάγια pouvaient être καλά¹⁷⁴ voire κάλλιστα¹⁷⁵, comme dans le cas des ιερά. Toutefois, jamais Xénophon ne fait référence à de funestes σφάγια, ou encore, comme c'est le cas chez Hérodote¹⁷⁶, à la non-manifestation de signes favorables qui contraindrait le consultant à réitérer son acte sacrificiel jusqu'à l'obtention de beaux présages, bien que notre auteur précise en un endroit de l'*Anabase* que les σφάγια furent belles « dès le premier coup (ἐπὶ τοῦ πρώτου) »¹⁷⁷, ce qui implique qu'en certains cas, il fallait recommencer l'égorgement¹⁷⁸. D'autre part, nous n'avons relevé aucune source mentionnant l'existence d'une consultation des dieux sur ce qu'il valait mieux faire dans le cadre des rites des σφάγια ; le consultant ne pratiquait apparemment l'égorgement de la bête qu'avec l'intention de se concilier la bienveillance de la divinité¹⁷⁹. Mais cette absence n'est, à notre avis, pas une

¹⁷¹ *Helléniques*, 7, 4, 30 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Quant aux Éléens, ils se déployèrent de l'autre côté du cours d'eau, et, dès qu'ils eurent sacrifié, ils avancèrent (σφαγιασάμενοι δὲ εὐθὺς ἐχώρουν) » ; cf. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 375-379.

¹⁷² *Agésilas*, 1, 31 ; *Helléniques*, 3, 4, 23 ; 4, 2, 20 ; 4, 6, 10 ; *Anabase*, 1, 8, 15 ; 4, 5, 4 ; 6, 4, 25 ; 6, 5, 8 ; 6, 5, 21 ; *Constitution des Lacédémoniens*, 13, 3 ; 13, 8

¹⁷³ Hérodote, *Histoires*, 6, 112 ; 9, 61-62.

¹⁷⁴ *Anabase*, 1, 8, 15 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Τὰ ἱερά καλά καὶ τὰ σφάγια καλά » ; 4, 3, 19 (éd. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Καλὰ ἦν τὰ σφάγια » ; 6, 5, 8 : « Ὁ μάντις τῶν Ἑλλήνων σφαγιάζεται, καὶ ἐγένετο ἐπὶ τοῦ πρώτου καλά τὰ σφάγια ».

¹⁷⁵ *Anabase*, 6, 5, 21.

¹⁷⁶ Hérodote, *Histoires*, 9, 61-62 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1954) : « Les Lacédémoniens et les Tégéates, qui restèrent ainsi isolés [...] offraient des sacrifices, dans l'intention de livrer combat à Mardonios et aux troupes qui étaient là (ἐσφαγιάζοντο ὡς συμβαλέοντες Μαρδονίῳ καὶ τῇ στρατιῇ τῇ παρεούῃ) ; ils ne réussissaient pas à obtenir des présages favorables (καὶ οὐ γὰρ σφι ἐγένετο τὰ σφάγια χρηστά) ; et, en attendant, beaucoup des leurs tombaient et beaucoup plus encore étaient blessés ; car les Perses, s'étant fait un rempart de leurs boucliers, les criblaient de traits qu'ils ne ménageaient pas ; les Spartiates étaient accablés, et les présages ne devenaient pas favorables (τῶν σφαγίων οὐ γινόμενων) ; Pausanias, alors, tournant ses regards vers le sanctuaire d'Héra à Platées, implora la déesse et la supplia d'empêcher que les siens ne fussent déçus dans leurs espérances. Il l'implorait encore quand le Tégéates, sortant les premiers de leurs positions, marchèrent à l'ennemi ; et aussitôt après la prière de Pausanias, les présages fournis aux Lacédémoniens par leurs sacrifices devinrent favorables (μετὰ τὴν εὐχὴν τὴν Παισανίῳ ἐγένετο θυομένοισι τὰ σφάγια χρηστά) ».

¹⁷⁷ *Anabase*, 6, 5, 8.

¹⁷⁸ Nous suivons à ce propos l'interprétation de M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 161 n. 18.

¹⁷⁹ Michael A. Flower parle à ce propos d'une dimension divinatoire et propitiatoire intrinsèque au rite d'égorgement des σφάγια ; M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 160 : « The sacrifice, which was both propitiatory and divinatory in

preuve pour étayer l'hypothèse de Walter K. Pritchett d'après laquelle les sacrifices de type σφάγια étaient uniquement propitiatoires¹⁸⁰. Comme nous croyons l'avoir bien démontré au sujet des ιερά, ce n'est pas parce qu'on ne consulte pas la divinité sur ce qu'il convient de faire ou non dans le cadre d'un rite sacrificiel qu'il s'agit d'un acte purement propitiatoire ; une inspection divinatoire pouvait avoir lieu simplement pour vérifier si l'on bénéficiait de la bienveillance des dieux¹⁸¹.

IV.2.2. Les διαβατήρια

Les rites appelés διαβατήρια ne semblaient pas constituer un type de sacrifice singulièrement différent de la θυσία ; le plus probable, eu égard aux sources dont nous disposons, est même de considérer que les διαβατήρια furent un rite de type θυσία exécuté à l'endroit des frontières territoriales ou naturelles afin d'effectuer, comme le terme même l'indique, un passage dans d'heureuses conditions¹⁸². Dans tout le corpus xénophontien, nous avons dénombré neuf occurrences faisant référence au rituel sacrificiel des διαβατήρια, dont six comprenant des éléments relatifs à la mantique¹⁸³. Ce que révèlent ces six cas c'est que les

purpose, entailed slitting the throat of the sacrificial victim and observing the way in which the blood flowed and the animal fell ; if the omens were favorable, the phalanx then advanced against the enemy ».

¹⁸⁰ W. K. PRITCHETT, *The Greek state at war, t. III : Religion*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 73 & 83 et son utilisation contestable de l'expression « propitiatory in nature » ; cf. M. P. J. DILLON, « "Xenophon sacrificed on account of an expedition": divination and the *sphagia* before ancient Greek battles », in *Le sacrifice antique : Vestiges, procédures et stratégies*, éd. V. MEHL & P. BRULÉ, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 241 et M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008, p. 160, qui l'un et l'autre ne soutiennent pas la thèse de William K. Pritchett quant à la nature purement propitiatoire des rites de type σφάγια.

¹⁸¹ Hérodote employa d'ailleurs le verbe καλλιερῶ – dont on a dit plus haut qu'il qualifiait le moment précis où les dieux recevaient amicalement le sacrifice en le manifestant par le biais d'une marque visible dans les entrailles de l'animal fraîchement tué – afin de désigner la teneur positive de ces présages obtenus dans le cadre de ces rites d'égorgement ; Hérodote, *Histoires*, 7, 113 : « Ἐς τὸν οἱ μάγοι ἐκαλλιερῶντο σφάζοντες ἵππους λευκοῦς ».

¹⁸² Voir la définition du scholiaste à Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 5, 55, 3 (éd. K. HUDE, *Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata*, Leipzig, Teubner, 1927) : « Τὰ διαβατήρια · τὰ ἱερεῖα εἰς διάβασιν ». Pour les commentaires modernes, voir W. K. PRITCHETT, *The Greek state at war, t. III : Religion*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 68-70 et F. JOUAN, « Comment partir en guerre en Grèce antique en ayant les dieux pour soi », *Revue de la Société E. Renan (Paris Collège de France)*, XL (1990-1991), p. 36-39. La présence quasi systématique du verbe θύεσθαι avec l'emploi du terme διαβατήρια est un indice confortant la thèse selon laquelle ce rite ne serait ni plus ni moins qu'une forme de θυσία exécutée lors de la traversée des frontières ; M. H. JAMESON, « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 202.

¹⁸³ *Helléniques*, 3, 5, 7 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Cependant Pausanias, après l'obtention des présages lors des rites de passages aux frontières (ἐπεὶ τὰ διαβατήρια ἐγένετο αὐρῶ), s'était établi à Tégée [...] » ; 4, 7, 2 (éd. & trad. J. HATZFELD légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « Quand Agésipolis eut appris que c'était lui qui commanderait l'armée, et qu'il eut

présages obtenus lors du sacrifice de passage sont toujours favorables, que la tournure de phrase est chaque fois la même – « τὰ διαβατήρια γίνεσθαι (les sacrifices de passage se sont manifestés) » – et qu'elle est le plus souvent accompagnée du verbe θύεσθαι. Cette formule est en tout point semblable à « τὰ ἱερά γίνεσθαι », dont nous avons dit qu'elle définissait la teneur positive des signes lors des examens divinatoires faisant suite aux sacrifices du type θυσία. Cependant, et contrairement aux présages contenus dans les ἱερά, aucune source conservée n'a fait mention, à notre connaissance, de l'existence de « καλὰ διαβατήρια ». Comme dans le cadre de l'expression « τὰ ἱερά γίνεσθαι », il faut à notre avis sous-entendre l'adjectif καλὰ dans la majorité des cas où les διαβατήρια se manifestent pour le consultant de telle manière qu'il puisse franchir sans heurt le passage. D'autre part, Xénophon n'évoque jamais l'absence de manifestation des signes lors de ces sacrifices effectués aux lieux de passage, ni même l'apparition de signes défavorables. Thucydide fournit à cet égard un contre-exemple intéressant : l'historien rapporte à trois reprises que des individus de l'armée spartiate en campagne pratiquèrent cet examen mantique aux frontières mais qu'ils ne reçurent jamais des signes positifs, même après avoir essayé plusieurs fois (ce que semble suggérer l'utilisation du verbe προχωρέω dans le premier extrait)¹⁸⁴. Selon nous, Jacqueline de Romilly

accompli les sacrifices de passage (τὰ διαβατήρια θυομένῳ ἐγένετο), il vint à Olympie [...] » ; 5, 1, 33 : « Agésilas cependant, dans sa haine contre Thèbes, ne voulait pas attendre ; après avoir convaincu les éphores, il fit aussitôt un sacrifice (ἐθύετο). Et, une fois accomplis les rites de passage des frontières (ἐπειδὴ δὲ ἐγένετο τὰ διαβατήρια), dès son arrivée à Tégée, il envoya des cavaliers chez les Périoèques pour hâter le recrutement [...] » ; 5, 3, 14 : « Τῶν διαβατηρίων γενομένων » ; 5, 4, 37 : « Ἐπεὶ τὰ διαβατήρια ἐγένετο » ; 6, 5, 12 : « Pour Agésilas, après avoir fait les sacrifices de passage (ἐπεὶ ἐγένετο αὐτῷ τὰ διαβατήρια), il marcha droit sur l'Arcadie ». Pour les trois occurrences mentionnant un sacrifice de passage sans éléments relatifs à la divination, voir *Helléniques*, 3, 4, 3 ; 5, 4, 47 ; 6, 4, 19. La dernière occurrence (*Helléniques*, 6, 4, 19) ne fait pas référence *stricto sensu* à des διαβατήρια, mais à un sacrifice du roi spartiate Archidamos offert « pour effectuer une traversée (ἐπὶ τῇ διαβάσει) ». Sur l'emploi de l'expression « τῇ διαβάσει » lors d'une διαβατήρια, voir, Plutarque, *Lucullus*, 24, 4-6 (éd. & trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « Il profita donc de l'occasion pour faire passer son armée. Un présage heureux se produisit pendant la traversée (τῇ διαβάσει) [...] ». Il sacrifia une génisse à l'Euphrate avec un taureau, pour prix du passage (ἔθυσε δὲ καὶ τῷ Εὐφράτῃ ταῦρον διαβατήρια) » ; cf. Arrien, *Anabase*, 4, 4, 3 (éd. A. G. ROOS & G. WIRTH, Leipzig, Teubner, 1967) : « Θυομένῳ δὲ ἐπὶ τῇ διαβάσει τὰ ἱερά οὐκ ἐγίνετο » ; 5, 3, 6 : « Γίγνεται αὐτῷ ἐπὶ τῇ διαβάσει τὰ ἱερά » ; 5, 28, 5 : « Ὅτι ἐπὶ τῇ διαβάσει οὐδὲν μείον ἐθύετο, θυομένῳ δὲ οὐκ ἐγίνετο αὐτῷ τὰ ἱερά ».

¹⁸⁴ *La guerre du Péloponnèse*, 5, 54, 1-2 (éd. & trad. J. DE ROMILLY, Paris, Les Belles Lettres, 1967) : « Les Lacédémoniens partirent également en campagne, en masse, vers la même époque : ils gagnèrent Leuctra, sur leur frontière, en direction du Lycaion, sous la conduite du roi Agis, fils d'Archidamos ; et personne ne savait leur destination, même pas les villes ayant fourni les troupes. Mais, les sacrifices offerts pour le passage de la frontière n'étant pas favorables (ὡς δ' αὐτοῖς τὰ διαβατήρια θυομένοις οὐ προχώρει), ils s'en retournèrent eux-mêmes chez eux et firent dire à leurs alliés de se préparer à faire campagne après le mois à venir » ; 5, 55, 3 : « Les Lacédémoniens partirent également en campagne et gagnèrent Caryai ; puis, comme, cette fois encore, les présages pour le passage de la frontière ne se manifestaient pas (καὶ ὡς οὐδ' ἐνταῦθα τὰ διαβατήρια αὐτοῖς ἐγένετο), ils prirent le chemin du retour » ; 5, 116, 1 : « L'hiver suivant, les Lacédémoniens esquissèrent une

traduit à juste titre, et par deux fois, l'expression « τὰ διαβατήρια οὐκ ἐγγίνετο » chez Thucydide par « les présages ne se manifestaient pas », car rien n'indique ici que les présages furent proprement défavorables, leur absence étant suffisamment compromettante pour la poursuite des opérations ainsi que nous l'avons déjà démontré au sujet de la non-manifestation des ἱερά lors d'une θυσία exécutée en campagne. Dion Cassius nous indique, quant à lui, que des présages défavorables pouvaient se manifester lors d'une inspection mantique dans le cadre des rites de passage aux frontières : l'historien rapporte en effet que Crassus et l'armée romaine avaient été confrontés à une accumulation de présages funestes, dont des sacrifices au passage de l'Euphrate qui se révélèrent être « très menaçants (καὶ τὰ διαβατήρια τὰ τε ἀπόβαθρά σφισι δυσχερέστατα ἐγένετο) »¹⁸⁵. Ce qui diffère ici par rapport à Thucydide, c'est bien entendu le vocabulaire de la manifestation (γίγνομαι) couplé à la qualification très négative du présage, conformément à la manière de faire de Xénophon pour les cas funestes de foies sans lobes. Comme dans le cas des ἱερά, il semble très probable que l'interprétation mantique des διαβατήρια ne débouchait pas systématiquement sur l'apparition d'un signe faste ou néfaste et qu'en certains cas, rien de clair ne se manifestait. Reste la question de la nature des signes, malheureusement insoluble : aucune source ne nous apprend en quoi consistait l'examen mantique des διαβατήρια même s'il y a fort à parier, étant donné l'utilisation récurrente du verbe θύεσθαι pour qualifier cet acte rituel, que nous soyons là en présence d'un examen hiéoscopique traditionnel simplement exécuté à l'endroit d'une frontière naturelle ou artificielle.

D'autre part, considérant les sources de l'époque classique que nous avons conservées, il appert que ce type de sacrifice était une spécificité spartiate, Xénophon et Thucydide n'y faisant référence qu'avec des rois de la cité lacédémonienne (Archidamos, Agésilas, Agésipolis, Agis, Pausanias)¹⁸⁶. Cela dit, Plutarque et Dion Cassius mentionnent chacun une fois ce rite en contexte romain, sans nul doute parce que l'emploi du terme avait été étendu à

campagne contre Argos, mais, comme, dans les sacrifices offerts à la frontière, les présages ne se manifestaient pas (ὡς αὐτοῖς τὰ διαβατήρια ἱερά ἐν τοῖς ὁρίοις οὐκ ἐγγίνετο), ils firent retraite ».

¹⁸⁵ Dion Cassius, *Histoire romaine*, 40, 18, 5 (éd. G. LACHENAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2011). Sur la longue tradition à propos de l'impiété de Crassus et son mépris des signes mantiques, notamment lors de la traversée de l'Euphrate, voir Plutarque, *Crassus*, 19, 4-7 & 23, 1 ; Cicéron, *De la divination*, 2, 84 ; Pline, *Histoire naturelle*, 2, 147 ; 15, 83.

¹⁸⁶ F. JOUAN, « Comment partir en guerre en Grèce antique en ayant les dieux pour soi », *Revue de la Société E. Renan (Paris Collège de France)*, XL (1990-1991), p. 36.

d'autres pratiques sacrificielles lors de passages aux frontières au premier siècle de notre ère, et même peut-être avant. Enfin, un extrait particulièrement intéressant chez Hérodote tend à nuancer fortement l'idée selon laquelle les διαβατήρια seraient uniquement des θυσία offertes avant de traverser une frontière naturelle ou territoriale ; l'historien évoque en effet un sacrifice de type σφάγια offert en vue de traverser un fleuve, frontière sacrée par excellence :

« Parvenu donc au bord de ce fleuve, Cléomène lui offrit des sacrifices (ἐσφαγιάζετο αὐτῷ). Comme les présages fournis par les victimes s'opposaient nettement à ce qu'il le traversât (οὐ γὰρ ἐκαλλιέρεε οὐδαμῶς διαβαίνειν μιν), il déclara qu'il approuvait l'Érasinos de ne pas trahir ses concitoyens »¹⁸⁷.

Même s'il n'est pas clairement question de διαβατήρια, l'emploi du verbe διαβαίνειν ne laisse place à aucun doute sur la nature et le but de ce sacrifice. Par conséquent, il se pourrait que les διαβατήρια désignassent moins un type spécifique de sacrifice lié à la θυσία suivi d'un examen mantique des entrailles qu'un espace-temps bien particulier du sacrifice qui pouvait tout aussi prendre la forme des σφάγια. Notons, pour terminer, la présence du verbe καλλιέρεω dans l'extrait des *Histoires* que nous avons reproduit ci-dessus et qui, malgré son étymologie relative à l'inspection des ιερά, était visiblement aussi utilisé pour qualifier la découverte de beaux présages dans le cadre d'un égorgement rituel de type σφάγια, comme signalé plus haut.

IV.2.3. Bilan quantitatif

La consultation divinatoire succédant à une offrande sacrificielle animale (du type θυσία, σφάγια ou διαβατήρια) est de loin la méthode la plus fréquemment mentionnée par Xénophon, toutes œuvres confondues, et cela se ressent très nettement même après une lecture superficielle du corpus. Cependant, une analyse quantitative s'avère nécessaire pour donner un ordre d'idée précis de la prédominance de cette pratique rituelle chez Xénophon. Nous avons regroupé dans le tableau ci-dessous toutes les occurrences relatives à des présages divinatoires

¹⁸⁷ Hérodote, *Histoires*, 6, 76 (éd. & trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1948).

obtenus par l’hiéroskopie, en distinguant les différentes catégories que nous avons mises au jour au fil de notre analyse¹⁸⁸ :

Nomenclature de la mantique par le sacrifice	Nombre d’occurrences
Substantif « θυσία » en contexte mantique	9
Verbe « θύειν » en contexte mantique	20
Verbe « θύεσθαι » sans mention de signes mantiques	28
Verbe « θύεσθαι » avec mention de signes mantiques	58
Substantif « ἱερά »	53
Substantif « διαβατήρια »	9
Verbe « καλλιερεῖν »	16
Substantif « σφάγια »	16
Nombre total d’occurrences	209

Tout d’abord, étant donné la différence de sens entre l’actif θύειν et le moyen θύεσθαι, il nous a paru judicieux d’indiquer en quelles proportions se retrouvaient les deux voies en les distinguant l’une et l’autre. En outre, eu égard à la signification particulière du moyen θύεσθαι (qui suggère une implication personnelle du consultant lors d’un sacrifice offert pour se concilier la divinité ou lui soumettre une question sous forme d’alternative), nous avons pris en compte dans notre calcul à la fois les formes moyennes sans mention de présages et les formes moyennes avec mention de signes, étant entendu que les premières pouvaient comprendre une consultation mantique même si Xénophon ne l’indiquait pas clairement. En revanche, nous n’avons pas indiqué toutes les occurrences de la forme verbale θύειν hors contexte mantique, car, comme nous l’avons dit plus haut, l’utilisation de l’actif à la place du moyen dans des contextes mantiques reste, semble-t-il, une exception. En ce qui concerne les ἱερά, nous n’avons pris en compte que le terme dans sa signification mantique, et non

¹⁸⁸ Nous incluons aussi dans ce tableau les références à des méthodes divinatoires en général sans qu’il soit fait mention de la manifestation d’un présage particulier, comme dans l’*Apologie*, 12-13 (trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961) : « Mais tandis qu’ils nomment ce qui les avertit “oiseaux”, “paroles”, “rencontres fortuites”, “devins”, moi je l’appelle un “signe divin”, et j’estime qu’en usant de ce nom je m’exprime avec plus de vérité et de piété que ceux qui attribuent aux oiseaux le pouvoir qui appartient aux dieux ».

lorsqu'il désigne les temples, les objets sacrés ou plus largement les rites. Ce qui frappe, dans ce tableau, est la prédominance de l'inspection hiéroskopique dans le cadre du rite de la *θυσία* en comparaison des signes obtenus lors des *σφάγια* et des *διαβατήρια*. Cependant, ce premier bilan ne peut rester isolé : la comparaison avec les autres modes de consultation des dieux dans le corpus xénophontien s'impose¹⁸⁹ :

Méthode divinatoire	Nombre d'occurrences	Quantité en % (arrondi à l'entier supérieur ou inférieur)
Hiéroskopie	209	75
Oracles	21	6
Oniromancie	14	5
Ornithomancie	17	6
Voix	6	2
Éclairs	7	2
Séismes	3	1
Divers ¹⁹⁰	8	3
Total	282	100

La mantique sacrificielle occupe, chez Xénophon, environ 75% de tout le discours sur la divination en termes de quantité des occurrences. Même en retirant de notre calcul les occurrences du moyen *θύεσθαι* sans mention de présages, nous arrivons tout de même à un résultat de 73% pour la mantique par le biais du sacrifice. Le poids de la mantique sacrificielle est donc écrasant par rapport à toutes les autres méthodes divinatoires. Qu'elle en est la raisons ? D'après nous, Xénophon ne considérait pas cette méthode mantique comme supérieure aux autres mais plutôt, d'un point de vue pratique, elle était la plus facile à mettre en œuvre (que l'on soit sur le champ de bataille ou non). D'autre part, et contrairement à l'ornithomancie ou l'oniromancie, l'hiéroskopie est l'une des rares méthodes mantiques où l'homme n'est pas simplement un récipiendaire passif des signes ; par ce moyen, il peut

¹⁸⁹ Nous avons effectué notre décompte à partir des occurrences telles que nous les avons récoltées dans notre annexe I.

¹⁹⁰ *Helléniques*, 4, 4, 5 ; 5, 4, 17 ; 6, 4, 7 ; *Anabase*, 1, 4, 18 ; 3, 2, 9 ; 5, 2, 24 ; *Cyropédie*, 4, 2, 1 ; 4, 2, 15.

décider de provoquer lui-même l'interaction avec les dieux sans avoir à attendre la manifestation d'un présage de leur part. Enfin, en tant qu'offrande, le sacrifice est aussi l'un des meilleurs moyens pour mettre en avant sa piété et cultiver sa relation avec les dieux conformément aux doctrines exposées par Xénophon dans la *Cyropédie* et les *Mémorables*. C'est cette double nature du processus rituel – à la fois don du sacrificiant et moyen par lequel il peut communiquer avec les dieux – qui explique à notre avis sa récurrence chez Xénophon. À ce titre, il faut bien remarquer encore une fois que le personnage qui offre le plus de sacrifices toutes œuvres confondues, c'est Xénophon lui-même dans l'*Anabase*. Mais cette récurrence du sacrifice dans l'*Anabase* ne sert pas uniquement à illustrer une piété générale que Xénophon souhaitait mettre en avant ; elle sert aussi à montrer sa fidélité à la révélation préliminaire que lui fournit l'oracle de Delphes sur les divinités à honorer pour lui garantir le succès durant toute l'expédition d'Asie. De manière générale, ce sont avant tout les personnages les plus vertueux que Xénophon met en scène en train de sacrifier pour consulter les dieux.

IV.3. En marge du sacrifice : les autres types de signes divinatoires

IV.3.1. L'ornithomancie

En raison de leur nature et leur aisance à se déplacer dans le ciel, les Grecs pensaient que les oiseaux étaient les messagers des dieux¹⁹¹, qu'ils assuraient par conséquent une fonction de médiation entre le monde invisible situé dans un au-delà céleste et le monde terrestre. Habitant plus près des dieux¹⁹², ils bénéficiaient d'un accès à la vérité plus direct que

¹⁹¹ Homère, *Iliade*, 10, 238-239 ; 24, 292-295 ; *Odyssée*, 15, 525 ; Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 24-25 ; cf. l'ornithomancie romaine chez Stace, *Thébaïde*, 3, 471-474 (trad. R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 1990) : « Tout puissant Jupiter – car c'est toi, nous le savons, qui donnes aux ailes rapides le pouvoir de conseiller, qui remplis d'avenir les oiseaux, qui nous apportes depuis le ciel les présages et les causes secrètes des choses » ; Ovide, *Les fastes*, 1, 445-446 ; Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 405C. Sur l'imaginaire des Grecs au sujet de oiseaux et notamment l'aigle, voir G. P. CURSARU, *Structures spatiales dans la pensée religieuse grecque de l'époque archaïque : la représentation de quelques espaces insondables: l'éther, l'air, l'abîme marin*, Montréal, Université de Montréal, 2009, p. 99-122.

¹⁹² Eschyle, *Agamemnon*, 55-58 ; *Euménides*, 23 ; Plutarque, *De sollertia animalium*, 975B (éd. & trad. J. BOUFFARTIGUE, Paris, Les Belles Lettres, 2012) : « Les oiseaux, pris dans leur ensemble sont appelés par Euripide “les hérauts des dieux (θεῶς κήρυκας)” ».

l'espèce humaine¹⁹³. Cette conception s'est transmise d'une certaine façon jusque dans la tradition chrétienne où par exemple, la colombe, l'oiseau de paradis et le faucon avaient tous servi à symboliser l'Esprit-Saint ainsi que l'inspiration céleste¹⁹⁴. Mais étant donné la fréquence de ce symbole dans nombres d'autres traditions, même très éloignées de l'Europe, nous devons constater qu'il n'a rien de spécifiquement grec. Plusieurs récits relatifs aux temps mythologiques de la Grèce rapportaient que de rares êtres humains tels que Mélampous¹⁹⁵, Pythagore¹⁹⁶ et Tirésias¹⁹⁷ avaient eu le privilège de réussir à comprendre le langage des oiseaux, c'est-à-dire la langue des dieux¹⁹⁸, raison pour laquelle ils développèrent des capacités mantiques et/ou mystiques hors du commun. En matière de divination *stricto sensu*, Eschyle nous apprend, par la bouche du titan Prométhée, que l'ornithomancie semblait prendre en compte, outre les vols et les cris des oiseaux, toutes sortes d'aspects relatifs à leur comportement, notamment ce qu'il nomme leurs mœurs, leurs haines, leurs amitiés et leurs réunions¹⁹⁹. Ovide rapporte la même chose à propos de l'art augural romain, à savoir que les oiseaux fournissent des indications véridiques sur les intentions des dieux de deux manières, tantôt par leur chant (*ore*) et tantôt par leur vol (*penna*)²⁰⁰. L'anecdote la plus complète à

¹⁹³ Stace, *Thébaïde*, 482-490 (trad. R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 1990) : « Mystérieuse en est la cause mais, de longue date, cet honneur est imparti aux oiseaux [*scil.* l'honneur de révéler la volonté des dieux], soit que le fondateur du royaume céleste l'ait ainsi décidé, façonnant le chaos informe en semences nouvelles, soit que, transformés mais issus d'une même souche que nous, ils aient gagné les régions ventées, soit que le ciel plus pur, l'éloignement du mal et le fait de se poser rarement sur terre leur enseignent la vérité » ; sur la proximité des oiseaux avec les dieux, cf. Porphyre, *De l'abstinence*, 3, 3 ; Origène, *Contre Celse*, 4, 88 (trad. M. BORRET, Paris, Éditions du Cerf, 1968) : « Donc, si les oiseaux et tous les autres animaux divinateurs prévoient par don de Dieu l'avenir et nous l'enseignent par des signes, ils semblent être par nature d'autant plus proches de l'union avec Dieu, plus savants et plus chers à Dieu. Des hommes intelligents disent même qu'il y a entre les oiseaux des entretiens, évidemment plus saints que les nôtres » ; Chrysippe, *Fragments*, 1189 (éd. & trad. R. DUFOUR, Les Belles Lettres, 2004) : « Car on a premièrement cherché s'il existe ou non un art de prendre les augures et, en général, une divination par les animaux. Deuxièmement, chez ceux qui admettent l'existence d'une divination par les oiseaux, la cause de cette sorte de divination ne fait pas l'unanimité : les uns affirment que certains démons ou dieux divinateurs donnent aux animaux leurs mouvements, aux oiseaux leurs différents vols et leurs différents chants, au reste des animaux telle ou telle sorte de mouvements ; alors que d'autres pensent que leurs âmes sont plus divines et propres à cet emploi, ce qui est fort probable ».

¹⁹⁴ L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Paris, Albin Michel, 1940 [rééd. 2006], p. 423-430, p. 443-457 et p. 476-495.

¹⁹⁵ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, 1, 9, 11.

¹⁹⁶ Ammien Marcellin, *Histoire*, 22, 16, 21.

¹⁹⁷ Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 6, 7.

¹⁹⁸ Voir R. GUENON, « La langue des oiseaux », in *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, p. 75-79. Sur l'analogie entre le don des langues et la descente de l'Esprit-Saint dans la tradition chrétienne, voir les *Actes des apôtres*, 2.

¹⁹⁹ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 488-492.

²⁰⁰ Ovide, *les Fastes*, 1, 445-450 (éd. R. SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1992) ; cf. Cicéron, *Sur la nature des dieux*, 2, 64 et Pline, *Histoire naturelle*, 10, 43.

propos d'un examen ornithomantique est sans nul doute logée dans le livre III de la *Thébaïde* de Stace, même s'il s'agit d'une épopée rapportant vraisemblablement peu d'éléments réalistes à ce sujet :

« Ne vois-tu pas, Amphiaräus, comme sous les hautes sphères du ciel animé aucun oiseau ne vole sereinement ni ne plane, embrassant l'espace de sa course fluide, ni, dans sa fuite, ne bat des ailes en présage d'événements rassurants ? Ni le noir compagnon des trépieds, ni l'ardent porteur de la foudre ne sont là et la chouette au bec crochu de la blonde Minerve, de meilleur augure encore, ne vient pas se faire entendre ; au contraire, le vautour et les éperviers exultent de joie dans les hauteurs au-dessus de leurs proies. De sinistres créatures volent, des êtres ailés maléfiques crient dans les nuées, les striges nocturnes gémissent et le hibou chante le malheur et la mort [...]. Porte ton attention de ce côté : dans cette claire région de l'éther profond, des cygnes innombrables ont formé leurs rangs [...]. Ils se tiennent immobiles, en cercle, tranquilles et silencieux, formant comme des murs et des remparts. Mais voici qu'une troupe plus puissante s'approche à travers les airs. Je vois un rang de sept oiseaux roux porteurs des armes de Jupiter, le dieu suprême, un bataillon triomphant : imagine qu'il s'agisse des rois d'Argolide ; ils fondent sur le groupe à la blancheur de neige, ouvrent leur bec crochu pour de nouveaux carnages et le pressent, armés de leurs serres »²⁰¹.

Cette scène fantastique « toute imprégnée d'usages romains »²⁰² ressemble sûrement en bonne partie aux usages des Grecs en matière d'inspection ornithomantique (espèces présentes, comportement, direction du vol, etc.). Il faut ajouter à ce titre que, tant chez les Grecs que chez les Romains, les termes οἰωνός et *avis* (issus d'une même racine indo-européenne²⁰³) servaient aussi bien à désigner les oiseaux de proie porteurs de messages divins que les présages au sens large²⁰⁴, signe que la divination par le biais des oiseaux avait occupé une place très importante au sein des mentalités hellénique et latine, et que son ancrage dans la

²⁰¹ Stace, *Thébaïde*, 502-535 (trad. R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 1990).

²⁰² R. LESUEUR, *Stace, Thébaïde, livres I-IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 141 n. 39.

²⁰³ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, p. 789.

²⁰⁴ A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité, t. I*, Paris, E. Leroux, 1879, p. 130-131 ; W. K. PRITCHETT, *The Greek state at war, III : Religion* : Berkeley & Los Angeles Univ. California Press, 1980, p. 101-102 ; M. P. J. DILLON, « *Oionomanteia* in Greek Divination », in *Religion in the Ancient World : New Themes and Approaches*, éd. M. DILLON, Amsterdam, 1996, p. 102 et D. B. COLLINS, « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 18. Cette extension du terme a été moqué par Aristophane, *Les oiseaux*, 715-722 (éd. & trad. H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1950) : « Et vous estimez oiseau tout signe ayant trait à la divination (ὄρνιν τε νομίζετε πάνθ' ὅσα περὶ μαντείας διακρίνει) : une rumeur pour vous est un oiseau ; un éternuement, vous l'appellez oiseau ; une rencontre, oiseau ; une voix, oiseau ; un serviteur, oiseau ; un âne, oiseau ! N'est-il pas évident que nous sommes pour vous l'oracle d'Apollon ».

tradition était très profond²⁰⁵. À ce titre, il ressort des écrits d’Homère et d’Eschyle que les légendaires devins des épopées étaient tous tenus en haute estime pour leurs connaissances en ornithomancie²⁰⁶. D’un point de vue anthropologique, il est tentant de relier l’origine de l’ornithomancie au fait qu’à l’époque préhistorique les oiseaux aient pu servir d’indicateurs aux hommes pour localiser la présence de proies²⁰⁷. On peut également imaginer que les hommes ont fait bénéficier les oiseaux d’un statut particulier en raison du fait qu’ils annoncent les changements de cycles saisonniers²⁰⁸. D’un point de vue symbolique, il est enfin intéressant de noter qu’il existait un lien, dans la conception des anciens, entre les capacités divinatoires des oiseaux de proie et le fait qu’ils dévoraient les entrailles de leurs victimes et notamment le foie, siège de la divination à l’intérieur de tous les corps²⁰⁹.

Nous avons relevé un peu plus d’une dizaine d’occurrences relatives à l’ornithomancie dans tout le corpus xénophontien, ce qui est très peu en comparaison de l’hiérosophie. Cependant, et de manière générale, ces occurrences renvoient peu souvent à des anecdotes de présages et sont plutôt insérées dans des passages évoquant la mantique au sens large :

a) « Connaisant d’avance le résultat de chaque action, les dieux m’indiquent par l’envoi de ces messagers que sont les présages, les songes, les oiseaux, ce que je dois

²⁰⁵ Sur les nombreux traités perdus qui ont été produits au sujet de l’ornithomancie, voir A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l’Antiquité*, t. I, Paris, E. Leroux, 1879, p. 133.

²⁰⁶ Voir Homère, *Illiade*, 1, 69 ; 2, 858 ; 6, 76 ; 13, 70 & 17, 218 ; Eschyle, *Les Suppliants*, 57-58 ; *Les Sept contre Thèbes*, 24.

²⁰⁷ W BURKERT, « Signs, command, and knowledge : ancient divination between enigma and epiphany », in *Mantiké : studies in ancient divination*, S. I. JOHNSTON & P. TOLINE STRUCK (éds), Leiden – Boston, Brill, 2005, p. 33.

²⁰⁸ Aristophane, *Les oiseaux*, 709-715. Dans *Les travaux et les jours*, poème à haute teneur symbolique où le travail de la terre sert notamment d’allégorie expliquant l’organisation macrocosmique, Hésiode conseille à l’homme de savoir distinguer les oiseaux (ὄρνιθας κρίνων) afin d’être heureux et fortuné ; *Les travaux et les jours*, 828 (éd. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1928).

²⁰⁹ Hésychius, *Lexicon*, Omicron, 456 (éd. K. LATTE, Copenhagen, Munksgaard, 1953-1966) : « Οἰωνοῖ· σαρκοφάγα ὄρνεα καὶ πάντα, γῦρες, κόρακες. Εἴρηται δὲ οἰωνοί, δι’ ὧν οἰωνίζομεθα τὰ μέλλοντα, ὅθεν καὶ οἰωνοῦντες οἱ μάντιες » ; cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1020-1025. Sur l’ancrage de ce *topos* dans le domaine de la mantique et plus spécialement de l’oniromancie, cf. Artémidore, *La clef des songes*, 5, 57. Sur l’hypothèse de la disparition de l’ornithomancie au profit de l’hiérosophie, voir A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l’Antiquité*, t. I, Paris, E. Leroux, 1879, p. 142 et plus récemment D. B. COLLINS, « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 17-18 ; cf. Ovide, *les Fastes*, 1, 449-454 (trad. R. SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1992) : « Après une longue sécurité, la gent ailée fut finalement livrée au sacrifice, et les dieux reçurent avec plaisir la fressure de leurs délateurs. C’est pourquoi la blanche colombe – épouse arrachée à son conjoint – brûle souvent sur le foyer de la Vénus Cnidiennne. La défense du Capitole n’évite pas à l’oie de fournir son foie sur ton plateau sacrificiel, noble fille d’Inachus ».

faire ou éviter (διὰ δὲ τὸ προειδέναι καὶ ὃ τι ἐξ ἑκάστου ἀποβήσεται σημαίνουσί μοι πέμποντες ἀγγέλους φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνοὺς ἃ τε δεῖ καὶ ἃ οὐ χρῆ ποιεῖν) »²¹⁰.

b) « Socrate n'a rien introduit de plus nouveau que les autres, ceux qui croient à la divination et font appel aux oiseaux, aux voix, aux coïncidences et aux sacrifices (ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις) »²¹¹.

c) « Et des divinités nouvelles, serait-ce en introduire que de déclarer qu'une voix divine se fait entendre à moi pour m'indiquer ce que je dois faire ? Car ceux qui interprètent comme des présages les cris des oiseaux ou des paroles humaines (οἱ φθόγγοις οἰωνῶν καὶ οἱ φήμαις ἀνθρώπων), c'est d'après des voix, n'est-il pas vrai ? [...]. Oui, certes, que le dieu ait connaissance de l'avenir et le révèle à qui il lui plaît, tous le pensent et le disent aussi, comme je le fais moi-même. Mais tandis qu'ils nomment ce qui les avertit "oiseaux", "paroles", "rencontres fortuites", "devins" (οἰωνοὺς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντις), moi je l'appelle "divinité" »²¹².

d) « Ô Zeus ancestral, Soleil et tous les dieux ! Acceptez ces offrandes en action de grâces pour toutes les œuvres louables que je vous dois et en remerciement pour m'avoir montré par des présages, par des signes célestes, des oiseaux et des voix ce qu'il fallait faire et ne pas faire (ὅτι ἐσημήνατέ μοι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οὐρανίοις σημείοις καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμαις ἃ τ' ἐχρήην ποιεῖν καὶ ἃ οὐκ ἐχρήην) »²¹³.

En ce qui concerne ces quatre cas, il ne semble faire aucun doute que le terme οἰωνός renvoie bien aux présages des oiseaux en tant que tels, mais en deux autres endroits du corpus xénophontien, le terme sert aussi à qualifier d'une part l'éclair²¹⁴ et d'autre part l'éternuement propice du soldat de l'armée des Dix-Mille lors d'un discours de Xénophon²¹⁵. En outre, pour les passages restants où nous nous trouvons face au terme οἰωνός, il est impossible de savoir s'il désigne uniquement les oiseaux ou si Xénophon s'en sert dans son acception la plus

²¹⁰ *Banquet*, 4, 48 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²¹¹ *Mémorables*, 1, 1, 3 (éd. & trad. L.-A. DORION, Paris, Les Belles Lettres, 2000).

²¹² *Apologie*, 13 (éd. & trad. F. OLLIER légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

²¹³ *Cyropédie*, 8, 7, 3 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

²¹⁴ *Apologie*, 12 (éd. & trad. F. OLLIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961) : « Contestera-t-on que le tonnerre soit une voix ou un présage de très grande importance (μέγιστον οἰωνιστήριον εἶναι) ? »

²¹⁵ *Anabase*, 3, 2, 9 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Il prononçait ce dernier mot, quand quelqu'un se met à éternuer. À ce bruit tous les soldats d'un élan unanime adorèrent le dieu. Xénophon dit alors : "Je propose, soldats, puisque pendant que nous parlions de salut, un présage de Zeus-Sauveur s'est manifesté (οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ σωτήρος ἐφάνη), que nous fassions vœu d'offrir à ce dieu des sacrifices d'actions de grâces" ».

large²¹⁶. D'autre part, l'Athénien emploie à deux reprises le mot ὄρνις en contexte mantique, mais dans ces deux cas le terme ne sert pas à désigner les présages d'oiseaux de proie mais l'oiseau en tant que moyen pour les dieux de véhiculer leurs conseils au sujet de l'avenir et non les dieux eux-mêmes²¹⁷. Dernière remarque sémantique : le verbe οἰωνίζομαι est utilisé deux fois dans les *Helléniques* dans le sens de « regarder comme un présage »²¹⁸, et une fois dans la *Cyropédie* au sens de « consulter les présages »²¹⁹.

En tout et pour tout, et hormis ces évocations générales de l'ornithomancie, nous n'avons dénombré que quatre anecdotes de prodiges divinatoires impliquant des oiseaux dans tout le corpus xénophontien, deux dans l'*Anabase* et deux dans la *Cyropédie*. Pour ces quatre cas, l'oiseau de proie messenger des dieux est systématiquement un aigle, ou plus précisément un des grands oiseaux de proie que les Grecs désignaient par le terme ἀετός (aigle, faucon, buse ou vautour)²²⁰ :

a) « Ne sachant quel part prendre, il pensa que ce qu'il avait de mieux à faire était de consulter les dieux. Il présenta deux victimes et sacrifia à Zeus-Roi, qui était précisément le dieu qui lui avait été désigné à Delphes. Et justement c'était à ce dieu qu'il attribuait le songe qu'il avait eu, quand il avait commencé à veiller au salut de l'armée avec les autres chefs. De même lorsqu'il avait quitté Éphèse pour être présenté à Cyrus, il se souvenait d'un aigle qui criait à sa droite, bien qu'il fût posé sur le sol (αἰετὸν ἀνεμυνησκετο ἑαυτῷ δεξιὸν φθεγγόμενον, καθήμενον μέντοι). Le devin qui l'accompagnait lui avait dit que le présage était grave, qu'il ne concernait pas la vie privée, qu'il était glorieux et pourtant inquiétant : car les oiseaux, expliquait-il, attaquent surtout l'aigle quand il est posé ; d'ailleurs, ce présage n'annonçait aucun gain d'argent : c'est surtout dans son vol que l'aigle s'empare de sa proie »²²¹.

b) « S'étant levé de bon matin, Xénophon se mit à sacrifier en vue d'une sortie. Dès la première victime les signes sont favorables. Le sacrifice touchait à sa fin, quand le devin Aréxion de Parrhasie aperçoit un aigle à sa droite (ὄρᾳ αἰετὸν αἴσιον ὁ μάντις Ἀρηξίων Παρράσιος) : il engage Xénophon à se mettre à la tête des troupes »²²².

²¹⁶ *Hipparque*, 9, 9 ; *Économique*, 5, 20 ; *Anabase*, 3, 2, 9 ; 6, 5, 21 ; *Cyropédie*, 1, 6, 44 ; 3, 3, 22. Sur l'incertitude relative à l'acception du terme οἰωνός, cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 801.

²¹⁷ *Apologie*, 13, 4 ; *Mémorable*, 1, 1, 3. Sur le second extrait, voir les commentaires de D. B. COLLINS, « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 19 et T. CALVO-MARTINEZ, « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 53-54.

²¹⁸ *Helléniques*, 1, 4, 12 & 5, 4, 16.

²¹⁹ *Cyropédie*, 1, 6, 1.

²²⁰ W. G. ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London – New York, Routledge, 2007, p. 3.

²²¹ *Anabase*, 6, 1, 22-23 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

²²² *Ibid.*, 6, 5, 2 (éd. & trad. P. MASQUERAY légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

c) « Tout en conversant de la sorte, ils arrivèrent jusqu'à la frontière de la Perse. Un aigle étant apparu sur leur droite et volant devant eux (ἐπεὶ δ' αὐτοῖς ἀετὸς δεξιὸς φανεῖς προηγείτο), ils adressèrent une prière aux dieux et aux héros maîtres de la Perse pour obtenir leur faveur et leur bienveillance au moment du départ »²²³.

d) « Cyrus emmène donc ses troupes équipées comme pour la chasse. Et voilà qu'aussitôt, sur le premier terrain où il passe, il fait lever un lièvre ; un aigle, venant vers eux dans un vol de bon augure (ἀετὸς δ' ἐπιπτάμενος αἴσιος), voit en bas le lièvre qui fuit, fond sur lui, le saisit, et l'emporte en l'air sur une hauteur voisine où il fait ce qu'il veut de sa proie. À la vue de ce signe, Cyrus, plein de joie, se prosterne pour adorer Zeus-Roi »²²⁴.

La présence de Zeus-Roi en a) et d) ne laisse aucun doute sur le fait que l'oiseau de proie désigné par le terme ἀετὸς est un aigle ; il est en revanche plus délicat de l'affirmer en b) et c) même si c'est l'hypothèse la plus probable. Or, l'aigle était conçu par les Grecs comme l'oiseau de proie par excellence²²⁵, mais aussi le serviteur et messenger de Zeus²²⁶. Ainsi, en ayant réservé l'apparition d'aigles providentiels à la *Cyropédie* et l'*Anabase*, tout donne à croire que Xénophon semblait vouloir renforcer l'impression que les deux héros respectifs de ces œuvres (Cyrus et lui-même) furent sous l'entière protection du roi des dieux qui, par ce moyen, confirmait en outre leur prétention à supporter le statut de βασιλεύς. D'un point de vue plus « technique », les extraits a) et c) mettent en valeur le fait qu'un vol venant de la droite était considéré comme de bon augure, une preuve que les dieux accordent un destin d'élection à celui qui le reçoit²²⁷, tandis que chez les Romains, la droite représentait, semble-t-il, le côté néfaste²²⁸. Cependant, cette inversion n'est peut-être qu'apparente, car elle semblait dépendre

²²³ *Cyropédie*, 2, 1, 1 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971).

²²⁴ *Ibid.*, 2, 4, 19.

²²⁵ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, 10, 3, 3.

²²⁶ Plutarque, *Dion*, 24, 5-10 (trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « On dit que Denys reçut de la divinité plusieurs avertissements sous forme de prodiges. Un aigle arracha à l'un de ses gardes du corps sa pique, l'emporta dans les airs, puis la laissa tomber dans l'abîme [...]. Enfin, l'aigle étant le serviteur de Zeus et la pique le symbole du commandement et de la puissance, le souverain des dieux indiquait ainsi la destruction et la disparition de la tyrannie » ; D. B. COLLINS, « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 22.

²²⁷ Plutarque, *Alexandre*, 33, 2 ; Aristophane, *Les Cavaliers*, 639-641.

²²⁸ Stace, *Thébaïde*, 3, 491-496 (trad. R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 1990) : « Si le destin le veut, si les Parques cruelles ont décidé que les portes d'Echion seraient brisées par les lances de Lerne, fais un signe et tonne à gauche ; qu'alors, dans le ciel, les oiseaux fassent entendre tous ensemble une mélodie de bon augure dans leur langage secret. Si tu l'interdis, alors traîne le temps en longueur et voile la lumière du ciel profond d'un nuage d'oiseaux volant à droite ».

simplement de l'orientation prise par rapport au pôle nord. Si l'on en croit Homère, les Grecs avaient identifié la droite (positive) avec l'orient tandis que la gauche (négative) correspondait à l'occident, ce qui implique un positionnement en direction du nord²²⁹. Or, étant donné que l'orientation rituelle du *templum* romain était plutôt méridionale (dos au nord)²³⁰, la gauche favorable des Romains correspondait à la droite favorable des Grecs et la droite défavorable des premiers à la gauche défavorable des seconds. Cela dit, à en croire Hippocrate, ces questions d'orientations septentrionale ou méridionale faisaient débat au sein de la communauté hellénique de l'époque classique, certains considérant, contrairement à Xénophon, que la gauche était le versant positif et la droite le versant négatif²³¹. En ce qui concerne les quatre présages du corpus xénophontien, nous terminerons en soulignant que seul a) fait état d'une interprétation relativement complexe en raison du fait que l'aigle aperçu était posé au sol et non en train de voler. La synthèse du devin est plutôt positive mais, un peu à la manière du résultat de certains examens d'entrailles, elle est mêlée d'éléments positifs et négatifs. Cette anecdote, qui met en avant l'absence de gain au cours de l'expédition en Asie, est d'ailleurs une première allusion à l'entretien de Xénophon avec le devin Euclide qui, à la toute fin de l'*Anabase*, constatait dans les entrailles que le disciple de Socrate n'avait pas gagné d'argent au cours de son expédition²³².

IV.3.2. Consultations oraculaires et confirmations mantiques

Comme l'avait déjà remarqué Roland Crahay, « les historiens qui rapportent des faits dont ils ont été les témoins directs, tels Thucydide et Xénophon, sont très pauvres en oracles.

²²⁹ Homère, *Iliade*, 12, 239-240 (éd. & trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1937) : « Ainsi, tu voudrais nous voir oublier les volontés de Zeus Tonnant, tout ce qu'il m'a lui-même promis, garanti, et tu nous invites, toi, à mettre notre foi dans les oiseaux qui volent ailes déployées ! Je n'en ai, moi, cure ni souci. Il peuvent bien aller à droite, vers l'aurore et le soleil, comme à gauche vers l'ombre brumeuse (εἴτ' ἐπ' δεξι' ἴωσι πρὸς ἡῶ τ' ἠέλιόν τε, εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοί γε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα) ».

²³⁰ Varron, *De lingua latina*, 7, 7 ; A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, t. IV, Paris, E. Leroux, 1882, p. 170-189.

²³¹ Hippocrate, *Du régime des maladies aiguës*, 8, 2 (éd. & trad. R. JOLY, Paris, Les Belles Lettres, 1972) : « Si, en effet, dans les maladies les plus aiguës, les praticiens diffèrent à ce point les uns des autres que la prescription que l'un juge excellente est jugée mauvaise par un autre, peut-être alors que le profane pourrait leur objecter que la science médicale ressemble à la divination, puisque les devins estiment qu'un même oiseau, s'il est à gauche, est un bon signe, s'il est à droite un mauvais signe – de telles divergences se rencontrent aussi dans l'inspection des viscères, variant selon les cas – mais que plusieurs d'entre eux pensent que c'est le contraire (ὅτι καὶ οἱ μάντιες τὸν αὐτὸν ὄρνιθα, εἰ μὲν ἀριστερὸς εἶη, ἀγαθὸν νομίζουσιν εἶναι, εἰ δὲ δεξιός, κακόν – καὶ ἐν ἱεροσκοπίῃ δὲ τοιάδε, ἄλλα ἐπ' ἄλλοις –, ἐνιοὶ δὲ τῶν μαντίων τὰ ἐναντία τούτων) ».

²³² *Anabase*, 7, 8, 3.

Hérodote cite ou mentionne une centaine d'oracles ; Thucydide, quatorze ; Xénophon, dans les *Helléniques*, cinq »²³³. Cette raison invoquée par l'historien pour expliquer la rareté de la littérature oraculaire chez Xénophon et Thucydide ne nous semble pas être décisive, d'autant plus qu'il ne prend pas soin de discerner les spécificités inhérentes aux œuvres de chaque auteur. Chez Xénophon, la cause de cette relative absence est peut-être à chercher du côté des *Helléniques*, récit où il rapporta presque exclusivement des événements militaires et où il précisait cependant que l'« usage interdisait de consulter le dieu à l'occasion d'une guerre de Grecs à Grecs »²³⁴. Mais il s'agit là d'une simple piste de lecture, car, de toute manière, la proportion prise par la littérature oraculaire n'est significative que d'un point de vue purement quantitatif. Ce qui ressort en effet d'essentiel lorsque l'on accumule les rares évocations d'oracles, c'est que l'estime de Xénophon pour ce type de mantique était telle que les révélations d'Apollon Pythien lui paraissait être irréfutables, conformément, semble-t-il, à l'état d'esprit de beaucoup de ses contemporains²³⁵. Comme nous l'avons longuement démontré au cours des chapitres précédents, Xénophon a en effet posé à quatre reprises le fondement de ses opinions sur l'autorité des prophéties révélées par la Pythie :

- 1) Dans les *Mémorables*, la définition de la piété comme obéissance à la loi, notamment la loi du sacrifice, repose sur une injonction du dieu Apollon qu'il tente d'explicitier en déroulant son cheminement philosophique²³⁶.
- 2) Dans l'*Apologie*, Socrate se défend de toute accusation d'impiété en rappelant que la Pythie, en ayant délivré à Chéréphon une révélation selon laquelle il était l'homme le

²³³ R. CRAHAY, *La Littérature Oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 14-15.

²³⁴ *Helléniques*, 3, 2, 22 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

²³⁵ H. W. PARKE, *Greek Oracles*, London, Hutchinson University Library, 1967, p. 107-118 ; J. FONTENROSE, *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 5 ; H. BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle : Divination and Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 63-64. Le respect de Xénophon envers Delphes se manifeste d'ailleurs en deux autres endroits, d'une part quand il dénonce dans les *Helléniques* l'attitude des Thébains et des Lacédémoniens qui, réunis à Delphes en vue de signer la paix, ne prirent même pas soin de consulter le dieu avant de délibérer à ce sujet, et d'autre part dans le prologue de la fameuse digression du domaine de Scillonte dans l'*Anabase*, où il précise qu'il consacra une part de l'argent obtenu par la vente de prisonniers pour faire une offrande à Apollon dans le trésor des Athéniens à Delphes ; *Helléniques*, 7, 1, 27 ; *Anabase*, 5, 3, 5.

²³⁶ *Mémorables*, 1, 3, 1 & 4, 3, 16.

plus sage, le plus libre et le plus juste²³⁷, mettait clairement en avant la faveur particulière que les dieux lui avaient accordée.

3) Dans l'*Anabase*, la consultation de l'oracle de Delphes par Xénophon au sujet des dieux à vénérer est non seulement à l'origine du récit de la participation de Xénophon à l'expédition des Dix-Mille, mais elle en sanctionne aussi la fin heureuse²³⁸.

4) Enfin, dans la *Cyropédie*, c'est le fameux « connais-toi toi-même » du fronton du temple d'Apollon qui vient, sous la forme d'un oracle rendu à Crésus, soutenir la réflexion de Xénophon sur le lien entre δύναμις et mantique qui traverse l'œuvre en filigrane²³⁹.

Ces quatre points, qui confirment à eux seuls la place essentielle de l'oracle de Delphes dans le corpus xénophontien, ont été suffisamment discutés pour que nous n'ayons pas à y revenir ici. Outre ces considérations à propos de l'autorité de l'oracle de Delphes et le rappel plus anecdotique de l'interdiction de consulter les dieux pour des guerres entre cités grecques, nous avons dénombré au total deux anecdotes laconiques relatives à des prophéties probablement légendaires (la royauté boiteuse de Sparte²⁴⁰ et le tombeau des vierges²⁴¹ dans les *Helléniques*) ainsi que quatre récits plus riches de consultations à Delphes, Dodone et Olympie. Le premier de ces quatre récits est très allusif, Xénophon rapportant simplement au détour de son histoire grecque que les Delphiens « interrogèrent l'oracle pour savoir ce qu'il fallait faire si Jason s'emparait des trésors du dieu (λέγεται δὲ ἐπερομένων τῶν Δελφῶν τί χρῆ ποιεῖν, ἐὰν λαμβάνῃ τῶν τοῦ θεοῦ χρημάτων) », et que celui-ci aurait répondu « qu'il saurait y

²³⁷ *Apologie*, 14-15.

²³⁸ *Anabase*, 3, 1, 5-7 ; 6, 1, 22.

²³⁹ *Cyropédie*, 7, 2, 15-24.

²⁴⁰ *Helléniques*, 3, 3, 3 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Diopéithès cependant – un grand diseur d'oracle – prit le parti de Léotychidas et dit qu'il y avait un oracle d'Apollon qui recommandait de se garder d'une royauté boiteuse (Διοπείθης δέ, μάλα χρησιμολόγος ἀνὴρ, Λεωτυχίδη συναγορευῶν εἶπεν ὡς καὶ Ἀπόλλωνος χρησιμὸς εἶη φυλάσσασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν). Lysandre alors, pour défendre Agésilas, lui répondit qu'à son avis le dieu n'ordonnait pas de se garder d'un homme qui boiterait pour avoir fait une chute, mais plutôt d'un homme qui régnerait sans être de la vraie race : c'est bien alors qu'elle serait boiteuse, la royauté, quand ce ne seraient plus les descendants d'Héraclès qui mèneraient l'État ».

²⁴¹ *Helléniques*, 6, 4, 7 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939) : « En outre, ils [*scil.* les Thébains] trouvaient un encouragement dans l'oracle qu'on leur rapportait, d'après lequel les Lacédémoniens devaient être vaincus là où était le tombeau des jeunes filles qui, d'après la légende, après avoir été violentées par des Lacédémoniens, s'étaient tuées ».

veiller lui-même (ἀποκρίνασθαι τὸν θεὸν ὅτι αὐτῷ μελήσει) »²⁴². Les formes de la question et de la réponse ne sont pas orthodoxes si l'on prend comme référence les formulaires de Dodone les inscriptions de Delphes et celles de Didymes. L'utilisation de la proposition « τί χρῆ ποιῆν » est sans aucun doute un renvoi à la manière générale qu'a Xénophon de définir le but des rites divinatoires, à savoir apprendre des dieux « ce qu'il est bon de faire ou de ne pas faire »²⁴³. Le second récit fait quant à lui référence au célèbre épisode de la consultation de Lycurgue à Delphes pour l'approbation de sa constitution spartiate ; Xénophon y précise que le législateur légendaire demanda au dieu « s'il était meilleur et plus avantageux pour Sparte d'obéir aux lois qu'il avait établies (ἐπήρετο τὸν θεὸν εἰ λῶον καὶ ἄμεινον εἶη τῆ Σπάρτη πειθομένη οἷς αὐτὸς ἔθηκε νόμοις) », le dieu ayant répondu que « c'était à tout point de vue avantageux (ἐπεὶ δὲ ἀνεῖλε τῷ παντὶ ἄμεινον εἶναι) »²⁴⁴. Ici, et contrairement à la consultation des Delphiens, la structure de la question (« εἰ λῶον καὶ ἄμεινον εἶη ») et de la réponse (« ἄμεινον εἶναι ») correspondent exactement au type du formulaire de consultation retrouvé sur les lamelles de plomb de Dodone et les inscriptions de Delphes. Or, ce soin dans la formulation de la question à poser au dieu est, à n'en point douter, un écho aux dernières lignes des *Revenus* où Xénophon aborde la question de la validation de son projet de réformes économiques adressé aux Athéniens :

« Si vous vous décidez à réaliser mes plans, je vous conseillerai d'envoyer à Dodone et à Delphes et de demander aux dieux si cette organisation doit être plus utile et meilleure pour l'État et dans le présent et dans l'avenir (εἴ γε μὴν ταῦτα δόξειεν ὑμῖν πράττειν, συμβουλεύσαιμ' ἂν ἔγωγε πέμψαντας καὶ εἰς Δωδώνην καὶ εἰς Δελφοὺς ἐπερέσθαι τοὺς θεοὺς εἰ λῶον καὶ ἄμεινον εἶη ἂν τῆ πόλει οὕτω κατασκευαζομένη καὶ αὐτίκα καὶ εἰς ἔπειτα χρόνον). Si les dieux l'approuvent, j'ajouterai qu'il faut encore demander quels dieux nous devons nous rendre propices, pour que notre ouvrage ait toute la beauté et la perfection possibles. Quand nous aurons, comme il est juste, offert un heureux sacrifice aux dieux que l'oracle aura désignés, nous nous mettrons à l'œuvre. Si nous le faisons avec l'aide de la divinité, il est à présumer que notre entreprise tournera toujours à l'avantage et au bonheur de l'État (σὺν γὰρ θεῶ πραττομένων εἰκὸς καὶ τὰς πράξεις προίεναι ἐπὶ τὸ λῶον καὶ ἄμεινον ἀεὶ τῆ πόλει) »²⁴⁵.

²⁴² *Helléniques*, 6, 4, 30 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

²⁴³ *Banquet*, 4, 48 ; *Cyropédie*, 1, 6, 46 ; 8, 7, 3 ; *Hipparque*, 9, 9.

²⁴⁴ *Constitution des Lacédémoniens*, 8, 5 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920 ; trad. M. CASEVITZ, Paris, Les Belles Lettres, 2008).

²⁴⁵ *Revenus*, 6, 2-3 (éd. E. C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1920 ; trad. E. CHAMBRY, Paris, Flammarion, 1967).

À l'instar du législateur mythique de Sparte, Xénophon considère donc que la soumission d'un projet de loi d'envergure aux oracles de Dodone et de Delphes est la condition nécessaire de sa mise en application. La formulation d'une question en deux temps est typique des consultations orthodoxes (demander ce qu'il est meilleur de faire et connaître les divinités à honorer) et témoigne à l'évidence d'une volonté de sérieux et de rigueur sur ces questions. De ce point de vue, les récits de consultations oraculaires chez Xénophon diffèrent radicalement de ceux que l'on trouve chez Hérodote et qui, à l'image du premier oracle en hexamètres de la Pythie délivré à Crésus au livre I²⁴⁶, reprennent systématiquement le motif littéraire de l'oracle ambigu versifié dont l'accomplissement est inéluctable. Ce qui peut sembler plus surprenant, c'est l'idée selon laquelle il vaut mieux visiter deux sanctuaires plutôt qu'un. Loin de signifier une méfiance à l'endroit de tel ou tel sanctuaire, la double consultation reflète plutôt la forme prise par la piété d'un fidèle pour qui l'avis des dieux compte plus que tout : il ne faut pas être avare en consultations oraculaires dans des circonstances où l'homme ne peut pas prévoir toutes les conséquences de ses actes, lesquels n'échappent pas, en revanche, à l'omniscience des dieux. Ce principe de la double consultation se retrouve d'ailleurs en un autre endroit du corpus xénophontien :

« Ensuite, comme les Lacédémoniens estimaient qu'une expédition contre les Athéniens ou les Béotiens n'offrirait pas de sécurité tant qu'elle laisserait derrière elle, sur les frontières de Lacédémone, cet ennemi, et si considérable, qu'était la ville d'Argos, c'est contre Argos qu'ils décrétèrent la mobilisation. Quand Agésipolis eut appris que c'était lui qui commanderait l'armée, et qu'il eut accompli avec succès les sacrifices de passage, il vint à Olympie et interrogea l'oracle pour savoir s'il pouvait, sans impiété, refuser de reconnaître la trêve demandée par les Argiens (ἐλθὼν εἰς Ὀλυμπίαν καὶ χρηστηριαζόμενος ἐπηρώτα τὸν θεὸν εἰ ὁσίως ἂν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων), étant donné que ce n'était pas à la date normale, mais juste au moment où les Lacédémoniens allaient envahir leur territoire qu'ils invoquaient le prétexte des mois sacrés. Le dieu lui signifia qu'il n'y avait pas d'impiété à ne pas reconnaître une trêve injustement invoquée (ὁ δὲ θεὸς ἐπεσήμαιεν αὐτῷ ὅσιον εἶναι μὴ δεχομένῳ σπονδὰς ἀδίκως ὑποφερομένας). De là, Agésipolis s'en vint aussitôt à Delphes, et demanda à son tour à Apollon s'il avait au sujet de la trêve la

²⁴⁶ Hérodote, *Histoires*, 1, 47 (trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1932) : « Je sais le nombre des grains de sable et les dimensions de la mer. Je comprends le sourd-muet, j'entends celui qui ne parle pas. Il est venu à moi l'odeur d'une tortue au cuir épais en train de bouillir dans l'airain avec des chairs d'agneau ; l'airain est étendu sous elle et l'airain la revêt ».

même opinion que son père (ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς εἰς Δελφοὺς ἐπήρετο αὖ τὸν Ἀπόλλω εἰ κάκειν' ἄπο δοκοῖη περὶ τῶν σπονδῶν καθάπερ τῷ πατρί). Le dieu répondit, et très catégoriquement, de la même façon (ὁ δὲ ἀπεκρίνατο καὶ μάλα κατὰ ταῦτά). C'est dans ces conditions qu'Agésipolis, de Phlious, où il avait repris son armée [...] pénétra en Argolide par Némée »²⁴⁷.

Cet extrait des *Helléniques* a le plus souvent été perçu par les commentateurs comme la preuve de l'existence d'une utilisation parfois cynique des oracles à des fins politiques, Agésipolis jouant ici sur le fait qu'Apollon était obligé de confirmer la réponse donnée par son père Zeus²⁴⁸. Or, il n'y a ici nulle trace de cynisme²⁴⁹ : comme l'a démontré Pierre Bonnechere dans un article récent, la tradition littéraire regorge d'exemples de confirmations mantiques de révélations mantiques que l'on peut classer en deux catégories : la confirmation d'une révélation 1) par l'accumulation de présages de nature différente et 2) par l'accumulation de présages de même nature et donc de multiples consultations auprès d'oracles. Uniquement chez Xénophon, les exemples de la catégorie 1) sont nombreux, l'Athénien établissant régulièrement des analogies entre les révélations oraculaires, ornithomantiques, oniromantiques et hiéoscopiques, principalement quand les présages convergent vers une teneur favorable²⁵⁰. Hormis les exemples de sacrifices répétés dans le but d'obtenir des présages favorables, seuls les deux récits que nous avons reproduits plus haut sur la double consultation oraculaire s'inscrivent dans le cadre de la catégorie 2) pour laquelle nous

²⁴⁷ *Helléniques*, 4, 7, 2-3 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

²⁴⁸ P. BONNECHERE, « Oracles and Greek Mentalities : The Mantic Confirmation of Mantic Revelations », in *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, J. DIJKSTRA, J. KROESEN & Y. KUIPER (éds), Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 116 ; *idem*, « Oracles et mentalités grecques : la confirmation d'un oracle par une seconde consultation dans le même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 79.

²⁴⁹ Sur la perception cynique de la consultation d'Agésipolis, voir le commentaire d'Aristote, *Rhétorique*, 1398b ; cf. Plutarque, *Apophtegmes de rois et de généraux*, 191B.

²⁵⁰ *Helléniques*, 4, 7, 7 ; 6, 1, 22-24 ; 6, 4, 7 ; 7, 1, 31 ; *Anabase*, 3, 1, 11-14 ; 4, 3, 8-9 ; 6, 5, 2 ; 6, 5, 21 ; *Cyropédie*, 2, 4, 18-20 ; 8, 7, 2-3 ; cf. Démosthène, *Contre Macartatos*, 66 (éd. & trad. L. GERNET, Paris, Les Belles Lettres, 1967) : « À la bonne fortune. Le peuple athénien demande, au sujet du signe apparu au ciel, ce qu'il doit faire et à quel dieu il se trouvera bien d'adresser des sacrifices ou des prières à la suite du présage (ἐπερωτα ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων περὶ τοῦ σημείου τοῦ ἐν οὐρανῷ γενομένου, ὃ τι ἂν δρῶσιν Ἀθηναῖοις ἢ ὅτι θεῶ θύουσιν ἢ εὐχομένοις εἴη ἐπὶ τὸ ἄμεινον ἀπὸ τοῦ σημείου). [Réponse] Au sujet du signe apparu dans le ciel, il sera avantageux aux Athéniens d'obtenir des présages favorables en sacrifiant (θύοντας καλλιερεῖν) à Zeus Souverain, Athéna Souveraine, Héraclès, Apollon Sauveur, et d'envoyer des offrandes à ... ; en vue d'une heureuse fortune, ils feront brûler la graisse auprès des autels, dresseront des cratères et mèneront des chœurs en l'honneur de tous les dieux et de toutes les déesses de l'Olympe et, levant vers le ciel la main droite et la main gauche, ils leur voueront les offrandes traditionnelles ; vous adresserez des sacrifices et des offrandes traditionnels au héros fondateur dont vous portez le nom. Les parents accompliront les rites pour les morts au jour fixé, suivant la coutume » ; Plutarque, *Alexandre*, 50 ; *Cimon*, 18 ; *Thémistocle*, 28, 5 ; *Agis*, 11.

possédons tout de même de nombreux exemples littéraires²⁵¹. Il est vrai que le *topos* de la consultation de plusieurs sanctuaires oraculaires par méfiance envers la véracité des prophéties était au cœur du célèbre récit de la vie de Crésus dans les *Histoires* d'Hérodote²⁵², mais Xénophon n'a manifestement pas rapporté l'anecdote de la double consultation d'Agésipolis pour mettre en valeur le cynisme d'un barbare. L'Athénien précise en effet lui-même, lors de la réécriture du célèbre épisode hérodotéen des diverses consultations de Crésus, qu'il s'agit d'une erreur que de vouloir consulter les oracles en ayant pour intention de les mettre à l'épreuve²⁵³. L'existence d'un autre récit de double consultation dans les *Revenus*, où Xénophon insiste sur les vertus de cette pratique dans le cadre de la validation d'un projet de constitution pour Athènes, consolide en outre l'hypothèse selon laquelle il faut voir la double consultation d'Agésipolis comme une illustration de la prudence exemplaire de l'homme pieux²⁵⁴. Xénophon a dépeint Agésipolis comme un homme soucieux de ne pas transgresser l'interdiction divine de consulter les dieux pour une guerre entre cités grecques puisqu'il souhaite seulement savoir, en vérité, si la trêve instaurée par les Argiens était légitime ou non. Le but du souverain spartiate n'est pas de s'assurer le soutien de la divinité pour l'expédition qu'il médite, mais bien de savoir s'il a le droit de contourner le subterfuge argien. Enfin, il faut rappeler que la réitération d'une consultation dans un même sanctuaire était une pratique plus

²⁵¹ Il est peut-être aussi possible de considérer comme type de la double consultation l'épisode de Crésus dans la *Cyropédie* et la consultation manquée d'Agis à Olympie d'après un oracle qu'il avait déjà reçu ; *Cyropédie*, 7, 2, 18-20 ; *Helléniques*, 3, 2, 21-22 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936) : « Plus tard, quand Agis avait été envoyé pour offrir à Zeus un sacrifice, suivant l'avis donné par un oracle, les Éléens l'avaient empêché de demander au dieu une guerre victorieuse ». Pour des exemples de répétition d'un même type de présage ou de la réitération d'une consultation oraculaire, cf. Hérodote, *Histoires*, 1, 46-49 ; 7, 14-17 ; Démosthène, *Contre Midias*, 52-53 ; Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 29 ; Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 208F-209A (trad. F. FUHRMANN, Paris, Les Belles Lettres, 1988) : « Désirant engager la guerre contre le Perse afin de libérer les Grecs établis en Asie, il consulta l'oracle de Zeus à Dodone ; ce dernier l'ayant invité à faire l'expédition, il rapporta la réponse aux éphores ; ceux-ci lui recommandèrent de se rendre également à Delphes et d'y poser la même question. Il s'avança donc vers l'oracle et l'interrogea ainsi : "Apollon, es-tu du même avis que ton père ?" ; le dieu ayant marqué son assentiment, Agésilas fut nommé, par conséquent, et partit pour l'expédition ».

²⁵² Hérodote, *Histoires*, 1, 46-49 ; T. HARRISON, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 135.

²⁵³ *Cyropédie*, 7, 2, 15-25.

²⁵⁴ Voir H. BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle : Divination and Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 79 qui précise en note que l'hypothèse d'une consultation cynique entre en complète contradiction avec la déférence que montre Xénophon pour la mantique dans le reste de son histoire grecque ; cf. P. BONNECHERE, « Oracles and Greek Mentalities : The Mantic Confirmation of Mantic Revelations », in *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, J. DIJKSTRA, J. KROESEN & Y. KUIPER (éds), Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 131 : « In each case, the double consultation suggests not suspicion, but a happy mix of religiosity, traditionalism, and self-promotion, hardly in line with the idea of a malevolent clergy ».

répandue qu'on ne le pense généralement. Dans un autre article récent, Pierre Bonnechere a en effet recensé plus d'une quarantaine de cas d'oracles à répétition dans un même sanctuaire (contemporains des faits ou non, épigraphiques ou littéraires)²⁵⁵. Par conséquent, le principe de la double consultation n'a rien de surprenant et illustre davantage la volonté de se plier aux injonctions divines que de tricher en masquant une quelconque forme d'athéisme.

IV.3.3. L'oniromancie

La croyance selon laquelle les rêves pouvaient avoir un contenu prophétique est bien ancrée dans la tradition grecque²⁵⁶. Les plus anciens récits de visions de songes prémonitoires auxquels nous avons accès sont en effet contenus dans la littérature épique où, pour reprendre les mots de Michel Casevitz, le rêve est avant tout appréhendé comme « un phénomène envoyé par une divinité au sujet endormi, un phénomène qui prend l'apparence d'un personnage ou d'un être réel ou mort »²⁵⁷, c'est-à-dire un εἶδωλον qui, dans certains cas, peut être une manifestation de la divinité elle-même²⁵⁸. D'autre part, comme l'avait très tôt noté William S. Messer, l'autre grande caractéristique du récit de songe homérique est qu'il est inséré presque systématiquement, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssee*, à un moment clef de l'intrigue si bien qu'il est aussi utilisé comme un outil de la construction narrative²⁵⁹. Toutefois, la célèbre distinction entre songes véridiques et mensongers dans l'*Odyssee*²⁶⁰

²⁵⁵ P. BONNECHERE, « Oracles et mentalités grecques : la confirmation d'un oracle par une seconde consultation dans le même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 79-92.

²⁵⁶ Cette croyance dépasse toutefois le cadre du monde grec antique ; sur l'oniromancie dans le Moyen-Orient ancien, voir L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Horizons de France, 1959 ; *idem*, « Rêves divinatoires dans le Proche-Orient Ancien », in *Le rêve et les Sociétés Humaines*, G. E. VON GRUNEBaum & R. CAILLOIS (éds), Paris, Gallimard, 1967, p. 325-334 ; J. BOTTERO, « L'oniromancie en Mésopotamie ancienne », *Ktèma*, 7 (1982), p. 5-18.

²⁵⁷ M. CASEVITZ, « Les mots du rêve en grec ancien », *Ktèma*, 7 (1982), p. 67 ; cf. le fameux message d'Oneiros envoyé par Zeus à Agamemnon dans Homère, *Iliade*, 1-34. Pour des études générales sur la nature et la fonction du rêve homérique, voir W. S. MESSER, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia University Press, 1918, p. 1-59 ; A. H. M. KESSELS, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, HES, 1978 ; E. LEVY, « Le rêve homérique », *Ktèma*, 7 (1982), p. 31-36 ; R. KOCH-PIETTRE, « Oneiros, le dieu-songe (*Iliade* II) », *Uranie*, 7 (1997), p. 115-140.

²⁵⁸ Homère, *Odyssee*, 6, 13-51. Sur la perception du rêve comme manifestation extérieure au rêveur, voir et G. BJÖRCK, « ὄναρ ἰδεῖν, de la perception du rêve chez les anciens », *Eranos*, 44 (1946), p. 313 et J. A. MARTIN GARCIA, « Analisis de los sueños en la obra de Jenofonte », *Analecta malacitana*, 7 (1984), p. 6 ; cf. la remarque très juste d'E. LEVY, « Le rêve chez Hérodote », *Ktèma*, 20 (1995), p. 20 : « L'absence de tout verbe signifiant rêver montre bien [...] que le rêve n'est pas considéré comme produit par le rêveur ».

²⁵⁹ W. S. MESSER, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia University Press, 1918, p. 29.

²⁶⁰ Homère, *Odyssee*, 19, 501-581. Sur la rationalisation du contenu du rêve, voir également E. LEVY, « Le rêve homérique », *Ktèma*, 7 (1982), p. 41 : « L'*Odyssee* se soucie davantage du rêveur ou, plus précisément, de la

montre que, au moins dès l'époque archaïque, il y avait des indices d'un processus de rationalisation du phénomène onirique. Même si Hérodote emploie, à côté des oracles de la Pythie, le récit de rêve comme matériau de construction d'une vision fataliste du monde à côté des oracles légendaires de la Pythie, il ne précise pas moins, par la bouche d'Artabane, qu'en certaines circonstances le phénomène onirique n'est que remémoration de l'activité du jour par la psyché²⁶¹. D'autre part, dès l'*Odyssée* toujours, nous retrouvons les prémices de la distinction courante chez Hérodote et en vigueur pendant des siècles entre le rêve « où un message est transmis par un personnage onirique et ceux qui offrent au regard du rêveur une scène à valeur symbolique ou "allégorique" »²⁶² ; ceci correspond précisément, pour reprendre le vocable du célèbre onirocrite Artémidore d'Éphèse, à la discrimination entre rêves théorématiques et allégoriques²⁶³.

La place des songes dans le corpus xénophontien est encore moindre que celle des consultations oraculaires : hormis deux évocations évasives de prémonitions oniriques dans le cadre de listes résumant les principales méthodes divinatoires promues par Xénophon²⁶⁴, nous avons compté seulement trois récits de vision de songe ainsi qu'une courte réflexion sur les capacités mantique de l'âme durant le sommeil. Cela dit, à l'instar des récits de consultations oraculaires, il ne serait pas judicieux de mesurer la valeur accordée par Xénophon à ce type de divination au volume de texte qu'il a produit à son sujet ; nous avons en effet précédemment montré le rôle essentiel qu'occupaient deux de ces récits de songe allégoriques dans l'élaboration d'une narration apologétique des pérégrinations du disciple de Socrate en Asie :

rêveuse, de son sommeil comme de son état d'âme, et moins de l'environnement divin. S'intéressant surtout au message, elle attache moins d'importance au messenger, qui, au lieu d'être un dieu (Oneiros ou Hermès) ou un mort (l'âme de Patrocle), se réduit le plus souvent à un simulacre ».

²⁶¹ Hérodote, *Histoires*, 7, 46 (trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1951) : « Les songes qui, errants, viennent hanter les hommes, sont ce que je vais t'apprendre, moi qui suis ton aîné de beaucoup d'année : ce qui, d'ordinaire, hante en songe sous forme de visions, est ce à quoi on pense durant le jour » ; H. A. GÄRTNER, « Les rêves de Xerxès et d'Artabane chez Hérodote », *Ktèma*, 8 (1983), p. 15. Sur le processus de psychologisation du phénomène onirique à l'époque classique, cf. Aristote, *De la divination par le sommeil*, 462-464 avec les commentaires de R. G. A. LIESHOUT, « A dream on a *καίριος* of history. An analysis of Herodotus *Hist.* VII 12-19 ; 47 », *Mnemosyne*, 23 (1970), p. 235-238 et de D. DEL CORNO, « Dreams and their interpretation in ancient Greece », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 29 (1982), p. 59-61.

²⁶² E. LEVY, « Le rêve chez Hérodote », *Ktèma*, 20 (1995), p. 20 ; cf. D. DEL CORNO, « Dreams and their interpretation in ancient Greece », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 29 (1982), p. 57. Sur les rêves faisant référence à l'apparition d'un personnage divin, cf. Philostrate, *Vie d'Apollonios*, 4, 34 ; *IG*, X², 1, 255 ; Plutarque, *Lucullus*, 12, 1-2.

²⁶³ A. H. M. KESSELS, « Ancient systems of dream-classification », *Mnemosyne*, 22 (1969), p. 392.

²⁶⁴ *Hipparque*, 9, 9 ; *Banquet*, 4, 48.

d'une part la manifestation symbolique de Zeus dans le songe de la maison du père en feu²⁶⁵ et, d'autre part, le rêve de la libération des chaînes suivi de la traversée mouvementée du fleuve Centritès. Ainsi, les deux récits de songes ont non seulement pour objet d'insuffler au récit un élan nouveau²⁶⁶, comme dans les deux épopées homériques, mais ils viennent mettre en valeur « la naissance d'un chef »²⁶⁷. En outre, dans la *Cyropédie*, Xénophon inséra un troisième épisode de vision onirique prémonitoire en guise d'épilogue glorieux de la vie de Cyrus l'Ancien :

« Couché dans le palais royal, il eut en songe la vision que voici à peu près (ὄναρ εἶδε τοῖόνδε) : il lui sembla qu'un homme plus grand que nature, s'étant approché, lui dit : "Fais tes bagages, Cyrus ; c'est l'heure où tu vas rejoindre les dieux". Après cette vision, il s'éveilla et il lui sembla presque certain qu'il touchait au terme de sa vie (τοῦτο δὲ ἰδὼν τὸ ὄναρ ἐξηγέρθη καὶ σχεδὸν ἐδόκει εἰδέναι ὅτι τοῦ βίου ἢ τελευτῆ παρείη) »²⁶⁸.

Cette vision claire diffère des deux visions symboliques de l'*Anabase* et se rapproche du rêve-message du type hérodotéen (notamment celui de Xerxès) ou, pour reprendre la terminologie d'Artémidore, du songe théorématique. Cependant, malgré cette différence de type de vision, seuls le Xénophon de l'*Anabase* et le Cyrus de la *Cyropédie* sont les personnages du corpus xénophontien à recevoir des songes significatifs, de la même manière qu'ils sont les deux seuls à recevoir des présages ornithomantiques. D'ailleurs, comme l'a déjà souligné Pierre Pontier²⁶⁹, cette particularité n'est sans doute pas le fruit du hasard, car tout semble indiquer qu'il existe une réelle complémentarité entre le songe de la maison en feu dans l'*Anabase* et le songe de l'avertissement de fin de vie dans la *Cyropédie* :

²⁶⁵ P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 136.

²⁶⁶ J. DILLERY, *Xenophon and the History of his times*, London – New York, Routledge, 1995, p. 73 : « In the first place, as with Agamemnon's dream in the Iliad, portentous dreams do not come to anyone, but only to the most important. Second, as in the Iliad, the reporting of the dream functions as a signpost, signalling that a major turning point in the course of the narrative is coming up [...]. In a sense then, as Xenophon recounts it, his dream set in motion a chain of events that culminates ultimately in the decision of the entire army to fight on, making him the vital initiator of action ».

²⁶⁷ L. BRUIT-ZAIDMAN, « Xénophon entre dévotion privée et dévotion publique : l'exemple de l'*Anabase* », in *Idia kai demosia : les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique : actes du IXe colloque du Centre international d'étude de la religion grecque antique (CIERGA), tenu à Fribourg du 8 au 10 septembre 2003*, V. DASEN & M. PIERART (éds), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005, p. 104.

²⁶⁸ *Cyropédie*, 8, 7, 2 (éd. & trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

²⁶⁹ P. PONTIER, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 149.

- 1) Dans un cas, le rêveur est jeune et au faîte de sa santé alors que dans l'autre il est âgé et au bord de la mort.
- 2) Dans un cas, la vision symbolise la naissance d'un roi tandis que dans l'autre, elle en signale la mort.
- 3) Dans un cas, le rêve marque le début de l'aventure du héros alors que dans l'autre il en signe la fin.
- 4) Les deux rêves interviennent alors que les deux personnages sont sur le territoire de l'empire perse.

Ainsi, la résonnance entre les figures de Xénophon dans l'*Anabase* et de Cyrus dans la *Cyropédie* ne se limite pas à la quantité et à la nature des présages qu'ils reçoivent, mais elle se prolonge jusque dans leur contenu et leur place dans le récit. D'autre part, les visions de songe sont suivies d'un discours qui, dans le cas de l'*Anabase*, est non seulement le premier de Xénophon mais aussi celui où il annonce à tous sa volonté légitime de diriger l'expédition des Grecs. Dans le cas de Cyrus, il s'agit de sa dernière prise de parole au cours de laquelle il transmet le sceptre à son fils et développe des considérations profondes sur la nature de l'âme²⁷⁰ :

« Pour moi, mes enfants, je n'ai jamais eu non plus cette conviction que l'âme, vivante tant qu'elle habite un corps mortel, était morte quand elle en est délivrée ; car je constate que c'est l'âme qui, tout le temps qu'elle est en eux, donne aux corps mortels la vie. Quant à la conviction que l'âme sera privée de lumière une fois qu'elle sera dégagée des ténèbres d'un corps, non, je ne la partage pas non plus ; au contraire, quand l'esprit se libère, dans sa pureté sans mélange, c'est alors qu'il trouve, naturellement, la parfaite lumière. Et quand l'homme se dissout, on voit chaque élément retourner à la commune origine, à l'exception de l'âme : elle seule, aussi bien présente que quand elle s'en va, demeure invisible. Considérez encore, dit Cyrus, que rien des choses humaines n'approche plus de la mort que le sommeil (ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδὲν ἔστιν ὕπνου) ; alors l'âme de l'homme se montre au contact du divin, alors elle a comme un pressentiment de l'avenir ; alors, apparemment, tombent presque ses entraves (ἢ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ τότε δήπου

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 130.

θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ · τότε γάρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται) »²⁷¹.

Dans cette rare spéculation au sujet de l'âme (peut-être même la seule puisque Socrate, dans les λόγοι σοκρατικοί, est totalement silencieux sur ce sujet), Xénophon précise par la bouche du Grand Roi mourant que les capacités divinatoires de l'âme sont donc augmentées lors du sommeil alors qu'il vient de recevoir un songe prémonitoire quelques jours auparavant. Il compare d'autre part la mort et le sommeil : ces deux phénomènes permettent manifestement à l'âme de se libérer des entraves du corps et de se rapprocher du monde divin, une doctrine que Cicéron allait reproduire telle quelle dans le *De senectute*²⁷² et qu'il allait également exposer dans sa première partie du *De divinatione* en la faisant remonter, entre autres, aux Pythagoriciens et à Platon²⁷³. Ainsi, même s'il n'y a que trois songes dans tout le corpus xénophontien, ceux-ci sont lourds de sens, car ils mettent sans conteste en lumière la valeur que Xénophon accordait à ce type de mantique ainsi que leur fonction primordiale dans la construction de la narration de l'*Anabase* et de la *Cyropédie*. À ce titre, il est probable que la petite quantité d'anecdotes relatives aux songes divins et aux révélations oraculaires soit une caractéristique de la rhétorique de Xénophon en matière de mantique : en comparaison des sacrifices, qui sont fort nombreux et permettent d'entretenir sans relâche une relation avec les dieux dans le cadre des échanges de réprocité que la piété impose, la rareté des apparitions de songes et des révélations oraculaires confère une dimension exceptionnelle à ces deux modes d'intervention des dieux. Leur signification n'en est que plus cruciale.

²⁷¹ *Ibid.*, 8, 7, 19-21.

²⁷² Cicéron, *De senectute*, 79-81 ; cf. l'opinion similaire d'Aristote chez Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, 9, 20-22. Dans le Phédon, Platon évoque également la séparation de l'âme et du corps comme moyen d'acquisition d'une connaissance, mais d'une connaissance philosophique et non pas divinatoire ; Platon, Phédon, 67c-d accompagné des commentaires de F. GUILLAUMONT, *Le De diuinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Latomus, 2006, p. 159-160

²⁷³ Cicéron, *De divinatione*, 1, 62-63 (trad. J. KANY-TURPIN, Paris, Flammarion, 2004) : « Platon recommande donc que l'on aille dormir, le corps disposé de telle sorte qu'il n'y ait rien qui puisse entraîner l'erreur et le trouble de l'âme. De même, on pense qu'il est interdit aux Pythagoriciens de manger des fèves, parce que cet aliment produit une grande flatulence, contraire à la tranquillité de l'esprit en quête de vérité. Quand donc l'âme est séparée par le sommeil de la compagnie et de la contagion du corps, elle se remémore le passé, pénètre le présent, prévoit l'avenir. Car le corps du dormeur gît comme celui d'un mort, mais son âme est vigoureuse, vivante. Elle le sera bien davantage après la mort, quand elle aura complètement quitté le corps. C'est pourquoi, à l'approche de la mort, elle est bien davantage capable de divination » ; 1, 129 ; 2, 100.

IV.3.4. Phénomènes physiques et signes divers

Outre les sacrifices, les oiseaux, les oracles et les songes, nombre de phénomènes physiques et physiologiques étaient considérés par les Grecs comme des prodiges envoyés par les dieux. Cela dit, la variété des phénomènes pouvant entrer dans le cadre des prodiges divinatoires est telle qu'il est difficile de discerner les règles qui permettaient de distinguer le simple phénomène naturel du conseil divin. Les Grecs eux-mêmes ne semblaient pas être toujours d'accord sur la causalité purement divine de certains phénomènes. À quatre reprises, Xénophon rapporte des présages sans être parfaitement sûr lui-même de leur authentique valeur mantique :

a) « En voyant qu'elles lui étaient favorables [*scil.* les dispositions d'Athènes pour son retour], qu'on l'avait déjà élu stratège, et que ses proches venaient le chercher en leur nom privé, il fit voile pour le Pirée : il y arriva le jour où l'on célébrait les Plyntéries, pendant que la statue d'Athéna restait voilée, ce que certains considéraient comme un mauvais présage pour lui comme pour la cité (ὄ τινες οἰωνίζοντο ἀνεπιτήδειον εἶναι καὶ αὐτῷ καὶ τῇ πόλει) »²⁷⁴.

b) « Cléombrote ramena à Sparte, par la route de Créusis, ses soldats qui se demandaient vraiment si l'on était en guerre avec Thèbes, ou en paix [...]. En tout cas, sur le chemin du retour, il eut à subir une tempête extraordinaire, que quelques-uns considérèrent comme un présage des événements futurs (ὄν καὶ οἰωνίζοντό τινες σημαίνειν πρὸ τῶν μελλόντων) »²⁷⁵.

c) « En outre, ils trouvaient un encouragement dans l'oracle qu'on leur rapportait, d'après lequel les Lacédémoniens devaient être vaincus là où était le tombeau des jeunes filles qui, d'après la légende, après avoir été violentées par des Lacédémoniens, s'étaient tuées. Aussi les Thébains ornèrent-ils ce tombeau avant le combat. De plus, on leur annonçait de leur ville que les portes de tous les temples s'y étaient ouvertes d'elles-mêmes, et que les prêtresses déclaraient que c'était un signe de victoire envoyé par les dieux (ὡς νίκην οἱ θεοὶ φαίνοιεν). Dans le temple d'Héraclès également, à ce qu'on raconte, les armes disparurent, comme si Héraclès lui-même en était sorti pour courir au combat. Quelques-uns prétendent d'ailleurs qu'il n'y eut là que des supercheries inventées par les chefs du gouvernement. En tout cas, quand il fallut se battre, toutes les malchances étaient pour les Lacédémoniens, tandis que tout s'arrangeait, même par chance, pour les autres (εἰς δ' οὖν τὴν μάχην τοῖς μὲν

²⁷⁴ *Helléniques*, 1, 4, 12 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

²⁷⁵ *Ibid.*, 5, 4, 17 (éd. & trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

Λακεδαιμονίοις πάντα τάναντία ἐγγίγνετο, τοῖς δὲ πάντα καὶ ὑπὸ τῆς τύχης κατωρθοῦτο)»²⁷⁶.

d) « Les gens de Thapsaque disaient que jamais encore on n'avait pu traverser ce fleuve à pied, sauf cette fois-ci : il fallait des bateaux, qu'Abrocomas arrivé avant Cyrus avait brûlés, pour que ce dernier ne passât pas. On vit là quelque chose de divin (ἐδόκει δὴ θεῖον εἶναι) : visiblement le fleuve s'était soumis à Cyrus, comme à son futur roi »²⁷⁷.

Dans l'exemple c), il est indubitable que la circonspection de Xénophon ne s'est pas départie d'une certaine animosité à l'égard des Thébains qu'il juge avoir bénéficié d'un revers de fortune (τύχη), mais dans les exemples a), b) et d), il semble simplement faire preuve de prudence à l'égard des interprétations des hommes qui ont vu les phénomènes se produire. Dans un registre similaire, Plutarque fustigera également à l'époque romaine ces devins qui, lors de l'expédition de Sicile des Athéniens pendant la guerre du Péloponnèse, avaient interprété la fameuse éclipse de Lune comme un prodige alors qu'il s'agissait, dit-il, d'un phénomène banal et que d'autres présages défavorables bien réels, ceux-là, n'avaient pas attiré leur attention au moment de lancer l'expédition²⁷⁸. Tout incident pouvait donc être considéré comme un signe divinatoire mais cela ne signifie nullement qu'il l'était effectivement²⁷⁹. Ainsi, la perplexité de certains auteurs à l'égard d'événements interprétés comme des prodiges est liée au fait que tout incident anodin peut, en raison de son caractère miraculeux et du moment de sa manifestation (καιρός), être appréhendé comme un prodige par tel ou tel individu²⁸⁰. Un autre passage, en sus de ceux que nous venons de reproduire plus haut, rend bien compte de cette double caractéristique : alors qu'il rapporte l'épisode du massacre des aristocrates pacifistes corinthiens par les Argiens et leurs alliés, Xénophon précise que, retranchés sur l'Acrocorinthe, certains des jeunes contestataires corinthiens ont vu tomber le chapiteau d'une colonne sans qu'il y ait eu un coup de vent ou un séisme. Pris de peur, ils

²⁷⁶ *Ibid.*, 6, 4, 7.

²⁷⁷ *Anabase*, 1, 4, 18 (éd. & trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

²⁷⁸ Plutarque, *Vie de Nicias*, 13 ; 23 ; *Dion*, 24 (trad. R. FLACELIERE & E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1978) : « Après les libations et les prières d'usage se produisit une éclipse de Lune. Ce phénomène n'étonna nullement Dion, qui était instruit des périodes écliptiques et savait que l'ombre portée sur la Lune est l'effet de l'écran que la terre oppose au soleil ».

²⁷⁹ Cette possibilité pour discerner en chaque incident sortant de l'ordinaire un présage divin peut confiner à la manie, comme en témoigne le portrait du supersitieux de Théophraste.

²⁸⁰ A. K. GUINAN, « A Severed Head Laughed : Stories of Divinatory Interpretation », in *Magic and Divination in the Ancient World*, L. J. CIRAOLO & J. L. SEIDEL (éds), Leiden, Brill, 2002, p. 21.

sacrifient et découvrent dans les victimes des signes tels que les devins conseillent de quitter le lieu rapidement²⁸¹. L'importance du *καῖρός*, en vue de juger de l'authenticité de la valeur mantique d'un événement est également prégnante dans deux autres extraits de l'*Anabase* : d'une part, le départ inexplicé d'un incendie qui permet aux Grecs d'Asie d'effectuer une retraite en toute sécurité après qu'ils ont été malmenés par les Driles²⁸² et, d'autre part, l'éternuement d'un soldat lors du premier discours de Xénophon interprété comme un acquiescement de Zeus aux propositions faites par le nouveau commandant²⁸³. L'éternuement, comme nous l'avons dit précédemment, a le plus souvent été envisagé par les Grecs comme un présage de type clédonomantique de sorte qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un phénomène anodin considéré comme authentiquement divinatoire uniquement dans le cas que nous venons de mentionner. Comme pour l'ornithomancie, certaines règles de décodage étaient apparemment en usage lorsque l'on entendait un éternuement à sa gauche ou bien à sa droite²⁸⁴.

Ceci nous mène à prendre en considération des phénomènes qui, lorsqu'ils se produisaient, étaient toujours considérés comme des prodiges divinatoires, à commencer par la foudre et le tonnerre, systématiquement assimilés à une manifestation de Zeus depuis l'époque homérique²⁸⁵. À l'instar des autres signes divinatoires que nous avons analysés plus haut

²⁸¹ *Helléniques*, 4, 4, 50.

²⁸² *Anabase*, 5, 2, 24 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1931) : « Pendant qu'ils se battaient et qu'ils étaient dans cette perplexité, un dieu leur donna un moyen de salut : subitement une des maisons de droite se mit à flamber, quelqu'un, on ne sait qui, l'ayant incendié. Aussitôt qu'elle s'écroula, les gens qui étaient dans les maisons de droite prirent la fuite ».

²⁸³ *Ibid.*, 3, 2, 9 (trad. P. MASQUERAY, Paris, Les Belles Lettres, 1930) : « Il prononçait ce dernier mot, quand quelqu'un se mit à éternuer. À ce bruit tous les soldats d'un élan unanime adorèrent le dieu ».

²⁸⁴ Sur la détermination de la teneur favorable ou défavorable du prodige de l'éternuement en fonction de la position de l'observateur, voir Plutarque, *Le démon de Socrate*, 581B (éd. & trad. J. HANI, Paris, Les Belles Lettres, 1980) : « En effet, Galaxidoros, dit mon père en l'interrompant, j'ai moi-même ouï dire à un philosophe de l'École de Mégare, qui le tenait, lui, de Terpsion, que le démon de Socrate n'était qu'un éternuement, le sien ou celui des autres. Ainsi, quelqu'un éternuait-il à sa droite, devant ou derrière lui, cela le poussait à agir, mais si on éternuait à sa gauche, il y renonçait ; quand il éternuait lui-même, si c'était au moment où il se disposait à agir, l'éternuement le confirmait dans son intention ; mais s'il était déjà en train d'agir, l'éternuement le retenait et arrêtait son impulsion » ; cf. *Thémistocle*, 13 et Diogène Laërce, *Vies de philosophes*, 6, 48. Aristophane a d'ailleurs raillé la superstition de ceux qui avaient tendance à considérer tous les éternuements comme des messages divins ; Aristophane, *Les cavaliers*, 638.

²⁸⁵ Les éclairs et le tonnerre étaient envisagés, à l'époque archaïque, comme des présages de première importance ; Homère, *Illiade*, 2, 350-353 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1949) : « Je dis, moi, que le Cronide tout puissant nous a donné une assurance, le jour où les Argiens s'en allaient sur leurs nef rapides porter chez les Troyens le massacre et le trépas : il a tonné sur la droite, nous donnant ainsi favorable signe » ; *Odyssée*, 21, 412-415 (trad. V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres, 1924) : « Pour tous les prétendants, ce fut la grande angoisse : ils changeaient de couleur, quand, d'un grand coup de foudre, Zeus marqua ses arrêts. Le héros d'endurance en fut

(oiseaux, oracles et songes), la foudre et le tonnerre semblaient jouir d'une grande considération chez Xénophon, car il précise non seulement qu'il s'agit du signe du plus grand des dieux²⁸⁶, mais que c'est également une voix et même le plus grand des présages²⁸⁷. Cette assimilation du tonnerre à une voix, et plus particulièrement à la voix de Zeus est significative non seulement dans ce λόγος σωκρατικός mais également dans la *Cyropédie* puisque, ayant entendu un coup de tonnerre à sa droite, Xénophon fait dire à Cyrus dans une sorte de déclamation dialogique : « Nous te suivons, Zeus souverain »²⁸⁸. Il faut se rappeler qu'au livre I de cette même œuvre, avant qu'ils ne commencent leur discussion par la question de la divination, Cyrus et Cambyse perçurent l'un et l'autre des éclairs et des coups de tonnerre, signes favorables à la suite duquel ils se mirent en route pour affronter l'ennemi assyrien sans prendre davantage de précautions mantiques²⁸⁹. La voix de Zeus n'est donc négligée à aucun moment chez Xénophon, et c'est même elle qui, d'une certaine manière, se manifesta également dans le fameux songe de la maison du père en flamme dans l'*Anabase* et qui marque l'émergence de la souveraineté de Xénophon sur les Grecs d'Asie. Dans cette optique, le signe favorable de l'éclair et du tonnerre, tout comme les songes ou les oiseaux, vient encore consolider les portraits idéalisés de Cyrus et Xénophon, toujours mis en parallèle l'un avec l'autre en prenant comme point de comparaison la dialectique de la divination. Il est intéressant de noter, outre ces cas d'anecdotes mantiques aux visées apologétiques, que le disciple de Socrate évoqua encore la manifestation de coups de tonnerre favorables lors de son récit de la victoire des Lacédémoniens à Éutrésis contre les armées thébaines²⁹⁰. Celui-ci précise d'ailleurs, en opposition avec son scepticisme affiché au sujet des présages favorables pour l'armée thébaine lors de la bataille de Leuctres, que le roi spartiate Archidamos et ses soldats avaient le temple d'Héraclès à leur droite au moment de l'affrontement, ce qui leur

tout réjouit : il avait bien compris, cet Ulysse divin, que le fils de Cronos, aux pensées tortueuses, lui donnait ce présage ».

²⁸⁶ *Cyropédie*, 1, 6, 1 (éd. & trad. M. BIZOS, Paris, Les Belles Lettres, 1971).

²⁸⁷ *Apologie*, 12.

²⁸⁸ *Cyropédie*, 7, 1, 3 (trad. E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1978). Sur cette conception du tonnerre comme exclamation vocale de Zeus, cf. Homère, *Illiade*, 372-378 (trad. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1938) : « Zeus Père ! si jamais l'un de nous, dans Argos riche en blé, brûlant de gras cuisseaux de bœuf ou de brebis, a de toi imploré le retour, et si tu le lui as promis et garanti, souviens-t'en aujourd'hui. Écarte de nous, ô dieu de l'Olympe, le jour implacable ; ne laisse pas les Achéens être vaincus ainsi par les Troyens ». Ainsi prie-t-il, et le prudent Zeus tonne bruyamment : il a entendu la prière du vieux fils de Nélée ».

²⁸⁹ *Cyropédie*, 1, 6, 1.

²⁹⁰ *Helléniques*, 7, 1, 31-32.

avait procuré une assurance telle que les chefs de garnisons avaient de la peine à les retenir pour avancer²⁹¹. Mais cet épisode mantique glorieux ne saurait mettre en lumière une admiration de Xénophon envers Sparte ; en effet, Agésipolis eut à subir les foudres de Zeus de telle manière qu'il fut obligé de renoncer à son expédition contre la cité d'Argos :

« Une autre fois, le gros de l'armée d'Argos était parti pour la Laconie, et il s'avança si près de la porte de la ville que les Argiens qui en gardaient l'entrée la fermèrent en laissant dehors les cavaliers de Béotie, qui voulaient rentrer, car ils eurent peur que les Lacédémoniens n'entrassent dans la ville avec les Béotiens [...]. Quelque temps après, le camp d'Agésipolis, établi près du Réduit, fut frappé de la foudre ; il y eut des hommes foudroyés, d'autres aussi qui furent tués par la commotion. Ensuite, comme il voulait fortifier un retranchement qui commandait la passe qui longe la Kélousa, il se mit à faire un sacrifice, et il trouva aux victimes un foie incomplet. Là-dessus il ramena l'armée et la licencia, après avoir fait certainement beaucoup de mal aux Argiens par cette invasion inopinée »²⁹².

Dans ce cas-ci, qui est d'ailleurs le seul exemple de présage d'éclair défavorable, la position de l'observateur n'est pas prise en compte, car le foudroiement des soldats suffit à comprendre qu'il s'agit d'une colère de Zeus, mais il faut tout de même préciser que dans la plupart des cas, la manifestation de coups de tonnerre et d'éclairs à la droite de l'observateur était considérée comme un présage favorable²⁹³.

Dans la veine du prodige du coup de tonnerre et de l'éclair, le séisme était également systématiquement considéré comme un événement d'une haute valeur symbolique et mantique déclenché par Poséidon²⁹⁴. Chez Xénophon, seuls deux récits font allusion à des tremblements de terre alors que Thucydide, par exemple, en rapporte plus d'une dizaine²⁹⁵, toujours envisagés comme des événements catastrophiques et naturels²⁹⁶. De ce point de vue, il est

²⁹¹ *Helléniques*, 7, 1, 31-32.

²⁹² *Ibid.*, 4, 7, 6-7 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

²⁹³ Le côté droit semble toujours avoir été considéré comme favorable ; Homère, *Iliade*, 2, 353 ; Pindare, *Pythique*, 4, 23 ; cf. Plutarque, *Le démon de Socrate*, 492E (éd. & trad. J. HANI, Paris, Les Belles Lettres, 1980) : « Quelques-uns, au moment où ils franchissent les portes, virent briller un éclair, sans tonnerre, à leur droite, ce qui leur parut un heureux présage de salut et de gloire (ἐνίοις δὲ ἐπήστραψε δεξιὸν ἄνευ βροντῆς εἰσιοῦσι διὰ τῶν πολλῶν· καὶ τὸ σημεῖον ἐδόκει καλὸν πρὸς ἀσφάλειαν καὶ δόξαν), annonçant que leur entreprise serait brillante et en même temps sans danger ».

²⁹⁴ *Helléniques*, 3, 3, 2.

²⁹⁵ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 1, 101 ; 1, 128 ; 3, 54 ; 3, 89 ; 4, 56 ; 5, 45 ; 5, 50 ; 6, 95 ; 8, 6 ; 8, 41.

²⁹⁶ *Ibid.*, 3, 89 (trad. J. DE ROMILLY, Paris, Les Belles Lettres, 1967) : « L'été suivant, les Péloponnésiens et leurs alliés s'avancèrent jusqu'à l'isthme pour envahir l'Attique, sous le commandement d'Agis, fils d'Archidamos, roi de Lacédémone ; mais les nombreux tremblements de terre qui survinrent les firent s'en retourner, et il n'y eut

probable que les anecdotes mantiques de séismes chez Xénophon répondent au traitement qu'en fit son prédécesseur à la fois sur la nature du phénomène et son caractère défavorable systématique :

« À la tête de l'armée, Agis traversa l'Achaïe pour pénétrer en Élide en passant le Larisos. Il y avait peu de temps que l'armée était en territoire ennemi et pillait le pays quand se produisit un tremblement de terre. Agis, qui y avait vu un signe des dieux, repassa la frontière et licencia l'armée. Cet événement rendit les Éléens beaucoup plus hardis, et ils députèrent de tous côtés vers toutes les villes qu'ils savaient être hostiles aux Lacédémoniens »²⁹⁷.

« Le premier soir qu'on mangeait la soupe en territoire argien juste au moment des libations qui suivent le repas, le dieu fit trembler la terre. Là-dessus les Lacédémoniens, à commencer par ceux du quartier-général, entonnèrent le péan en l'honneur de Poséidon ; mais le reste des soldats pensait qu'il fallait s'en aller, en rappelant qu'Agis, lui aussi, avait autrefois, après un tremblement de terre, ramené ses troupes hors de l'Élide. Agésipolis dit que, si le tremblement de terre avait eu lieu quand il était sur le point d'envahir le territoire, il aurait considéré que le dieu voulait empêcher l'expédition ; mais, puisqu'il est déjà entré, c'est, à son avis, un encouragement »²⁹⁸.

Contrairement aux récits de Thucydide, dans lesquels le séisme incite à chaque fois les armées à rebrousser chemin, Xénophon met en avant, par l'intermédiaire d'une mise en parallèle de ces deux anecdotes, la possibilité d'interpréter ce phénomène de manière favorable ou défavorable.

pas d'invasion. Vers cette époque, où la terre tremblait, à Orobiai en Eubée la mer recula loin de ce qui était alors la terre, se souleva et revint atteindre un secteur de la ville : elle en recouvrit une partie, alors qu'elle se retira par ailleurs ; et ainsi appartient aujourd'hui à la mer ce qui était terre autrefois. L'événement fit périr tous les gens qui n'avaient pu courir à temps jusque sur les hauteurs. Dans l'île d'Atalante aussi, au voisinage des Locriens d'Oponthe, il y eut un raz de marée analogue, qui entama le fort athénien et fracassa l'un des deux navires qu'on avait tirés à terre. Il y eut encore un reflux de vagues à Péraréthos, mais sans raz de marée cette fois ; un tremblement de terre fit tomber une portion du mur, le prytanée et quelques maisons. La cause de tels phénomènes est, à mon avis, qu'au point où la terre a tremblé le plus fort, la mer, de ce fait, s'éloigne, puis, sous une brusque attraction inverse, produit une montée des eaux plus brutale ; sans tremblement de terre, il me semble que ces phénomènes n'auraient pas eu lieu ».

²⁹⁷ *Helléniques*, 3, 2, 23-24 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1936).

²⁹⁸ *Ibid.*, 4, 7, 4 (trad. J. HATZFELD, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

IV.4. Conclusions

En dépit de l'extrême importance de la mantique hiéoscopique chez Xénophon, cela ne signifie nullement, à notre avis, qu'il la considérait comme la méthode de consultation des dieux la plus prestigieuse : il s'agissait, à n'en pas douter, d'une des manières les plus pratiques et efficaces de communiquer avec le ciel et d'entretenir sa relation avec les dieux de façon constante. Ainsi, il faut manifestement envisager la récurrence des anecdotes de mantique sacrificielle non pas comme la retranscription inconsciente des rites assimilés par le disciple de Socrate, mais plutôt comme sa volonté de mettre en valeur la piété de certains personnages. En outre, la richesse du matériau laissé par Xénophon au sujet de l'hiéoscopie révèle qu'il s'agissait d'une pratique très complexe prenant des formes variées en fonction des contextes exposés. L'examen mantique des entrailles animales, centré sur l'observation minutieuse des différentes parties du foie mais prenant également en compte divers éléments tels que la couleur du sang et celle des veines, tendait à donner lieu à une interprétation générale positive ou négative de la part du consultant mais pouvait également révéler, semble-t-il, des présages ni favorables ni défavorables qui laissaient alors l'assistance dans un certain embarras. Nous en tirons l'hypothèse suivante : la non-manifestation de signes favorables lors d'un examen d'entrailles était un problème grave, car elle instaurait un *statu quo* lors des opérations militaires, mais elle ne saurait, à notre avis, être confondue avec la manifestation de signes proprement défavorables qui, elle, impliquait soit un renoncement aux projets désirés soit une réorganisation complète de la stratégie initiale. De là dépend peut-être (nous nous risquons à la conjecture) la possibilité de refaire un sacrifice ou non. En outre, au regard du témoignage de Xénophon, il semble que la consultation des dieux par le biais du sacrifice n'avait pas une forme unique : de l'examen destiné à s'assurer de la bienveillance de la divinité à l'examen approfondi accompagné d'une question sous forme d'alternative de type oraculaire, le consultant avait la possibilité d'ajuster les modalités de la consultation en fonction de ses propres capacités de prévoyance et du contexte général dans lequel il se trouvait. Peut-être s'agit-il là d'une autre manière pour exposer les subtils usages de la mantique en fonction de la capacité de chacun à pouvoir déterminer de son propre chef ce qui est du ressort des hommes et ce qui est du ressort des dieux. Enfin, malgré la place prise par la mantique sacrificielle chez Xénophon, il est bien difficile d'établir une hiérarchie des

méthodes de consultation des dieux en fonction de leur prestige ou de leur efficacité. Que ce soient les songes, les oiseaux, ou les phénomènes naturels, la plupart des signes rapportés par Xénophon possèdent une fonction particulière dans le contexte des œuvres, leur rareté étant parfois aussi significative que l'est l'abondance dans le cas de l'hiéroskopie.

CONCLUSIONS

Dans notre introduction, nous nous sommes fixé comme objectifs, d'une part, la révision complète de la façon dont les historiens ont habituellement envisagé les conceptions religieuses de Xénophon et, d'autre part, la poursuite des récentes avancées de la recherche historique sur le problème de la mantique. Si, au terme de cette enquête, notre lecteur est convaincu que ni la pensée de Xénophon ni les questions relatives à la divination ne doivent être traitées de manière négligée, et que la thèse selon laquelle cet auteur a élaboré, sur ce sujet précis, une doctrine complexe et ramifiée dont l'unité est cependant intelligible grâce à un travail de recoupement des textes, alors nous considérons avoir mené à bien ce double objectif. Cette tâche, que nous espérons accomplie, était d'autant moins aisée que Xénophon, non sans une certaine habileté, n'a pas hésité à se cacher derrière différentes figures historiques pour exposer ses doctrines, une manière pour lui, sans doute, de donner plus de persuasion et de force à son argumentation ainsi qu'à ses réflexions. L'impression initiale d'une apparente désorganisation de sa pensée sur la mantique ne résiste pas à l'analyse des différents discours qu'il tient à ce sujet : tous les extraits, si courts soient-ils, entrent en résonance les uns avec les autres de sorte qu'en suivant la direction des multiples échos littéraires, il est possible de rendre manifeste la vision cohérente de l'auteur qui, sur le thème de la divination, traverse la totalité de l'œuvre de part en part. L'analyse systématique des données éparpillées relatives à la mantique à l'intérieur du corpus xénophontien et leur recoupement permettent ainsi de mettre en valeur l'existence d'une véritable dialectique de la divination dont l'unité sourd de la diversité des points de vue abordés. À l'aide du support des œuvres elles-mêmes, nous avons proposé d'identifier trois grands axes thématiques correspondant aux trois grandes façons dont se déploie cette dialectique : 1) une philosophie de la divination portée par la figure de Socrate dans les *λόγοι σοκρατικοί*, 2) une politique de la divination mise en valeur par Cyrus l'Ancien dans la *Cyropédie*, et 3) une vaste rhétorique de la divination perceptible à travers la figure de Xénophon dans l'*Anabase*.

Dans le cadre du premier axe, il ressort d'abord que Xénophon cherche à légitimer les usages de la divination en les insérant de manière cohérente dans le développement d'une doctrine théologique fondée sur une approche téléologique et anthropocentrique. Moyen de

communication avec les dieux que Xénophon n'inclut apparemment pas dans la liste des multiples savoirs qu'un individu peut apprendre de la part d'un maître et qui dessinent les contours de la connaissance humaine, la mantique constitue le seul moyen d'accès à une connaissance supra-humaine qui se confond avec la providence des dieux. En donnant accès à cette prévoyance, la divination offre à l'homme l'opportunité de prendre avec un coup d'avance les meilleures décisions sur des sujets ordinairement inaccessibles à la raison humaine. Elle permet également, si l'on en croit Socrate, d'acquérir une connaissance certaine sur l'essence de la divinité et la manière dont elle se manifeste à travers les œuvres qu'elle crée. Cependant, il n'est pas donné à tous les hommes de pouvoir se servir quand bon leur semble de ce moyen de communication : les signes mantiques, que Xénophon compte au nombre des faveurs dignes de reconnaissance dans l'ordre de la providence, ne sont octroyés par les dieux aux hommes que s'ils répondent à cette exigence de la piété qui leur impose de respecter la loi universelle de la gratitude envers les bienfaiteurs. L'utilisation de la mantique est en effet indissociable d'une saine pratique du culte qui, dans ses fondements, prend la forme d'une soumission volontaire à la loi de l'échange de bienfaits édictée par des divinités supérieures auxquelles les hommes sont éternellement redevables et soumis. De la sorte, en tant qu'instrument principal permettant aux hommes d'entretenir convenablement le mouvement des échanges de réciprocité avec le ciel tel que défini par les lois primordiales du monde, la mantique et ses usages ne sont pas envisagés par le disciple de Socrate comme une option facultative, mais comme une obligation religieuse qui, suivant l'inclination de chacun à y recourir, discrimine les comportements pieux des comportements impies. En outre, il est manifeste que dans les discours socratiques et plus particulièrement les *Mémoires*, Xénophon se livre à un exercice de rationalisation des usages de la mantique. Ce dernier tient en effet à montrer que l'homme choisissant en conscience de se plier à la loi est également contraint de tempérer son usage de la mantique par les activités de la raison humaine. Non seulement la divinité n'envoie des signes qu'à ceux qui le méritent, c'est-à-dire ceux qui se distinguent par leur volonté de faire preuve d'une piété constante, que se soit dans les moments de grand danger ou les périodes de félicité, mais également à ceux qui, de surcroît, n'usent pas abusivement de la mantique pour des questions auxquelles ils peuvent apporter des réponses en utilisant leur jugement critique et leurs compétences proprement techniques. Un individu doit en effet procéder à un perpétuel examen logique de ses capacités pour

déterminer, dans un premier temps, ce qui est du domaine de la connaissance humaine ou ce qui est du domaine de la connaissance divine afin, dans un second temps, de passer à l'action ou de consulter les dieux. Dans ce cadre là, c'est la connaissance de soi, en tant que connaissance de ses propres limites (spirituelles et matérielles), qui permet une utilisation convenable de la divination. Xénophon opère ainsi une jonction inédite entre l'activité divinatoire et l'application des compétences humaines en faisant surgir du discours philosophique l'idée qu'il faut maintenir une position équilibrée entre les deux grâce à l'approfondissement de la connaissance de soi. D'après Xénophon, ne pas maintenir cet équilibre peut avoir de lourdes conséquences : faire partie des fous qui jugent que tout est du ressort de l'intelligence humaine ou des fous qui pensent que tout est du ressort des dieux. Enfin, en revenant sur le procès intenté à Socrate et le célèbre phénomène du δαιμόνιον, Xénophon illustre son opinion selon laquelle l'efficacité des rites divinatoires est corrélative à l'exercice d'une piété impeccable. Réjouissant les dieux par ses pensées, ses paroles et ses actes, et leur rendant hommage autant qu'il peut le faire suivant ses moyens, Socrate est devenu à tel point aimé des dieux que ces derniers lui envoient des signes mantiques limpides sans même qu'il est besoin d'en faire la demande. Grâce à l'entretien permanent des liens de réciprocité l'unissant aux êtres supra-humains, le père de la philosophie est devenu supérieur aux autres hommes alors qu'en fin de compte, il n'a fait que se soumettre de bonne grâce à la loi et à la tradition durant sa vie : son élévation ontologique significative est bien entendu la preuve d'une grande piété mais elle apparaît également comme le reflet des rapports profanes que ses concitoyens entretiennent avec les dieux.

Dans le cadre de la *Cyropédie* et du volet politique de cette dialectique de la divination qui traverse le corpus, il est manifeste que la figure de Cyrus offre à Xénophon l'opportunité de mettre en valeur l'incidence des pratiques divinatoires dans l'élaboration et la consolidation d'un pouvoir autocratique légitime. À cet égard, la critique radicale formulée à l'encontre des devins n'a pas simplement pour but d'inciter à la méfiance envers ces professionnels de la mantique dont les intentions peuvent être malhonnêtes et guidées par l'appât du gain ; il s'agit surtout de montrer que le bon souverain doit pouvoir se passer d'eux afin d'éliminer les individus qui pourraient faire obstacle à un approfondissement de sa relation d'amitié avec la divinité et à la mise en place d'une structure de domination des hommes très hiérarchique dont il siège au sommet. En outre, Xénophon prolonge dans cette œuvre les enseignements

socratiques sur la connaissance de soi et l'utilisation de la mantique. Le disciple de Socrate rapporte en effet une tradition suivant laquelle Apollon, dieu tutélaire de la divination, avait révélé à Crésus par l'intermédiaire de la Pythie que la clef du bonheur résidait dans la connaissance de ce que l'on est mesure de pouvoir faire ou non. S'il avait écouté ce précieux conseil oraculaire, le roi de Sardes n'aurait pas inconsidérément déclaré la guerre à Cyrus, un bien meilleur commandant et tacticien que lui. De la sorte, si un homme répond aux exigences de la piété et de la connaissance de ses propres limites pour formuler des demandes légitimes au moment opportun, il peut être certain de recevoir davantage de signes manifestes de la part du ciel ce qui, en vertu de la loi de la réciprocité qui unit un bienfaiteur supérieur à un récipiendaire inférieur, peut lui offrir l'opportunité de devenir l'ami (et l'aimé) des dieux, à l'instar de Cyrus l'Ancien qui, en outre, a su s'inspirer de ses accointances divines pour consolider la structure politique hiérarchique de l'empire perse. Ce dernier a même reconduit le paradigme de la mantique qui consiste, pour les dieux, à prémunir les hommes qu'ils chérissent des dangers qu'ils peuvent rencontrer au cours de leur existence : le Grand Roi, dont l'aura supra-humaine rejaillit jusque dans ses apparitions publiques, utilise en effet ses propres capacités de prévoyance afin de protéger convenablement ses sujets tout en leur prodiguant, comme les dieux, ce dont ils ont besoin pour vivre, les soumettant ainsi de bonne grâce à son autorité. Enfin, comme Socrate, Cyrus a su maîtriser suffisamment les modalités de la divination pour devenir un véritable médiateur entre le ciel et la terre dont la philanthropie, caractéristique originellement divine, est devenue un trait dominant de sa personnalité. Le Cyrus de Xénophon apparaît de ce point de vue comme l'exemple parfait du souverain pieux qui sait consulter les dieux au moment opportun et qui chaque fois qu'il le fait, reçoit de bons présages : chéri par des divinités auxquelles il se soumet dans le cadre d'une amitié asymétrique et se connaissant suffisamment lui-même pour déterminer ce qui est du ressort des dieux, Cyrus reçoit tout naturellement des conseils célestes qui le confortent dans la voie qu'il avait déjà choisie de prendre.

Enfin, dans le cadre du déploiement de ce que nous avons nommé une rhétorique de la divination, il ressort que Xénophon se sert de nombreuses anecdotes de mantiques afin d'exposer une vision du sens de l'histoire individuelle et collective à tendance moralisante et apologétique. Une étude de la structure narrative de l'*Anabase* révèle ainsi que le disciple de Socrate, un peu à la façon d'Hérodote, met subtilement en scène des épisodes impliquant la

manifestation d'intervention divines tout au long de la trame d'un récit où il façonne sa propre image d'homme particulièrement pieux. Du fameux récit de la consultation de Delphes constitué de multiples strates rhétoriques, à la répétition des sacrifices lors du tragique épisode de Calpé en passant par le songe de maison en flamme, toutes les anecdotes de consultations divinatoires de l'*Anabase* fournissent à Xénophon un ensemble de moyens pour justifier sa conduite lors de la campagne en même temps qu'elles constituent le matériau de construction d'une intrigue palpitante dont l'objectif officieux est l'élaboration d'une apologie destinée à la postérité. Songes, oiseaux, rêves, ou sacrifices, tous les moyens de communications avec les dieux sont bons pour valoriser sa propre dévotion qui, sur bien des points, illustre par l'exemple les doctrines théologiques exposées dans les discours socratiques et la *Cyropédie*. Toutefois, Xénophon n'a pas choisi de se servir de la mantique pour exposer une vision fataliste de la destinée humaine comme c'est le cas dans les *Histoires* d'Hérodote ou dans les pièces des Tragiques. La manière dont il expose les procédures de consultations oraculaires et sacrificielles correspond très largement, semble-t-il, à ce que l'on peut savoir des rites réels tels que révélés par l'épigraphie, de sorte que ses divers témoignages donnent l'impression qu'il a produit un formidable exposé sur les pratiques religieuses du quotidien jamais obscurci par l'obstacle de la déformation littéraire. Il a ainsi trompé bien des anciens et continue, c'en est presque amusant, de tromper bien des modernes. De manière beaucoup plus large, les *Helléniques* et l'*Anabase* contiennent nombre d'anecdotes présentant en exemples des hommes de guerre prudents et pieux qui, avant de s'engager dans une entreprise, consultent les dieux par le biais des sacrifices et plus rarement des oracles pour savoir si ce qu'ils méditent d'accomplir s'avèrera être salutaire ou non pour eux mais aussi pour la communauté d'hommes qu'ils ont sous leur responsabilité. *A contrario*, Xénophon prend également la peine de citer quelques contre-exemples d'hommes impétueux et impies qui, sous guère de souci pour les conseils divins, agissent à leur gré sans avoir aucune idée de la portée de leurs actes et des risques qu'ils encourent. À Agésilas, roi de Sparte ne cessant de réviser ses projets et se sortir de situations délicates grâce aux avertissements divins recueillis au moment opportun, s'oppose sans aucun doute la figure d'Anaxibios, amiral lacédémonien qui trépassa brutalement piégé dans une embuscade faute de s'être auparavant prémuni de tout danger en ayant pris connaissance, grâce aux dieux, des conséquences de ses décisions à court terme. De même, à l'image construite de Xénophon qui, dans l'*Anabase*, se conforme systématiquement

aux avis prodigués par les dieux via l'inspection des présages sacrificiels, s'oppose sans conteste la figure de Néon, lochage de l'armée des Grecs qui, outrepassant les mises en garde divines obtenues par le biais de la mantique, périt dans une attaque surprise menée par les troupes du roi perse. Chez Xénophon, le sens de l'histoire est ainsi en grande partie le fruit d'une dialectique d'opposition permanente entre les actes d'hommes divinement instruits qui se sont pliés aux rites divinatoires qu'imposent la piété, et les actes d'hommes ignorants qui n'ont pas pris soin de s'en remettre au ciel pour résoudre des dilemmes parfois insolubles par la seule utilisation des compétences humaines. La leçon de morale du disciple de Socrate sur la nécessité d'exécuter ces rites ancestraux de la communication avec le ciel masque donc aussi la démonstration suivant laquelle l'influence des dieux dans le cours de l'histoire humaine est omniprésente, même si cette influence n'est jamais directe et immédiatement visible, car elle passe par la médiation d'hommes qui, suivant leur caractère mais surtout leur degré de piété, choisissent ou non la voie tracée par les divinités en suivant les conseils célestes qu'ils peuvent recueillir en inspectant les entrailles des animaux sacrifiés, en observant le vol des oiseaux, en interprétant les rêves ou en soumettant des requêtes aux oracles.

Dans le dernier volet de la thèse, il s'agissait enfin, conformément à une grille de lecture habituelle chez les historiens de la religion grecque, d'offrir une analyse complète de la nature des rites divinatoires dont Xénophon fait mention à travers toute son œuvre. De ce point de vue, la récurrence des anecdotes de sacrifices destinés à consulter les dieux dans l'*Anabase* et les *Helléniques* a permis de mesurer la complexité d'une procédure rituelle en apparence simple. Il s'agissait également de proposer de nouvelles hypothèses de travail au sujet du déroulement de l'examen des entrailles : le plus souvent destinée à obtenir l'accord des dieux pour un projet prémédité qu'à obtenir une réponse à une question sous forme d'alternative, la consultation des dieux par l'entremise du sacrifice semblait ne pas systématiquement déboucher sur des résultats clairs. Nous avons ainsi, à l'aide d'exemples précis du corpus et de comparaisons avec d'autres systèmes divinatoires antiques, formulé l'hypothèse selon laquelle il pouvait exister une indétermination relative de la nature des présages au terme d'une consultation mantique, indétermination qui pouvait poser problème dans le cas où l'obtention d'un signe favorable était une condition *sine qua non* pour agir. En outre, nous avons cherché à mettre en valeur que l'importance du sacrifice divinatoire chez Xénophon venait

apparemment du fait qu'il s'agissait de la méthode la plus efficace pour améliorer sa relation avec dieux par le biais de l'offrande rituelle et qu'elle était également le moyen par lequel on pouvait recevoir une réponse immédiate à une sollicitation.

Au terme de cette recherche, il semble bien difficile de voir encore en Xénophon un témoin naïf de son temps ayant rapporté inconsciemment des superstitions populaires que l'exercice de la raison dépasse irrémédiablement. À rebours des interprétations habituelles, il appert même que Xénophon a intelligemment défendu la croyance en la divination par les armes de la raison. Son témoignage apporte la preuve qu'il n'existait pas nécessairement de fracture, dans la Grèce de l'époque classique, entre la croyance en la divination et l'esprit philosophique des temps de la rationalité tel qu'il émergea avec la figure de Socrate. Xénophon tient manifestement à ce que ses lecteurs se posent cette question : comment ne pas accorder du crédit à la mantique en faisant usage de sa raison ? Rejetant les barrières érigées entre les spécialistes de la divination et les profanes qui n'y auraient pas accès, le disciple de Socrate renouvelle donc l'approche à l'égard de l'art traditionnel de la communication avec les dieux et légitime avec force son utilisation à une époque où, semble-t-il, certains penseurs et écrivains doutaient de son efficacité. Xénophon s'est en outre saisi de la mantique sans produire à cet égard un discours uniforme : il s'est à la fois servi du thème de la divination pour parvenir à ses fins tout en restant le plus fidèle possible à l'exécution des pratiques, si bien qu'il transporte habilement son lectorat entre les rives de la fiction et de la réalité tout en restant fidèle à certains principes théoriques directeurs. L'existence de multiples angles d'approche de la mantique chez Xénophon n'est donc pas le signe d'une incohérence de sa part, mais plutôt la marque d'une vision très riche dont l'unité sourd de la diversité des points de vue et qui se nourrit non seulement de la tradition, mais aussi de la foisonnante activité intellectuelle et politique caractéristique de l'époque classique. À cet égard, Xénophon n'est ni un défenseur de la tradition, ni son pourfendeur. Il est, dans toute la singularité de son état d'esprit, caractéristique de son temps comme un Platon et un Thucydide le furent à leur manière. Xénophon est certes représentatif des mentalités de son temps et des pratiques religieuses, mais il l'est toujours d'un certain point de vue et dans une certaine mesure. Il conviendrait désormais, dans le cadre d'un approfondissement de notre connaissance de la divination grecque, de multiplier les études de cas pour certains auteurs majeurs de l'antiquité : non seulement ce type de travail permet de mettre au jour les opinions

convergentes et divergentes de différents auteurs sur cette croyance, mais il offre en outre la possibilité d'être plus précis et nuancé dans la compréhension des pratiques et des idées religieuses dans le monde antique.

ANNEXE I

INDEX DES TERMES DE LA DIVINATION CHEZ XENOPHON

Ἄετός	<i>An.</i> : 6, 1, 23 ; 6, 5, 2. <i>Cyr.</i> : 2, 1, 1 ; 2, 4, 19
Βροντας	<i>An.</i> : 3, 1, 11 ; 3, 4, 12. <i>Ap.</i> : 12, 5. <i>Cyr.</i> : 1, 6, 1 ; 7, 1, 3. <i>Hell.</i> : 4, 7, 7 ; 7, 1, 31.
Δαιμόνιον	<i>Ag.</i> : 5, 4. <i>An.</i> : 6, 2, 10. <i>Ap.</i> : 4 ; 13. <i>Éq.</i> : 11, 13. <i>Hell.</i> : 6, 4, 3. <i>Mém.</i> : 1, 1, 2 ; 1, 1, 4 ; 1, 1, 9 ; 1, 3, 5 ; 1, 4, 10 ; 4, 3, 15 ; 4, 8, 1 ; 4, 8, 6. <i>Symp</i> : 8, 5.
Δελφοί (oracle)	<i>An.</i> : 3, 1, 5 ; 6, 1, 22. <i>Ap.</i> : 14, 7. <i>Cyr.</i> : 7, 2, 18 <i>Hell.</i> : 4, 7, 3 ; 6, 4, 30. <i>Lac.</i> : 8, 5. <i>Rev.</i> : 6, 2.
Διαβατήρια	<i>Hell.</i> : 3, 4, 3 ; 3, 5, 7 ; 4, 7, 2 ; 5, 1, 33 ; 5, 3, 14 ; 5, 4, 37 ; 5, 4, 47 ; 6, 4, 19 ; 6, 5, 12.
Δωδών (oracle)	<i>Rev.</i> : 6, 2.
Ἐνύπνιον	<i>Symp.</i> : 4, 48.
Θεοφιλής	<i>Ap.</i> : 32. <i>Cyn.</i> : 13, 17. <i>Cyr.</i> : 4, 1, 6. <i>Lac.</i> : 4, 5. <i>Mém.</i> : 3, 9, 15 ; 4, 8, 4.

Θυεῖν (avec mention de signes)

An. : 5, 4, 22 ; 6, 4, 15 ; 7, 1, 40 (2 occurrences) ; 7, 8, 3 ; 7, 8, 4.

Cyr. : 3, 3, 21 ; 3, 3, 22 ; 3, 3, 34 ; 6, 4, 20 ; 7, 2, 19 ; 8, 7, 3 (2 occurrences)

Hell. : 3, 3, 4 (4 occurrences).

Lac. : 13, 2 ; 13, 3

Symp. : 4, 33.

Θύομαι (sans mention de signes)

An. : 3, 1, 8 ; 3, 5, 18 ; 4, 6, 23 ; 4, 6, 27 ; 5, 3, 9 ; 7, 8, 20 ; 7, 8, 21.

Ap. : 11, 4.

Cyr. : 6, 3, 21 ; 6, 4, 1 ; 6, 4, 19.

Hell. : 3, 2, 10 ; 3, 2, 16 ; 3, 4, 3 ; 3, 4, 4 ; 4, 3, 14 ; 4, 5, 10 ; 4, 6, 6 ; 4, 7, 5 ; 5, 1, 18 ; 5, 1, 33 ; 5, 4, 41 ; 5, 4, 49 ; 6, 4, 19 ; 6, 5, 18.

Lac. : 15, 3.

Mém. : 1, 4, 2 ; 2, 2, 13

Θύομαι (avec mention de signes)

An. : 1, 7, 18 ; 2, 1, 9 ; 2, 2, 3 ; 4, 3, 9 ; 5, 5, 2 ; 5, 6, 16 ; 5, 6, 18 ; 5, 6, 28 (2 occurrences) ; 6, 1, 22 ; 6, 1, 24 ; 6, 1, 31 ; 6, 2, 15 ; 6, 4, 9 ; 6, 4, 12 ; 6, 4, 13 (2 occurrences) ; 6, 4, 16 ; 6, 4, 17 ; 6, 4, 19 ; 6, 4, 20 ; 6, 4, 22 ; 6, 5, 2 ; 6, 6, 35 ; 6, 6, 36 ; 7, 1, 37 ; 7, 2, 15 ; 7, 6, 44 ; 7, 8, 4 (3 occurrences) ; 7, 8, 5 ; 7, 8, 10.

Cyr. : 2, 4, 18 ; 3, 2, 3 ; 6, 2, 40 ; 6, 3, 1.

Hell. : 3, 1, 17 (3 occurrences) ; 3, 3, 4 (3 occurrences) ; 3, 4, 3 ; 3, 4, 15 ; 4, 1, 22 ; 4, 4, 5 ; 4, 7, 2 ; 4, 7, 7 ; 5, 4, 47 ; 6, 5, 17 ; 7, 2, 20 ; 7, 2, 21 (2 occurrences).

Hipp. : 1, 1.

Lac. : 13, 2 ; 13, 3.

Mém. : 1, 4, 2.

Θυσία (en contexte mantique)

An. : 6, 4, 15.
Cyr. : 3, 3, 22 ; 3, 3, 34.
Éco. : 5, 19.
Hell. : 3, 3, 4 (2 occurrences) ;
4, 1, 22.
Lac. : 13, 4
Mém. : 1, 1, 3.

Ἱερά

An. : 1, 8, 15 ; 2, 1, 9 ; 2, 2, 3
(2 occurrences) ; 4, 3, 9 ; 5, 2, 9
; 5, 6, 29 (3 occurrences) ; 6, 1,
31 ; 6, 2, 15 ; 6, 4, 9 ; 6, 4,
13 ; 6, 4, 14 ; 6, 4, 15 ; 6, 4,
16 ; 6, 4, 17 ; 6, 4, 18 ; 6, 4, 19
(2 occurrences) ; 6, 4, 20 ; 6,
4, 21 ; 6, 4, 25 ; 6, 5, 2 ; 6,
5, 2 ; 6, 6, 36 (2 occurrences) ;
7, 2, 17 ; 7, 8, 3 ; 7, 8, 10 ; 7,
8, 23.
Cyr. : 1, 6, 2 ; 1, 6, 44 ; 2, 4,
18 ; 3, 2, 3 ; 3, 3, 34 ; 6, 3, 1 ;
6, 4, 13 ; 6, 4, 19 ; 7, 1, 1 ; 8, 7,
3.
Hell. : 3, 1, 17 ; 3, 3, 4 ; 3, 4,
15 ; 4, 2, 18 ; 4, 4, 5 ; 4, 7, 7 ; 4,
8, 36 ; 6, 5, 49 ; 7, 2, 21.
Hipp. : 6, 6.
Lac. : 13, 5 ; 15, 5.

Καλλιερῆω

An. : 5, 4, 22 ; 7, 1, 40 ; 7, 8, 5.
Cyr. : 1, 5, 6 ; 3, 3, 22 ; 6, 4,
12.
Hell. : 3, 1, 17 ; 3, 1, 19 ; 3, 3,
4 ; 4, 1, 22 ; 6, 5, 17.
Hipp. : 3, 1.
Lac. : 12, 7 ; 13, 2 ; 13, 3.
Rev. : 6, 3.

Μάγος

Cyr. : 4, 5, 14 ; 4, 5, 51 ; 4, 6,
11 ; 5, 3, 4 ; 7, 3, 1 ; 7, 5, 35 ; 7,
5, 57 ; 8, 1, 23 ; 8, 3, 11 ; 8, 3,
25.

Μαντεία	<i>An.</i> : 3, 1, 7. <i>Cyr.</i> : 7, 2, 21. <i>Hell.</i> : 3, 2, 22.
Μάντικη	<i>Cyr.</i> : 1, 6, 2 ; 1, 6, 23. <i>Mém.</i> : 1, 1, 2 ; 1, 1, 3 ; 1, 1, 7 ; 1, 1, 9 ; 1, 4, 2 ; 1, 4, 15 ; 4, 3, 12 ; 4, 7, 10. <i>Symp.</i> : 4, 47.
Μάντις	<i>An.</i> : 1, 7, 18 ; 4, 3, 17 ; 4, 5, 4 ; 5, 2, 9 ; 5, 5, 3 ; 5, 6, 16 ; 5, 6, 29 ; 5, 7, 35 ; 6, 1, 23 ; 6, 4, 13-15 ; 6, 5, 2 ; 6, 5, 8 ; 7, 1, 36-37 ; 7, 8, 1 ; 7, 8, 10. <i>Ap.</i> : 13, 5. <i>Cyr.</i> : 1, 6, 2 ; 3, 3, 34. <i>Hell.</i> : 2, 4, 18 ; 3, 3, 4 ; 3, 3, 11 ; 4, 4, 5 ; 7, 2, 21. <i>Lac.</i> : 13, 7. <i>Symp.</i> : 4, 5.
Μαντευτής	<i>An.</i> : 6, 1, 22.
Οίωνός, οίωνίζομαι	<i>An.</i> : 3, 2, 9 ; 6, 1, 23 ; 6, 5, 21. <i>Ap.</i> : 12, 6 ; 13, 4. <i>Cyr.</i> : 1, 6, 1 ; 1, 6, 44 ; 3, 3, 22 ; 8, 7, 3. <i>Éco.</i> : 5, 19. <i>Hipp.</i> : 9, 9. <i>Mém.</i> : 1, 1, 3. <i>Symp.</i> : 4, 48.
Όλυμπία (oracle)	<i>Hell.</i> : 4, 7, 2.
Όναρ	<i>An.</i> : 3, 1, 11 ; 3, 1, 12 (2 occurrences) 3, 1, 13 (2 occurrences) ; 4, 3, 8 (2 occurrences) ; 6, 1, 22. <i>Cyr.</i> : 8, 7, 2 (2 occurrences). <i>Symp.</i> : 4, 33.
Όνειρον	<i>An.</i> : 4, 3, 13. <i>Hipp.</i> : 9, 9.
Πυθία (Delphes)	<i>Ap.</i> : 12, 6.

	<i>Mém.</i> : 1, 3, 1 (2 occurrences) ; 4, 3, 16.
Σεισμός	<i>Hell.</i> : 3, 2, 24 ; 3, 3, 2 ; 4, 7, 4.
Σημεῖον	<i>Cyr.</i> : 1, 6, 1 ; 1, 6, 2 ; 2, 4, 19 ; 8, 7, 3.
Σύμβολον	<i>Ap.</i> : 13, 5. <i>Mém.</i> : 1, 1, 3 ; 1, 4, 15.
Σφάγια	<i>Ag.</i> : 1, 31. <i>An.</i> : 1, 8, 15 ; 4, 3, 18 ; 4, 3, 19 ; 4, 5, 4 (2 occurrences) ; 6, 4, 25 ; 6, 5, 8 (2 occurrences) ; 6, 5, 21 . <i>Hell.</i> : 3, 4, 23 ; 4, 2, 20 ; 4, 6, 10 ; 7, 4, 30. <i>Lac.</i> : 13, 3 ; 13, 8.
Τέρας	<i>Mém.</i> : 1, 4, 15.
Φήμη	<i>Ap.</i> : 12, 4 ; 13, 5. <i>Cyr.</i> : 8, 7, 3. <i>Hipp.</i> : 9, 9. <i>Mém.</i> : 1, 1, 3. <i>Symp.</i> : 4, 48.
Χρησιμωδέω	<i>Ap.</i> : 30.
Χρησιμολόγος	<i>Hell.</i> : 3, 3, 3.
Χρησμός	<i>Ap.</i> : 15, 3. <i>Hell.</i> : 3, 3, 3 ; 6, 4, 7.
Χρηστήριον	<i>Cyr.</i> : 7, 2, 15.

Bibliographie

ABBINK J., « Reading the Entrails : Analysis of an African Divination Discourse », *Man*, 28 (1993), p. 705-726.

ALATZOGLOU-THEMELIS G., « Protagoras und Sokrates », *Philosophia (Φιλοσοφία Έπετηρίς τοῦ Κέντρου έρεῦνης τῆς έλληνικῆς φιλοσοφίας, Athènes, 136, 14 Anagnostopoulou)*, VIII-IX (1978, 1979), p. 117-143.

ALLEN L., *The Persian Empire*, Chicago, The Chicago University Press, 2005.

AMANDRY P., *La Mantique Apollinienne à Delphes*, Paris, De Boccard, 1950.

—, « La divination en Grèce : état actuel de quelques problèmes », in *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines, XIVe rencontre Assyriologique internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, P.U.F., 1966, p. 171-178.

AMIGUES S., « Végétation et cultures du Proche-Orient dans l'Anabase », in *Dans les pas des Dix-Mille*, P. BRILLANT (éd.), *Pallas* 43 (1995), p. 61-78.

ANDERSON J. K., *Xenophon*, London, Duckworth, 1974.

ARNOTT W. G., « The Eagle Portent in *Agamemnon* : an Ornithological Footnote », *CQ*, 29 (1979), p. 7-8.

—, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London – New York, Routledge, 2007.

AUBRIOT-SEVIN D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1992.

AUVRAY-ASSAYAS C., « Deux types d'exposé stoïcien sur la providence d'après le *De natura deorum* de Cicéron », in *Les stoïciens*, G. ROMEYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2005, p. 234-246.

AZOULAY V., *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

—, « Xénophon et le modèle divin de l'autorité », *CEA*, 45 (2008), p. 151-183.

—, « Cyrus, disciple de Socrate ? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon », *Études platoniciennes*, 6 (2009), p. 153-173.

BABUT D., *La religion des philosophes grecs : de Thalès aux Stoïciens*, Paris, P.U.F., 1974.

BADIAN E., « The life of Xenophon », in *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 33-53.

BALANSARD A., *Technè dans les dialogues de Platon : l’empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

BANDINI M., « La costituzione del testo dei Commentarii Socratici di Senofonte dal Quattrocento ad oggi », *Revue d’Histoire des Textes*, 24, (1994), p. 61-92.

BARKER S. E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, New York, Barne and Noble, 1964.

BASSET S. R., « The Death of Cyrus the Younger », *CQ*, 49, 2 (1999), p. 473-483.

BECKMAN J., *The Religious Dimension of Socrates’ Thought*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979.

BELAYCHE N. & RÜPKE J., « Divination et révélation dans les mondes grec et romain », *RHR*, 224, 2 (2007), p. 139-147.

BELFIORE J.-C., *Dictionnaire des Croyances et Symboles de l’Antiquité*, Paris, Larousse, 2010.

BERTI I., « “Now let Earth be my witness and the broad heaven above, and the down flowing water of the Styx...” (Homer, Ilias XV, 36-37) : Greek oath-rituals », in *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, E. STAVRIANOPOULOU (éd.), Liège : Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 2006, p. 181-209.

BIGWOOD J. M., « The Ancient Accounts of the Battle of Cunaxa », *AJPh*, 104, 4 (1983), p. 340-357.

BIZOS M., *Xénophon, Cyropédie, t. I, Livres I et II*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

BJÖRCK G., « ὄναρ ἰδεῖν, de la perception du rêve chez les anciens », *Eranos*, 44 (1946), p. 306-314.

BLOCH R., « Le symbolisme cosmique et les monuments religieux dans l’Italie ancienne », in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux : actes de la conférence internationale qui a eu lieu sous les auspices de l’Is. M.E.O., à Rome, avril-mai 1955*, Rome, Is. M. E. O., 1957, p. 17-29.

—, *Les prodiges dans l’Antiquité classique : Grèce, Étrurie et Rome*, Paris, P.U.F., 1963.

—, *La divination. Essai sur l’avenir et son imaginaire*, Paris, Fayard, 1991.

BODEÛS R., « Notes sur l’impiété de Socrate », *Kernos*, 2 (1989), p. 27

—, « “Je suis devin” (*Phèdre*, 242c). Remarques sur la philosophie selon Platon », *Kernos*, 3 (1990), p. 45-52.

—, « Socrate et les Dieux. Ignorances et Certitudes d’une Position Philosophique », in *The Philosophy of Socrates*, K. J. BOUDOURIS (éd.), Athens : International Center for Greek Philosophy and Culture, 1991, p. 39-44.

BOËLDIEU-TREVET J., « Signes et décisions dans l’œuvre de Xénophon », in *Signes et destins d’élection dans l’Antiquité : colloque international de Besançon, 16-17 novembre 2000*, M. FARTZOFF, E. GENY & E. SMADJA (éds), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, p. 33-48.

BONNECHERE P., *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d’une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden – Boston, Brill, 2003.

—, « Divination », in *A Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 145-159.

—, « Oracles and Greek Mentalities : The Mantic Confirmation of Mantic Revelations », in *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, J. DIJKSTRA, J. KROESEN & Y. KUIPER (éds), Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 115-133.

—, « Oracles et mentalités grecques : la confirmation d’un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire », *Kernos*, 26 (2013), p. 74-93.

—, « The Religious Management of the *polis* : Oracles and Political Decision-Making », in *A Companion to Greek Government*, H. BECK (éd.), Chichester, West Sussex, John Wiley & Sons, 2013, p. 366-381.

—, « La “corruption” de la pythie chez Hérodote dans l’affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai », *DHA*, suppl. 8 (2013), p. 305-325.

BOTTERO J., « L’Oniromancie en Mésopotamie Ancienne », *Ktèma*, 7 (1982), p. 5-18.

BOUCHE-LECLERCQ A., *Histoire de la Divination dans l’Antiquité*, Paris, E. Leroux, 1879-1882.

BOUSQUET J., « Inscriptions de Delphes », *REG*, 80 (1956), p. 547-597.

BOWDEN H., « Xenophon and the scientific study of religion », in *Xenophon and his world : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 229-246.

—, *Classical Athens and the Delphic Oracle : Divination and Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2005.

BOYCE M., *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, Leiden – Köln, Brill, 1982.

BRAUN T., « Xenophon's Dangerous Liaisons », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 97-130.

BREEBAART A. B., « From victory to peace : some aspects of Cyrus' state in Xenophon's *Cyropaedia* », *Mnemosyne*, 36, 1-2 (1983), p. 117-134.

BREITENBACH H. R., « Xenophon von Athen », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX A 2, col. 1569-2052.

BREMMER J. N., *The early Greek concept of the soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

—, « Modi di comunicazione con il divino : la preghiera, la divinazione ed il sacrificio nelle civiltà greca », in *I Greci : Storia, Cultura, Arte, Società*, Turin, G. Einaudi, 1996, p. 248-279.

—, « Greek Normative Animal Sacrifice », in *Blackwell Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd.), Malden, Blackwell, 2007, p. 132-144.

BRIANT P., *Dans les pas des Dix-Mille : Peuples et pays du Proche-Orient vus par un Grec. Actes de la Table Ronde internationale, organisée à l'initiative du GRACO, Toulouse, 3-4 février 1995*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995.

—, *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.

BRIQUEL D., « Divination étrusque et mantique grecque : la recherche d'une origine hellénique de l'*Etrusca disciplina* », *Latomus*, 49, 2 (1990), p. 321-342.

BRISSON L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon; un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

—, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony : Philosophical Practice as Rooted in the Religious Tradition », *Apeiron*, 38, n°2 (2005), p. 1-12.

BRUELL C., « Xenophon and his Socrates », *Interpretation*, 16 (1988-1989), p. 295-306.

BRUIT-ZAIDMAN L. & SCHMITT PANTEL P., *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 1991 [rééd. 1999].

—, *Le commerce des dieux : eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 2001.

—, « Xénophon entre dévotion privée et dévotion publique : l'exemple de l'*Anabase* », in *Idia kai demosia : les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique : actes du IXe*

colloque du Centre international d'étude de la religion grecque antique (CIERGA), tenu à Fribourg du 8 au 10 septembre 2003, V. DASEN & M. PIERART (éds), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005, p. 99-111.

—, « Des pratiques et des dieux dans les *Helléniques* de Xénophon », *CEA*, 45 (2008), p. 87-108.

—, « Xénophon, l'oracle de Delphes et la divination », *Kernos*, 26 (2013), p. 59-72.

BURKERT W., *Homo Necans : Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, H. FEYDY (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1972 [rééd. 2005].

—, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. BONNECHERE, Paris, Picard, 1977 [rééd. 2011].

—, *The Orientalizing Revolution : Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trad. M. E. PINDER & W. BURKERT, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

—, « Signs, command, and knowledge : ancient divination between enigma and epiphany », in *Mantikê : studies in ancient divination*, S. I. JOHNSTON & P. TOLINE STRUCK (éds), Leiden – Boston, Brill, 2005, p. 29-49.

BUSINE A., *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive, II^e-VII^e siècle*, Leiden – Boston, Brill, 2005.

BUSSANICH J., « Socrates and Religious Experience », in *A Companion to Socrates*, S. AHBEL-RAPPE & R. KAMTEKAR (éds), Oxford, Blackwell, 2006, p. 200-213.

CAIZZI F. D., *Antisthenis Fragmenta*, Milan, Istituto editoriale cisalpino, 1966.

CALAME C., *Le récit en Grèce ancienne : énonciations et représentations de poètes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

CALHOUN G. M., « Xenophon tragodos », *CJ*, 17 (1921), p. 141-149.

CALVO-MARTINEZ, T., « La religiosité de Socrate », in *Xénophon et Socrate : actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003) / sous la direction de Michel Narcy et Alonso Tordesillas ; suivis de Les écrits socratiques de Xénophon : supplément bibliographique (1984-2008) par Louis-André Dorion*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 49-64.

CANFORA L., *Histoire de la Littérature Grecque d'Homère à Aristote*, trad. D. FOURGOUS, Paris, Desjonquères, 1994.

CARASTRO M., « Quand Tirésias devint un mágos. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.) », *RHR*, 2 (2007), p. 211-230.

- , « Fabriquer du lien en Grèce ancienne : serments, sacrifices, ligatures », *Mètis*, 10 (2012), p. 79-107.
- CARLIER P., « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* », *Ktèma*, 3 (1978), p. 133-163.
- CARTLEDGE P., « Utopie et critique de la politique », in *Le Savoir grec : dictionnaire critique*, J. BRUNSCHWIG & G. E. R. LLOYD (éds), Paris, Flammarion, 1996, p. 200-217.
- CASABONA J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec : des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966.
- M. CASEVITZ, « Les mots du rêve en grec ancien », *Ktèma*, 7 (1982), p. 67-73
- , « *Mantis* : le vrai sens », *REG*, 105 (1992), p. 1-18.
- CAVENAILE R., « Aperçu sur la langue et le style de Xénophon », *LEC*, 43 (1975), p. 238-252.
- CAWKWELL G. L., « A diet of Xenophon », *Didaskalos*, II, 2 (1967), p. 50-58.
- , « When, How and Why did Xenophon Write the *Anabasis* », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 47-67.
- CHAMPEAUX J., *La Religion Romaine*, Paris, Librairie générale française, 1998.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- CHARBONNEAU-LASSAY L., *Le Bestiaire du Christ*, Paris, Albin Michel, 1940 [rééd. 2006].
- CHAUVET L.-M., « Le sacrifice comme échange symbolique », in *Le sacrifice dans les religions*, M. NEUSCH (dir.), Paris, Beauchesne, 1994, p. 277-304.
- CHENET F., « Astrologie hindoue des “interrogations” » in *Magie et divination dans les cultures de l'Orient : actes du colloque les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France*, J.-M. DURAND & A. JACQUET (éds), Paris, J. Maisonneuve, 2010, p. 273-280.
- CHEVALIER J. & GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, R. Laffont, 1969 [rééd. 1982].
- CHROUST A.-H., *Socrates Man and Myth : The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1957.

- CIZEK A., « From historical truth to the literary convention : the life of Cyrus the Great viewed by Herodotus, Ctesias and Xenophon », *REG*, 44, 2 (1975) p. 531-552.
- CLOCHE P., « Les *Helléniques* de Xénophon (livres III-VII) et Lacédémone », *REA*, 46 (1944), p. 12-46.
- COLLARD F., « Les auteurs grecs au collège : l'*Anabase* de Xénophon », *Bulletin du Musée Belge*, 1897, p. 26-32.
- COLLINS, D. B., « Reading the birds : οἰωνομαντεῖα in early epic », *CQ*, 38 (2002), p. 17-41.
- , « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *AJPh*, 129, 3 (2008), p. 319-345.
- CONTENAU G., *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940.
- CRAHAY R., *La Littérature Oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- CURSARU G. P., *Structures spatiales dans la pensée religieuse grecque de l'époque archaïque : la représentation de quelques espaces insondables: l'éther, l'air, l'abîme marin*, Montréal, Université de Montréal (thèse), 2009.
- D'EICHTHAL G., *Socrate et notre temps : théologie et doctrine religieuse de Socrate*, Paris, 1881.
- DADACHANJEE R. K., « On the *Cyropaedia* », *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 21 (1904), p. 552-561.
- DANZIG G., *Apologizing for Socrates : how Plato and Xenophon created our Socrates*, Lanham, Lexington Books, 2010.
- DEFILIPPO J. G. & MITSIS P. T., « Socrates and Stoic Natural Law », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 252-271.
- DEL CORNO D., « Dreams and their interpretation in ancient Greece », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 29 (1982), p. 55-62.
- DELCOURT M., *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.
- DELEBECQUE E., *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957.
- DERENNE E., *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris-Liège, eds H. Vaillant-Carmanne & E. Champion, 1930, p. 102-103.
- DE ROMILLY J., *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

- DETIENNE M. & J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- DILLERY, J., *Xenophon and the History of his times*, London – New York, Routledge, 1995.
- DILLON M. P. J., « “Xenophon sacrificed on account of an expedition”: divination and the *sphagia* before ancient Greek battles », in *Le sacrifice antique : Vestiges, procédures et stratégies*, V. MEHL & P. BRULÉ (éds), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 235-252.
- DORION G., *Les discours dans l’Anabase et les Helléniques de Xénophon*, Laval, Université Laval (thèse), 1965.
- DORION L.-A., *Xénophon, Mémoires, Introduction générale, Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- , « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon, Actes du colloque organisé à l’Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, J. LAURENT (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 169-192.
- , « Qu’est-ce que vivre en accord avec sa *dunamis* ? Les deux réponses de Socrate dans les *Mémoires* », *Les Études philosophiques*, 69, 2 (2004), p. 235-252.
- , « Xenophon’s Socrates », in *A Companion to Socrates*, S. AHBEL-RAPPE & R. KAMTEKAR (éds), Oxford, Blackwell, 2006, p. 93-109.
- , « Le *daimonion* et la *megalêgoria* de Socrate », *CEA*, 45 (2008), p. 109-128.
- , *Socrate*, Paris, P.U.F., 2011.
- , « The nature and status of *sophia* in the *Memorabilia* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOB DEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 455-475.
- , « Socrate et l’utilité de l’amitié » in *L’autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 195-218.
- , « Socrate et la *basilikê tekhnê* », in *L’autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 147-169.
- DOWDEN K., « Olympian Gods, Olympian Pantheon », in *A Companion to Greek Religion*, éd. D. OGDEN, Wiley-Blackwell, 2007.
- DRACHMANN A. B., *Atheism in pagan antiquity*, Chicago, Ares Publishers, 1977.
- DREHER M., « Der Prozess gegen Xenophon’ », in *Xenophon and his World : papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Steiner, 2004, p. 55-69.

DU BREUIL P., *Zarathoustra (Zoroastre) et la transfiguration du monde*, Paris, Payot, 1978, p. 136-137.

DURAND J.-L. & LISSARRAGUE F., « Les entrailles de la cite », *Hephaistos*, 1 (1979), p. 92-108.

— & MARTI L., « Les textes hépatoscopiques d'Émar », *Journal asiatique*, 292 (2004), p. 1-61.

DÜRNBACH F., « L'apologie de Xénophon dans l'*Anabase* », *REG*, VI, 23 (1893), p. 343-386.

EHRHARDT C., « Two notes on Xenophon, *Anabasis*, (1-4) », *The Ancient History Bulletin*, 8 (1994), p. 225-228.

EKROTH G., *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2002.

ERBSE H., « Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien », *Hermes*, LXXXIX (1961), p. 257-287.

—, « Xenophon *Anabasis* », *Gymnasium*, LXXIII (1966), p. 485-505.

FACCHINI F. & RIES J., *Les Symboles dans l'Histoire de l'Humanité*, C. MOIROUD (trad.), Rodez, Éditions du Rouergue, 2003.

FAULKNER R., *The Case for Greatness : Honorable Ambition and Its Critics*, New Haven – London, Yale University Press, 2007.

FAUQUIER M & VILLETTE J.-L., *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI^e, V^e et IV^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000.

FERRARIO S. B., « Historical Agency and Self-Awareness in Xenophon's *Hellenica* and *Anabasis* », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 341-376.

FINLEY M. I., *Greek Religion and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

FLACELIERE R., *Devins et Oracles Grecs*, Paris, P.U.F., 1961.

FLOWER M. A., *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2008.

—, *Xenophon's Anabasis, or The Expedition of Cyrus*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- FONTENROSE J. E., *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- , *Didyma : Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1988.
- FOX R. L., *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven – London, Yale University Press, 2004.
- FRAISSE J.-C., *Philia : la notion d'amitié dans la philosophie antique : Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, J. Vrin, 1974.
- FURLEY W. D., « Prayers and Hymn », in *A Companion to Greek Religion*, D. OGDEN (éd), Wiley-Blackwell, 2007.
- GÄRTNER H. A., « Les rêves de Xerxès et d'Artabane chez Hérodote », *Ktèma*, 8 (1983), p. 11-18.
- GAUTHIER P., « L'Odyssée des "Dix-Mille" », *L'histoire*, 79 (juin 1985), p. 16-25.
- GAUTIER L. *La langue de Xénophon*, Genève, Georg & Co., 1911.
- GEBHARDT E., *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Frankfurt (Diss.), 1957.
- GERA D. L., *Xenophon's Cyropaedia*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- GIGON O., « Xenophons Apologie des Sokrates, I », *Museum Helveticum*, 1946, p. 210-245.
- , *Sokrates : sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, A. Francke, 1947.
- , *Kommentar zum ersten buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt 1953.
- GOULET-CAZE M.-O. & al., *Diogène Laërce, Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 1999.
- GOURINAT J.-B. & ROMEYER-DHERBEY G., *Socrate et les socratiques*, Paris, J. Vrin, 2001.
- GRAF F., « What is new about Greek Sacrifice » in *Kykeon : Studies in Honour of H. S. Versnel*, H. F. HORSTMANSHOFF & al. (éds), Leiden – Boston, Brill, 2002, p. 113-125.
- GRANSAIGNES D'HAUTERIVE R., *Dictionnaire des racines des langues indo-européennes*, Paris, Larousse, 1948.
- GRAY V. J., « Xenophon's Image of Socrates in the *Memorabilia* », *Prudentia*, 27 (1995), p. 50-73.

—, *The Framing of Socrates. The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, F. Steiner, 1998.

—, *Xenophon's Mirror of Princes : Reading the Reflections*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

GROTE G., *Histoire de la Grèce : depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la génération contemporaine d'Alexandre le Grand*, trad. A.-L. DE SADOUS, t. XIII, Paris, A. Lacroix & Verboeckhoven, 1866.

GUILLAUMONT F., *Le De diuinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Latomus, 2006.

GWYNN A., « Xenophon and Sophaenetes », *CQ*, 23 (1929), p. 38-39.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995.

HALLIDAY W. R., *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Chicago, Argonaut, 1913 [réimpr. 1967].

HANSON J. S., « Dreams and visions in the graeco-roman world and early Christianity », *ANRW*, II, 23.2 (1980), p. 1395-1427.

HARRISON T., *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

HAVELOCK E. A., « The Evidence for the Teaching of Socrates », *TAPhA*, 65 (1934), p. 282-295.

HEGEL G. W. H., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. GIBELIN (trad.), Paris, J. Vrin, 1967.

HERMAN G., *Ritualised Friendship*, London, Cambridge University Press, 1987.

HERMARY A. & al., « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, vol. I, Los Angeles, Basel : Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 2004, p. 59-134.

HEWITT J. W., « The Second Phase of the Battle of Cunaxa », *CJ*, 15, 2 (1919), p. 83-93.

HIGGINS W. E., *Xenophon the Athenian : the problem of the individual and the society of the polis*, Albany, State University of New York Press, 1977.

HIRSCH S. W., *The Friendship of the Barbarians : Xenophon and the Persian Empire*, Hanover – London, University Press of New England, 1985.

HOBDEN F. & TUPLIN C., *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden – Boston, Brill, 2012.

HUMBLE N., « The limits of biography : the case of Xenophon », in *Pleiades Setting. Essays for Pat Cronin on his 65th birthday*, Cork, University College Cork, 2002, p. 66-87.

HUYSE P., *La Perse Antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

JACOBY F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 2, Leiden, Brill, 1962.

JACQUEMIN A., *Guerre et Religion dans le Monde Grec (490-322 av. J.-C.)*, Paris, Sedes, 2000.

JAMESON M. H., « Sacrifice before battle », in *Hoplites : the classical Greek battle experience*, V. D. HANSON (éd.), London, Routledge, 1991, p. 197-227 .

JOËL K., *Der logos sokratikos*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1895.

JOHNSTON S. I., « Introduction : divining divination », in *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, S. I. JOHNSTON & P. T. STRUCK (éds), Leiden – Boston, Brill, 2005.

JONSSON E. M., « Les “miroirs aux princes” sont-ils un genre littéraire ? », *Médiévales*, 51, 2 (2006), p. 153-166.

JOST M., *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, Sedes, 1992.

—, « Guerre et religion », *Pallas*, 51 (1999), p. 129-139.

JOUAN F., « Comment partir en guerre en Grèce antique en ayant les dieux pour soi », *Revue de la Société E. Renan (Paris Collège de France)*, XL (1990-1991), p. 25-42.

JUNG C. G., *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988.

KAHN C. H., *Plato and the socratic dialogue : the philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

KERFERD G. BR., *Le mouvement sophistique*, trad. A. TORDESILLAS & D. BIGOU, Paris, J. Vrin, 1981 [rééd. 1999].

KESSELS A. H. M., « Ancient systems of dream-classification », *Mnemosyne*, 22 (1969), p. 389-424.

—, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, HES, 1978.

KOCH-PIETTRE R., « Oneiros, le dieu-songe (*Iliade* II) », *Uranie*, 7 (1997), p. 115-140.

KONSTAN D., « Reciprocity and Friendship », in *Reciprocity in Ancient Greece*, C. GILL, N. POSTLETHWAITE & R. SEAFORD (éds), New York, Oxford University Press, 1998, p. 279-301.

L'ALLIER L., « Une tentative d'explication de la diatribe contre les sophistes : de l'Art de la chasse de Xénophon », *CEA*, 45 (2008), p. 63-86.

LAKS A., *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille – Paris, Presses universitaires de Lille, 1983.

LARRAN F., « De *kleos* à *phèmè*. Approche historique de la rumeur et de la renommée dans la littérature grecque ancienne, d'Homère à Polybe », *Anabases*, 11 (2010), p. 232-237.

LENDLE O., *Kommentar zu Xenophon Anabasis*, Darmstadt, 1995.

LENFANT D., « La “décadence” du Grand Roi et les ambitions de Cyrus le Jeune : aux sources perses d'un mythe occidental ? », *REG*, 114 (2001), p. 407-438.

—, *Ctésias de Cnide, La Perse ; l'Inde ; autres fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

—, *Les Perses vus par les Grecs : lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, Paris, Armand Colin, 2011.

LEVY E., « Le rêve homérique », *Ktèma*, 7 (1982), p. 23-41.

—, *La Grèce au V^e siècle : de Clisthène à Socrate*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

—, « Le rêve chez Hérodote », *Ktèma*, 20 (1995), p. 17-27.

LHOTE E., *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006.

LIESHOUT R. G. A., « A dream on a *καρπός* of history. An analysis of Herodotus *Hist.* VII 12-19 ; 47 », *Mnemosyne*, 23 (1970), p. 225-249.

—, *Greeks on Dreams*, Utrecht, HES, 1980.

LINCKE K., « Xenophon und die Stoa », *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 17 (1906), p. 673-691.

LOISY A., *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, E. Nourry, 1920.

LONG A. A., « Socrates in Hellenistic philosophy », *CQ*, 38 (1988), p. 150-171.

—, « How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him ? », in *A Companion to Socrates*, S. AHBEL-RAPPE & R. KAMTEKAR (éds), Oxford, Blackwell, 2006, p. 63-74.

- LONIS R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique : recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- LORENZ K., *L'agression : une histoire naturelle du mal*, trad. V. FRITSCH, Paris, Flammarion, 1969.
- LOSSAU M., « Xenophons Odyssee », *A&A*, 36 (1990), p. 47-52.
- LUCCIONI J., *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, Ophrys, 1947.
- , *Xénophon et le socratisme*, Paris, P.U.F., 1953.
- LUCE T. J., *The Greek Historians*, London – New York, Routledge, 1997.
- LUTZ H. F., « A Cassite Liver-Omen Text », *Journal of the American Oriental Society*, 38 (1918), p. 87-96.
- MARTIN GARCIA J. A., « Analisis de los sueños en la obra de Jenofonte », *Analecta malacitana*, 7 (1984), p. 3-18.
- MAUL S. M., « Divination culture and the handling of the future » in *The Babylonian World*, G. Leick (éd.), New York, Routledge, 2007, p. 361-372.
- MAURIZIO L., « Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi », *JHS*, 115 (1995), p. 69-86.
- MCCARTHY D. J., « The Symbolism of Blood and Sacrifice », *JBL*, 88 vol. 2 (1969), p. 166-176.
- MCPHERRAN M. L., « Socrates on Teleological and Moral Theology », *AncPhil*, 14 (1994), p. 246.
- , *The Religion of Socrates*, University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1996.
- , « Introducing a New God : Socrates and His *Daimonion* », *Apeiron*, 38, n°2 (2005), p. 13-30.
- , « Socratic Theology and Piety », in *The Bloomsbury Companion to Socrates*, J. BUSSANICH & N. D. SMITH (éds), London, Bloomsbury, 2013, p. 257-275.
- MESSER W. S., *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York, Columbia University Press, 1918.
- MIKALSON J. D., *La religion populaire à Athènes*, J.-F. SENE (trad.) Paris, Perrin, 1983 [rééd. 2009].

MOMIGLIANO A., *La naissance de la biographie en Grèce ancienne*, E. OUDOT (trad.), Strasbourg, Circé, 1971 [rééd. 1991].

MONTANDON A., *Désirs d'hospitalité : de Homère à Kafka*, Paris, P.U.F., 2002.

MORRISON D. R., « Xenophon's Socrates as Teacher », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca – London, Cornell University Press, 1994, p. 181-208.

—, « Xenophon », in *Le savoir grec : dictionnaire critique*, J. BRUNDSCHWIG & G. E. R. LLOYD (éds), Paris, Flammarion, 1996, p. 843-849.

MOSSE C., *Le Procès de Socrate*, Paris, Éditions Complexe, 1996.

MOTTE A., « L'expression du sacré chez Platon », *REG*, 102 (1989), p. 10-27.

MUELLER-GOLDINGEN C., *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1995.

—, « Zur Behandlung der Gebetsproblematik in der griechisch-römischen Antike », *Hyperboreus*, 2, 2 (1996), p. 21-37.

MYLONOPOULOS J., « Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals : An Archaeological Perspective », in *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, E. STAVRIANOPOULOU (éd.), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2006 p. 69-110.

NADON C., *Xenophon's Prince : Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2001.

NAIDEN F. S., *Smoke signals for the gods : ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

NARCY M., « Le choix d'Aristippe (Xénophon, *Mémoires* II 1) », in *La tradizione socratica : Seminario di studi*, G. GIANNANTONI & al., Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 71-87.

—, « La religion de Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon », in *Lezioni socratiche*, G. GIANNANTONI & M. NARCY (éds), Naples, Bibliopolis, 1997, p. 15-28.

— & TORDESILLAS A., *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003) / sous la direction de Michel Narcy et Alonso Tordesillas ; suivis de Les écrits socratiques de Xénophon : supplément bibliographique (1984-2008) par Louis-André Dorion*, Paris, J. Vrin, 2008.

NESTLE W., « Xenophon und die Sophistik », *Philologus*, 94 (1939), p. 31-50.

NEWELL W. R., « Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's "Education of Cyrus" », in *The Journal of Politics*, 45, 3 (1983), p. 889-906.

NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU V., « Autorité et obéissance : le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince », in *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 205-234.

NILSSON M. P., *Greek Popular Religion*, New York, Columbia University Press, 1940.

—, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, trad. M. GHYKA, Brionne, Gérard Monfort, 1955.

—, *Geschichte der Griechischen Religion, 1 Bd.*, München, Beck, 1967.

NOUGAYROL J., « Les rapports des haruspices étrusques et assyro-babylonienne et le foie d'argile de *Falerii Veteres* (Villa Giulia 3786) », *CRAI*, 99, 4 (1955), p. 509-519.

O'CONNOR D. K., « The Erotic Self-Sufficiency of Socrates : A Reading of Xenophon's *Memorabilia* », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 151-180.

OPPENHEIM L., *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Horizons de France, 1959.

—, « Rêves divinatoires dans le Proche-Orient Ancien », in *Le rêve et les Sociétés Humaines*, G. E. VON GRUNEBaum & R. CAILLOIS (éds), Paris, Gallimard, 1967, p. 325-334.

PANGLE T. L., « Socrates in Xenophon's Political Writings », in *The Socratic Movement*, P. A. VANDER WAERDT (éd.), Ithaca – London, Cornell University Press, 1994, p. 127-150.

PARKE H. W. & WORMELL D. E. W., *The Delphic Oracle. Two Volumes in One*, Oxford, Blackwell, 1956.

—, « A note on ἀποματίζω in Connection with Prophecy », *BCH*, 82 (1962), p. 145-146.

—, *Greek Oracles*, London, Hutchinson University Library, 1967.

PARKER R., « Pleasing Thighs : Reciprocity in Greek Religion », in *Reciprocity in Ancient Greece*, C. GILL, N. POSTLETHWAITE & R. SEAFORD (éds), New York, Oxford University Press, 1998, p. 105-125.

—, « One Man's Piety : The Religious Dimension of the *Anabasis* », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 131-153.

PARRY R., « *Episteme and Techne* » in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2008 Edition), E. ZALTA (éd.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/episteme-techne>>.

PERROT G. & CHIPIEZ C., *Histoire de l'art dans l'Antiquité, vol. 2 : Chaldée et Assyrie*, Paris, Hachette et Cie, 1884.

PETROPOULOU M.-Z., *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2008.

PIRENNE-DELFORGE V. & PRESCENDI F. (éds), « *Nourrir les dieux ?* ». *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen "FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine" (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2011.

PONTIER P., *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006.

—, « Xénophon et le récit onirique », *CEA*, 45 (2008), p. 129-149.

PRITCHETT W. K., *The Greek state at war, t. III : Religion*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1980.

PULLEYN S., *Prayer in Greek Religion*, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1997.

REBUFFAT F., *Guerre et Société dans le Monde Grec (490-322 av. J.-C.)*, Paris, Sedes, 2000.

REEVE C. D. C., « Socrates the Apollonian », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, N. D. SMITH & P. B. WOODRUFF (éds), Oxford – New York, Oxford University Press, 2000, p. 24-39.

RIEDINGER J. C., « Partialité historique et procédés narratifs dans les *Helléniques* de Xénophon », *L'information littéraire*, 41, 1 (1989), p. 5-8.

—, *Études sur les Helléniques : Xénophon et l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

ROBIN L., *La pensée hellénique des origines à Epicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, P.U.F., 1942.

ROMEYER DHERBEY G., *Les Sophistes*, Paris, P.U.F., 2002 [1985].

ROUSSEL D., *Les historiens grecs*, Paris, P.U.F., 1973

RUDHARDT J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1958 [rééd. 1992].

—, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999.

SAÏD S., TREDE M. & LE BOULLUEC A., *Histoire de la littérature grecque*, Paris, P.U.F., 1997.

SAVIGNAC J.-P., *Oracles de Delphes*, Paris, Éditions de la Différence, 2002.

SCHOFIELD M., « Théologie et divination », in *Le savoir grec : dictionnaire critique*, J. BRUNSCHWIG & G. E. R. LLOYD (éds), Paris, Flammarion, 1996, p. 527-540.

SCHÜTRUMPF E. E., « Xenophon of Athens », in *Brill's New Pauly*, vol. 15, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 824-833.

SCULLION S., « Olympian and Chthonian », *CA*, 13 (1994), p. 75-119.

SEDLEY D., *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 2007.

SEGERRA-CRESPO D., « Il faut s'allier avant la bataille. Sur certaine pratiques 'sacrificielles' face au danger », *RHR*, 215 (1998), p. 195-216.

SIMETERRE R., *La théorie socratique de la vertu-science selon les « Mémoires » de Xénophon*, Paris, P. Téqui, 1938.

SIMON M., *Fénelon platonicien : étude historique, philosophique et littéraire*, Münster, Lit, 2005.

SINEUX P., *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

STADTER O., « “Staying up late” : Plutarch's reading of Xenophon », in *Xenophon : Ethical Principles and Historical Enquiry*, F. HOBDEN & C. TUPLIN (éds), Brill, Leiden – Boston, 2011, p. 43-62.

STADTER P. A., « Fictional Narrative in the *Cyropaedia* », *AJPh*, 112 (1991), p. 461-491.

STAINTELLAN D., « Du festin à l'échange : les grâces de Pandore », in *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 315-348.

STAVRU A., « Socrate et la confiance dans les *Agraphoi Nomoi* », in *Xénophon et Socrate : actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003) / sous la direction de Michel Narcy et Alonso Tordesillas ; suivis de Les écrits socratiques de Xénophon : supplément bibliographique (1984-2008) par Louis-André Dorion*, M. NARCY & A. TORDESILLAS (dir.), Paris, J. Vrin, 2008, p. 65-85.

STENGEL P., « ΘΥΕΙΝ und ΘΥΕΣΘΑΙ », *Hermes*, 31 (1896), p. 637-640.

- , *Opferbräuche der Griechen*, Belin, Teubner, 1910.
- , *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, C. H. Beck, 1920.
- STONE I. F., *Le procès Socrate*, Paris, Éditions O. Jacob, 1990.
- STRAUSS L., *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954.
- , *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992.
- STURZ F. G., *Lexicon Xenophonticum*, 4 vols, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- SUAREZ DE LA TORRE E., « Delphes », *ThesCRA*, vol. III, Los Angeles, Getty Publications, 2005, p. 16-31.
- SVENBRO J., « La *thusia* et le partage. Remarques sur la “destruction” par le feu dans le sacrifice grec », in *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE & F. SCHMIDT, Turnhout, Brepols, 2005, p. 217-225.
- TATUM J., *Xenophon's imperial fiction : on The Education of Cyrus*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- TAYLOR A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, The Clarendon Press, 1928.
- THEILER W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich, Hoenn, 1925.
- THEODOROPOULOS T., *Le roman de Xénophon*, trad. M. GRODENT, Paris, Sabine Wespieser, 2005.
- THOMPSON D'A. W., *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim, Olms, 1936 [rééd. 1966].
- TREU M., « Xenophon von Athen », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IX A 2, 1983, col. 1569-1982.
- TUPLIN C., « Xenophon's Exile Again », in *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, M. WHITBY & P. HARDIE (éds), Bristol, Bolchazy-Carducci Publishers, 1987, p. 59-68.
- VAN DER MEER L. B., *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1987.
- VANDER WAERDT P., « Socratic Justice and Self-Sufficiency : The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates* », *OSAPh*, 11 (1993), p. 1-48.

VAN STRATEN F. T., *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1995.

VERBANCK-PIERARD A., « Les héros guérisseurs ; des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, V. PIRENNE-DELFORGE & E. SUAREZ DE LA TORRE (éds), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2000.

VERNANT J.-P., « Parole et signes muets », in *Divination et rationalité*, J.-P. VERNANT & al. (éds), Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 9-25.

—, « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque », in *Le Sacrifice dans l'Antiquité : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, 1981, p. 1-39.

—, *Mythes et pensées chez les Grecs*, Paris, Édition La Découverte, 1996.

VERSNEL H. S., *Faith, hope and worship : aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden, Brill, 1981.

VIANO C., « La cosmologie de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon », in *Socrate et les Socratiques*, G. ROMEYER DHERBEY (dir.) & J.-B. GOURINAT (éd.), Paris, J. Vrin, 2001, p. 107-109.

VICAIRE P., « Platon et la divination », *REG*, 83 (1970), p. 333-350.

VLASTOS G., *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. C. DALIMIER, Paris, Aubier, 1994.

VOUTIRAS E., « Attitudes de la prière en Grèce ancienne », in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, P. BRULE (éd.), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, p. 261-275.

WALL, B., « Evidence for popular religion in Xenophon », *AH*, 28 (1998), p. 136-153.

WALZER R., « Sulla religione di Senofonte », *ASNP* II, 4 (1936), p. 17-32.

WATERFIELD R., « Xenophon's Socratic mission » in *Xenophon and his world : Papers from a conference held in Liverpool in July 1999*, C. TUPLIN (éd.), Stuttgart, Franz Steiner, 2004, p. 79-113.

WENCIS L., « *Hypopsia* and the structure of Xenophon's *Anabasis* », *CJ*, 73, 2 (1977), p. 44-49.

WHITBY M., « Xenophon's Ten Thousand as a Fighting Force », in *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, R. L. FOX (éd.), New Haven – London, Yale University Press, 2004, p. 215-242.

WIDENGREN G., « The Sacral Kingship of Iran », in *The Sacral Kingship, contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden, Brill, 1959, p. 242-257.

WILGAUX J. & V. DASEN, « De la palmomantique à l'éternuement, lectures divinatoires du mouvement du corps », *Kernos*, 26 (2013), p. 111-122.

WOOD N., « Xenophon's Theory of Leadership », *Classica et Mediaevalia*, 25 (1964), p. 33-66.