Actes de colloque

vol.1

3e édition du colloque étudiant Jean-Marie Fecteau

7, 8, 9 mars 2018
Université du Québec à Montréal

Histoire, Idées, Sociétés
Revue d'histoire de l'UQAM

3e édition du colloque Jean-Marie Fecteau (mars 2018)

Actes – vol.1

Guillaume Sellier,
Isabelle Dufour,
Jonathan Castex,
Magalie Laguë Maltais

29 mars 2019, Montréal

Revue *Histoire, Idées, Sociétés*

Histoire, Idées, Sociétés
Revue d'histoire de l'UQAM

Table des matières

UNE ORIGINE HITTITE AUX ORACLES
ICHTHYOMANTIQUES LYCIENS? ÉTAT DE LA QUESTION ..... p.4 à 17

Magalie Laguë Maltais
Université du Québec à Montréal

LES ORACLES MILITAIRES DANS LES ΙΣΤΟΡΙΑΙ :
L'EXEMPLE DES « FILLES DE SKÉDASOS »..... p.18 à 34

Jonathan Castex
Université de Montréal

LES FEMMES ET LES PRATIQUES
MAGICO-MÉDICALES DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN..... p.35 à 51

Isabelle Dufour
Université du Québec à Montréal

UNE VINGTAINE DE NOUVELLES TABLETTES
MÉSOPOTAMIENNES RETROUVÉES À
L'UNIVERSITÉ MCGILL DE MONTRÉAL..... p.52 à 78

Guillaume Sellier
Université du Québec à Montréal

UNE ORIGINE HITTITE AUX ORACLES ICHTHYOMANTIQUES LYCIENS? ÉTAT DE LA QUESTION

MAGALIE LAGUË MALTAIS
Université du Québec à Montréal

Dans le *Timée*, Platon déclarait, au IVe siècle a. C., que les animaux aquatiques, parmi lesquels se classent bien sûr les poissons, étaient sots et ignorants[1]. Cette idée se retrouve aussi, plus tard, au IIe siècle de notre ère, dans le traité que Plutarque a consacré à l'intelligence des animaux et dans lequel il réitérait l'opinion du philosophe en plus d'ajouter que les poissons étaient incapables, contrairement aux autres bêtes, d'annoncer l'avenir de la part des dieux[2]. Il est donc assez étonnant de trouver en Lycie (région située au sud-ouest de l'Anatolie), au moins depuis la fin de l'époque hellénistique, deux oracles ichthyomantiques dédiés à Apollon, l'un dans la petite communauté de Soura et l'autre dans la cité de Limyra[3]. Autrement dit, en ces lieux de divination, par ailleurs uniques dans le monde grec, des poissons faisaient office de véhicule de la volonté divine que souhaitaient connaître les consultants. Relativement peu de choses sont connues à leur sujet, mais la question a toutefois piqué la curiosité de quelques chercheurs qui ont notamment avancé que l'origine de ces curieux oracles ne serait pas grecque[4]. Mais, dans ce cas, où donc faudrait-il porter notre regard pour en découvrir les racines ? Grâce à la littérature publiée sur cette question dans les dernières années, nous proposons d'effectuer une synthèse sur les sites ichthyomantiques lyciens et d'ainsi dégager leur provenance.

---

[1] Liliane Bodson, *ΙΕΡΑ ΖΩΙΑ, Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1978, p. 45 ; Platon, *Timée. Critias*, 92 b.
[2] *Ibid.* ; Plutarque, « L'intelligence des animaux », dans *Œuvres Morales*, traité LXIII, 975 b.
[3] Nous ne sommes donc pas d'avis que Dinos constitue un oracle ichthyomantique à part entière comme l'affirment Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton dans leur article « Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne : sources textuelles et données archéologiques », *Anatolica*, vol. 34, 2008, p. 44-47. Nous reviendrons cependant sur cette question, *infra*, p. 6-7.
[4] L. Bodson, *op. cit.*, p. 45-46 ; D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 47.

L'ichthyomancie en Lycie

Aux époques hellénistique et romaine, la présence de sanctuaires ichthyomantiques en Lycie est soulignée par plusieurs témoignages littéraires réunis par Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton dans leur article « Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne : sources textuelles et données archéologiques »[5]. Celui de Soura est notamment connu par un extrait du traité sur l'intelligence des animaux de Plutarque : « D'ailleurs, j'entends dire qu'à Sura, une localité située en Lycie entre Phellos et Myra, on s'accroupit pour guetter les poissons, comme s'il s'agissait d'auspices, afin d'en tirer des oracles par une observation méthodique et rationnelle de leurs mouvements de nage, de fuite et de poursuite »[6]. Le zoologiste Élien (IIIe siècle p. C.), pour sa part, reprend sensiblement les mêmes informations que son prédécesseur, mais s'étend un peu plus sur les comportements des poissons et leur valeur oraculaire :

> Je me suis en outre laissé dire qu'il existait en Lycie, entre Myra et Phellos, un village du nom de Soura dans lequel certains pratiquent la divination en se postant pour observer les poissons, et ces gens savent ce que cela signifie lorsque les poissons s'approchent ou qu'ils s'éloignent quand on les appelle, ce qu'ils expriment lorsqu'ils ne répondent pas à l'appel, et ce qu'ils veulent dire lorsqu'ils affluent en masse. Et vous pourrez entendre de ces sages quelle est la valeur prophétique des signes que donne un poisson lorsqu'il saute hors de l'eau, qu'il remonte en surface des profondeurs, qu'il agrée la nourriture ou qu'au contraire il la refuse.[7]

À ceci, il faut ajouter une source beaucoup plus tardive, datant du VIe siècle p. C., c'est-à-dire les quelques lignes qu'Étienne de Byzance consacre à ce même lieu de mantique. Il écrit : « Soura : un oracle de Lycie, au sujet duquel Polycharme dit,

---

[5] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 41-43.

[6] *Ibid.*, p. 42 ; Plutarque, « L'intelligence des animaux », dans *Œuvres Morales*, tome XIV, traité LXIII, texte établi et traduit pas Jean Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 976 c : ἐπεὶ καὶ περὶ Σοῦραν πυθάνομαι, κώμην ἐν τῇ Λυκίᾳ φελλοῦ μεταξὺ καὶ Μύρων, καθεζομένους ἐπ' ἰχθύσιν ὥσπερ οἰωνοῖς διαμαντεύεσθαι τέχνῃ τινὶ καὶ φυγὰς καὶ διώξεις αὐτῶν ἐπισκοποῦντας.

[7] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 42-43 ; Élien, *La personnalité des animaux*, texte établi par Arnaud Zucker, Paris, Les Belles Lettres, 2001-2002, VIII, 5 : πέπυσμαι δὲ καὶ κώμην τινὰ Λυκιακὴν μεταξὺ Μύρων καὶ Φελλοῦ, Σοῦρα ὄνομα, ἐν ᾗ μαντεύονταί τινες ἐπ » ἰχθύσι καθήμενοι, καὶ ἴσασιν ὅ τι καὶ νοεῖ ἥ τε ἄφιξις αὐτῶν κληθέντων καὶ ἡ ἀναχώρησις, καὶ ὅταν μὴ ὑπακούσωσι τί δηλοῦσι, καὶ ὅταν ἔλθωσι πολλοὶ τί σημαίνουσιν. ἀκούσει δὲ τὰ μαντικὰ τῶν σοφῶν ταῦτα καὶ πηδήσαντος ἰχθύος καὶ ἀναπλεύσαντος νεκροῦ καὶ τροφὴν προσιεμένου καὶ αὖ πάλιν μὴ λαβόντος.

dans ses *Lyciaques* : “là, au lieu étant appelé Soura, il y a maintenant un réservoir d’eau de mer” »[8]. Ce dernier, en se basant sur les écrits d’un auteur du Ier siècle avant notre ère, fait donc potentiellement allusion au bassin dans lequel avaient lieu les consultations divinatoires[9].

À travers ces différents passages, Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton révèlent que cette petite localité de Lycie possédait un oracle ichthyomantique où les poissons, attirés par de la nourriture, étaient observés par un prêtre qui déduisait des présages de leurs divers mouvements et comportements[10]. Fait intéressant, ces informations semblent corroborées, du moins en partie, par des données épigraphiques et archéologiques relevées par George Bean et Jürgen Borchhardt. En effet, le premier d’entre eux souligne que sur l’acropole de Soura, au sud-est, se trouve une structure, creusée à même le roc, qui contient des stèles sur lesquelles figure la liste du clergé attaché au culte d’Apollon Sourien (Ἀπολλωνι Σουρίῳ)[11]. Cette salle faisait peut-être partie d’un plus vaste complexe dédié à la prêtrise. Le second fait état de la présence probable d’un temple oraculaire non loin du cœur de la ville. Ainsi, à l’ouest de l’acropole, un chemin abrupt, qui prend parfois la forme d’un escalier longeant la falaise, descend de plusieurs dizaines de mètres vers une lagune marécageuse. Autrefois, ce devait plutôt être la mer, mais cette dernière est aujourd’hui située à plus d’un kilomètre. Là, on peut apercevoir un petit temple de style dorique, vraisemblablement dédié au culte oraculaire, dont la construction laisse penser qu’il pourrait dater de la fin de l’époque hellénistique. Il devait se trouver tout juste à côté du port de la cité : un de ses murs affiche d’ailleurs le graffito d’un navire. Il recèle aussi des inscriptions rapportant des dévotions payées par des suppliants qui ne sont curieusement pas adressées à

---

[8] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 42 ; Étienne de Byzance, *s. v.* Σοῦρα : Σοῦρα· μαντεῖον Λυκιας, περὶ οὗ Πολυχαρμός φησιν ἐν Λυκιακοῖς· « ὅπου νῦν φρέαρ θαλάσσης τόπος Σούριος καλούμενος ». Cf. Felix Jacoby (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrH), vol. 15, Leiden, 1958, 770 F2 (p. 763).
[9] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 45.
[10] *Ibid.*, p. 44.
[11] George Bean, *Lycian Turkey : An Archeological Guide*, Londres, J. Murray, 1978, p. 130. Pour la liste du clergé lié à Apollon Sourien, cf. René Cagnat et Georges Lafaye, *Inscriptiones Graecae Ad Res Romanas Pertinentes* (*IGRR*) tome III, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1906, no. 711-714.

Apollon Sourien, mais bien au dieu cavalier anatolien Sôzôn et, dans un cas, à Zeus Atabyrios de Rhodes[12]. Il est envisageable de penser que l'oracle ait été patronné par un dieu indigène avant d'être récupéré par Apollon, mais la dédicace à Zeus demeure obscure[13]. Pour sa part, Johannes Nollé croit que ces empreintes laissées par les consultants sont adressées à Apollon, qui y apparaît sous le nom de Sôzôn, un dieu auquel il serait ici associé[14]. Il semblerait bien que le dieu oraculaire soit Apollon Sourien, même si la question des inscriptions retrouvées dans le temple de Soura reste ouverte. Si aucune autre structure liée à l'oracle ne subsiste, il est toutefois intéressant de constater que, selon George Bean et Jürgen Borchhardt, une source sulfureuse, provenant du pied de la colline adjacente au temple, se déverse dans le ruisseau, peuplé d'anguilles, qui coule à travers le marécage pour rejoindre la mer. Plusieurs autres sources semblent jaillir dans le petit cours d'eau et causent des remous et des effets de tourbillon à sa surface[15].

Par ailleurs, de l'avis de Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton, d'autres témoignages littéraires d'auteurs anciens font référence à l'oracle de Soura, quoiqu'il soit nommé différemment[16]. Ainsi, Pline l'Ancien et Élien font mention d'un oracle au fonctionnement tout similaire à Myra, où pourtant aucun vestige archéologique ne laisse présager que la cité abritait un sanctuaire oraculaire[17].

---

[12] Jürgen Borchhardt, *Myra: eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin, G. Mann, 1975, p. 79-80; G. Bean, *op. cit.*, p. 130-132. Il est toutefois intéressant de souligner que la Lycie a été, pour un temps, soumise au contrôle rhodien et ce jusqu'à ce que Rome redonne à la région son indépendance en 167 av. J.-C. À ce sujet, cf. Trevor Robert Bryce et Jan Zahle, *The Lycians. A Study of Lycian History and Civilisation to the Conquest of Alexander the Great*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1986, p. 203-215. Pour un aperçu des inscriptions en question, cf. George Bean, « Report on a Journey in Lycia 1960 », *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien*, vol. 99, 1962, p. 7, no. 3-8.

[13] G. Bean soutient qu'il est courant de retrouver une dédicace à un dieu dans le sanctuaire d'un autre. C'est peut-être le cas à Soura pour Sôzôn et Zeus Atabyrios. De plus, il est d'avis que, s'il y avait bel et bien un culte de ce dernier à Soura, ce pourrait être une trace de l'influence rhodienne qui a simplement perduré après la fin de la domination de l'île sur la région (*loc. cit.*, p. 8).

[14] Johannes Nollé, « Konigliches Gefolge beim Fischorakel von Sura », dans K. Dörtlük *et al.* (éd.), *The IIIrd Symposium on Lycia*, tome 2, Antalya, Suna & Inan Kıraç Research Institute on Mediterranean Civilizations, 2006, p. 517.

[15] J. Borchhardt, *op. cit.*, p. 79; G. Bean, *op. cit.*, p. 132.

[16] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 44.

[17] *Ibid.* ; Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXII, 17, 8 ; Élien, *La Personnalité des Animaux*, XII, 1. Tous deux mentionnent un oracle ichthyomantique à Myra en Lycie. Pline spécifie toutefois que le sanctuaire est celui d'Apollon Curien. L'épithète « Curien », autrement inconnue, n'est probablement qu'une forme fautive de « Sourien », titre que revêt le dieu de la mantique à Soura.

Située à seulement quelques kilomètres de cette dernière, la petite localité de Soura n'était d'ailleurs probablement qu'une dépendance de cette ville plus importante[18]. Ceci semble simplement confirmer que l'oracle ichthyomantique de Soura correspond à celui situé à Myra par ces deux auteurs. Il faudrait cependant admettre qu'Élien, de son côté, parle à deux reprises du même oracle : une fois en le plaçant à Soura (VIII, 5) et l'autre en restant vague et en ne nommant que le golfe de Myra comme étant l'endroit où avaient lieu les consultations divinatoires (XII, 1). Malgré cela, il apparaît clair qu'il s'agit bel et bien d'un seul sanctuaire[19].

D'un autre côté, Athénée, qui écrit à propos d'un curieux oracle aux poissons en citant Artémidore et Polycharme, des auteurs de l'époque hellénistique, évoque un site qu'il nomme Dinos. La description qu'il fait de ce lieu a de quoi surprendre et revêt même un caractère fantastique : il soutient notamment que des poissons et des baleines surgissaient d'un gouffre agité par un tourbillon et situé au bord du sable [20]! On retrouve également dans cet extrait quelques éléments qui ne sont pas

---

[18] G. Bean (*op. cit.*, p. 130) et J. Borchhardt (*op. cit.*, p. 78) sont de cet avis. D'autre part, G. Bean, dans sa description de la cité antique de Myra, ne mentionne aucun vestige archéologique pouvant avoir un lien avec les témoignages de Pline ou d'Élien. Il croit plutôt à une parenté entre les sites (*op. cit.*, p.120-133). Plusieurs autres historiens sont par ailleurs de cet avis, cf. J. Borchhardt, *op. cit.*, p. 80 ; G. Bean, *op. cit.*, p. 131-132 ; Herbert William Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Dover, Croom Helm, 1985, p. 197; D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 44 ; Richard Stoneman, *The Ancient Oracles. Making the Gods Speak*, New Haven & Londres, Yale University Press, 2011, p. 101-102. A contrario, deux auteurs modernes semblent croire à la présence d'un oracle à Myra et un autre à Soura en se basant uniquement sur les sources littéraires, cf. René Lebrun, « Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest », *Kernos*, vol. 3, 1990, p. 192 ; Trevor Robert Bryce, « The Gods and Oracles of Ancient Lycia », dans Matthew Dillon (dir.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1996, p. 46-47.

[19] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 44.

[20] Athénée, *Les Deipnosophistes*, 333d-334a : « Mais je n'omettrai pas non plus les hommes *ichthyomantes* de Lycie, dont parle Polycharme dans le deuxième livre de ses *Lyciaques* ; il écrit ceci : « Lorsqu'on se rendait à la mer, où se trouve, près du rivage, le bois sacré d'Apollon dans lequel il y a un gouffre au bord du sable, les consultants arrivent avec deux broches de bois ayant sur chacune dix morceaux de viande rôtie. Le prêtre s'assoit près du bois sacré en silence, tandis que le consultant jette les broches dans le gouffre et observe ce qui se produit. Une fois les broches lancées, le gouffre se remplit d'eau de mer et apparaît une multitude de poissons telle que l'apparition du phénomène stupéfie ; la taille des poissons est telle qu'il faut même être sur ses gardes ! Quand le prophète rapporte les espèces de poissons, le consultant reçoit l'oracle de la part du prêtre, relativement aux choses demandées. Apparaissent des orphes, des glauques, parfois des baleines ou bien des *pristeis*, et même plusieurs poissons inconnus et étranges par leur aspect. » Artémidore, dans son dixième livre des Géographies affirme que, aux dires des indigènes, jaillit une source d'eau douce dans laquelle se forment des tourbillons ; et que de grands poissons se trouvent en ce lieu agité. À ceux-ci, les sacrifiant lancent les prémices des victimes sacrificielles sur des

sans rappeler les caractéristiques de l'oracle d'Apollon Sourien, comme la proximité avec un port de mer, les viandes mises en broche et jetées aux poissons, la présence d'une source, ou encore d'un prêtre qui préside aux consultations. D'ailleurs, le nom donné à ce site, Dinos, ne correspond à aucune ville antique connue en Lycie. Aussi est-il aisé d'imaginer qu'il provient moins du nom du phénomène qui y avait lieu (tourbillon en grec ancien s'écrit en effet *dina* [δῖνα]), que d'une réelle cité[21]. Rappelons également qu'un petit cours d'eau se trouve actuellement près des restes du temple oraculaire de Soura et qu'en coulant vers la mer dans la zone marécageuse, il est alimenté par d'autres sources qui jaillissent d'un peu partout et créent des tourbillons à sa surface[22]. Peut-on voir dans ce phénomène celui décrit par Artémidore et cité chez Athénée ? Cela n'est pas impossible, surtout si l'on considère que les auteurs anciens ont pu amplifier ou déformer certains aspects propres à ce sanctuaire ichthyomantique, d'autant plus qu'ils n'y ont probablement jamais mis les pieds eux-mêmes. Ainsi, Polycharme s'est peut-être simplement fourvoyé lorsqu'il mentionne la présence de poissons de grande taille ou de baleines à Soura-Dinos. Bref, les passages cités par Athénée font état d'un oracle ichthyomantique en bord de mer, à proximité d'un port, où les poissons sont attirés par de la viande et disposant d'un clergé organisé. Tout ceci correspond à ce qui a été rapporté, par Pline, Plutarque et Élien, à propos du sanctuaire de Soura. Nous ne nous plions donc pas ici aux conclusions de Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton qui font de Dinos un site ichthyomantique à part entière[23]. Nous abondons plutôt dans le même sens que Herbert William Parke pour qui le sanctuaire décrit dans l'extrait d'Athénée n'était autre que celui de Soura[24].

Si nous admettons que les témoignages littéraires rapportant la présence d'un oracle aux poissons à Dinos, Myra et Soura ne font en fait allusion qu'à un seul et

---

broches de bois transpercées de viandes bouillies et rôties, de galettes d'orge et de pains. Or, ce lieu et le port sont appelés Dinos. »

[21] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 45.

[22] Cf. *supra*, note 12.

[23] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 44-47.

[24] H. W. Parke, *op. cit.*, p. 197.

même sanctuaire divinatoire situé dans cette dernière cité, quel était le processus de consultation ? Il est probable qu'il se déroulait comme suit : dans un premier temps, le consultant descendait vers la lagune en empruntant le sentier qui partait de la cité et entrait dans une zone potentiellement boisée adjacente au port, peut-être en compagnie de l'animal destiné à être sacrifié. Celui-ci était mis à mort sur un autel qui devait se trouver dans les environs immédiats du temple. Ensuite, la viande était imbriquée sur des brochettes et lancée, sans doute par le prêtre, dans une sorte de bassin ou de fontaine aménagée à même la mer et où une source coulant tout près venait créer des remous et de petits tourbillons à la surface de l'eau. Des poissons, attirés par ces appâts, apparaissaient alors. Leurs mouvements, leur acceptation ou leur refus de la nourriture qui leur était destinée, ou encore leur espèce étaient scrutés par le prêtre qui en déduisait une signification, un bon ou un mauvais présage[25]. Polycharme, dans l'extrait cité par Athénée, souligne la présence d'un prophète et d'un prêtre : il est donc aussi possible que le prophète interprétait le message divin convoyé par les poissons et qu'un prêtre se chargeait de livrer une réponse intelligible au consultant, un peu comme le clergé delphique se transmettait les conclusions de la pythie. L'importance de cet oracle, quoique difficile à mesurer clairement, devait être assez significative, du moins à l'échelle régionale, pour que plusieurs auteurs en aient rapporté l'existence et les pratiques. Cependant, comme le souligne bien Johannes Nollé, il ne peut entrer en comparaison avec Claros ou Didymes, les grands centres divinatoires micrasiatiques[26].

L'oracle ichthyomantique de Limyra, le second du genre en Lycie, est connu grâce à un passage relaté par Pline l'Ancien[27]. Daniela Lefèvre-Novaro en propose la traduction suivante :

> De même, la source du fleuve Limyra se déplace d'habitude dans les endroits avoisinants, apportant des prédictions et, chose merveilleuse,

[25] J. Borchhardt, *op. cit.*, p. 80 ; H. W. Parke, *op. cit.*, p. 197 ; D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 44.
[26] J. Nollé, *loc. cit.*, p. 516.
[27] Pline l'Ancien, *Natural History*, volume VIII, livres XXVIII-XXXII, texte traduit par W. H. S. Jones, Cambridge, 1963, XXXI, 22.

> elle se déplace avec les poissons. Les habitants cherchent des réponses auprès d'eux avec de la nourriture : quand ils saisissent cette dernière, la réponse est favorable, si au contraire la réponse est défavorable, ils rejettent la nourriture de la queue.[28]

La présence d'un oracle est également attestée à cet endroit par des pièces de monnaie à l'effigie de l'Empereur Gordien III (238-244) qui portent notamment la mention « Λιμυρέων χρησμός », « l'oracle des Limyréens »[29]. Ces preuves numismatiques confirment au moins que le centre divinatoire était jugé assez important pour être dépeint sur le monnayage de la cité. Par contre, elles ne permettent pas d'en savoir plus sur les pratiques ichthyomantiques qui devaient y avoir cours, car elles n'y sont pas représentées.

L'ichthyomancie lycienne n'était donc pas uniquement un phénomène côtier et marin puisqu'il existait un oracle à l'intérieur des terres. De plus, l'absence de mention d'un bassin de consultation laisse aussi présager que les poissons observés étaient sauvages[30]. À en croire ce que nous en dit Pline, dans ce cas-ci les présages étaient déterminés par l'acceptation ou le refus de la nourriture de la part des poissons. En ce qui concerne le déroulement de la procédure oraculaire, quoiqu'il soit difficile à établir en raison du peu d'information disponible, il est possible

---

[28] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 43. Fait intéressant, ce même passage a donné lieu à un certain débat puisque, dans l'édition des *Belles Lettres*, le texte mentionne plutôt la présence d'un oracle à Myra et non à Limyra. Cf. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, texte traduit par G. Serbat, Paris, Les Belles Lettres, 1972, XXXI, 22. Or, la grande majorité des historiens s'accordent plutôt sur le fait que Limyra était bel et bien un site ichthyomantique à part entière. Cf. Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, tome 1, Paris, 1879, p. 152 ; Lewis Richard Farnell affirme même que Pline, dans le passage subséquent où il est question d'un oracle à Myra (XXXII, 17, 8), et Élien, qui en parle aussi (XII, 1), se sont fourvoyés et font plutôt référence au sanctuaire de Limyra (*The Cults of the Greek States*, tome 4, Oxford, Calendron Press, 1907, p. 230) ; G. Bean, *op. cit.*, p. 143 ; H. W. Parke souligne que si Pline ne s'est pas trompé, l'oracle de Limyra prouverait la présence d'un sanctuaire ichthyomantique à l'intérieur des terres et l'utilisation de poissons d'eau douce (*op. cit.*, p. 258, n. 50) ; T.R. Bryce, *loc. cit.*, p. 197 ; R. Lebrun, en se basant sur les témoignages de Pline, mais en ne poussant pas plus loin la réflexion, croit en l'existence d'un oracle à Myra et un autre à Limyra (*loc. cit.*, 1990, p. 190) ; D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 43 ; R. Stoneman, dans une note, souligne simplement qu'il y aurait, si Pline ne confond pas les noms des deux cités, un oracle ichthyomantique à Limyra (*op. cit.*, p. 237, n. 108).

[29] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 42 ; Hans Von Alock, *Die Münzprägung des Gordian III und der Tranquillina in Lykien*, Tübingen, 1974, p. 65; pl. 7, no. 109. Les monnaies en question portent les numéros 109 à 112, mais seul l'avers de la pièce 112 et le revers de la pièce 109 figurent sur la planche 7. À propos du monnayage sous Gordien III en Lycie, cf. Louis Robert, « Monnaies hellénistiques », *Revue numismatique*, vol. 19, 1977, p. 11-12.

[30] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 43 ; 46-47.

d'émettre quelques hypothèses. D'abord, si le phénomène miraculeux était bien véridique, dès que la source apparaissait le mot devait se passer, parmi la population, quant à son emplacement. Les consultants devaient ensuite amener de la nourriture eux-mêmes et la lancer aux poissons qui surgissaient avec l'eau ou bien c'était le clergé local qui s'en chargeait, peut-être en officiant des sacrifices et en interprétant les présages[31]. Rien ne nous permet cependant de confirmer l'une ou l'autre de ces suppositions.

Les travaux de Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton, de George Bean, de Jürgen Borchhardt et de Johannes Nollé, pour ne nommer que ceux-ci, ont permis d'établir, au meilleur de ce que les sources disponibles permettent, l'existence de deux oracles aux poissons en Lycie. Or, la question cruciale de leur origine reste à être explorée : les témoignages des auteurs antiques laissent transparaître leur étonnement face à une telle pratique et semblent ainsi indiquer qu'elle ne serait pas grecque[32]. Afin d'éclaircir ce mystère, Emmanuel Laroche, déjà en 1958, invitait les historiens à chercher des réponses hors du monde hellénique et à poser leur regard sur l'Anatolie, plus précisément sur une civilisation y ayant fait sa marque au second millénaire avant notre ère : l'Empire hittite. C'est effectivement de sa capitale, Hattusa, qu'émanent des tablettes rapportant une technique oraculaire qui semble posséder plusieurs similitudes avec l'ichthyomancie lycienne[33]. Cinquante ans plus tard, Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton sont venues étoffer les conclusions de l'hittitologue français[34].

Les oracles MUŠ de l'âge du bronze

Se plonger dans le passé hittite et celui de la Lycie n'est pas chose aisée : les habitants de ce que les Hittites appelaient le « pays de Lukka », ne nous sont

---

[31] *Ibid.*, p. 47.
[32] *Ibid.*, p. 8.
[33] Emmanuel Laroche, « Lécanomancie hittite », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 52, 1958, p. 150.
[34] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 9-36 ; 14, n. 31.

presque exclusivement connus par des textes provenant d'Hattusa[35]. Quelques informations se dégagent toutefois avec plus de certitude. Il semblerait ainsi que le Lukka ait été, au mieux, plus ou moins contrôlé par l'empire anatolien sans jamais en faire réellement partie. Par contre, les inscriptions et vestiges retrouvés en Lykaonie, territoire avoisinant, indiqueraient que les Hittites ont occupé au moins une portion de cette région jusqu'à la fin du XIIIe siècle avant notre ère[36]. Ceci dit, il n'est pas exclu qu'une influence hittite ait pu se faire sentir chez cette voisine des confins qu'était la Lycie, entre autres au niveau religieux et, plus spécifiquement, oraculaire. Versés dans les arts divinatoires, les Hittites avaient recours à la divination : les événements de la vie, loin de dépendre du hasard selon eux, étaient commandés par les dieux à qui il était possible de s'adresser[37]. Est-il plausible, donc, de supposer une certaine parenté entre les oracles lyciens, connus des auteurs grecs, et la mantique hittite ? Explorons ici les réponses apportées par les historiens modernes à cette épineuse question.

Yiğit Erbil et Alice Mouton, dans leur article « Water in the Ancient Anatolian Religions: An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence », décrivent l'Anatolie centrale comme une zone karstique, c'est-à-dire propice à l'émergence d'eau souterraine, spécificité géographique ayant sans doute influencé ses habitants, qui ont ainsi accordé à l'eau un statut particulier. L'archéologie a effectivement permis de mettre au jour des bassins ou sources sacrées, probablement utilisées à des fins rituelles, au fond desquels des objets votifs ont été découverts. C'est le cas entre autres au complexe Sudbürg à Bogazköy, l'ancienne Hattusa[38]. Des inscriptions hittites révèlent aussi que l'eau pouvait être considérée comme un lieu de passage pour les dieux qui souhaitaient se rendre sur

---

[35] Piotr Taracha, *Religions of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 107.
[36] E. Laroche, *loc. cit.*, p. 16-18.
[37] Alice Mouton, *Rêves hittites. Contributions à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, Leiden & Boston, Brill, 2007, p. 4.
[38] Yiğit Erbil et Alice Mouton, « Water in the Ancient Anatolian Religions: An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 71, 2012, p. 54-57 ; 67 ; 70 ; 74.

terre, ou pour l'âme des morts qui cherchait à rejoindre l'au-delà[39]. C'est que, dans les religions de l'Anatolie antique, l'eau avait une valeur sacrée : les sources et rivières étaient divinisées. Considéré comme purificateur dans les textes, cet élément, nous disent les auteures, était également utilisé dans un cadre divinatoire, notamment celui de l'ichthyomancie[40].

Compilées par Emmanuel Laroche, Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton, quelques tablettes hittites, datées de la fin du XIVe siècle a. C. à la fin du XIIIe siècle a. C., font en effet mention de consultations oraculaires qui se faisaient à partir d'un bassin artificiel dans lequel évoluait un « serpent », représenté, dans le texte, par l'idéogramme MUŠ[41]. Cependant, comme le remarquent les deux historiennes, l'animal s'agitait dans l'eau, ce qui laisse présager qu'il ne s'agissait non pas d'un serpent, mais bien d'un poisson. D'ailleurs, en akkadien, langue mésopotamienne contemporaine du hittite, l'anguille est classée parfois parmi les poissons et, en d'autres occasions, parmi les serpents[42]. Se pourrait-il donc que des anguilles aient été utilisées dans ce processus bien particulier ? Cette option est envisageable, disent-elles, puisque l'anguille se nourrit d'autres poissons, aime à se cacher dans les aspérités des points d'eau, mais n'hésite pas à foncer sur une proie, un comportement qui la rendrait manipulable dans un contexte divinatoire. Il lui est également possible, de temps en temps, de se mouvoir hors de l'eau, caractéristique qui la rapproche encore plus des serpents[43]. Toujours selon Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton, ces oracles font peut-être référence à d'autres poissons serpentiformes comme les murènes, mais comme les espèces de MUŠ ne

---

[39] *Ibid.*, p. 60-63.
[40] *Ibid.*, p. 53.
[41] E. Laroche, *loc. cit.*, 1958, p. 150. Les tablettes *Istanbul arkeoloji müzelerinde bulunan Boğazköy* (IBoT) 1.33, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* (KUB) 18.6, 22.38 et 22.19 ont été considérées par ce dernier. À celles-ci, D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton ajoutent les tablettes suivantes : KUB 49.1 et 49.2, *Keilschrifttexte aus Boghazköi* (KBo) 23.117 et 53.117 qui, toutes deux, sont inédites. Les auteures précisent que ces textes ont été retrouvés dans la capitale de l'Empire hittite, Hattusa. Leur conservation est attribuable à leur lien avec la personne même du roi, car il est à l'origine de chaque consultation retrouvée. Cf. D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 9-36 ; p. 14, n. 31. Toutes ces tablettes peuvent par ailleurs être consultées *via* Silvin Košak et Gerfrid G.W. Müller, *Catalogue des textes hittites*, [base de données], <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/> sous les numéros suivants : CTH 575.1-7.
[42] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 37-38.
[43] *Ibid.*, p. 38-39.

sont pas mentionnées, il ne leur est pas possible de les identifier avec certitude. Chose certaine, d'après les textes mis au jour, la procédure demandait l'observation des mouvements effectués par l'animal qui nageait, dévorait occasionnellement un poisson et se cachait dans ce qui semblait être de petites cavités aménagées dans la cuve qui servait aux consultations[44].

Par l'analyse linguistique des comptes rendus oraculaires hittites concernant le MUŠ, Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton ont pu avancer que cette technique divinatoire était originaire du sud de l'Anatolie, plus précisément du Kizzuwatna, zone qui correspond à la Cilicie classique. Les tablettes contenaient effectivement des termes louvites, langue parlée au second millénaire notamment dans cette zone, mais aussi dans le reste de l'Anatolie occidentale (dont la Lycie), et l'une d'elles stipule que l'interprétation des mouvements du MUŠ revenait à la « vieille femme », une sorte de magicienne qui opérait divers rituels kizzuwatniens[45]. De plus, en admettant qu'il soit probable que le poisson utilisé dans cette procédure oraculaire était l'anguille, les auteures constatent, fait intéressant, que cet animal, quoique vivant en eau douce, doit avoir accès à la mer pour pouvoir se reproduire. La côte méditerranéenne de l'Asie Mineure, qui englobe entre autres cette région, est un environnement propice dans lequel l'anguille est susceptible d'évoluer[46].

Enfin, le fonctionnement de ces oracles était plutôt analogue à celui de leurs probables corollaires grecs, pourtant séparés d'eux par de nombreux siècles[47]. D'abord, dans les deux cas, des offrandes étaient jetées aux animaux. Dans les tablettes hittites, ce geste est vraisemblablement représenté par l'expression « le MUŠ est appelé » tandis que, chez les auteurs gréco-romains, on rapporte que de la nourriture, surtout des viandes, leur était lancée[48]. Ensuite, leur comportement est étudié par un prophète ou, pour ce qui est des usages hittites, par la « vieille

---

[44] E. Laroche, *loc. cit.*, p. 159-160.
[45] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 39-40. Il s'agit plus précisément de la tablette IBot 1.33 (CTH 575.1) aux lignes 83 et 84.
[46] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 40.
[47] *Ibid.*, p. 48.
[48] *Ibid.*

femme » qui interprète le présage. En effet, si les sources anatoliennes mentionnent que le MUŠ se cache, se tourne, attrape un poisson ou approche de la surface, les documents subséquents relatent à peu près les mêmes agissements[49]. Plutarque soutient que ce sont « leurs mouvements de nage, de fuite et de poursuite » qui sont observés[50]. Élien, lui, se montre plus explicite et affirme que ceux qui pratiquent l'ichthyomancie savent « ce que cela signifie lorsque les poissons s'approchent ou qu'ils s'éloignent quand on les appelle, ce qu'ils expriment lorsqu'ils ne répondent pas à l'appel, et ce qu'ils veulent dire lorsqu'ils affluent en masse […] lorsqu'il[s] saute[nt] hors de l'eau, qu'il[s] remonte[nt] en surface des profondeurs, qu'il[s] agrée[nt] la nourriture ou qu'au contraire il[s] la refuse[nt] »[51]. Ainsi, les mouvements étudiés sont les mêmes : les poissons se cachent, mangent ou non l'appât ou vont et viennent tout simplement[52].

À la lumière de tout ceci, il semble plausible, aux yeux de Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton, que des poissons craintifs, mais facilement manipulables à l'aide d'appâts, comme les anguilles, aient pu être utilisés[53]. Celles-ci ne sont par contre pas nommées dans les écrits gréco-romains : Athénée évoque la présence de mérous, d'autres variétés de poissons encore non identifiées à ce jour, et même de baleines (VIII, 333 e), alors qu'Élien stipule que seuls des mérous étaient examinés (XII, 1). Dans ces extraits, on s'intéresse moins aux espèces qu'aux agissements des animaux oraculaires[54]. Soulignons cependant une étrange coïncidence : à Soura, le ruisseau qui longe le temple d'Apollon est peuplé d'anguilles[55]. Il n'est pas du tout sûr qu'il en ait été ainsi durant l'Antiquité, surtout que ce qui est aujourd'hui une zone marécageuse était probablement la mer elle-même à l'époque, mais cela signale au moins l'existence d'anguilles sur la côte lycienne.

---

[49] *Ibid.*
[50] Plutarque, « L'intelligence des animaux », 976 c.
[51] Élien, *La personnalité des animaux*, VIII, 5.
[52] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 48.
[53] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 38-39.
[54] *Ibid.*, p. 40.
[55] J. Borchhardt, *op. cit.*, p. 79 ; G. Bean, *op. cit.*, p. 132.

Cette comparaison de l'ichthyomancie hittite et grecque, amorcée par Emmanuel Laroche et bonifiée par Daniela Lefèvre-Novaro et Alice Mouton, semble révélatrice d'un lien de parenté entre ces pratiques, quoique le gouffre chronologique qui sépare les différentes sources demeure, pour le moment, insondable[56]. Cette tradition divinatoire trouve peut-être ses racines au Kizzuwatna, territoire de l'Empire. Puis elle aurait gagné les régions avoisinantes de l'Anatolie pour, par la suite, perdurer jusqu'aux époques hellénistique et romaine en Lycie sous une forme quelque peu modifiée, voire simplifiée. Ceci expliquerait notamment l'absence, ailleurs dans le monde hellénique, de ces surprenants oracles : comme ils n'étaient pas d'origine grecque, ils n'ont pas pu se développer dans d'autres zones[57]. Une question reste toutefois complètement irrésolue : pourquoi, si l'ichthyomancie était bel et bien un usage répandu dans l'ouest de l'Asie Mineure, n'a-t-elle survécu au passage du temps qu'en Lycie ?

[56] D. Lefèvre-Novaro et A. Mouton, *loc. cit.*, p. 48.
[57] *Ibid.*, p. 48-49.

LES ORACLES MILITAIRES DANS LES ΙΣΤΟΡΙΑΙ : L'EXEMPLE DES « FILLES DE SKÉDASOS »[58]

JONATHAN CASTEX
Université de Montréal

« Throughout the ancient world,
warfare was the sphere of operation *par excellence* for divination »[59]

Cette affirmation de l'éminent spécialiste de la religion grecque, Robert Parker dans un article republié en 2009, semble faire écho aux dires de Cicéron qui, dans son *De Divinatione*, affirmait qu'en Grèce ancienne la μαντική (divination) était avant tout le fait des États et trouvait sa pleine raison dans la grande politique et davantage encore, dans la conduite de la guerre[60], et en cela, elle résume parfaitement la thèse qui s'est largement imposée dans l'historiographie moderne. Autant de *théories oraculaires* subordonnées à l'idée que les oracles littéraires sont authentiques. Et c'est là que le bât blesse ! La très grande majorité de ces épisodes sont rapportés par des auteurs postérieurs aux évènements ; principalement Hérodote, Diodore de Sicile, Plutarque et Pausanias[61]. Or, ceux contemporains des faits, tels que Thucydide ou Xénophon, n'en relatent que très peu. Dès lors, il est évident que presque tous les oracles littéraires sont suspects, puisqu'ils peuvent avoir fait l'objet de multiples réécritures et sont susceptibles d'avoir été au mieux

[58] Cet article s'inscrit dans le cadre plus large de mes recherches sur les oracles transmis par le biais des *historiai* et reprend deux sous-parties du chapitre III de mon mémoire. Voir Jonathan Castex, *Le mirage des oracles militaires en Grèce ancienne : l'exemple de Leuctres (-371)*, mémoire de maîtrise, Centre d'études classiques, Université de Montréal, 2018. https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/21263

[59] Robert Parker, *Greek States and Greek Oracles*, dans Richard Buxton (dir.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2009, p. 87; L'article avait déjà été publié dans *History of Political Thought, vol. 6, nº ½, 1985, p. 298-326*.

[60] Cicéron, *De Diuinatione*, I.43.95.

[61] Sur les 535 réponses delphiques conservées, seul 75 d'entre elles sont considérées comme « historiques », c'est à dire, non pas authentiques, mais retranscrites à l'époque des faits. Voir Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkley - Los Angeles – London, University of California Press, 1978.

modifiés, au pire totalement fabriqués après les faits[62]. Qui ne connaît pas le célèbre oracle du *« mur de bois »* prédisant aux Athéniens leur victoire à Salamine[63] ? Ou encore celui révélant à Crésus qu'il détruirait « un grand empire » ? Ce n'est que lorsque ses armées sont vaincues que le roi lydien comprend qu'il s'agissait du sien et non de celui des Perses[64]. Ces deux célèbres χρησμοί (oracles) militaires, pour le moins « rocambolesques », sont représentatifs de la quasi-totalité des oracles transmis par la tradition littéraire : la mort du roi Léonidas aux Thermopyles[65], la durée exacte de la guerre du Péloponnèse[66], le désastre de l'expédition athénienne en Sicile[67] ou encore l'écrasante victoire thébaine à Leuctres prédite un demi-siècle plus tôt,[68] en sont autant d'exemples. Pourtant, leur caractère *post eventum*, leur ambiguïté ou encore les nombreux ressorts littéraires qui les composent n'ont pas suffi à les discréditer. Bien au contraire, séduits par l'idée d'une *mantikê* intimement liée à la « Grande Histoire », de nombreux spécialistes de la religion grecque n'ont eu de cesse de se lancer dans un processus d'historisation de chaque révélation. Dans le même temps, certains chercheurs, parmi les plus sceptiques envers les sources littéraires, se sont inscrits en faux contre les critères d'authenticité appliqués à ces épisodes et, s'intéressant moins au « supposé » contexte historique des révélations qu'à leur contenu, ils ont fini par en conclure que les oracles transmis par les auteurs anciens n'étaient qu'affaire de procédé littéraire[69].

---

[62] Pierre Bonnechere en donne un parfait exemple dans « Los oráculos griegos y la gran política. Un contra-ejemplo. El Oráculo de Dodona y la Guerra de Las Lagrimas en Eutresis en 368/7 A.C », dans Marcelo Campagno, Julián Gallego et Carlos Garcia (dirs.), *Política y religión en el Mediterráneo antigua. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, p. 273-286.

[63] Hérodote, *Enquête*, VII.141 ; pour une étude critique de cet épisode, voir Laurence de Tilly, *Recherche sur la plasticité du discours oraculaire : l'exemple de l'oracle du « Mur de Bois » (Hérodote, 7, 140-146)*, mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université de Montréal, 2013, 99 p.

[64] Hérodote, *op.cit.*, I.53-91.

[65] *Ibid.*, VII.220.

[66] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, V.26.

[67] *Ibid.*, VIII.1.

[68] Pausanias, *Description de la Grèce,* IX.14.3.

[69] Voir Pierre Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes : essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, Boccard, 1950 ; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955 ; Voir également Raymond Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 ; ces éminents spécialistes sont les architectes d'une véritable critique oraculaire.

La question de l'authenticité des oracles a fini par diviser les chercheurs en deux camps irréconciliables et a conduit la recherche dans une impasse. Plus récemment, certains spécialistes se sont risqués à tenter de concilier les différents points de vue[70], pendant que d'autres tentaient de contourner le problème en portant leur attention sur la pythie et la formulation des révélations[71]. Des démarches très intéressantes à de nombreux égards, mais viciées sur la méthode et malheureusement vouées à l'échec. La situation, qui semblait inextricable, a finalement connu un nouveau rebondissement avec la publication d'un corpus de plusieurs milliers de lamelles oraculaires en plomb, retrouvées à Dodone. Pas une seule lamelle émanant de ce grand sanctuaire panhellénique ne concerne de près ou de loin la grande politique ou la conduite de la guerre[72]. En outre, les consultations publiques ne représentent qu'une infime partie de l'activité du *mantéion* et, lorsqu'une cité consulte, c'est toujours pour régler un problème d'ordre religieux ou civique[73]. Cette absence totale d'oracles militaires sur un si grand corpus constitue un contrepoids de premier ordre aux oracles delphiques et

---

[70] Hugh Bowden, *Classical Athens and The Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. En traitant des oracles et de leur importance politique, l'ouvrage de Bowden aborde très brillamment une question dont on pensait pourtant avoir fait le tour ; plus récemment, Julia Kindt a tenté une nouvelle approche en analysant les raisons de l'introduction d'un oracle par un auteur particulier et à une époque précise. Julia Kindt, *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

[71] Michael Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2008.

[72] Le corpus d'Éric Lhôte, qui compte presque 200 lamelles, adopte un classement thématique : Éric Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Librairie Droz, 2006. Un an plus tard, Esther Eidinow complète le travail de Lhôte et l'enrichit de nombreux commentaires : Esther Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2007. Enfin, longtemps attendu et espéré, le DVC est le corpus épigraphique grec le plus complet en matière oraculaire : Sotiros Dakaris, Ioulia Vokotopulou, Anastasios-Phoivos Christidis, *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη* (*Les lamelles oraculaires de Dodone. Fouilles de D. Evaggelidis)*, vol. I-II, Athènes, Bibliothèque de la Société Archéologique d'Athènes, 2013.

[73] Pierre Bonnechere, « The Religious Management of the Polis, Oracles and Political Decision-Making », dans Hans Beck (dir.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013, p. 366-381 ; i*d.*, *Oracles and Politics in Ancient Greece, in Regard to the New Lamellae of Dodona : A Needed 'palinode'*, (sous presse) ; Robert Parker, « Seeking Advice from Zeus at Dodona », *Greece & Rome*, vol. 63, 2016, p. 69-90.

permet, pour la première fois, de mettre les sources littéraires face à leurs contradictions.

Un état de fait qui fait basculer le rapport de force en faveur des chercheurs les plus sceptiques à l'égard des textes, qui plaident en faveur d'une relecture de l'ensemble des épisodes oraculaires contenus au sein des *historiai*, ce en commençant par des cas d'espèce. Dans le cadre de cet article, un oracle en particulier a retenu notre attention de par la renommée rencontrée et le fait qu'il soit en tout point caractéristique de ceux transmis par le biais de la littérature : celui des « filles de Skédasos ». Il ne s'agit pas ici de retomber dans le travers des études passées et de se lancer dans une interminable explication pour rechercher le degré de « vraisemblance » de ce dernier. Cette méthode a montré ses limites. En revanche, nous allons voir qu'une étude critique de sa structure narrative - épurée de tout préjugé à l'égard de la divination - permet de mettre en évidence le processus d'élaboration *post eventum* d'une révélation, ainsi que les multiples réécritures et ajouts qu'elle rencontre au gré de sa réception par les auteurs successifs. L'étude critique va ainsi permettre de balayer les derniers soupçons quant à son authenticité. Une fois cette question réglée, nous pourrons mettre au jour les fonctions véritables de cet oracle au sein du discours historique.

Création et transmission d'un épisode oraculaire

En -371, l'armée spartiate, conduite par le roi Cléombrote II, rencontre les troupes du général thébain Épaminondas dans la plaine de Leuctres (Béotie). Cette bataille, sur fond de confrontation hégémonique, est un véritable désastre pour Sparte[74]. Prise au dépourvu par la phalange thébaine[75], les Spartiates voient

[74] Diodore, o*p.cit*., XV.1.1-2.

[75] Avant la bataille, Épaminondas a eu l'idée de placer ses troupes d'élites à gauche de la phalange béotienne et non à droite comme cela était de coutume (Diodore, o*p.cit*., XV.55.3). Cette innovation stratégique aurait pris de court les Spartiates et leur aurait assuré la victoire. De nombreuses thèses vont tenter d'expliquer le choix judicieux du général thébain.

tomber un cinquième de leurs citoyens[76], dont le roi Cléombrote[77]. Une débâcle dont la cité ne se relèvera jamais et qui sonne le glas de sa puissance, ouvrant ainsi la voie à l'éphémère ascendance thébaine[78]. Toutefois, cette retentissante défaite ne présente pas seulement un intérêt pour l'histoire politique et militaire de la Grèce au IVe siècle[79]. Avec 3 oracles et 12 présages, elle est également l'une de celles qui concentrent le plus d'épisodes oraculaires de toute l'historiographie grecque[80]. Comme annoncé précédemment, un oracle en particulier a retenu notre attention : celui des « filles de Skédasos ».

Dans le livre VI de ses *Hélléniques*, Xénophon mentionne un χρησμός qui aurait annoncé le lieu exact de la rencontre, de même que l'issue du combat :

> En outre, ils trouvaient un encouragement [les Thébains] 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[81].

Aux dires du seul auteur contemporain des faits qui nous soit parvenu, un oracle dont l'origine n'est pas indiquée (ὁ λεγόμενος) semble avoir circulé dans les rangs

---

[76] *Ibid*, XV.56.4 : (4000 lacédémoniens / 300 spartiates : 'le chiffre magique') ; Plutarque, *Vie d'Agésilas*, XXVIII.7 (1000 Lacédémoniens) ; Pausanias, *Description de la Grèce*, IX.13.6 (47 Thébains et 1000 Lacédémoniens) ; tous ces chiffres sont très certainement des estimations *post eventum*, guidés par les orientations narratives de chaque auteur. Aristote décrit Leuctres comme un « seul coup », dont les pertes ont suffi à mettre un terme à l'hégémonie spartiate (Aristote, *Politique*, 1270a).

[77] Il faut remonter aux guerres médiques et à la mort de Léonidas aux Thermopyles, en 480 av. J.-C., pour voir un souverain mourir lors d'une campagne militaire.

[78] Voir l'ouvrage de référence sur l'hégémonie thébaine : John Buckler, *The Theban Hegemony, 371-362 BC*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1980.

[79] De nombreux historiens se sont penchés sur cette bataille : John Kinloch Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1970. L'auteur consacre tout un chapitre à la bataille (p. 192-220) ; John Buckler, *op.cit.*, p.46-69 ; voir également Paul Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History. 1300-362 BC,* London-New York, Routledge, 2002 [1979], pour ne citer qu'eux.

[80] Catalogue entrepris dans le cadre de mon mémoire. Voir Castex, L*e mirage des oracles*… p. 67-68 (conf. n.1).

[81] Xénophon, *Helléniques.*, VI.4.7 (trad. Jean Hatzfeld).

thébains peu avant la rencontre. On ne peut que douter de l'authenticité de cet épisode, qui semble bien plus relever du ouï-dire et de la légende urbaine que du fait historique. Jusqu'au jour de la bataille, rien ne laissait présager que la rencontre entre les deux armées se situerait aux abords d'un insignifiant bourg de Béotie, tout comme il était impossible d'en deviner le vainqueur. Partant de ce constat, il n'est donc pas prématuré d'avancer qu'il s'agit d'une élaboration *post eventum,* forgée immédiatement après la rencontre par la population locale puis récupérée par la tradition littéraire. Xénophon ne se soucie pas du tout de savoir si l'épisode est véridique. S'il l'introduit dans son récit, c'est avant tout par pure convention esthétique et stylistique[82].

Par la suite, la légende des « filles de Skédasos » va très vite rencontrer une certaine renommée, comme en témoigne le compilateur grec Diodore de Sicile :

> Épaminondas reçut aussi la visite de quelques devins du pays qui lui dirent que les Lacédémoniens éprouveraient un grand revers près du tombeau des filles de Leuctrus et de Scédasus. Voici pourquoi : Leuctrus avait laissé son nom à cette plaine ; les filles de Leuctrus et de Scédasus furent violées par des députés de Lacédémone. Ces filles outragées, ne pouvant survivre à leur déshonneur, se donnèrent elles-mêmes la mort en maudissant le pays qui avait choisi de tels députés[83].

La tradition aurait gardé en mémoire le nom des pères des jeunes filles (Leuctrus et Scédasus). Une explication étiologique au toponyme de la plaine de Leuctres qui ne laisse paraître aucun doute quant à la véracité des faits. On note également la mention d'une malédiction, inconnue de Xénophon, qui aurait été proférée par les jeunes filles à l'encontre des Spartiates. Il s'agit d'une version qui témoigne du travail de réécriture de ce genre d'épisodes et qui montre les ajouts de différents auteurs à différentes époques. La version que l'on retrouve chez le moraliste Plutarque ne fait que confirmer cet état de fait :

---

[82] « Lorsqu'une nation ou une ville doit éprouver quelques grands malheurs, ce dernier est ordinairement précédé de quelques signes » (Hérodote, o*p.cit.*, VI.27).
[83] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XV.54.2-3 (trad. Claude Vial).

> Dans la plaine de Leuctres se trouvent les tombes des filles de Scédasos, que l'on appelle du nom du lieu les Leuctrides, car, après avoir été violées par des hôtes spartiates, elles furent enterrées là. Après un crime aussi horrible, le père ne put obtenir justice à Lacédémone ; alors il proféra des malédictions contre les spartiates et s'égorgea lui-même sur le tombeau de ses filles. Dès lors, des oracles et des prédictions avertissaient sans cesse les Spartiates de veiller et de prendre garde à la vengeance de Leuctres, avertissement que la plupart d'entre eux ne comprenaient pas bien et qui laissait des doutes sur le lieu, car il y a en Laconie, près de la mer, une petite ville qui porte le nom de Leuctres, et près de Mégalopolis, en Arcadie, une localité du même nom. Au reste, le crime remontait à une époque beaucoup plus ancienne que la bataille de Leuctres[84].

Cette fois-ci, Scédasus est le père de toutes les jeunes filles et Leuctrus désigne seulement leur patronyme. Autre différence notable, les filles ne se suicident pas, mais sont tuées par les Spartiates. Plutarque insiste bien sur la nature abjecte de ce crime et, comme si cela ne suffisait pas, il y ajoute le non-respect de l'hospitalité, une faute grave qui aboutit souvent dans les mythes à l'éradication de familles entières. Et puisque nous n'en sommes pas à une contradiction près, cette fois-ci, c'est le père qui profère la malédiction à l'encontre des Lacédémoniens et non plus ses filles. Autre élément intéressant, l'auteur en profite pour insérer un autre *topos* de la tradition oraculaire : l'ambiguïté de la prédiction[85]. La révélation n'aurait pas été comprise parce qu'il existait plusieurs villes du nom de Leuctres. Au reste, le crime remontait à une époque beaucoup plus ancienne que la bataille de Leuctres. Le caractère oblique des oracles conduit les hommes à ignorer les avertissements divins et accentue ainsi le caractère inéluctable de la révélation[86]. En l'espèce, elle permet d'expliquer pourquoi les Spartiates sont devant Leuctres en dépit des

---

[84] Plutarque, *Vie de Pélopidas,* XX.5-7 (trad. Robert Flacelière).

[85] Dans ce cas précis, Plutarque se donne la peine de mentionner l'ambiguïté de la révélation afin d'expliquer pourquoi les Spartiates sont devant Leuctres, ce en dépit des nombreux avertissements divins annonçant leur perte. Il répond ainsi aux attaques des plus sceptiques, tel que Cicéron ; preuve s'il en est, que le moraliste croit en ces signes.

[86] « In the Greek world, an omen could be confirmed by one or many signs – a dream by an omen and vice versa, a dream by an oracle, and even an oracle by another oracle ». Pierre Bonnechere, « Oracles and Greek mentalities: the mantic confirmation of mantic revelations », dans J. Dijkstra, J. Kroesen et Y. Kuiper (dirs.), *Myths, Martyrs and Modernity*, Brill, Leyde-Boston, 2010, p.118.

nombreux avertissements divins annonçant leur perte. Cet ajout, propre aux oracles littéraires, est la preuve que la tradition oraculaire est un genre traditionnel qui n'a connu que peu de changements à travers les siècles. Une lecture des *Res Gestae* d'Ammien Marcellin, auteur romain du IVe siècle, suffit pour s'en convaincre.

Toutes ces variations par rapport à la version de Diodore témoignent de la nature prolifique de la tradition oraculaire. D'ailleurs, l'évocation de la légende des « filles de Skédasos » sert ici de prétexte à Plutarque pour introduire un autre signe[87]. Dans un songe, Skédasos, le père des jeunes filles, aurait exigé le sacrifice d'une jeune vierge rousse au général thébain Pélopidas s'il voulait remporter la victoire. S'ensuit un débat entre ceux qui défendent une pratique « ancestrale » et ceux qui dénoncent un rite « barbare » et « cruel », lequel trouve sa résolution dans la substitution de la jeune fille par une cavale à la crinière rousse, après l'inspiration soudaine du devin Théocrite[88]. Cet épisode oraculaire est indubitablement un faux-semblant très bien construit, qui sert de prétexte au moraliste afin de condamner fermement le sacrifice humain, « horrible et contraire aux lois humaines », ainsi que les « âmes lâches et méchantes » qui souhaitent y avoir recours[89]. Quoi qu'il en soit, ce nouveau présage vient confirmer que chaque auteur y va de sa petite contribution, aboutissant finalement à un récit à part entière.

Dans *Histoire d'amour*, autre œuvre du moraliste, le nom de l'aînée des jeunes filles apparaît : Hippô[90], un nom « parlant » typique de la littérature et qui inscrit un peu plus le passage dans le genre auquel il appartient. Cette fois ci, ce n'est pas une cavale rousse qui est sacrifiée, mais un poulain blanc[91]. Par ailleurs, ce récit est

---

[87] Plutarque, *op. cit.*, XX.5-7.
[88] Le bien nommé, 'l'interprète de Dieu', après l'apparition à point nommé d'une *jument* rousse !
[89] Quant au dénouement, il n'est que la dernière pièce logique d'une structure narrative visant à condamner le sacrifice humain. Dans une autre œuvre de Plutarque, ce n'est plus une pouliche alezane mais un poulain blanc qui est sacrifié et le thème du sacrifice humain a totalement disparu. Plutarque, *Histoire d'amour*, 774D.
[90] En grec, Hippô à la même racine que cheval ou pouliche. La même qui aurait été sacrifiée après le songe de Pélopidas.
[91] Plutarque, *Histoire d'amour*, 774D.

de loin le plus exhaustif : Plutarque met en scène le rapt et le meurtre des jeunes filles, puis le voyage de Skédasos jusqu'à Sparte pour obtenir justice. N'ayant pu l'obtenir, il s'en retourne à Leuctres pour se donner la mort de façon tragique après avoir invoqué les Érinyes : « Skédasos court chez les rois et va ensuite pousser sa plainte auprès de chacun des simples citoyens. N'obtenant pas plus de succès, il courut à travers la ville, les mains levées vers le soleil, frappa la terre en invoquant les Érinyes et, pour finir, il se donna la mort [...] »[92]. Une version de la légende qui fait appel à tous les codes de la tragédie : faute, malédiction, suicide et imprécation[93]. Mais comme si cette histoire ne suffisait pas, le moraliste ajoute qu'en rentrant à Leuctres, Skédasos aurait rencontré un vieillard dont le fils aurait été victime d'une tentative de viol avant d'être égorgé par un Lacédémonien. C'est là un ajout qui donne plus de force à la condamnation morale, preuve au besoin que nous sommes bien en présence de l'œuvre d'un moraliste.

Pour finir, six siècles après les faits, Pausanias nous livre une version qui est de nouveau étoffée[94]. À côté d'Hippô, le nom d'une autre fille est mentionné, Molpia, tout comme ceux des Lacédémoniens incriminés, Phrourarchidas et Parthénios[95]. Un peu plus loin, la légende est évoquée dans un oracle en vers hexamétriques :

> J'ai sous ma protection Leuctres l'ombragée et les champs Alésiens ; je veille aussi sur les deux filles infortunées de Scédasos, vers le tombeau desquelles se livrera un combat qui fera verser beaucoup de larmes, et nul n'en aura connaissance qu'au moment fatal où les Doriens perdront la fleur de leur jeunesse lorsque ce jour fatal sera arrivé, on pourra prendre Céresse, mais autrement elle est imprenable[96].

---

[92] *Ibid.*, 774B. (trad. Marcel Cuvigny).

[93] Homère, *Iliade*, IX.566-575 : « Il s'indignait des malédictions de sa mère, qui, dans sa douleur du meurtre de ses frères, instantanément aussi, frappait de ses deux mains la terre nourricière, invoquant et Hadès et la féroce Perséphone, étendu de tout son long à terre, dans ses voiles trempés de peurs, et leur demandant de donner la mort à son fils. Et l'Érinys au cœur impitoyable, qui marche dans la brume, du fond de l'Érèbe, entendit sa voix » (trad. Paul Mazon).

[94] Pausanias, *Description de la Grèce,* IX.13.5-6.

[95] Nous avons un nouveau jeu de mot : « le fils naturel », sans père attesté : on demeure dans le domaine des relations sexuelles désavouées. Phrourarchos signifie « chef de la garde ».

[96] Pausanias, *Op.cit.*, IX, 14.3 (trad. Abbé Gedoyn).

Il s'agit d'une révélation qui, par son style, s'inscrit dans la pure tradition des oracles delphiques. Outre la défaite spartiate à Leuctres, l'oracle mentionne la capture de la place forte de Céresse. Une victoire qu'Épaminondas arrache très peu de temps après cette dernière. La prédiction est donc facile pour un dieu omniscient ou pour un auteur postérieur aux faits, un ajout qui est sûrement postérieur à - 368. En effet, il est fait mention de « larmes » : bien que ce soit un *topos* littéraire récurrent, on peut y voir ici une référence à la célèbre guerre sans larme de -368, qui oppose les Spartiates et les Arcadiens, trois ans après celle de Leuctres. Cette volonté d'association de Delphes à une célèbre bataille grecque émane peut-être des prêtres du sanctuaire.

Autre élément très intéressant, cet oracle se situe bien après le « prétendu » déclin des grands oracles militaires du Ve siècle av. J.-C., une complication de plus pour les tenants de cette thèse. Qu'à cela ne tienne, la Pythie aurait délivré cet oracle vers -520[97]. Cette théorie met en lumière le processus d'historisation poussée à l'extrême et ne va pas sans poser quelques problèmes. Joseph Fontenrose, bien que très critique envers les épisodes oraculaires, tente cette fois-ci de rattacher un oracle fabriqué de toute pièce à un *manteion* particulier pour prouver sa véracité, une démarche qui ne peut-être que vaine. D'autant plus qu'il avance que la dernière partie de l'oracle, annonçant la chute de Céresse, est un ajout postérieur à un oracle authentique, dont la question principale aurait été la défaite spartiate de Leuctres. Cette conclusion, qui ne peut être étayée, permet à la fois de légitimer l'utilisation de certains éléments et de rejeter les détails les plus gênants d'une révélation pour alimenter une thèse préétablie. Ces tentatives, qui n'ont pour but que de sauver l'authenticité de l'oracle, exposent les faiblesses d'une telle démarche. À moins que l'on soit prêt à concéder qu'une simple prêtresse ait,

[97] Joseph Fontenrose, o*p.cit*., p. 335. Pausanias aurait retranscrit une révélation de l'oracle Bakis. à partir d'Éphore ou d'un autre historien. Bakis aurait prédit le retour des Messéniens dans leur pays. Joseph Fontenrose, o*p.cit*., p. 144-148 ; d'après Parke et Wormell, le style et la forme du poème feraient penser à une rédaction du IVe et non du VIe siècle : Herbert William Parke, Donald Ernest Wilson Wormell, *The Delphic Oracle*, éd. Blackwell, Oxford, 1956, p. 217.

par inspiration, prédit l'issue de deux batailles consécutives un siècle et demi plus tôt, il faut se résoudre à rejeter l'historicité de ce *chresmos*.

Au-delà du *chresmos* de Pausanias, les modernes ne peuvent s'empêcher de rechercher le degré d'historicité de la légende : « The Thebans were heartened by pretended signs from heaven, and a deserter told the Thebans the story of the maidens whom Spartans had outraged at Leuctra. So far, all is acceptable »[98]. L'épisode a également été utilisé pour avancer l'idée d'un culte héroïque prenant place autour du sacrifice d'un équidé. Il s'agit d'une thèse qui reposait sur le prénom Hippô et qui était étayée par d'hypothétiques traces archéologiques, largement extrapolées[99]. L'exemple ne semble pas, depuis S. Reinach, avoir retenu l'attention, mais elle montre très bien que l'on peut ériger toute une hypothèse sur la seule bonne foi d'un moraliste tardif. Encore faut-il prouver que le songe de Pélopidas et le nom de la jeune fille conservée soient authentiques. Quoi qu'il en soit, cette étude de cas illustre comment la simple mention d'un oracle, créé de toutes pièces après les évènements, va subir de multiples réécritures et accentuations dramatiques. Aussi, elle montre comment ce dit épisode, à la frontière entre mythe et réalité, va être jugé « vraisemblable » par les modernes, tombant ainsi dans le piège de la rhétorique antique. Enfin, cette réappropriation systématique de la légende par tous les auteurs anciens tend à prouver que les oracles et présages sont des éléments attendus et obligés du récit historique, en d'autres termes, qu'il s'agit d'un *topos* littéraire.

L'épisode oraculaire comme *topos* littéraire

Bien que ce soit difficile à concevoir pour nous, l'*historia* grecque n'a rien à voir avec notre propre discipline, en cela qu'elle se soucie moins de la véracité des faits

---

[98] John Kinloch Anderson, *op. cit.*, p. 206.

[99] En se basant sur d'obscurs tertres et sur le nom d'Hippô, Salomon Reinach identifie un culte héroïque, avec un rituel sacrificiel autour d'un équidé : Salomon Reinach, « Hippô », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 59, n°6, 1915, p. 439-452.

que du style et de la rhétorique du récit. Par là, l'auteur ancien cherche à persuader et à emporter l'adhésion des lecteurs sur les évènements non pas tels qu'ils se sont passés, mais tels que ce dernier les appréhende. Hérodote rédige son *Enquête* afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et pour que les grands exploits accomplis ne tombent pas dans l'oubli[100]. Pour ce faire, autant y mettre les formes, comme le résume si bien la chercheuse Catherine Darbo-Peschanski : « Finalement, tout ce qui se raconte, que ce soit vrai, faux ou vraisemblable, pourra se dire *Historia* »[101]. En somme, l'historiographie ancienne est un genre littéraire au même titre que l'épopée, la poésie, la rhétorique ou le théâtre. Considérant tout cela, les oracles et présages, qui sont des élaborations *post eventum* attendues et obligées du récit historique, répondent à une contrainte du genre auquel ils appartiennent.

Dans le cas qui nous intéresse, la légende des « filles de Skédasos » est d'abord une accroche narrative, une sorte de prélude qui sert à mettre l'emphase sur le caractère dramatique et inéluctable de la rencontre qui s'apprête à être relatée. D'après toutes les sources anciennes qui nous sont parvenues, la défaite spartiate de Leuctres trouverait son explication dans l'acte d'*hybris* commis par quelques Lacédémoniens à une époque reculée, et d'ailleurs indéfinie. La finalité esthétique de l'épisode, qui mêle habilement faits historiques, ouï-dire et légendes, ne fait donc aucun doute et appuie l'idée que la frontière entre histoire et mythe est très mince, voire inexistante[102]. Quant à cette idée de rétribution divine, accompagnée de l'image de jeunes filles innocentes, victimes d'une mort injuste et prématurée, elle semble bien plus sortir d'une œuvre tragique ou d'une épopée homérique que d'un récit historique. Ceci démontre qu'à nos yeux il n'y a pas de cloison entre les différents genres littéraires, dont l'*historia* fait partie, un fait confirmé par

---

[100] Hérodote, *op.cit.*, préface.

[101] Catherine Darbo- Peschanski, *L'historia : commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007, p. 430. Un livre très intéressant où l'auteure propose de revenir sur le sens véritable de l'*historia* chez les Grecs.

[102] Claude Calame et Daniel Berman, *Myth and History in Ancient Greece: The Symbolic Creation of a Colony*, Princeton, Princeton University Press, 2003. Voir également Julia Kindt, o*p.cit.*, p.10: « After all, history, too, draws on the medium of narrative. Storytelling is the key to the way in which the past becomes tangible as history ».

l'introduction de plusieurs *topoi* de la tragédie au sein du récit : la faute, la malédiction, le suicide.

Chez Xénophon, l'anecdote prend la forme d'un simple λόγιον[103](rumeur), mais suffisamment intrigant pour laisser libre cours à l'imagination fertile des auteurs postérieurs, comme en témoignent les multiples réécritures et ajouts. Le nom du père des jeunes filles, Leuctros, sert à assouvir la curiosité sur le lieu improbable, mais désormais célèbre de la rencontre. Il en va de même pour l'introduction, à un moment donné, du nom des jeunes filles et des Lacédémoniens incriminés. L'étoffement de la légende témoigne tout autant du souci d'embellir l'œuvre que d'attiser l'intérêt du lecteur. En outre, le soin apporté à la dimension dramatique de la légende ne fait que mettre en exergue la fonction littéraire de l'épisode. L'accentuation dramatique atteint son paroxysme dans les versions très élaborées de Plutarque : le récit du suicide du père des jeunes filles invoquant les Érinyes en est l'illustration parfaite. Pour reprendre les mots de Marie Delcourt, ces faux relèvent du « merveilleux d'opéra »[104], une formule qui semble parfaitement bien appropriée. Toutefois, à elle seule, la finalité esthétique ne suffit pas à expliquer le recours systématique à ce genre d'épisodes dans les *historiai,* ni à expliquer le fait que la pratique ait perduré jusqu'à la toute fin de l'Antiquité.

Au-delà du seul aspect littéraire évident, l'introduction d'un oracle traduit la volonté de « donner un sens » aux évènements qu'ils annoncent, tout en affermissant leur caractère inéluctable. Comme le dit très justement Julia Kindt : « After all, history, too, draws on the medium of narrative. Storytelling is the key

---

[103] Raoul Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique, Recherche sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon - les Belles Lettres, 1979, p. 73 : « des rumeurs, des " on dit ", qui naîssent soudain dans l'atmosphère inquiète et tendue des veillées d'armes [ou sont tout simplement *post eventum*] et se transmettent de bouche en bouche. Ces rumeurs font généralement état d'anciens oracles dont on avait perdu le souvenir ou de prédictions plus récentes mais dont l'origine reste imprécise ».

[104] Marie Delcourt, o*p.cit*., p. 47.

to the way in which the past becomes tangible as history »[105]. Une finalité d'autant plus importante considérant qu'à l'époque des *Helléniques* le dénouement de la rencontre était connu de tous. L'intérêt du récit historique n'est donc pas de savoir comment il se termine, mais plutôt comment les évènements se sont enchainés[106]. La cuisante défaite spartiate face à une puissance de seconde zone ne pouvait rester inexpliquée[107], d'où l'introduction de ces signes divins. À défaut de trouver une cause évidente ou suffisante, les commentateurs se sont tournés vers les dieux, dans une démarche *a posteriori* bien sûr. Il ne faut pas oublier que bien qu'il s'agisse d'un « faux », l'épisode oraculaire témoigne d'un profond sentiment religieux et véhicule une vérité toute simple : le destin des hommes et des cités est soumis à la volonté et aux lois divines. Ce « faux » pieux est d'ailleurs tout à fait exact sur le plan religieux. Leuctres serait une sévère et sanglante punition à l'encontre de Spartiates ayant enfreint les lois humaines et divines, et ce à de trop nombreuses reprises[108]. Les Thébains ne seraient ainsi que l'instrument de cette vengeance[109]. Comme le dit si bien Roland Crahay : « Les oracles constituent une espèce de philosophie de l'histoire où s'exprime sous une forme pseudo prophétique la leçon de l'événement »[110]. Ici, la leçon est d'abord morale :

> Qui en effet, ne condamnerait pas ces gens qui, héritant de leurs ancêtres une hégémonie assise sur les bases les plus solides et conservée, grâce aux mérites de ces mêmes ancêtres, pendant plus de cinq cents ans, l'ont vue détruite parce qu'ils ont agi inconsidérément ? Cela s'explique : les générations précédentes avaient acquis une gloire sans pareille par d'innombrables et périlleux combats et en traitant les peuples soumis avec modération et humanité ; leurs descendants, au contraire, avec leurs actes

---

[105] Julia Kindt, o*p. cit.*, p. 10: « If, as has frequently been argued, religion is indeed a way of 'making sense' of the world, then narrative in one of the ways – perhaps the way – in which this 'sense-making' occurs ».

[106] *Ibid.*

[107] Aujourd'hui, les modernes semblent avancer l'idée que la victoire thébaine était préparée et inévitable. Une théorie qui ne peut que faire sourire, car reconnaître que Thèbes devait renverser Sparte, c'est tomber dans le panneau de la rhétorique ancienne et prêter foi aux oracles !

[108] Xénophon, o*p.cit.*, V.4.1.

[109] Roland Crahay, o*p.cit.*, p. 344: « […] c'est le meurtre ou la violence injuste qui sont soumis à son arbitrage et pour lesquels il impose en général une réparation, une compensation ».

[110] *Ibid.*, p. 22.

> de violence, leur hauteur à l'égard de leurs alliés, avec leurs guerres injustes, arrogantes contre les Grecs, ont mené une politique inconsidérée qui explique la perte de leur empire [111].

La condamnation est soulignée dès l'introduction du livre XV et laisse apercevoir l'influence de sources philosophiques. La malédiction qui aurait été proférée par les jeunes filles, juste avant de se donner la mort, est un autre ajout qui témoigne du souci porté à l'esthétisme et à l'effet dramatique du passage, mais qui sert également à mettre en exergue la nature inéluctable et surtout la condamnation morale que représente la défaite spartiate. Une condamnation qui est d'ailleurs reprise par de nombreux auteurs. Plutarque, par l'intermédiaire du père des jeunes filles, déclare que « les Lacédémoniens venaient à Leuctres payer leur dette à lui et à ses filles »[112]. Ce dernier n'hésite d'ailleurs pas à exagérer la faute morale en mentionnant un deuxième rapt commis par un Lacédémonien, ainsi que le refus de la cité de rendre justice au père suppliant.

En dernier lieu, outre sa fonction esthétique et étiologique, la mention d'un épisode oraculaire à l'aube d'une bataille contribue à auréoler cette dernière de mystère et ainsi mettre l'accent sur son importance décisive. Bien que la réalité soit tout autre, au sein de la tradition littéraire, la divination n'est pas affaire de « vulgaires » préoccupations, mais elle est au service de la « Grande Histoire »[113]. Dès lors, en mentionnant un oracle ou un signe dans l'enchaînement des évènements, les auteurs anciens rendent compte de la place déterminante de Leuctres dans l'histoire de la Grèce. Xénophon met donc l'emphase sur la place déterminante de cette débâcle spartiate dans l'Histoire de la Grèce. Les auteurs anciens aimaient avoir recours à des « marqueurs temporels » et Leuctres, qui voit la mort d'1/5 des citoyens spartiates ainsi que celle du roi Cléombronte II, semblait toute désignée

---

[111] Diodore, o*p.cit.,* XV.1.3. (trad. Claude Vial).

[112] Plutarque, *Histoire d'amour*, o*p.cit*., 282.

[113] Les auteurs anciens rapportent très peu de consultations privées. Les très rares mentions concernent toujours un personnage important et servent à annoncer ou à expliquer l'issue d'un événement majeur. La consultation de Tirésias durant les guerres médiques en est l'illustration parfaite (Hérodote, o*p. cit.,* IX.33.2.).

pour symboliser à elle seule le déclin de Sparte et la fin de l'impérialisme lacédémonien sur les États grecs. La finalité de l'épisode est donc ici rhétorique.

En conclusion, l'étude minutieuse de ce cas d'espèce a mis en évidence le processus d'élaboration *post eventum* d'un oracle, en tout point caractéristique de ceux relatés par les auteurs anciens, ainsi que les multiples réécritures dont il a fait l'objet au gré de ses réceptions et réutilisations par différents auteurs. Des constatations qui nous permettent d'entrevoir un début de réponse quant à l'authenticité d'un grand nombre, pour ne pas dire la quasi-totalité, des oracles militaires. Quant à la réappropriation systématique de la légende par tous les auteurs tardifs, elle tend à prouver que ces anecdotes littéraires sont attendues et obligées au sein du discours historique, mais pas seulement. Comme nous l'avons vu, l'ajout tardif de certains *topos* du genre, ici l'ambiguïté de la révélation, montre que la tradition oraculaire est un genre traditionnel qui a très peu évolué tout au long de l'Antiquité.

Par ailleurs, bien que totalement fabriqués, ces épisodes n'en sont pas moins l'expression d'un profond sentiment religieux et l'exposition d'une vérité toute simple : la soumission du destin des hommes et des cités à la volonté divine. Cette conformité des oracles littéraires avec la piété des anciens, doublée de leur caractère « vraisemblable », explique pourquoi, dès leur mise par écrit, ils sont considérés comme authentiques. Même si de leur temps, et ce depuis l'époque archaïque, les cités consultent les *manteia* à propos de préoccupations religieuses, les auteurs tardifs tels que Cicéron ou Plutarque n'ont aucune raison de remettre en question l'authenticité des épisodes relatés par leurs prédécesseurs. Il n'est donc pas étonnant de voir le premier en conclure que la Grèce n'a entrepris aucune guerre sans l'avis des dieux, pendant que le second tente de comprendre les raisons de cette supposée disparition des grands oracles d'antan. Cela illustre à quel point le discours religieux a imprégné le discours historique. Autrement dit, la sphère oraculaire n'a pas évolué en marge du discours historique, mais elle en est une composante intrinsèque : pour les anciens, la sphère religieuse est indissociable du politique et du militaire. Il est donc indispensable de tenir compte de ce sentiment

religieux inhérent au monde antique, dans la mesure où il a eu un impact certain sur la perception de cette bataille par les différents auteurs, ainsi que sur leur retranscription des évènements.

Enfin, au-delà de cette étude de cas, il convient de se rappeler que d'une part, la seule attestation littéraire d'une pratique, aussi récurrente soit-elle, ne suffit pas à démontrer son historicité ; et d'autre part, que les oracles contenus dans les *historiai* aient pu être admis comme historiques par les Grecs anciens ne les rend pas davantage authentiques à nos yeux.

LES FEMMES ET LES PRATIQUES MAGICO-MÉDICALES DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

ISABELLE DUFOUR
Université du Québec à Montréal

Dans le monde gréco-romain, le savoir médical fut largement détenu par des hommes, tandis que les femmes étaient souvent réduites à leurs fonctions reproductives et à leur subordination sociale[114]. Pourtant, même si les textes médicaux montrent l'étendue des connaissances que possédaient ces médecins, leurs lacunes patentes dans certains domaines reliés à la santé féminine furent visiblement comblées par un savoir-faire féminin. De plus, un fossé s'était créé entre le *iatros* et ses patientes puisqu'une répugnance était associée aux organes génitaux féminins et que les patientes attendaient trop longtemps avant de parler de leurs problèmes[115]. En fait, les médecins avaient peu accès au corps de leurs malades puisque celles-ci devaient s'observer elles-mêmes avant de divulguer leurs observations au *iatros* pour que celui-ci puisse par la suite divulguer le traitement approprié. Il existait donc une forte pudeur chez les Grecques et les Romaines qui a probablement favorisé les relations entre celles-ci et des thérapeutes féminines. En ce sens, quelques sources littéraires et épigraphiques dévoilent l'implication des femmes au sein des pratiques médicales, et ce, dès le début des balbutiements de la médecine hippocratique (VIe-Ve siècles av. J.-C.)[116]. Mais cet apport fut de

---

[114] Helen King, « Medical Texts as a Source for Women's History », dans A. Powell (éd.), *The Greek World,* Londres & New York, Routledge, 1995, p. 199-218. L'historienne précise que même si la majorité des sources littéraires ont été écrites par des hommes, il faut approfondir les recherches sur l'histoire des femmes à travers ce prisme, tout en contextualisant adéquatement chaque texte étudié; il est ainsi possible de retracer l'impact féminin sur ces auteurs et dans la société.

[115] Hippocrate, *Maladies des femmes,* I, 62, L. VIII. L'auteur de ce traité déplore ces réticences provenant de ses patientes qui retardent fatalement l'administration de traitements adéquats, ce qui rend trop souvent les pathologies incurables.

[116] Hippocrate, *Épidémie,* V, 25; *Excision du fœtus,* IV; *Des Chairs,* 19; *Maladies des femmes,* I, 68. Pour le monde grec, la majorité des inscriptions se retrouvent dans l'ouvrage d'E. Samama, *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical,* Genève, Droz, 2003. Hippocrate, *Nature de la femme*, 8, 32, 107, 109 (sur l'usage du souffre pour purifier le vagin et l'utérus de toute impureté; *Maladies des femmes,* I, 81. Les auteurs reconnaissent la vertu de certains rites magiques. De son côté, Galien, même s'il critique les pratiques magiques,

tout temps étroitement lié au domaine de la magie. Or, plusieurs craintes et angoisses sociales sont perceptibles à travers la figure de la sorcière ou de la magicienne, surtout lorsqu'elle manipulait les *pharmaka* pour soigner, voire pour tuer. Comme nous le verrons ces pratiques magiques féminines ont suscité plusieurs réticences au sein de la population gréco-romaine, mais elles ont aussi tenu une place importante au sein de la médecine traditionnelle puisqu'une partie de la population recourait tout de même à ce type de soins. Malgré tous les efforts mis en place par les autorités, autant scientifiques que politiques, ces thérapeutes furent actives dans leur communauté. C'est pourquoi, il est primordial de déceler, dans un premier temps, les divers reproches véhiculés contre ces soins magico-médicaux. Fait intéressant, ces plaintes se sont transposées sur les sages-femmes, réelles intervenantes de la sphère « rationnelle » de la discipline médicale. Preuve qu'une quelconque présence féminine au sein de la *technè* médicale était dérangeante, mais était aussi nécessaire pour la santé publique. Pour bien saisir cet état de fait, il convient d'examiner d'abord les liens entre la magie et la médecine.

Magie et médecine

Le lien entre médecine et magie n'a pas lieu de surprendre : selon Christine Dunant, « la médecine magique était la forme de médecine la plus attestée et la plus communément répandue au sein des sociétés anciennes »[117]. Elle provenait sans doute d'Orient. Hérodote affirme en effet dans ses *Histoires* que l'origine de la magie en Grèce serait issue d'une tribu persane, dans laquelle des prêtres s'occupaient des rites funéraires, de la divination et de l'interprétation des rêves[118]. Ce serait d'ailleurs le mot perse *magus* qui aurait influencé le terme grec μάγος

---

relève les vertus de certaines amulettes. Cf. Galien, *Médicaments simples* 10, 2, 21, éd. Kuhn 12, 295.

[117] Christine Dunant, « La magie en Grèce », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettre d'humanité,* n° 18, 1959, p. 480. Voir, André Bernand, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991, p. 357-360.

[118] Hérodote, *Histoires,* I, 101, (γένος); VIII, 43, 113 F, 191 (sacrifices); I, 140 (rites funéraires); I, 107sq, 120, 128; VII, 19, 37 (interprétation de rêves et d'autres prodiges). Cf. notamment Emile Benvéniste, *Les mages dans l'ancien Iran*, Paris, Publications de la Société des études iraniennes, 1938.

pour désigner la magie[119]. Quant aux pratiquants de la magie, du γόης au μάγος[120], le champ lexical les désignant est vaste, à la hauteur peut-on dire de l'importance de la discipline.

Pourtant la pharmacologie, composante des trois grandes sphères (la diététique, la chirurgie et la pharmacologie), était utilisée par les médecins hippocratiques. Les Grecs utilisaient indifféremment le mot φάρμακος pour désigner un « empoisonneur », un « magicien » ou un « sorcier »[121]. Cette expression est elle-même dérivée du mot φάρμακον, dont la signification est multiforme : il désigne autant les drogues médicinales que les médicaments, les remèdes, les onguents et les breuvages[122]. Au féminin, les magiciennes étaient désignées par ces deux termes, φαρμακίς ou φαρμακεύτρια, et lorsqu'ils sont utilisés avec ces épithètes (ὀλεθριον, δηλητήριον, θανάσιμον, κακόν), il s'agit d'un usage néfaste des vertus des plantes, ce qui est majoritairement le cas[123]. Dans le monde latin elles étaient décrites par le terme *venena* suivant des épithètes *bonum* ou *malum,* qui donnaient le sens bénéfique ou néfaste à l'action commise[124]. Un mauvais usage de la pharmacologie était intimement relié à l'empoisonnement, qui fut réprimé par les systèmes judiciaires autant dans le monde grec[125] que romain[126]. Ce sont

---

[119] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 2009, *s.v.* μάγος.
[120] Le terme γόης a un sens univoque et péjoratif, davantage relié à la sorcellerie, contrairement au μάγος qui pouvait être perçu positivement. Voir, Fritz Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique,* Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 35-36. L'auteur affirme qu'il faut en fait nuancer chaque utilisation de ce vocabulaire qui a pu être moins mal perçu que l'on pourrait le croire.
[121] Voir Pierre Chantraine, *op. cit.*, *s.v.* φάρμακον.
[122] Pierre Chantraine le décrit ainsi : « une plante à usage médicinal et magique », *ibid.*
[123] *Odyssée,* I, 261; 2, 328. Au sein des récits homériques, des soldats sont touchés par des flèches empoisonnées, l'auteur ne se gêne pas pour décrire cet usage des *pharmaka* comme négative.
[124] Il est toutefois important de signaler que les femmes ne sont pas les seules détentrices de ce savoir magico-médical, les hommes aussi pratiquaient la magie. Cf. J. Scarborough, «The Pharmocology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », dans C. A. Faraone et D. Obbink, *Magicka Hiera: Ancient Greek Magic and Religion,* Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 138-174.
[125] *Aristocrate*, 22, 24; Apulée, *Métamorphoses,* X, 7. À Athènes, l'empoisonnement était jugé de la même manière que le meurtre ordinaire devant l'Aéropage. De son côté, Platon met l'empoissonnement involontaire au même niveau que l'homicide involontaire. Cf. Platon, *Lois*, IX, 865 B.
[126] Tite Live, *Ab Urbe Condita,* VIII, XVII-XVIII. À Rome, le premier crime d'empoisonnement remonterait en 361 av. J.-C., quelques femmes auraient donné du poison aux habitants de la ville sans leur consentement, 170 matrones y trouvèrent la mort suite à l'annonce de leur implication. Sinon pour une bonne partie de la période romaine, la poursuite de ce crime était une mesure d'ordre public, confiée spécialement à des magistrats supérieurs.

justement ces termes en particulier qui relient la magie à la médecine, par l'usage de la pharmacologie et de l'exploitation des plantes à des fins thérapeutiques.

En Grèce, dès l'époque archaïque, le domaine médical fut étroitement lié à la magie et à la religion parce qu'il n'existait aucune professionnalisation autour de cette pratique[127]. En fait, le malade pouvait choisir parmi une multiplicité de thérapeutes. Mais avec le temps et les efforts grandissants pour rationaliser la pensée scientifique, les pratiques magico-médicales furent de plus en plus décriées. Les auteurs hippocratiques et certains philosophes se sont en effet rassemblés pour dénoncer l'implication magique au sein des pratiques médicinales. Dans les faits, deux grandes critiques ressortent généralement des textes hippocratiques et philosophiques : d'une part, l'envie intarissable des « charlatans » pour le gain, d'autre part, leur incompétence dans l'art thérapeutique[128].

On comprend dès lors que le rôle apparemment important des femmes au sein de la pratique magico-médicale ait suscité chez plusieurs une certaine méfiance à leur égard. Certes le domaine magique, lié de près au monde de la sorcellerie, pouvait être l'affaire de tous, tant chez celles et ceux qui pratiquaient la magie, que chez celles et ceux qui bénéficiaient de tels services[129]. Mais les femmes, en raison notamment de leur connaissance des vertus médicinales des plantes furent plus que tout autre liées à la figure péjorative de la magicienne et surtout de la sorcière. Dès les épopées homériques, des figures mythologiques comme Circé[130] et de

---

[127] Geoffroy Ernest Richard Lloyd, *The Revolution of Wisdom*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1987, p. 13. L'auteur précise que les croyances en l'intervention divine et l'existence de semi-créatures divines au sein des pratiques médicales humaines étaient très répandues durant la période archaïque.

[128] Deux corpus distincts sont évocateurs : le traité hippocratique *La maladie sacrée* et les *Lois* de Platon (*Lois* 932e- 933e). Hippocrate, *La maladie sacrée,* c. 2. trad. J. Jouanna, 2003, p. XXXVIII.

[129] André Bernand, *op., cit*, p. 296.

[130] L'*Odyssée* X, 305. Odette Touchefeu-Meynier, « Ulysse et Circé : notes sur le chant X de l'*Odyssée* », *Revue des Études Anciennes*, n° 3-4, 1961, p. 264; Sarah Currie, « Poisonous Women an Unnatural History in Roman Culture », dans M. Wyke (éd.), *Parchments of Gender: Deciphering the Bodies in Antiquity,* Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 167; Ménélaos Christopoulos, « Quelques remarques sur Hélène dans l'Odyssée. À la recherche des innovations mythographiques et narratives », *Gaia,* 2007, p. 109; György Karsai, « La magie dans l'*Odyssée* : Circé », dans A. Moreau et Jean-Claude Turpin (dir.) *La magie. Actes du Colloque international de*

Médée[131], dont l'étude dépasse le champ de cet article, illustrent parfaitement les liens entre la pharmacologie et une participation active féminine aux soins. Au IIIe siècle av. J.-C, la deuxième idylle du poète Théocrite, *Les Magiciennes* (παρμακεύτριαι), dévoile aussi une scène entière d'un rituel magique et érotique[132]. Deux femmes sont les grandes actrices de ce récit : Simaitha et son esclave Thestilys organisent un rituel complet pour que la première puisse reconquérir son amant perdu, Delphis. Le parcours du rituel se divise en trois phases sacrificielles distinctes : faire brûler de l'orge sacrificielle[133], faire fondre de la cire[134] et brûler un bout de tissu du manteau de son amant afin de répandre ses cendres au-dessus de la maison de Delphis[135]. Toutes ces actions ont pour but de faire revenir l'amour dans le corps de ce dernier, ensuite de briser sa résistance envers elle et enfin, qu'il oublie ses autres flammes. Comme l'a démontré F. Graf, cette idylle n'est pas fidèle au contexte rituel réel du domaine de la magie. Théocrite, n'étant pas du tout ethnologue, a construit une mosaïque des diverses pratiques magiques connues, mais en les rassemblant dans un ordre qui ne respecte pas la réalité. Toutefois, cette scène magique reflète les perceptions du public cible de Théocrite, soit les gens d'une certaine élite intellectuelle et cultivée[136]. Il est d'ailleurs indispensable de préciser que les papyrus magiques et

---

Montpellier 25-27 mars 1999, tome II, Montpellier, PUM, 2000, p. 185-186. Circé joue un rôle important dans le retour d'Ulysse vers Ithaque : c'est elle qui le garde auprès de lui, mais c'est également elle qui lui donne des informations importantes pour la suite de son odyssée. C'est un personnage ambivalent, mais qui est décrit négativement lorsqu'elle utilise les *pharmaka* à ses propres fins, alors que si c'est Ulysse ou Hermès qui ont recourt à la pharmacologie, elle est décrite comme étant noble.

[131] Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 478-9. Vassiliki Gaggadis-Robin, *Jason et Médée sur les sarcophages d'époque impériale,* Rome, École française de Rome, 1994, p. 2; Alain Moreau, « Médée la magicienne au *promètheion,* un monde de l'entre-deux », dans A. Moreau et J.- C. Turpin (dir.), *La magie*, tome II, *op. cit.*, p. 263; A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée : le va-nu-pied et la sorcière,* Paris, Les Belles Lettres 1994, p. 96. Médée est une figure complexe qui évolue particulièrement à travers le temps, elle devient de plus en plus maléfique. Même si elle possédait des qualités positives durant la période archaïque, celles-ci se sont effritées pour laisser place aux caractéristiques maléfiques, surtout en lien avec son côté d'empoisonneuse, qui atteint son apogée lors de la période romaine.

[132] Théocrite, *Les Magiciennes,* 1-62.

[133] *Ibid.,* 26.

[134] *Ibid.,* 37.

[135] *Ibid.,* 64.

[136] F. Graf, *op., cit,* 1994, p. 210-3. La magie érotique restait une arme secrète chez les hommes, ce qui allait à l'encontre de l'idéal guerrier. Cet aspect poussait les pratiquants et pratiquantes de la magie à rester dans le secret.

les *defixiones* (incantations maléfiques) retrouvés dévoilent une majorité d'usagers masculins et non féminins. Il existe donc un décalage évident entre le système de représentations mentales dans la mythologie et les pièces de théâtre, puisque finalement ce sont les femmes qui sont plus souvent victimes de ces incantations et rituels[137].

Les multiples figures féminines reliées à la magie étaient ambivalentes et dangereuses pour l'équilibre social. Mettant premièrement en danger les droits des hommes, plusieurs Gréco-romaines, ayant commis un adultère, en l'absence de leur mari ou pas, ou encore ne voulant pas retomber enceinte, allaient solliciter l'aide abortif de ces thérapeutes magiques, en le dissimulant à leur mari pour éviter certaines complications[138]. Il faut le dire, les maris avaient préséance devant la justice pour ce genre de délits. Leurs épouses se voyaient donc poussées à recourir à des solutions qui devaient rester dans le secret pour ne pas encourage la colère de leur mari et un procès où elles perdraient gain de cause. Dans un deuxième temps, ces magiciennes possédaient un savoir magique très utile et efficace dans le traitement de quelques pathologies. Elles possédaient ainsi des connaissances thérapeutiques performantes et profitables. À ce sujet, c'est le médecin Galien, au IIe siècle de notre ère, qui atteste à maintes reprises l'efficacité de certaines amulettes, qui démontrent qu'une partie des pratiques magiques possédaient bel et bien un certain niveau d'efficacité[139]. Les magiciennes étaient donc perçues, dans une certaine mesure, comme une compétition tangible pour les médecins hippocratiques[140]. Enfin, il est aisé de penser que, dans ce contexte marginal des soins, les Gréco-Romains ressentaient de multiples angoisses envers les sages-

---

[137] *Ibid.,* p.214. Ces papyrus magiques retrouvés sont datés de l'Égypte romaine.

[138] Gaius, *Commentaires*, I, 139; Justinien, *Institutes,* 1, 4. Dans le monde romain, lorsqu'un avortement était effectué sans l'accord du mari, celui-ci avait priorité devant la justice alors qu'un avortement chez une femme non-mariée n'était pas une préoccupation de l'État romain. Des pénalités étaient mises en place depuis le règne de Septime Sévère.

[139] Galien, *Médicaments simples,* 10, 2, 21 Kühn 12, 296, 18 = App. 4, 11; 6, 3, 10 Kühn 11, 11-15 = App. 29; 6, 3, 10 Kühn, 859 = App. 2-4. Cf. J. Jouanna, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien, *Revue des Études Grecques,* vol. 124, nº 1, 2011, p. 47-77. Galien est parfois très critique par rapport à cette magie médicale, mais il reconnait tout de même l'efficacité de certaines amulettes.

[140] A. Bernand, *op., cit,* p. 355. Selon l'historien, « … toutes les spécialités de la médecine ont subi la concurrence des charmes médicaux, qui prouve l'échec de la thérapeutique ordinaire. ».

femmes, dont celle de se voir administrer un *pharmaka* à leur insu[141]. Celles-ci pouvaient en effet posséder des renseignements similaires sur les avortements et elles étaient capables elles-aussi de garder des informations indiscrètes, provenant des parturientes, vis-à-vis leurs maris. Ces zones grises provoquaient assurément des tensions entre les différents intervenants médicaux.

Les craintes envers les actrices de la magie médicale

Avec l'essor de la « professionnalisation » de la sphère médicale, la magie et les femmes se virent rejetées[142]. Cette méfiance à l'endroit de la magie et de leurs principales représentantes est accrue par le fait que les magiciennes ont notamment la réputation d'offrir volontiers des poisons mortels ou abortifs, ou encore de substituer les nouveau-nés et de dispenser des philtres d'amour, ce qui les disqualifie du domaine médical[143]. Par exemple, une incantation magique d'Égypte, datant des IIIe- IVe s. apr. J.-C., dévoile de manière spécifique le « modèle type » de ce genre de pratiques abortives :

> Let the vagina and womb of [insert her name] be open, and may she be bloodied night and day. Write these things in sheep's blood and recite the spell laid out above during the night… [lacuna] she did unprovoked wrong, and bury it near flowing water of near … [lacuna] scratch it on a trip of papyrus …[144]

L'extrait montre en fait que les Grecs pouvaient recourir à de multiples procédés abortifs ou contraceptifs, allant de l'abstinence jusqu'aux pratiques magico-

---

[141] Platon, *Théétète* 149bc. Platon illustrait déjà les accusations qui étaient généralement portées envers les sages-femmes. « Les accoucheuses savent encore, n'est-ce pas, par leurs drogues et leurs incantations, éveiller les douleurs ou les apaiser à volonté, conduire à terme les couches difficiles et, s'il leur paraît bon de le faire avorter le fruit non encore mûr, provoquer l'avortement ?».
[142] Hippocrate, *La Maladie sacrée,* c. 2. Notamment, Jouanna suggère, dans l'introduction du livre, que l'auteur du traité ne devait pas être athée puisqu'il accuse les mages de mettre les causes des maladies sur le dos des divinités, mais il spécifie que ces dieux favorisent tout de même la guérison d'une maladie. Ainsi, les liens entre la médecine hippocratique et le culte médical religieux semblent assez forts. Cf. Hippocrate, *La maladie sacrée,* trad. J. Jouanna, 2003, p. XXXVIII.
[143] Voir sur cette question Dina Bacalexi, « Responsabilités féminines : sages-femmes, nourrices et mères chez quelques médecins de l'Antiquité et de la Renaissance », *Gesnerus*, n° 62, 2005, p. 5.
[144] *PGM* LXII. 76-106.

médicales[145]. Selon l'historienne Nathalie Demand, face à une crise reproductive ou abortive, les Gréco-romaines avaient tendance à se tourner vers des explications ou des moyens ancestraux pour trouver une solution à leurs problèmes et cette aide provenait en grande partie de femmes thérapeutes[146]. En effet, la pharmacologie gynécologique semble avoir été pratiquée par certaines femmes en dehors du cadre théorique hippocratique, et ce serait à travers une tradition orale, réappropriée par les médecins, que leurs connaissances se seraient retrouvées dans le Corpus hippocratique[147]. Il est également évident qu'un avortement dissimulé à un mari était grandement décrié de la part des hommes et de la société en général. Au IIe av. J.-C., l'auteur latin Plutarque relie justement l'infidélité et la magie en spécifiant dans sa biographie de Caton: « Il n'y a pas une adultère, disait Caton, qui ne soit pas une empoisonneuse »[148]. Le mot *venefica* devînt ainsi une insulte courante dans les sources littéraires lorsqu'on voulait disqualifier la sincérité ou l'action d'un individu.

Une autre angoisse était omniprésente, soit celle de voir le nouveau-né d'une patiente enlevé ou tué. Même si les Grecs et les Romains pratiquaient l'exposition lorsque l'enfant était rejeté par le père de famille ou qu'il était difforme, il reste que la perte d'un enfant désiré et viable était non seulement difficile émotionnellement, mais aussi inacceptable, puisque l'enfant perdu pouvait être voué au monde infernal[149]. La mortalité infantile était très élevée, près de la moitié des accouchements se soldaient par une fausse couche. La probabilité que de jeunes enfants périssent dans les premières années de leur vie était aussi forte. Il s'avère que des parents endeuillés aient tenté de recourir à l'aide d'une magicienne et que cette intervention fut vaine. Une inscription romaine retrouvée près de Vérone,

---

[145] Nathalie Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Londres & Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2004, p.60-63. Diverses modalités contraceptives étaient utilisées durant la période gréco-romaine, allant de la simple abstinence à l'intrusion de pommade à base d'huile au sein du vagin, en passant par l'extraction totale du fœtus après quelques semaines de gestation à l'aide d'outils.
[146] *Ibid.*, p. 101.
[147] Helen King, *Hippocrate's Woman: Reading the Female Body in the Ancient Greek,* New York, Routledge, 1988, p. 140.
[148] Plutarque, *Caton l'Ancien,* IX, 11.
[149] Jean–Pierre Néraudau, *Être enfant à Rome,* Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 241.

datant de 31 av. J.-C., révèle un cas concret d'un garçon âgé de quatre ans soustrait à la vie par la main cruelle d'une magicienne[150]. À Rome, une autre stèle funéraire dévoile les actions d'une magicienne. Datée entre le Ier et le IIe siècle de notre ère, la stèle d'Iunia Procula, décédée à l'âge de 8 ans, a été dédiée par son père M. Iunius Euphrosynus. Celui-ci a fait graver qu'elle était décédée d'une longue maladie causée par une *Acta liberta venefica et perfida,* soit par une femme qu'il avait affranchie et mariée, mais qui l'avait quitté pour un autre homme libre[151]. Des magiciennes devaient prodiguer des traitements pour prévenir les maladies infantiles, mais parfois ceux-ci étaient impuissants ou inefficaces. Fort probablement, des hommes et des femmes ont été accusés de sorcellerie pour avoir précipité la mort d'enfants ou de proches parents. Ces inscriptions demandent aux divinités de punir le *venificus* ou la *venefica*[152].

Ces constats démontrent une crainte considérable de la société envers les soins ou les traitements donnés par des femmes[153]. Les adultes étaient aussi vulnérables face aux conspirations maléfiques. Une épitaphe métrique, retrouvée à Salona en Dalmatie et datant de la période impériale, témoigne qu'Attia, une jeune femme de 22 ans, est décédée d'une maladie causée par une empoisonneuse (*venefica*)[154]. Plusieurs épitaphes gréco-romaines montrent que la magie apportait une possibilité d'action devant l'inévitable, puisqu'elle permettait d'invoquer les divinités maléfiques de venger le ou la défunt(e). Comme le dévoile une épitaphe provenant d'Alexandrie, datée du IIe siècle av. J.-C., une mère de jeunes enfants est décédée après trois mois de maladie. Son mari lui dédie une stèle funéraire en invoquant les dieux pour qu'ils vengent sa mort prématurée causée par

---

[150] *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*CIL*), VI, 3, 19747, l. 3-5 : « in quartum surgens comprensus deprimor annum [...] eripuit me saga manus crudelis. »
[151] *CIL* VI3, 20905; *CLE* 95.
[152] Fritz Graf, « Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 162, 2007, p. 139-150.
[153] F. Graf, *ibid.,* p. 140. Graf montre bien que des morts subites causaient l'émoi chez les familles, et ce, pour des individus de tous âges, mais surtout pour les jeunes enfants et les épouses. L'épigraphiste a recensé une trentaine de ces inscriptions évoquant une vengeance magique, ce qui prouve que cette pratique n'était pas isolée, mais bien assez répandue dans toutes les régions du monde gréco-romain.
[154] *CIL* III, 2197, l. 13 : Florente aetate depressere veneficae.

l'administration d'un *pharmakon*, un poison[155]. La plupart du temps, les épitaphes, qui ont recours à une vengeance maléfique, ou qui dénoncent une mort prématurée, possèdent aussi un symbole singulier – deux mains levées en position de prière – et réfèrent systématiquement à une divinité pour punir le ou la coupable désigné(e)[156].Plusieurs décès étaient donc attribués à des causes magiques, ce qui créa inévitablement des réticences de la part de la société face à ces recours thérapeutiques, auxquels étaient le plus souvent associées les femmes. Malgré cela, une partie de la population utilisaient tout de même ce genre de procédés de médecine populaire.

Mais le problème de la sorcellerie va encore plus loin, car plusieurs remèdes utilisés par les pratiquants ou pratiquantes de la magie étaient composés d'éléments biologiques provenant directement du corps d'un enfant : des cheveux, la dépouille d'un fœtus, des dents de lait, le corps d'un enfant décédé prématurément. Pline l'Ancien l'évoque à quelques reprises dans son *Histoire Naturelle*, notamment dans son livre XXVIII, où il souligne les soins administrés par les étrangers (les barbares) qui ont influencé les Gréco-Romains : « D'autres recherchent la moelle (des os) des jambes et de la cervelle des enfants »[157]. À la fin du Ier siècle av. J.-C., Horace illustre lui aussi la figure de la sorcière dans deux de ses ouvrages, *Epodes* et *Satires*, où Canidie et ses compagnes, Sagane, Veia et Folie, déterrent la dépouille d'un jeune garçon dans le but de concocter un philtre d'amour :

> Sans aucun remords l'arrêtât, Veia, d'un dur hoyau, creusait le sol en haletant sous l'effort, pour que l'enfant, enseveli là [...] : ainsi, en prélevant sa moelle

---

[155] É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine,* Paris, Les Belles Lettres, 1969, 209, nº 46 : εἴ τις δ'ἐμοῖς σπλανχνοῖσιν ἢ βίω ποτὲ οἰκτρας ἐρινῦς φαρμάκων ἐπήγαγεν.

[156] Fritz Graf, *loc., cit,* 2007, p. 140.

[157] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXVIII, 9 : Capillus puero qui primum decisus est podagrae inpetus dicitur leuare circumligatus, et in totum inpubium inpositus; uirorum quoque capillus canis morsibus medetur ex aceto et capitum uolneribus ex oleo aut uino; si credimus, ereusolso cruci quartanis, conbustus utique capillus carcinomati.

Il est évident que les autres sociétés environnantes du monde gréco-romain ont influencé leur culture médicale, surtout le monde égyptien. Cf. John Bertrand et Cusance Morant Saunders, *The Transitions from Ancient Egyptian to Greek Medicine,* Lawrence, University of Kansas Press, 1963.

> et son foie desséchés, on en composerait un breuvage d'amour, quand une fois ses prunelles attachées sur les mets interdits se seraient éteintes[158].

Selon Horace, Canidie et ses consœurs étaient des sorcières qui hantaient l'Esquilin, l'un des quartiers de Rome situé près d'un cimetière d'esclaves. Dans ce passage, les figures maléfiques se retrouvent dans un cimetière afin de trouver une dépouille d'enfant pour prélever son foie et sa moelle épinière et créer un breuvage d'amour. La figure de la sorcière est dépeinte comme étant prête à tout pour arriver à ses fins, et ce, même s'il fallait profaner une dépouille ou tuer un enfant. Perçues comme des imposteurs ou des intervenantes médicales sans éthique, les magiciennes ou les sorcières étaient décrites de manière négative au sein de la culture populaire. Ces représentations culturelles ont sans doute favorisé la mise à l'écart de ces dernières dans le domaine des soins.

Au livre XXIX, Pline l'Ancien en vient à élaborer sur le charlatanisme de plusieurs médecins rencontrés à Rome : « C'est ainsi ma foi, que la médecine est le seul art où l'on donne aussitôt sa confiance au premier venu se disant médecin, alors qu'il n'est point où l'imposture soit plus redoutable »[159]. Le métier médical, associé généralement aux hommes n'étant pas toujours bien perçu, il est possible de penser que les femmes y étant associées subissaient encore plus de reproches. À ce sujet, l'auteur latin Plaute utilise le terme *venefica* comme insulte dans sa comédie *Le Brutal,* à la fin du IIIe av. J.-C., pour bien illustrer la colère de Dinarque envers Astaphie : « … j'irai te dénoncer à tous magistrats, et ensuite je te poursuivrai en restitution du quadruple, sorcière, mère d'enfants supposées »[160]. Illustrant les milieux de prostitution, Plaute a sélectionné une insulte liée au domaine de la sorcellerie contre la courtisane. Il est donc tout à fait possible que les Romains

---

[158] Horace, *Epodes* V, 29-40 : abacta nulla Veia conscientia ligonibus duris humum exhauriebat, ingemens laboribus, quo posset infossus puer longo die bis terque mutatae dapis inemori spectaculo, cum promineret ore, quatum exstant aqua suspensa mento corpora : exsecta util medulla et aridum iecur amoris esset poculum, interminato cum semel fixae cibo intabuissent pupulae.

[159] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXIX, 17 : Quaedam pudenda dictu tanta auctorum adseueratione commendantur ut praeterire fas non sit, siquidem illa concordia rerum aut repugnantia medicinae gignuntur …

[160] Plaute, *Le Brutal,* 762, trad. Alfred Ernout, 1949 : … apud novos omneis magistratus faxo erit nomen tuum, post id ego te manum iniiciam quadrupuli, venefica, subpostrix puerum …

aient associé le monde de la prostitution au milieu de la magie malfaisante[161]. En réalité, l'empoisonnement devînt un crime de plus en plus réprimandé au fil des siècles dans le monde romain. Selon Juvénal et Tacite, les principaux motifs de ces actes criminels étaient reliés à des enjeux d'héritage, plusieurs voulant supprimer de potentiels héritiers pour favoriser leurs gains[162].

En fait, puisque les femmes étaient rejetées des domaines judiciaire et politique, elles étaient plus ou moins marginalisées au sein de la communauté. Influentes, surtout auprès des autres femmes et de leur entourage, les thérapeutes magiques se sont retrouvées dans une position singulière, tout en obtenant une place assez importante auprès de leur collectivité. Les angoisses sociales reliées à la gent féminine se sont reflétées au sein du domaine médical gréco-romain. C'est pourquoi certains rôles médicaux ou d'auxiliaires médicales, comme les sages-femmes et les nourrices, ont été reliés aux actes magiques et critiqués par les médecins et la population en général.

Les sages-femmes suspectées d'être des sorcières

Il existait un intérêt manifeste de la part des médecins pour la santé de la mère et de l'enfant, et plus généralement, pour la fertilité féminine. Cet intérêt surpassait celui apporté à toutes les catégories de patients. Cela découle d'un intérêt, dans le monde gréco-romain, envers l'importance de la grossesse et de la naissance[163]. À ce sujet, un conflit se profile : une parturiente était prise en charge par une autre femme, soit une *maia,* qui était beaucoup plus présente à son chevet que le médecin ; cet état de fait créait inévitablement des tensions entre les deux[164]. De plus, les sages-femmes et les nourrices devinrent, dans l'imaginaire collectif, presque naturellement des sorcières à cause de leur rôle primordial lors de

---

[161] M. Martin, *op. cit.,* 2004, p. 475.
[162] Juvénal, *Satire,* I, 71, 158; 3, 44; 6, 134, 629-661; Tacite, *Annales,* 4, 8.
[163] Dina Bacalexi, *loc. cit.*, p. 5; Michael Martin, *Sorcières et magiciennes dans le monde gréco-romain*, Paris, Le Manuscrit, 2004, p. 505.
[164] Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes,* I,

l'accouchement et de leur soutien apporté à la mère lors des premiers moments du nouvel enfant[165]. En fait, c'était la *maia* qui voyait en premier le bébé et qui jugeait s'il était viable ou non, avant même que le père ou la mère ne puissent avoir accès à leur propre nouveau-né[166]. Elle passait aussi un moment important à lui prodiguer les premiers soins (le bain, l'emmaillotage, le coupement du cordon ombilical). En quelque sorte, elle avait droit de vie ou de mort sur le bébé[167]. Soranos d'Éphèse, médecin sous le règne de Trajan et d'Hadrien (fin du Ier s. ap. J.-C à la première moitié du IIe s. ap. J.-C.), signale même que les sages-femmes devaient reconnaître si l'enfant valait la peine d'être élevé ou non et ce, à partir de plusieurs critères reliés à son aptitude sensorielle, à sa vigueur corporelle et à la bonne constitution de tous ses membres[168]. Le rôle de la sage-femme était vital à la survie d'un nouveau-né, activité qui pouvait sembler menaçante pour plusieurs.

Fait à noter, les magiciennes n'ont jamais été citées directement dans les textes médicaux durant les périodes archaïque et classique. Ce silence quasi total envers la participation magique féminine dans le champ médical montre une réserve de la part des auteurs hippocratiques face à l'inclusion des femmes dans leur pratique. Néanmoins, certains passages montrent des comportements magiques exécutés par des femmes, comme dans le livre V des *Épidémies*, où une malade qui avait été stérile toute sa vie, se retrouve soudainement fertile à l'âge de 60 ans à la suite d'un traitement donné par une autre femme. L'insertion de pierres au sein du corps était normalement reliée à la magie : d'ailleurs, l'historienne Nathalie Demand précise que cet extrait dévoile les liens thérapeutiques présents entre femmes dans la société grecque[169]. De plus, plusieurs savants croient qu'une partie des informations recueillies au sein du Corpus hippocratique proviendrait d'un savoir oral transmis par les femmes grecques. Certains textes nous laissent d'ailleurs

---

[165] Platon, *Théétète* 149bc. Platon illustrait déjà les accusations qui étaient généralement portées envers les sages-femmes, ce qui prouve que les services magiques étaient déjà suffisamment en demande par une partie de la société.
[166] Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes,* 2, 19-24.
[167] Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes,* 2, 1.
[168] Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes,* 2. 5 : Κατανοείτω δὲ καὶ πότερον ἢ εἰς ἔθος ἀνατροφὴν ἐστιν ἐπιτήδειον ἢ οὐδαμῶς.
[169] Nathalie Demand, *op. cit.,* p. 43.

quelques indices à cet égard[170]. Entre autres, l'auteur du traité *De la nature de l'enfant* déclare détenir des renseignements sur un fœtus de 6 jours grâce à sa rencontre avec une prostituée qui lui avoue connaître le déroulement d'une grossesse grâce à un savoir féminin partagé oralement :

> [...] je vis une semence de six jours. Chez une femme de ma connaissance était une courtisane fort estimée, qui avait commerce avec les hommes, et qui ne devait pas devenir grosse, afin de ne pas perdre son prix. Cette courtisane avait entendu ce que les femmes disent entre elles, à savoir que, quand une femme conçoit, la semence ne sort pas, mais demeure dedans[171].

De son côté, l'auteur du traité des *Chairs* dit obtenir ses informations abortives et reproductives par le biais de prostituées « publiques ». Considérant que ces dernières devaient rester attirantes et actives le plus longtemps possible, les grossesses étaient donc souvent évitées[172]. Il semble ainsi clair que plusieurs femmes détenaient un certain savoir médical et qu'elles se tournaient souvent dans un premier temps vers des soignantes (femmes d'expériences, magicienne ou une sage-femme) de leur entourage avant de solliciter l'aide d'un médecin. Le médecin grec Soranos d'Éphèse spécifie également à propos de la sage-femme qu'« elle n'a pas le goût de l'argent, ce qui lui évite de s'avilir à administrer un abortif contre espèces »[173], prouvant ainsi qu'il existait une certaine concurrence de la part de femmes entremetteuses, un peu sorcières, habiles à interrompre une grossesse non désirée.

Or, il faut se tourner vers la tragédie pour obtenir d'autres éclaircissements sur les multiples accusations portées contre les auxiliaires des soins. Euripide fait écho à

---

[170] Sue Blundell, *Women in Ancient Greece,* Cambridge, Harvard University Press, 1955, p. 111. Blundell avance l'idée que puisque les hommes ont pris le monopole de l'écriture, il est difficile de jauger concrètement l'apport féminin des connaissances médicales. Néanmoins, il est clair qu'elles possédaient énormément de renseignements dans la vie quotidienne.

[171] Hippocrate, *De la nature de l'enfant* 13 : Γυναικὸς οἰκείης μουσοεργὸς ἦν πολύτιμος, παρ΄ ἄνδρας φοιτέουσα, ἣν οὐκ ἔδει λαβεῖν ἐν γαστρί, ὅκως μὴ ἀτιμοτέρη ἔῃ· ἠκηκόει δὲ ἡ μουσοεργὸς, ὁκοῖα αἱ γυναῖκες λέγουσι πρὸς ἀλλήλας.

[172] Hippocrate, *Chairs* 19, VIII, 160. Helen King (*op. cit.,* p. 147) rajoute même que les femmes semblent allègrement connaître certains comportements abortifs. De plus, Michael Martin (*op. cit.,* 2004, p. 505) met de l'avant trois métiers qui étaient la cible d'accusations de magie: les sages-femmes et les nourrices, les prostituées et les cabaretières.

[173] Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes* I, 3.

cette croyance dans sa pièce *Hippolyte,* dans laquelle une nourrice pratique un acte magique pour la fille du roi Mégare afin d'ensorceler ce dernier : « Si ton mal est de ceux que l'on doit tenir secrets, voici des femmes qui pourront avec moi t'assister. Si c'est un accident qu'on puisse révéler aux hommes, parle et que l'on fasse connaître aux médecins »[174]. Ce passage est révélateur de la capacité des sages-femmes à garder le silence sur certains écarts de conduite ou sur des décisions prises en l'absence des hommes. En outre, Horace, dans *Les Épodes*, signale les liens entre Canidie et ses comparses avec les sages-femmes[175]. Pline l'Ancien évoque justement le fait que les sages-femmes « détiennent ce genre d'informations indiscrètes » :

> Les remèdes qu'on dit tirés du corps de la femme approchent des plus monstrueux prodiges, même sans parler des criminels dépècements des enfants nés avant terme, des abominables usages du sang menstruel et de maintes autres pratiques révélées tant par les sages-femmes que par les courtisanes elles-mêmes[176].

Les sages-femmes et les courtisanes, étant reliées de différentes manières à la reproduction, devaient assurément posséder des informations supplémentaires sur l'usage de plusieurs remèdes magico-médicales, voire plutôt marginaux, pour pouvoir optimiser leur métier. Les sages-femmes étaient donc perçues comme étant des confidentes et des guérisseuses pouvant garder un secret par rapport aux médecins et aux maris des parturientes, ce qui alimentait évidemment toutes les craintes possibles de ces derniers envers elles[177]. Enfin, ces *maiai* étaient investies dans les naissances et elles ont pu devenir des boucs émissaires lorsque les accouchements ne se déroulaient pas comme prévus et qu'il y avait un décès soit du nouveau-né ou de la parturiente même.

---

[174] Euripide, *Hippolyte,* 509-511.
[175] Horace, *Les Épodes,* XVII, 50-52 : Lors d'une réplique d'Horace à Canidie, l'auteur dit ceci « Pactuméius est le fruit de tes entrailles, ton sang qui rougit les linges que lave la sage-femme, chaque fois que tu t'élances au-dehors, vaillante accouchée ».
[176] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* XXVIII, 70 : *Quae ex mulierum corporibus traduntur, ad protentorum miracula accedunt, ut sileamus diuisos membratim in scelera abortus, mensum piacula quaeque alia non obstetrices modo.*
[177] Ce sont les sages-femmes qui ont pour tâche de donner toutes les informations pertinentes sur la naissance du nouveau-né aux médecins, ce qui laisse une certaine distance entre la patiente et le médecin. Dina Bacalexi, *loc. cit.,* p. 10.

Conclusion

À la suite de l'épanouissement de la médecine dite « rationnelle », si les auteurs hippocratiques ont dénoncé avec vivacité les pratiques magico-religieuses, c'est parce que leurs opposant(e)s ne devaient pas être aussi insignifiant(e)s qu'ils ne voulaient le faire croire. En fait, leurs adversaires devaient représenter une compétition assez forte pour qu'ils ressentent le besoin de les dénoncer. Une forte présence de papyrus magiques, de *defixiones* et d'amulettes montre bien que plusieurs Gréco-Romains recouraient aux pratiques magiques au cours de leur vie[178]. Tandis que les sages-femmes subissaient elles aussi des critiques révélatrices envers leur profession, elles étaient, bien malgré elles, reliées aux actes magiques à cause de leur proximité avec la future mère et le nouveau-né, ainsi qu'avec tous les procédés abortifs. Leur relation privilégiée avec la parturiente provoquait une certaine zone grise par rapport au médecin et celui-ci devait s'en remettre complètement aux informations données par les obstétriciennes, ce qui le plaçait dans une position défavorable dans sa propre pratique médicale. Elles étaient en contact direct avec l'impur qui se côtoyait lors d'un accouchement. Elles devaient aussi travailler avec les courtisanes qui vivaient de multiples grossesses, avortements ou fausses couches, ce qui devait, sans doute, alimenter toutes sorte de rumeurs envers elles. De plus, leur savoir obstétrique les rendait particulièrement suspectes aux yeux des médecins et des hommes en général. Enfin, l'art obstétrique passait pour conférer des pouvoirs magiques, notamment parce que les *maiai* étaient en étroite relation avec la sexualité, le processus de reproduction et les naissances, qui étaient parfois mal compris par les médecins. Malgré tout, elles demeuraient essentielles et influentes à la pratique médicale puisque les médecins, bien qu'ils aient pu vouloir garder une mainmise sur l'obstétrique, ne touchaient que rarement les parties génitales féminines.

---

[178] André Bernand, *op. cit.,* p. 355.

UNE VINGTAINE DE NOUVELLES TABLETTES MÉSOPOTAMIENNES RETROUVÉES À L'UNIVERSITÉ MCGILL DE MONTRÉAL

GUILLAUME SELLIER
Université du Québec à Montréal

En 1989, une équipe du *Royal Inscription of Mesopotamia Project* spécialisée dans l'étude du matériel cunéiforme publia 48 pièces mésopotamiennes conservées par l'Université McGill de Montréal, réparties entre la Bibliothèque McLennan (32) et le Musée Redpath (16), respectivement siglées ML et RM[179]. Néanmoins, une vingtaine de tablettes furent oubliées. Si certaines de ces tablettes portant des marquages modernes ne sont pas réellement inédites, ce lot ne fut jamais étudié, traduit et publié au cours du dernier siècle. Grâce à des observations sur ces tablettes et une recherche archivistique soutenue, cette courte étude vise un double objectif. Premièrement, présenter quelques caractéristiques matérielles de ces pièces méconnues (taille, aspect extérieur, présence de marquages). Deuxièmement, retracer partiellement leurs parcours jusqu'à Montréal (origines géographiques, modalités d'acquisition et de conservation).

Une vingtaine de pièces inédites ?

Lors d'une rencontre en 2016, l'honorable Curateur R. Virr de la Bibliothèque McLennan m'informa de la présence d'une cinquantaine de pièces cunéiformes dans les collections de cette institution. Après m'avoir présenté 32 pièces cunéiformes connues, dument documentées et traduites par la *Royal Inscription*

[179] G. Frame, D. R. Frayne et G. McEwan, *Cuneiform Texts in the Collection of McGill University, Montreal*, Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project, 7, Toronto : RIM Project, 1989, p54.

of Mesopotamia Project (RIMA) en 1989, il m'annonça l'existence d'une vingtaine de pièces ne figurant dans aucune documentation et, *a priori*, inédites. Ces tablettes absentes de la publication de 1989 et des archives étaient-elles pour autant inconnues?

Une observation rapide de ces pièces me permit d'établir que 9 des 22 tablettes cunéiformes présentaient des marquages modernes sous la forme d'une numérotation manuelle en chiffre arabe au crayon noir ou rouge. Ces numéros prouvent qu'une partie des pièces furent répertoriées auparavant, dans des collections privées ou muséales, et seraient donc déjà connues. En comparant ces marquages aux pièces étudiées en 1989, 4 tablettes déjà publiées présentent également des marquages similaires. Dès lors, il apparaissait évident que les deux lots n'en composaient originellement qu'un formé de 70 pièces, et dont une partie fut soustraite pour un motif inconnu à l'étude du RIMA.

En se basant d'une part, sur différentes sources primaires (archives, correspondances, cartels[180]) conservées par l'université McGill et deux études secondaires, et d'autre part, des observations réalisées sur les nouveaux artefacts et des comparaisons avec les pièces étudiées en 1989, notre étude vise à documenter l'origine et quelques particularités des 22 nouvelles tablettes.

Le premier lot de 48 pièces publiées en 1989

Le RIMA publia en 1989 les résultats des études réalisées entre 1982 et 1984 sur le corpus cunéiforme de l'université McGill conservés en deux lots, 32 pièces à la Bibliothèque McLennan et 16 au Musée Redpath, identifiées respectivement sous les sigles ML et RM.

---

[180] Petits cartons dactylographiés qui accompagnaient originellement les pièces exposées en vitrine. La typographie et les dates mentionnées les placent entre les années 1920 et 1940. Relativement similaire d'apparence, ces cartels sont toutefois assez de différentes (titre, nom du donateur, éléments informatifs, traductions, etc.) pour présumer qu'ils furent produits successivement pour chaque entrée dans la collection qui s'espaça sur au moins une décennie.

Ces 48 pièces et cette publication servent de base comparative à notre présente étude, pour laquelle nous retenons trois critères distinctifs : typologie, origine géographique et datation.

Ce premier lot présente une grande variété typologique se composant de 28 tablettes, 14 cônes d'argile, 4 briques inscrites, 1 tablette de pierre et 1 cylindre d'argile. Les textes inscrits sur ces pièces sont constitués de rapports économiques (24), d'inscriptions royales (23) et d'un présage oraculaire. Sur les 48 textes, seulement 26 sont inédits, les autres sont connus par des duplicatas, dont les 14 cônes d'argile. L'origine géographique de 33 pièces peut être déduite par des mentions textuelles : hormis une tablette d'Assyrie (nord de l'Irak), les 32 autres viennent de Sumer et de Babylonie (centre de l'Irak)[181]. Chronologiquement, les 48 pièces étudiées couvrent deux millénaires d'histoire mésopotamienne entre les XXIIe et IIe siècles *a.C.* se divisant entre les périodes néo-sumériennes (v.2200-2004 *a.C.*) : 20 pièces, amorrite/paléo-babylonienne (v.2004-1595 *a.C.*) : 17, médio-babylonienne (v.1595-1000 *a.C.*) : 1, médio-assyrienne (v.1365-1000 *a.C.*) : 1, néo-assyrienne (v.1000-626 *a.C.*) : 1, néo-babylonienne (v.1000-539 *a.C.*) : 5, néo-babylonienne ou perse (626-330 *a.C.*) : 1 et séleucide (305-64 *a.C.*) : 1[182]. La majorité de ces pièces appartiennent donc à trois périodes distinctes : néo-sumérienne et plus particulièrement de la 3e dynastie d'Ur (Ur III), amorrite/paléo-babylonienne et néo-babylonienne.

---

[181] Soit Ur (10), Uruk (6), Umma (4), Sippar (2), Gu'aba (2), Girsu (2), Nippur (1), Lagaš (1), Isin (1), Ga'eš (1), Drehem/Puzriš-Dagan (1), Diqdiqqah-Ur (1), Aššur (1), non-déterminés (15). G. Frame *et al.*, *Ib.*, p1.

[182] EnnaLUM (v.2178-2170 *a.C.*) : 1; Gudéa (v.2141-2122 *a.C.*) : 2, Ur-Ningirsu (v.2121-2113 *a.C.*) : 1, Ur-Nammu (v.2112-2095 *a.C.*) :1, Šulgi (v.2095-2047 *a.C.*) : 3, Amar-Sîn (v.2046-2038 *a.C.*) : 4, Šu-Sîn (v.2037-2029 *a.C.*) : 3, Ur III sans précision : 5, Lipit-Ištar (v.1934-1924 *a.C.*) : 1, Sîn-iddinam (v.1849-1843 *a.C.*) : 1, Warad-Sîn (v.1834-1823 *a.C.*) : 8, Rim-Sîn (v.1822-1763 *a.C.*) : 1, Sîn-kāšid (v.1803-1770 *a.C.*) : 4, Šamšu-Iluna (v.1750-1711 *a.C.*) : 2, Période médio-babylonienne sans précision : 1, Adad-Nirāri Ier (v.1308-1275 *a.C.*) : 1, Aššurbanipal (v.667-627 *a.C.*) : 1, Nabopolassar (v.626-605 *a.C.*) : 1, Nabuchodonosor II (v.605-562 *a.C.*) : 4, Nabonide (v.556-539 *a.C.*) : 1, Période néo-babylonienne ou perse (v.626-330 *a.C.*) : 1, Antiochos IV (v.175-164 *a.C.*) : 1. G. Frame *et al.*, *Ib.*, annexe 1.

Le deuxième lot, les nouvelles tablettes ML-NS

Désormais siglées ML-NS (McLennan-New Serie), les 22 nouvelles tablettes présentent une variété typologique limitée : 18 tablettes rectangulaires et 4 carrées (Tableau 1). Leur origine et leur datation restent incertaines sans traduction. Néanmoins, au regard des pièces publiées en 1989, les tablettes ML-NS sont assez différentes autant dans leurs dimensions, leurs matériaux, leurs styles, les usages graphiques et les conventions scribales, qu'elles doivent probablement transposer diverses langues s'étalant sur plusieurs millénaires. 14 pièces, présentant des particularités visibles, feront l'objet de remarques particulières permettant de mieux cerner leur contenu et leur origine probables (ML-NS.01, 02, 04, 09, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22).

Les tablettes présentant une numérotation manuelle moderne

Les tablettes ML-NS 02, 04, 09, 14, 21.01 présentent une numérotation manuelle moderne en chiffre arabe au crayon noir, soit respectivement 11, 14, 15, 9, 18 (Fig. 1-2, 4). La numérotation se complète partiellement avec quatre pièces étudiées par le RIMA et conservées à la bibliothèque McLennan, soit les tablettes ML 1.2, 2.7 et 2.9 datant du royaume d'Ur III numérotées respectivement 5, 7 et 4 et la ML 1.14 portant le numéro 12 datant de la période néo babylonienne[183]. Parmi les seize pièces cunéiformes conservées au musée Redpath, seule la tablette oraculaire fragmentaire RM3 porte assurément un numéro. Ce dernier, inscrit maladroitement à l'encre noire, pourrait correspondre à un 9 suivi d'un trait vertical ou à un 16, hypothèse que nous privilégions ici, puisque la ML-NS.14 porte distinctement le nombre 9. À ces dix pièces numérotées, deux cas litigieux s'ajoutent : la ML-NS.01 qui présente la répétition inhabituelle d'un « 1 » au crayon noir sur plusieurs faces (Fig. 3-4) et la ML1.6, qui porte parmi différents marquages modernes un « 8 ».

[183] G. Frame et al., *Op. Cit.*, ML1.2, pp.26-27; ML2.7, pp.16-17; ML2.9, pp.32-33 et ML1.14, pp.49-50.

Hormis un point divergeant, les ML1.2 et ML2.7 portent respectivement leurs 5 et 7 en rouge et non en noir comme les autres pièces numérotées, la graphie des nombres inscrits sur ces 10 à 12 pièces est similaire. Nous supposons qu'elles furent marquées simultanément par la même personne, que nous proposons d'identifier ci-dessous.

Les tablettes présentant une numérotation d'inventaire muséal

Trois pièces portent des numéros d'inventaire *a priori* sans lien : ML-NS.01 avec plusieurs « 1 » et « 27-4-191 », ML-NS.10 « 66574 » et ML-NS.22.01-02 « 14.90 ». Malgré nos recherches auprès des principaux musées occidentaux actifs à la fin du XIXe et au début du XXe siècle dans le domaine de l'archéologie proche-orientale[184], aucune corrélation n'a pu être établie avec ces pièces, leur numéro d'inventaire présumé et les collections de ces musées.

Les quatre tablettes carrées

Parmi la série ML-NS figure quatre tablettes (ML-NS.15, 16, 17, 18) présentant des similitudes évidentes entre elles quant à leur taille, leur forme, leur style et leur graphie (figs. 5-8). Toutes de forme carrée et de dimensions moyennes avoisinant 40x39x13,5 mm, ces tablettes présentent sous les inscriptions cunéiformes, des préimpressions de sceau distinct (ML-NS.15) ou du négatif rectangulaire d'une empreinte glyptique (ML-NS.16, 17, 18). La ML-NS.15 présente sur une face, l'impression d'un personnage barbu assis sur un trône portant une tiare et une longue robe. La ML-NS.18 porte de nombreuses impressions de motifs géométriques complexes servant originellement de cachet distinctif.

---

[184] Correspondances échangées avec les principaux musées occidentaux apparaissant dans notre étude (MBA de Boston, Metropolitan Museum de New York, Musée des Beaux-Arts de Montréal, Royal Ontario Museum de Toronto, Museum of Art de Cleveland, les collections de Chicago, Fine Arts Museum de Philadelphie, Yale Babylonian Collection de New-Haven, British Museum de Londres, Ashmolean Museum d'Oxford, musée du Louvre de Paris et les diverses institutions muséales de la *museuminsel* de Berlin.

Ces quatre pièces sont comparables à deux autres publiées par le RIMA. Les ML1.2 et ML1.5 sont également de forme carrée, de dimensions moyennes proches (42x38x15,5 mm), de graphie analogue et présentant également des empreintes glyptiques relativement similaires. Sur le recto de la ML1.2, revêtu d'un bonnet et d'une longue robe, un homme est en position d'adoration, un doigt pointant sa bouche. Au verso, un personnage masculin est assis sur un trône, vraisemblablement un dieu d'après sa tiare cornue[185]. La pièce ML1.5 ne dévoile que des formes difficiles à reconnaître sur son verso, mais présente sur son recto un personnage masculin assis sur un trône, assez similaire au verso du ML1.2[186]. Ce motif du personnage masculin assis sur son trône est assez commun aux tablettes d'Ur III et proche de l'impression de la ML-NS.15. Si la ML1.2 fut indifféremment datée d'Ur III, la ML1.5 fut spécifiquement rattachée à la troisième année du règne d'Amar-Suena (v. 2046-2038 *a.C.*) et provient d'Umma.

Après comparaison avec d'une part, les pièces ML1.2 et 1.5 étudiées par le RIMA, et d'autre part, plusieurs pièces toutes datées d'Ur III du *Cuneiform Digital Library Initiative* (CDLI)[187] et de différents musées internationaux[188], les pièces ML-NS.15-18 semblent également correspondre à cette période.

---

[185] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, pp.26-27.
[186] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, p.10, 13.
[187] Notamment la P249033 (URL : https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P249033.jpg) provenant du Ashmolean Museum, Oxford (no. Bod B 014); la P249119 (URL : https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P249119.jpg) provenant du Ashmolean Museum, Oxford (no. Bod S 211) et la P100384 (URL : https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P100384.jpg) provenant du Musée national de Syrie, Alep (no. NMSA 4048)
[188] Quatre exemples parmi des centaines : Tablette cunéiforme, Ur III, v. 2049 *a.C.* Drehem (Puzriš-Dagan), néosumérien, 3.7 x 4.1 x 1.4 cm, Metropolitan Museum of Arts, New York, 41.160.236; Tablette cunéiforme, Ur III, v. 2040 *a.C.* Umma, néosumérien, 4,1 x 3,7 x 1,6 cm, Metropolitan Museum of Arts, New York, 57.16.3; Tablette cunéiforme d'Akala, Ur III, v. 2035 *a.C.*, Umma, 3,15 x 4,14 x 1,4 cm, Royal Ontario Museum, Toronto, 994.233.1; Tablette cunéiforme, Ur III, Nippur, v. 2112–2004 *a.C.*, 4,6 x 4,0 x 1,6 cm, Museum of Fine Arts, Boston, 1981.381.

D'autres tablettes d'Ur III

Deux petites tablettes, soit la ML.19.01-02 quasi carrée (30x26x14 mm, fig.9) et la ML.20.01-02 rectangulaire (50x31x15 mm, fig.10), sans empreinte de sceau préimprimé possèdent de nombreux points stylistiques et graphiques en commun avec des pièces datées d'Ur III. Après comparaison avec trois pièces étudiées par le RIMA (ML1.1, 1.3 et ML inconnu #15)[189], 3 pièces présentées par le CDLI[190] ainsi que 6 pièces du *Metropolitan Museum* de New York[191], les tablettes ML-NS.19 et 20 seraient également à dater de l'époque d'Ur III.

Les fragments épars

Parmi les différents fragments de la boîte contenant les pièces ML-NS, sept fragments purent reconstituer 3 tablettes distinctes (ML-NS.19.01-02, 20.01-02 et 21.01-03). Composées de deux fragments chacune, les pièces ML-NS.19.01-02 et 20.01-02 sont quasiment complètes. Trois fragments se complètent pour former une portion importante (100x69x30 mm) d'une grosse tablette incomplète. Chaque fragment porte des traces d'une couche brunâtre résineuse appliquée sur les tranches intérieures. Interprétée comme de la colle, cette couche prouve une restauration antérieure. Néanmoins, s'il s'agit d'une liste de rations, l'état fragmentaire de cette tablette handicape lourdement sa traduction.

L'origine des tablettes cunéiformes de l'Université McGill

L'université McGill conserve différents documents relatifs à ses tablettes cunéiformes. D'une part, nos sources primaires sont constituées des documents

---

[189] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, ML1.1, pp.16-17, ML1.3, pp.8-9 et ML inconnu (#15), p.22, 25.
[190] Soit la P248795 (URL : https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P248795.jpg) provenant du Ashmolean Museum, Oxford, (no. Ashm 1971-0280), la P142670 (URL : https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P142670.jpg) provenant du Ashmolean Museum, Oxford, (no. Ashm 1911-0157) et la P145723 (URL : https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P145723.jpg) provenant du Musée d'Art et d'Histoire de Genève (no. MAH 16442).
[191] MMA86.11.249a-b, 41.160.236, 11.217.7a-b, 11.217.12, 11.217.9a-b et 11.217.17. I. Spar (ed.), *Cuneiform Texts in The Metropolitan Museum of Art*, Vol. 1, New-York, Metropolitan Museum of Art, 1987, 193p, pp.15-21.

accompagnant les tablettes elles-mêmes, de petits cartels dactylographiés, de pièces archivistiques du *Theological Colleges* de Montréal et de l'université McGill ainsi que des archives personnelles de W. D. Lighthall comprenant une dizaine de lettres échangées avec R. A. MacLean entre septembre 1922 et mai 1923[192]. D'autre part, deux études secondaires rapportent l'origine d'une partie des pièces cunéiformes de l'université McGill. Dans un court article de 1983, sans références bibliographiques et probablement sans observation des tablettes, Thomas Yetman s'interrogea sur l'origine des pièces cunéiformes du Musée Redpath, postulant l'intervention de trois pourvoyeurs potentiels (James Ferrier, John Garstang et Robert Alexander MacLean)[193]. Dans sa publication de 1989, le RIMA certifie l'origine de 11 des 48 pièces cunéiformes de l'université McGill dûment étudiées et traduites. Nos recherches récentes ont permis de réviser et compléter ces hypothèses par de nouveaux documents et de cerner, au moins partiellement, les origines d'une partie des pièces de la ML-NS et le rôle central de R. A. MacLean dans l'acquisition d'un tiers des 70 artéfacts cunéiformes de l'université McGill.

James Ferrier

Nos recherches actuelles portant sur James Ferrier (1800-1888) semblent l'exclure définitivement des tractations visant le matériel cunéiforme[194]. En effet, cet important homme d'affaires et imminent politicien montréalais a effectué à deux reprises un « Grand tour » en Orient (v.1846, 1858-1859). Si J. Ferrier a rapporté de nombreux artéfacts de ces séjours orientaux, conservés aujourd'hui au Musée Redpath de Montréal, ils proviennent exclusivement d'Égypte et de Palestine et ne comportent aucune pièce cunéiforme.

---

[192] Ces pièces sont toutes conservées par les archives de l'université McGill.
[193] T. Yetman, « The Redpath Museum tablet collection », Recueil de travaux et communications à l'occasion du 2e anniversaire de l'Association des Études du Proche-Orient ancien, avril 1983, pp.6-10.
[194] G. Sellier, « Itinéraire d'une collection égyptienne : le « Grand Tour » de James Ferrier en Égypte (1859) », *Histoire, Idées, Sociétés*, mars 2018, pp.2-33, pp.3-6.

John Garstang

Associé à de nombreux chantiers archéologiques du Proche-Orient ancien[195], le célèbre égyptologue et orientaliste britannique John Garstang (1876-1956) fut un pourvoyeur important pour le musée Redpath. Plus de 220 pièces conservées par cette institution furent acquises auprès de J. Garstang en 1923. À l'exception de trois pièces de Palestine, toutes proviennent d'Égypte et du Soudan et aucune ne porte d'inscription cunéiforme[196]. Dans son article, T. Yetnam rapporte une note journalistique de 1923, non retracée jusqu'à maintenant, informant de l'arrivée de :

> « la fameuse collection [égyptienne] du renommé archéologue britannique John Garstang [à Montréal]. (…) Quelques courtes phrases incluent dans l'article [de ce journal] informe que Garstang a aussi promis d'envoyer à Montréal une collection additionnelle de matériel ancien, constituée par des tablettes cunéiformes hittites provenant d'Égypte et du Soudan [*sic*] (…). Il apparait que l'achat des antiquités par le United Theological Colleges [une des entités formatives de l'université McGill] (pour la somme de £500), fut entièrement orchestré par nul autre que R. A. MacLean en 1922 »[197].

Néanmoins, aucun document consulté dans les archives ne confirme ces informations ou l'intervention de R. A. MacLean dans cet achat particulier. Par ailleurs, la mention de tablettes retranscrivant un texte hittite dans un contexte nilotique reste énigmatique, voire inexacte, puisque ces découvertes furent particulièrement rares[198]. S'agit-il d'une erreur sur la provenance de ces tablettes, sur leur contenu ou sur la langue écrite? Cette confusion pourrait provenir d'un rapprochement erroné entre les fouilles menées par J. Garstang en Turquie,

---

[195] J. Garstang participa à de nombreux chantiers en Égypte : Beni Hassan (1902-1904), *Nbwt*/Nagada (1902-1904), *Nekhen*/Hiérakonpolis (1904–1905), Latopolis/Esna (1905-1906) et *3bdjw*/Abydos (1906-1909); au Soudan : Méroé (1909-1914); en Palestine : Ascalon (1920-1921), Aï/Et-Tell (1928) et Jéricho (1930-1936) et en Turquie : Sakçagözü (1908-1911), Yümük Tepe-Mersin (1936-1939, 1948).

[196] Les deux tiers de ces pièces viennent d'Égypte, un autre tiers du Soudan et trois pièces de Palestine. Archives de la collection ethnologique du Musée Redpath.

[197] T. Yetman, *Loc. Cit.*, pp.9-10.

[198] Seules deux tablettes provenant du corpus des lettres d'Amarna (EA31-32) sont rédigées dans cette langue. W. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, pp. xix, 101-103.

notamment sur le site néo-hittite de Sakçagözü (1908-1911), et son intérêt marqué pour cette civilisation anatolienne.

Une lettre du 8 mars 1923 semble discréditer l'hypothèse du rôle de R. A. MacLean dans la tractation des pièces achetées auprès de J. Garstang et pourrait apporter quelques précisions quant aux pièces hittites. En effet, dans cette lettre R. A. MacLean rapporte à William Douw Lighthall, célèbre avocat, historien, poète et professeur à McGill, avoir raté par manque de fonds l'acquisition de « pièces babyloniennes ou hittites à Bagdad » [199]. Ces dernières furent assurément acquises par les autres missions archéologiques occidentales alors actives dans la région. Aucune des pièces étudiées par le RIMA, et *a priori* parmi les tablettes ML-NS, ne porte de texte en hittite et elles proviennent toutes du monde mésopotamien. Dans la même lettre, R. A. MacLean précise qu'il a appris par la presse l'achat de la collection de Garstang par l'université McGill et qu'il souhaiterait obtenir auprès de W. D. Lighthall davantage d'informations sur les pièces, ce qui réfute son implication dans cette transaction[200].

Robert Alexander MacLean

D'après nos recherches, R. A. MacLean (1878-1964) fut un pourvoyeur important de pièces cunéiformes dont le rôle dépasse les suppositions de T. Yetman[201]. Quand la Première Guerre mondiale éclate en 1914, il est professeur d'études classiques à l'Université de Calgary. R. A. MacLean sert successivement dans le Corps Expéditionnaire Canadien (CEC), dans l'armée britannique (Flandres, 1915), puis dans l'armée impériale des Indes (Mésopotamie, Arabie, Palestine, Perse, 1916-1918)[202]. Officier de renseignements, il assiste les États-majors du général F. S.

---

[199] Lettre du 8 mars 1923. Fonds W. D. Lighthall, archives de l'université McGill.
[200] *Ib*,.
[201] Dans son article, T. Yetman reconnaissait, selon les documents qu'il a dépouillés mais dont nous n'avons pas trouvé trace, le rôle de R. A. MacLean dans l'acquisition des pièces cunéiformes numérotées par C. J. Gadd à Londres. Néanmoins, nos sources permettent d'élargir ce corpus.
[202] Archives de l'Armée canadienne, RG 150, Accession 1992-93/166, Box 7051 – 43, #162204 : MacLean, Robert Alexander, matricule : 21398, Canadian Expeditionary Force (CEF). Archives privées.

Maude, du général E. Allenby et du Major-Général Percy Z. Cox. Si ses charges précises restent incertaines de 1916 à 1918, elles permettent à R. A. MacLean d'établir un bon réseau dans la communauté scientifique et la sphère politique impériale et proche-orientale. T. E. Lawrence (dit Lawrence d'Arabie) et G. Bell comptent parmi ses connaissances[203]. Après la guerre, il passe brièvement par l'université d'Oxford avant d'obtenir un poste temporaire d'assistant-professeur à l'université McGill (juillet 1919-mai 1922). À l'été 1922, sans emploi, R. A. MacLean accepte de participer à une campagne de prospection aérienne cartographique et archéologique en Orient[204]. Il profite de ce séjour oriental pour accumuler plusieurs artéfacts mésopotamiens, qu'il compte mettre à profit pour se trouver un emploi. En automne 1923, il trouve un poste de professeur à l'université de Rochester (New York) qu'il occupe jusqu'à sa retraite en 1946[205].

Plusieurs cartels retrouvés avec les pièces cunéiformes ML et ML-NS et des correspondances permettent de suivre certaines tablettes. Un premier cartel dactylographié annonce : « Grosse tablette babylonienne [*sic*]. Obtenue par le Pr MacLean en 1922 à Asshur [*sic*] [Assyrie, Irak]. En excellente condition de préservation et montrant une belle impression de sceau. Achat [de la librairie de l'Université McGill], 1923 » (fig.11)[206], confirme la présence de R. A. MacLean en Mésopotamie à l'été 1922 et l'acquisition lors de ce séjour de plusieurs pièces. Cette

---

[203] Ces deux individus de réputation internationale firent partie des collaborateurs de Percy Z. Cox au Proche-Orient entre 1916 et 1918. R. A. MacLean affirme avoir rencontré à plusieurs reprises T. E. Lawrence. « Prof Defends Lawrence of Arabia », *Times Union* du 19 janvier 1955. Dans un article de 1920, R. A. MacLean mentionne les travaux de G. Bell. « Some Ancient Sites in Mesopotamia », *AJA*, p20. Dans une lettre du 22 mars 1923, R. A. MacLean affirme connaitre personnellement le directeur des antiquités à Bagdad, qui n'est autre que G. Bell (le musée n'ouvre qu'en 1926). Archives de l'université McGill.

[204] Plusieurs clichés qu'il réalisa en vol au-dessus de la Jordanie lui valent de figurer parmi les pionniers de l'archéologie aérienne mondiale. William S. Hanson et Ioana A. Oltean, *Archaeology from Historical Aerial and Satellite Archives*, Berlin : Springer Science & Business Media, 2012, 344p, p231. Un court article de R. A. MacLean rapporte cet épisode, « The Aeroplane and Archaeology », *AJA*, 1923, p68.

[205] Archives de l'université de Rochester.

[206] Archives de l'université McGill.

« grosse tablette » n'est autre que la pièce attribuée par le RIMA (33x31.5x5.5 cm) au roi médio-assyrien Adad-Nirari Ier (ML inconnu #39)[207].

La correspondance entretenue entre R. A. MacLean et W. D. Lighthall de septembre 1922 à mai 1923 comprend une dizaine de lettres dont deux points essentiels ressortent. D'une part, R. A. MacLean possédait une collection à l'été 1922 d'au moins 50 artefacts mésopotamiens. D'autre part, il espérait obtenir un poste à l'université McGill comme professeur ou comme directeur d'un musée archéologique grâce à ses pièces. Il n'hésite pas à se proposer comme intermédiaire dans les tractations d'antiquités, assurant à W. D. Lighthall la collaboration active de ses nombreux contacts universitaires, muséaux et politiques[208].

T. Yetman rapporte l'une des premières lettres échangées entre R. A. MacLean et W. D. Lighthall mentionnant vingt tablettes envoyées à Cyril J. Gadd, imminent assyriologue travaillant au British Museum, pour expertise :

> « MacLean, un professeur de l'Université de Rochester, reçoit une lettre (datée du 18 août 1922) du célèbre assyriologue britannique Cyril Gadd (du British Museum) qui a catalogué et traduit rapidement pour MacLean [les tablettes qu'il lui a envoyées]. Selon Gadd, les tablettes provenaient de deux périodes de l'histoire mésopotamienne : a) La troisième dynastie d'Ur, vers 2200-2000 *a.C.* et (b) les périodes néo-babylonienne et perse, vers 600-400 *a.C.* Par hasard, les tablettes ont été réparties entre les deux périodes, soit dix tablettes chacune. (...) Les tablettes n'étaient pas exemptes de fraude, puisque Gadd a apparemment détecté deux contrefaçons parmi les vingt tablettes, les numéros 18 et 19 dans sa liste (deux tablettes d'époque néo-babylonienne). Les tablettes babyloniennes comprenaient aussi une pièce d'intérêt particulier, Gadd écrit "... un fragment de tablette oraculaire " (...) une tablette très importante. Après avoir reçu cette lettre de Gadd, MacLean écrivit à Lighthall pour lui exposer le travail réalisé par Gadd. Il lui explique que les

---

[207] ML inconnu, #39, G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, p45. Ce texte correspond au A.O.76.40. K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, Toronto : University of Toronto Press, p. 171.

[208] Dont Sir Frederick Kenyon, directeur du British Museum, du Dr Langdon, assyriologue à l'université d'Oxford, de J. Garstang et de P. Cox. Lettre du 2 septembre 1922. Fonds W. D. Lighthall, archives de l'université McGill.

> tablettes furent cataloguées et qu'elles sont reconnaissables par des nombres inscrits au crayon par Gadd »[209].

Cet extrait nous apprend donc que C. J. Gadd a traduit brièvement, catalogué et numéroté au crayon les vingt pièces que lui a envoyé R. A. MacLean dont deux contrefaçons modernes (#18 et #19). En comparant cet extrait aux observations menées sur les pièces de l'université McGill, il devient évident que 10 à 12 pièces comportant une numérotation en chiffre arabe noir de 1 à 20 mentionnées précédemment sont effectivement les pièces numérotées par C. J. Gadd pour le compte de R. A. MacLean.

En plus de ces numéros, l'identification proposée par C. J. Gadd, datant les pièces 1 à 10 d'Ur III et de 11 à 20 des périodes néo-babylonienne et perse semblent correspondre à nos constats. En effet, les ML2.9 (#4), 1.2 (#5), 2.7 (#7), 1.6 (#8) et 1.14 (#12) étudiés par le RIMA furent respectivement datées d'Ur III (ML2.9, 1.2 et 2.7), de la période paléo-babylonienne (ML1.6) et de la période néo-babylonienne (ML1.14). Dans le cas de la ML1.6, les graphies néo-sumérienne et paléo-babylonienne peuvent être relativement proches, impliquant parfois quelques confusions de traduction et expliquant éventuellement l'attribution de cette tablette à Ur III plutôt qu'à la période paléo-babylonienne par C. J. Gadd[210]. Logiquement, la tablette ML-NS.14 (#9) devrait datée d'Ur III et les tablettes ML-NS.02 (#11), 04 (#14), 09 (#15) et 21.01 (#18) seraient néo-babyloniennes. La graphie cunéiforme fine de la ML-NS.14 est assez comparable aux pièces datées d'Ur III par le RIMA, notamment la ML1.5 et ML2.7 (#7)[211]. Les graphies utilisées et les formes des tablettes ML-NS.02 (#11), 04 (#14) et 09 (#15) rappellent

---

[209] T. Yetman, *Loc. Cit.*, p7.

[210] L'évolution des signes cunéiformes fut longue et complexe. Toutefois, malgré une simplification stylistique en cours et une orientation sensiblement différente, les signes des périodes néo-sumérienne (v. 2200-2100 *a.C.*) et paléo-babylonienne (v. 2100-1595 *a.C.*) restent relativement similaire pour retranscrire deux langues distinctes. Un « gout de l'archaïsme » court également tout au long de l'Histoire mésopotamienne expliquant parfois l'apparition d'anachronismes. F. Joannès, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont, 2001, 974p, pp. 26-29, 799-801. R. Labat et F. Malbran-Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, Paris : Geuthner, (6e ed.) 2011, 346p, pp.5-7, 14, 40. L'évolution des 598 signes les plus courants entre les styles néo-sumérien (classique) et le paléo-babylonien (ancien-babylonien) illustrent cette relative fixation scripturale. *Ib.*, pp.42-247.

[211] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, ML1.5, p.10,13; ML2.7, pp.16-17.

beaucoup la ML2.6 néo-babylonienne[212]. Selon la numérotation de C. J. Gadd et les notes rapportées par T. Yetman, la tablette ML-NS.21.01-03 (#18) serait une contrefaçon moderne. Composée de trois fragments présentant des traces de restauration moderne et d'une graphie particulièrement soignée, cette pièce ressemble beaucoup à la ML1.17 datée d'Ur III. Dans ce cas, seule une étude poussée démontrerait son authenticité. Enfin, la tablette oraculaire RM3 conservée par le musée Redpath portant le numéro 16 se confond avec le « fragment de tablette oraculaire » que C. J Gadd considère « d'intérêt particulier »[213].

En conséquence, en excluant la ML1.6 et ML-NS.01 qui restent des cas particuliers[214], au moins 10 tablettes sur les 70 pièces cunéiformes de l'université McGill portent un numéro inscrit au crayon noir qui correspond vraisemblablement à la numérotation appliquée par C. J. Gadd (Tableau 2) et durent transiter vers la métropole insulaire par l'intermédiaire de R. A. MacLean. Sur le lot originel mentionné de 20 tablettes, le sort des 8 à 10 autres pièces numérotées reste pour le moment inconnu.

Trois lettres et plusieurs cartels confirment l'existence de la collection de R. A. MacLean et de l'acquisition d'une partie de ces pièces par l'université montréalaise.

Dans une première lettre datée du 2 septembre 1922 envoyée à W. D. Lighthall, R. A. MacLean rapporte que sa collection comprenait une cinquantaine de pièces mésopotamiennes, soit « 40 tablettes, 3 sceaux-cylindres, 4 autres sceaux, 3 briques inscrites, une de celles découvertes à Ur [datant] des Chaldéens et une petite statuette parthe »[215]. Il assure également à W. D. Lighthall du soutien de ces nombreux contacts pour l'acquisition de matériel ancien et la constitution d'un

---

[212] *Ib.*, p43, 45.
[213] T. Yetman, *Loc. Cit.*, p7.
[214] Ces deux tablettes présentent en plus des numéros simples à l'encre noire, d'autres numérotations. En plus de son « 8 », la ML1.6 porte aussi « 80/D » et « 1652 ». La ML-NS.01 porte son « 1 » repété à plusieurs reprises, ainsi qu'une mention énigmatique « 27-4-191 ».
[215] Lettre du 2 septembre 1922. Fonds W. D. Lighthall, archives de l'université McGill.

musée archéologique à Montréal. Dans une deuxième lettre datée du 12 octobre 1922, le directeur de la bibliothèque de l'université McGill non nommé, vraisemblablement G. R. Lomer alors en poste, demande l'expertise de Frederick Cleveland Morgan, imminent collectionneur d'art et fondateur du Musée des Beaux-Arts de Montréal, concernant la proposition de vente des pièces de R. A. MacLean. Le classiciste offre trois modalités de vente : l'intégralité de la collection pour 300$, une portion de celle-ci comprenant 40 pièces cunéiformes, dont 36 tablettes, une tablette en pierre et une tablette oraculaire pour 200$ ou encore une dizaine de pièces pour 100$[216]. Cette troisième option fut choisie puisqu'une troisième lettre, copie d'un courrier original envoyé le 17 mars 1923, atteste de l'acquisition par l'université McGill auprès du R. A. MacLean de 10 pièces mésopotamiennes pour 100$ comprenant « une grosse brique, une petite brique [pour] 25,00$, 5 sceaux, 3 cylindres [pour] 50,00 [$], un manuscrit du Ceylan [pour] 25,00 [$] »[217]. Néanmoins, comme plusieurs pièces mentionnées dans la deuxième option, dont « une tablette en pierre » et « une tablette oraculaire », sont absentes de la confirmation d'achat du 17 mars 1923 mais se retrouvent dans les collections de l'université McGill (ML1.12 et RM3), des achats complémentaires furent réalisés ultérieurement par d'autres personnes.

En ce qui concerne les deux contrefaçons néo-babyloniennes suspectées par C. J. Gadd, aucun document ne permet de les lier directement à une pièce de la collection universitaire McGill. Pourtant, un cartel dactylographié intitulé « Antiquités contrefaites, Tablettes d'argile babyloniennes avec des inscriptions inintelligibles »[218] permet d'affirmer qu'au moins deux contrefaçons, tablette étant au pluriel, furent exposées par l'université et dument identifiées comme des faux. Le caractère « inintelligible » de ces pièces empêche de les confondre avec les pièces identifiées comme des faux néo-babyloniens par C. J. Gadd. La seule contrefaçon clairement identifiée par le RIMA concerne la tablette de pierre

[216] Lettre du 12 octobre 1922. Fonds W. D. Lighthall, archives de l'université McGill.
[217] Signée par le « University Librarian », probablement Gerhard R. Lomer (ou Gerald Lomer) officiant comme directeur de la bibliothèque dans les années 1920-1930. Archives de l'université McGill.
[218] Archives de l'université McGill.

ML1.12. reproduisant un texte du roi de Lagaš Gudéa (v.2141–2122 *a.C.*) provenant de Girsu/Tello[219]. Cette pièce étant la seule en pierre connue de toute la collection, un rapprochement est suggéré avec la « tablette de pierre » proposée par R. A. MacLean dans sa lettre du 12 octobre 1922 à l'institution montréalaise. Néanmoins, cette pièce est absente des dix pièces vendues à l'université McGill mentionnées dans une lettre du 17 mars 1923. La date et le contexte d'acquisition de la tablette ML1.12. reste incertaine.

Quelques lettres mentionnent une visite prévue de R. A. MacLean à Montréal pour y rencontrer W. D. Lighthall au printemps 1923. Ce dernier étant retenu pour des motifs personnels, le classiciste rencontre néanmoins au club de l'université McGill le 1er avril 1923 F. C. Morgan avec lequel il discute longuement sur « les affaires du musée », probablement celui que R. A. MacLean imaginait ouvrir à Montréal, et l'opportunité d'acheter des pièces auprès d'Arthur Evans, l'archéologue ayant fouillé Knossos en Crète, sur lequel il semble bien informé[220]. Il propose également à l'université de financer son voyage en Angleterre pour négocier l'achat de pièces avec « l'inventeur des Minoens ». Nous rappelons que cette rencontre est postérieure à la confirmation d'achat du 17 mars 1923 reçu par R. A. MacLean et que F. C. Morgan a eu connaissance de la collection que souhaite vendre son visiteur. Nos sources actuelles ne permettent pas de conclure qu'une transaction, portant sur la deuxième option d'achat, eut lieu entre les deux hommes à ce moment. Néanmoins, une tablette portant le numéro manuscrit « 7 » de C. J. Gadd, identifiée par le RIMA comme une pièce du roi Amar-Suena d'Ur III (ML2.7)[221], fut acquise à un moment indéterminé par C. Morgan auprès de R. A. MacLean qui l'offrit ensuite à l'université McGill.

Un autre cartel avise : « Tablettes d'argile babyloniennes. Une collection obtenue par le Pr Maclean durant l'été de 1922. Beaucoup d'entre elles datent d'autour

---

[219] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, pp.6-7.
[220] Courte note manuscrite du 3 avril 1923. Archives de l'université McGill.
[221] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, pp.16-17.

2000 *a.C.* (Achat du *Theological Colleges*, 1923.) »[222] (fig.12). La mention d'une collection confirme qu'un ensemble de pièces acheté auprès du classiciste fut exposé conjointement à l'université McGill dans les années 1920-1930. Sous ce terme erroné et anachronique de « babylonien » pour 2000 *a.C.*[223], se cache probablement plusieurs tablettes néo-sumériennes datant d'Ur III, confirmant qu'une partie ou l'intégralité des pièces envoyées par R. A. MacLean à C. J. Gadd en 1922, seraient bien arrivées à Montréal et où elles furent exposées.

Une autre lettre mentionnée par T. Yetman, nous informe sur les modalités d'acquisition de certaines pièces en Irak :

> « Dans la dernière page d'une lettre mal préservée (sans date) MacLean suggère à Mr W. D. Lighthall d'accélérer par le Joint Board of Theological Colleges in Montreal, l'achat de la collection de tablettes et d'antiquités qu'il a trouvées à Bagdad. Selon MacLean, le matériel archéologique est entreposé dans une grande boîte comme butin de guerre tenu par le High Commissioner de Bagdad, Sir Percy Cox. Cox ne s'y intéresse pas vraiment et serait heureux de voir ces pièces dans un musée quelque part dans l'Empire britannique. Dans sa lettre, MacLean exprime ses craintes que les antiquités ne tombent entre les mains de revendeurs d'antiquités locaux douteux qui permettront leur achat par de riches Américains »[224].

Ne disposant pas du document original, quelques éléments nous orientent cependant vers deux datations possibles. La première période renvoie au service actif de R. A. MacLean en Mésopotamie, et plus précisément à Bagdad, entre la prise de la ville par les troupes britanniques (mars 1917) et sa mutation vers la Perse (juin 1918). Placer dans cet intervalle, les tablettes mentionnées sont-elles d'authentiques « butins de guerre » confisqués aux missions archéologiques allemandes actives à Aššur et à Babylone pendant le conflit?[225] Cette hypothèse reste en suspens puisque parmi les pièces identifiées par le RIMA en 1989, aucune ne provient de Babylone et seulement une provient d'Aššur (Assyrie), trouvée en

---

[222] Archives de l'université McGill.
[223] Cf. note 33. Babylone et la Babylonie n'émergent réellement de l'Histoire qu'au XVIIIe siècle *a.C.* avec la dynastie du roi Hammurabi. F. Joannès, *Op. Cit.*, p115.
[224] T. Yetman, *Loc. Cit.*, p6.
[225] W. Andrae fouille Aššur principalement entre 1903 et 1914. R. J. Koldewey fouille extensivement Babylone pour le compte du *Deutsche Orient-Gesellschaft* (DOG) entre 1897 et 1917, ne quittant le site qu'à l'arrivée imminente des troupes britanniques.

Irak par R. A. MacLean en 1922 et vendue en 1923 à l'université montréalaise (ML inconnu #39). Les modalités de cette trouvaille restent inconnues. C'est donc vers l'été 1922, la seconde période probable de rédaction de cette lettre, que se tournent nos soupçons. En se fiant à la mention de T. Yetman décrivant P. Cox comme le « High Commissioner », poste qu'il n'occupe qu'entre 1920 et 1923[226], cette lettre serait postérieure à la promotion de P. Cox. Elle cadrerait avec le séjour irakien de R. A. MacLean en été 1922 et intègrerait possiblement la correspondance entretenue entre ce dernier et W. D. Lighthall.

Ainsi, le croisement des sources étudiées démontre avec certitude que R. A. MacLean a intercédé dans l'achat par l'université McGill d'au moins une douzaine de pièces, soit les 10 mentionnées dans la lettre du 17 mars 1923, et probablement 10 à 12 autres pièces complémentaires, passées préalablement par les mains de C. J. Gadd et portant une numérotation manuelle.

Les autres donateurs identifiés

En 1989, le RIMA identifie l'origine de 11 des 48 pièces étudiées. Sur les 14 cônes d'argile répertoriés, 7 proviennent assurément des fouilles menées par Leonard Wooley à Ur, auxquels s'ajoutent vraisemblablement 4 autres pièces d'origine similaire[227]. Si C. J. Gadd officiait comme assyriologue durant la seconde saison de fouilles d'Ur (1923)[228], a-t-il pour autant intercédé dans l'arrivée des cônes d'argile à Montréal? Actuellement, cette question reste insoluble.

Hormis les quatre donateurs identifiés en 1989, soit W. D. Lighthall (ML1.1), F. C. Morgan (ML2.7), Ramsay Traquair, architecte et professeur à l'université McGill (1913-1939) (ML2.8) et R. A. MacLean (ML inconnu #39)[229], quelques cartels nous

---

[226] R. E. C., « Major-General Sir Percy Zachariah Cox », *The Geographical Journal*, 90-1, 1937, p4.
[227] Soit les RM2 (U334), RM5 (U375), RM7 (U212), RM8 (U866B), RM9 (U867), RM14 (U327), RM16 (U187) proviennent d'Ur et les RM4, 6, 10 et 15 sont supposés en venir aussi. G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, p1.
[228] D. J. Wiseman, « Obituary: Cyril John Gadd », *BSOAS*, 33-3, 1970, p594.
[229] Dans G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, ML1.1, pp.16-17; ML inconnu #39, p.45, ML2.7, pp.16-17 et ML2.8, p.43,47.

apportent davantage de précisions sur les pièces étudiées par le RIMA comme celles de la ML-NS.

Concernant la ML1.1, deux cartels apportent des informations divergentes sur cette donation attribuée à W. D. Lighthall. Le recto du premier cartel intitulé « Tablette d'argile babylonienne, 2220 *a.C.* » annonce un reçu pour seize moutons et deux agneaux daté du roi Bur-Sîn d'Ur III « donné par le Dr W. D. Lighthall »[230]. Au verso du même cartel, une note manuscrite datée du 13 mars 1930 apporte une information divergente soit « un don de H. L. Putnam à W. D. Lighthall et par lui à la Mc G.[ill] Univ. Library avec traduction [du texte de la tablette] par Dr Gadd du British Museum » (fig.13)[231]. Une seconde note manuscrite, dont l'écriture diffère du recto du précédent cartel retranscrit mot pour mot la traduction présentée sur le premier cartel, et serait probablement antérieure à ce dernier. Au recto de ce second cartel, une autre inscription manuscrite au crayon « [traduction] du Dr Gadd du British Museum. Don de W. D. L. et H. L. P. » (fig.14). Ces deux documents se rapportent sans conteste à la tablette ML1.1 du RIMA dont la traduction de 1989 correspond précisément à ces notes[232]. Toutefois, malgré la traduction de C. J. Gadd, cette tablette ne porte pas de numéro pouvant la relier aux vingt pièces de R. A. MacLean. Ainsi, le donateur originel, H. L. Putnam, agent immobilier, courtier d'assurances et membre montréalais de la Société royale du Canada, a donné par l'intermédiaire de W. D. Lighthall au moins une tablette à l'université McGill.

Quelques cartels confirment le nom d'autres donateurs sans pour autant les relier assurément à une pièce cunéiforme particulière. En effet, la majorité des cartels se trouvaient dans la boîte de conservation avec les pièces, mais n'était pas jumelés directement à celles-ci. C'est le cas d'un cartel intitulé « Tablette d'argile babylonienne » rapportant un « Prêt de A. L. Putnam, Esq., à la McGill University

---

[230] Archives de l'université McGill.
[231] *Ib*,.
[232] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, #11 p17.

Library par l'intermédiaire de W. D. Lighthall » (fig. 15)[233]. Si une erreur de retranscription reste possible, associant le H majuscule du don de H. L. Putnam précédemment cité à un A majuscule, ce cartel doit néanmoins correspondre à une donation différente. Le caractère générique de l'énoncé ne nous permet toutefois pas d'émettre de corrélations pertinentes avec les collections de l'université McGill.

Trois cartels rapportent l'intervention de F. C. Morgan. Le premier cartel mentionne « Deux tablettes d'argile babylonienne. Datée de la dynastie d'Ur III, 2300 *a.C.* Ces tablettes proviennent originellement de la collection babylonienne de l'université de Yale et furent achetées par la F. Cleveland Morgan Collection, 1932. (La tablette du haut présente l'impression d'un sceau). » (fig.16) [234]. Cette précision concernant « l'impression d'un sceau » additionnée à la datation des tablettes laisse supposer qu'il s'agirait d'une des pièces carrées ML-NS.15-18 ou ML1.5 étudiées précédemment datant d'Ur III et présentant toutes des impressions de sceaux-cylindres. Le deuxième cartel s'intitule « Deux tablettes d'argile [néo-]babyloniennes provenant de Warka [Uruk] - VIe siècle *a.C.* » achetées par les fonds muséaux de l'université McGill à la F. Cleveland Morgan Collection en 1932 (fig.17)[235]. Ce second cartel en recoupe peut-être deux autres. Un troisième annonce « tablettes d'argile [néo-]babyloniennes inscrites, celle du centre contient le nom de Nabuchodonosor [II]. Cleveland Morgan Collection », sans mention d'achat ou de donation (fig.18)[236]. Un quatrième cartel sans titre ni provenance mentionne « [Tablette provenant] D'Erech [Uruk], Datée de la 36e année du règne du [roi] biblique Nabuchodonosor [II], 604-561 *a.C.* » (fig.19) [237]. Peut-on néanmoins déduire que ces troisième et quatrième cartels se recoupent?

En 1989, le RIMA a identifié sept pièces néo-babyloniennes : une tablette de Nabopolassar (ML2.6), quatre pièces de Nabuchodonosor II soit un cylindre (ML002.52b), possiblement attribuable à F. C. Morgan, une brique (ML2.8) don

---

[233] Archives de l'université McGill.
[234] Archives de l'université McGill.
[235] *Ib*,.
[236] *Ib*,.
[237] *Ib*,.

du Dr Traquair (fig.10) [238] et deux tablettes (ML1.8 de l'an 12 et ML1.15 de l'an 36), une tablette de Nabonide (ML1.4) et une tablette néo-babylonienne sans mention de règne (ML1.14). En recoupant les différentes informations collectées, la tablette ML1.15 attribuée par le RIMA à l'an 36 de Nabuchodonosor II provenant d'Uruk n'est autre que celle transmise par F. C. Morgan mentionnée dans le second cartel décrit plus tôt (fig.17)[239]. Il ne reste donc actuellement que quatre tablettes identifiées comme néo-babyloniennes sans donateurs. Parmi celles-ci, la ML1.8, dont la provenance est inconnue serait potentiellement la seconde tablette offerte par F. C. Morgan mentionnée dans le cartel de 1932 (fig.7).

Deux autres acquisitions sont retracées. La première est une pièce datée d'Ur III provenant du collectionneur hollando-suédois Erik von Scherling en 1933 obtenue par le fonds de P. W. et J. C. Redpath[240]. La seconde est mentionnée dans l'article de T. Yetman comme un don de R. B. Y. Scott dans le milieu des années 1930[241]. Robert Balgarnie Young Scott fut révérant et professeur au *United Theological College of Montreal* (1931-1947), puis à l'université McGill (1947-1955)[242] et figure dans le registre du musée Redpath comme le donateur d'une pièce qui y est encore exposée : le fragment de cylindre RM12 d'Ur III[243].

La mise en relation des informations collectées confirme donc l'origine assurée de sept nouvelles pièces acquises majoritairement entre 1923 et 1933 : quatre tablettes de F. C. Morgan (soit assurément les ML1.15 et ML2.7, et deux autres indéterminées parmi les ML1.8 ou ML-NS.15-18), une du fonds muséal Redpath, une de A. L. Putnam et une de H. L. Putnam (ML1.1), ces deux derniers transitant par l'intermédiaire de W. D. Lighthall, une de R. B. Y. Scott (RM12). A ces pièces

---

[238] *Ib*,.
[239] G. Frame *et al.*, *Op. Cit.*, pp.46-47.
[240] Ce fond a été créé en mémoire des deux frères Redpath, Peter Whiteford Redpath (1869-1902) et Jocelyn Clifford Redpath (1876-1901). Archives de l'université McGill.
[241] T. Yetman, *Loc. Cit.*, p8.
[242] Durant sa formation théologique dans les années 1920, il passa une année entre la Grande-Bretagne et la Palestine, région dont il rapporta plusieurs fragments des manuscrits de la Mer morte à Montréal. (URL : https://www.thecanadianencyclopedia.com/en/article/robert-balgarnie-young-scott/).
[243] Archives de la collection ethnologique du Musée Redpath.

s'additionnent, celles obtenues par l'intermédiaire de R. A. MacLean. Ce dernier a transféré au moins 20 pièces, et plausiblement davantage, dont la grosse tablette d'Aššur (ML inconnu #39), les 10 autres pièces mentionnées dans la lettre du 17 mars 1923 et la dizaine de tablettes numérotées par C. J. Gadd (ML-NS.01 -?-, 02, 04, 09, 14 et 21.01, ML2.9, 1.2, 2.7, 1.6? et 1.14 et RM3).

Pour conclure, l'université McGill conserve au moins 70 pièces cunéiformes, soit les 48 publiées par le RIMA en 1989 et 22 « nouvelles » pièces non étudiées, conservées par la bibliothèque McLennan et siglées ML-NS. Aux origines de 11 pièces (7 cônes d'argile, 1 brique et 3 tablettes) identifiées par le RIMA, s'ajoute aujourd'hui le parcours d'une petite trentaine de tablettes jusqu'à Montréal. A lui seul, R. A. MacLean semble avoir apporté une vingtaine de pièces, dont une dizaine ayant été numérotée par C. J. Gadd à Londres en 1922. R. A. MacLean a également favorisé l'acquisition d'autres tablettes cunéiformes par plusieurs personnes liées à l'université McGill comme W. D. Lighthall et F. C. Morgan. Neuf autres pièces furent acquises auprès de F. C. Morgan (6), de H.L. Putnam (1), A. L. Putnam (1), et du Fonds muséal Redpath (1).

Parmi les 22 pièces de la ML-NS non étudiées à ce jour, 9 présentent assez d'éléments pour tenter de les dater stylistiquement et graphiquement. Ainsi, 6 pièces dateraient de la période d'Ur III, soit les quatre tablettes carrées (ML-NS.15-18) et probablement les ML-NS.19 et 20, et 3 pièces seraient néo-babyloniennes ou perses (NS.02, 04, 09). La numérotation de C. J. Gadd tendrait à ajouter les ML-NS.14 (#9) pour Ur III et ML-NS.22.01 (#18) pour la période néo-babylonienne. Toutefois, seules la traduction et l'étude complète de ces pièces permettront de confirmer certaines hypothèses présentées ici.

ANNEXES

Tableau 1 : Éléments caractéristiques des tablettes ML-NS

	Longueur	Largueur	Épaisseur	Nb de lignes approx..	Mention moderne	
ML NS.01	31	21	11	2	« 1 »	« 27-4-191 »
ML NS.02	63	39	24	7	« 11 »	
ML NS.03	46	34	17	6+2		
ML NS.04	51	42	23	9+8	« 14 »	
ML NS.05	37	20	18	3+3		
ML NS.06	51	40	16	8+7		
ML NS.07	51	40	16	9+4		
ML NS.08	45	33	17	5		
ML NS.09	57	34	17	13+13	« 15 »	
ML NS.10	44	29	14	8+9		« 66574 »
ML NS.11	40	31	14	3+2		
ML NS.12	40	30	16	7+3		
ML NS.13	35	25	15	4+3		
ML NS.14	70	49	21	15+12	« 9 »	
ML NS.15	43	40	15	5+4		
ML NS.16	39	38	14	6+3		
ML NS.17	41	40	11	5+5		
ML NS.18	38	37	14	4+3		
ML NS.19.01-02	30	26	14	6+5		
ML NS.20.01-02	50	31	15	10+9		
ML NS.21.01-03	70	69	30	?	« 18 »	
ML NS.22	78	120	30	28+27		

Tableau 2 : Les trois séries de l'université McGill (ML-NS, Ml, RM) et la numérotation supposée de C. J. Gadd (1922)

No.	Bibliothèque McLennan ML-NS	Bibliothèque McLennan - ML	Musée Redpath - RM
1	ML-NS.01 (?)		
2			
3			
4		ML.2.9	
5		ML.1.2	
6			
7		ML.2.7	
8		ML.1.6 (?)	
9	ML-NS.14		
10			
11	ML-NS.02		
12		ML.1.14	
13			
14	ML-NS.04		
15	ML-NS.09		
16			RM3
17			
18	ML-NS.21.01-02		
19			
20			

fig.1. ML.NS.02 (#11)

fig.2. ML.NS.09 (#15)

fig.3. ML.NS.01 (recto)

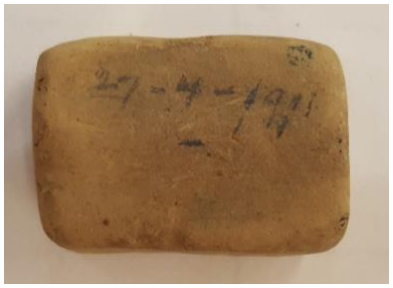


fig.4. ML.NS.01 (verso) (#1)

fig.5. ML.NS.15

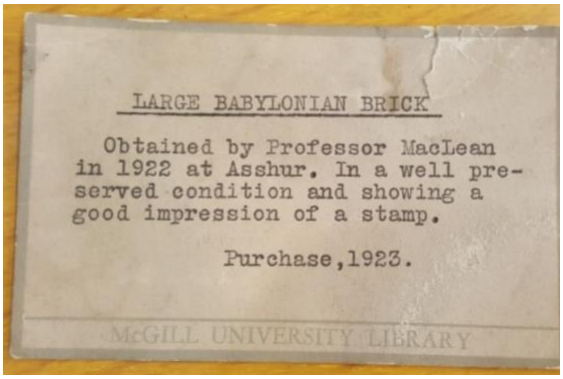
fig.6. ML.NS.16

fig.7. ML.NS.17

fig.8. ML.NS.18

fig.09. ML-NS.19.01-02

fig.10. ML-NS.20.01-02



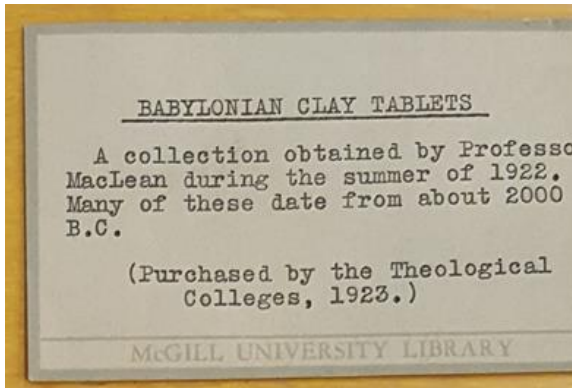
LARGE BABYLONIAN BRICK

Obtained by Professor MacLean in 1922 at Asshur. In a well preserved condition and showing a good impression of a stamp.

Purchase, 1923.

McGILL UNIVERSITY LIBRARY

fig.11



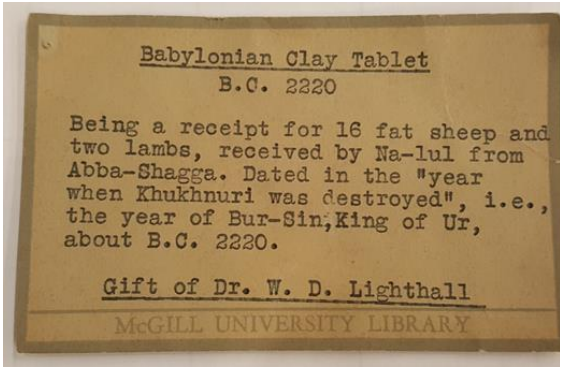
BABYLONIAN CLAY TABLETS

A collection obtained by Professo MacLean during the summer of 1922. Many of these date from about 2000 B.C.

(Purchased by the Theological Colleges, 1923.)

McGILL UNIVERSITY LIBRARY

fig.12



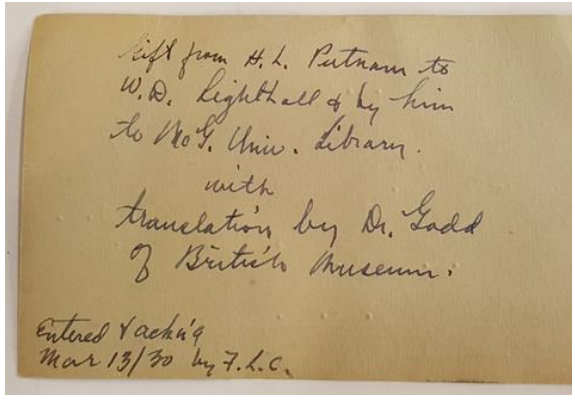
Babylonian Clay Tablet
B.C. 2220

Being a receipt for 16 fat sheep and two lambs, received by Na-lul from Abba-Shagga. Dated in the "year when Khukhnuri was destroyed", i.e., the year of Bur-Sin, King of Ur, about B.C. 2220.

Gift of Dr. W. D. Lighthall

McGILL UNIVERSITY LIBRARY

fig.13 a)



Gift from H. L. Putnam to W. D. Lighthall & by him to McG. Univ. Library.
with translation by Dr. Gadd of British Museum.

Entered Vacc'n'g Mar 13/30 by F.L.C.

fig.13 b)

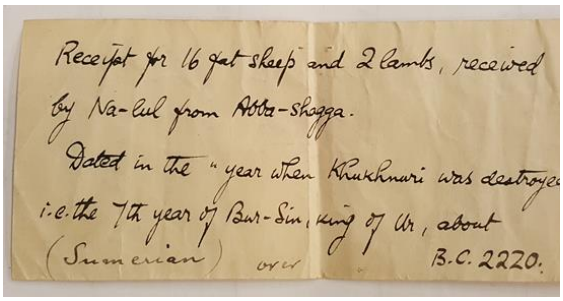


fig.14 a)

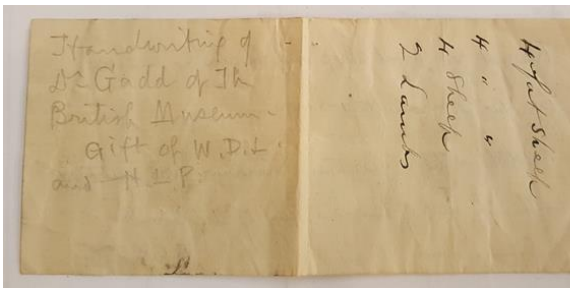


fig. 14b)

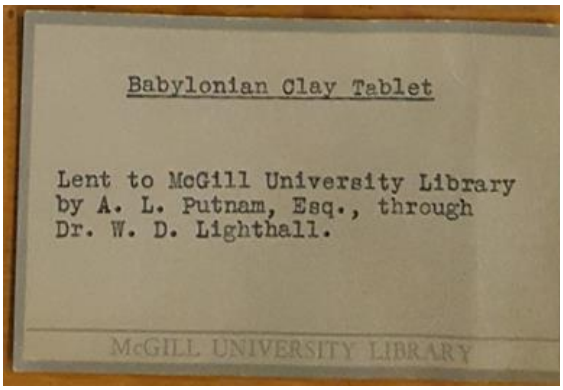


fig.15

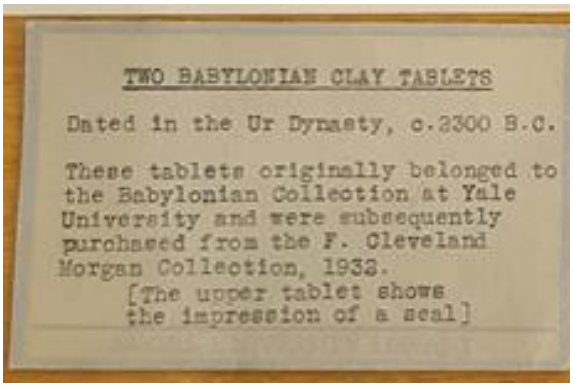


fig.16

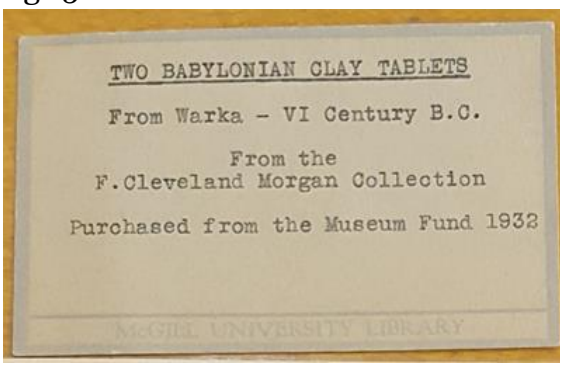


fig.17

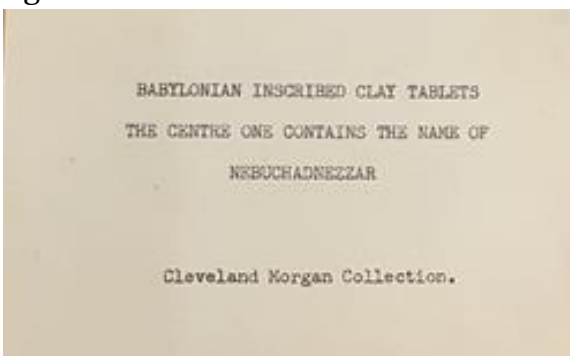


fig.18

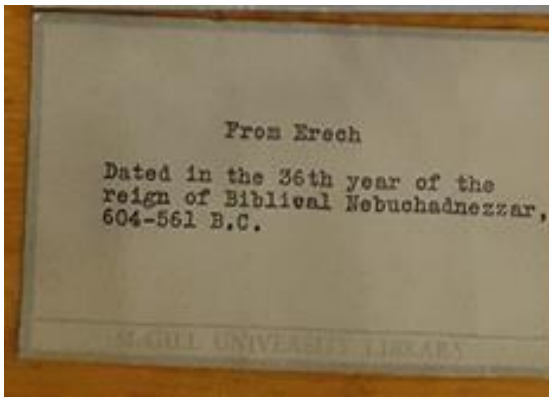


fig.19

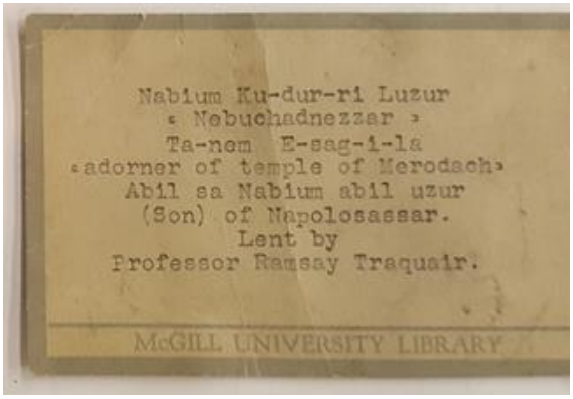


fig.20