

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

2 | 2007

Divination et révélation dans les mondes grec et romain

Quand Tirésias devint un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.)

When Tiresias became a mágos. Divination and Magic in ancient Greece (Fifth-Fourth century BCE)

Marcello Carastro



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5257>

DOI : 10.4000/rhr.5257

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2007

Pagination : 211-230

ISBN : 978-2200-92333-4

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Marcello Carastro, « Quand Tirésias devint un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5257> ; DOI : 10.4000/rhr.5257

MARCELLO CARASTRO

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Quand Tirésias devint un *mágos* Divination et magie en Grèce ancienne (v^e-IV^e siècle av. n. è.)

Si, dans la lignée d'Auguste Bouché-Leclercq, on a longtemps pris soin de séparer magie et divination, les sources anciennes témoignent qu'une relation avait été établie entre ces deux domaines. Cette relation s'éclaire à travers une approche anthropologique attentive aux catégories antiques qui permet de saisir comment les Grecs ont conçu la notion de magie, à partir d'un réseau de représentations propres à leur culture et dans une conjoncture historique propice. C'est en effet dans un contexte de polémiques contre le savoir traditionnel, au cours du v^e siècle avant notre ère, que les connotations négatives attachées à la jeune notion de magie ont été mobilisées pour stigmatiser les devins, disqualifier leurs pratiques et dénoncer leur influence politique.

When Tiresias became a *mágos*. Divination and Magic in ancient Greece (Fifth-Fourth century BCE)

*From the time Auguste Bouché-Leclercq's *Histoire de la divination dans l'Antiquité* was published, magic and divination have been carefully separated, whereas ancient sources give evidence for the existence of a relationship between these fields. This relationship can be understood better through an anthropological approach that pays attention to ancient categories. Such an approach demonstrates how the Greeks conceived the notion of magic, starting from a cluster of representations belonging to their own culture, in the context of a favourable historical conjuncture. During the fifth century BCE, the negative connotations associated with the new developing notion of magic were indeed used in polemics against traditional knowledge in order to stigmatise diviners, disqualify their practices and denounce their political influence.*

La relation entre divination et magie a fait l'objet de spéculations, dès l'Antiquité¹. Dans le domaine de l'histoire des religions cependant, après les travaux de Samson Eitrem², ce n'est que très récemment qu'elle a suscité un regain d'intérêt de la part des spécialistes, notamment de l'Antiquité tardive³. Les raisons de ce silence peuvent être recherchées auprès des pionniers des études consacrées à la divination et à la magie, entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Envisagé le plus souvent sous le signe de l'affinité, sinon même de l'identité⁴,

1. Sauf indication contraire, les dates auxquelles on fait référence sont avant notre ère, et d'autre part, toutes les traductions des textes présentés sont les miennes. Pour la translittération des mots grecs, j'ai suivi la méthode adoptée par Émile Benveniste.

2. Voir *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, 1947, mais surtout l'ouvrage, qui reste inédit à ce jour, *Magie und Mantik der Griechen und Römer*, écrit pour l'*Handbuch der Altertumswissenschaft* et dont quelques pages ont été traduites par Dirk Obbink et publiées sous le titre "Dreams and divination in Magical Ritual", dans : *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Christopher A. Faraone et D. Obbink (éds.), New York et Oxford, Oxford University Press, p. 175-187.

3. Cf. Nicole Belayche, « Divination, magie et mystères », dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vol. III, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2005, 81 ; Fritz Graf, « Magic and divination », dans : *The World of Ancient Magic*, Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 mai 1997, David R. Jordan, Hugo Montgomery et Einar Thomassen (éds.), Papers from the Norwegian Institute at Athens 4, Bergen, 1999, p. 283-298 ; Gérard Capdeville, « La divination de Manto », dans : *La magie*, Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999, tome 1, études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin, Montpellier, Publication de la recherche Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000, p. 119-175 ; Dominique Briquel, « Haruspices et magie : l'évolution de la discipline étrusque dans l'Antiquité tardive », dans : *La magie, op.cit.*, p. 177-196 ; voir également les pages introductives écrites par Sarah Iles Johnston (dans *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, S.I. Johnston et Peter T. Struck (éds.), Leyde, Brill, 2005, p. 1-28, surtout p. 5-9) et celles de Daniel Ogden (*Greek and Roman Necromancy*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. xiii-xx).

4. Comme le rappelle F. Graf (*op. cit.*, p. 284 s.), à la fin de l'Antiquité, divination et magie étaient considérées comme presque identiques par les auteurs chrétiens. Dans cette conjoncture, l'association des devins aux *magi* est également entrée dans l'arsenal législatif de l'Empire, avec le *Code théodosien* (IX, 16, 4) : cf. Denise Grodzynsky, « Par la bouche de l'empereur », dans : Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, éditions du Seuil, 1974, p. 267-294. Depuis la fin du XIX^e siècle, plusieurs auteurs partagent ce point

ou de la contiguïté⁵, le statut de la relation entre ces deux domaines n'a pas manqué de susciter l'embarras chez les commentateurs modernes qui ont cherché à faire de la divination un objet d'étude digne d'intérêt. Ainsi, par exemple, dans l'introduction à son *Histoire de la divination dans l'Antiquité*⁶, Auguste Bouché-Leclercq a pris soin de séparer la divination de la magie et de la situer au cœur de la religion. Il présente en effet la divination comme le nerf du sentiment religieux chez les Grecs et les Romains et la définit comme « la croyance à une révélation permanente octroyée par les dieux »⁷. L'auteur institue ainsi une continuité entre les religions antiques et le christianisme, en introduisant notamment la notion de « révélation » au cœur de l'étude de la divination grecque et romaine et en soulignant que le christianisme aurait vaincu le paganisme sur son propre terrain. Une fois le « besoin de surnaturel » installé dans le monde gréco-romain grâce aux diverses méthodes de divination païennes, les chrétiens auraient pris le relais par des prophéties qui portaient une marque plus évidente encore de leur « origine surnaturelle »⁸. Par conséquent, la divination antique devrait être prise au sérieux, en renonçant aux explications faciles qui la réduisent à la charlatanerie des devins et à la crédulité des clients. Toutes les conditions sont ainsi réunies pour que la mantique puisse être séparée de la magie. Et Bouché-Leclercq de le déclarer sans ambiguïté « de façon à éviter des confusions », écrit-il⁹. Car la confusion entre ces « deux formes de la science du surnaturel » guette l'analyste. L'auteur

de vue. Voir par exemple : Thomas Witton Davies, *Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours*, Londres, 1898, p. 27; William R. Halliday, *Greek Divination: A study of its methods and principles*, Londres, 1913, p. 43 suiv. ; S. Eitrem, *op. cit.*

5. Cf. Henri Hubert, « Magia », dans : *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. 3, Paris, 1904, 1491-1521. À ce propos, je me permets de renvoyer à mon article « La magie entre histoire et anthropologie. Relire la contribution d'Henri Hubert au *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* », *Anabases*, 4 (2006), p. 251-255.

6. Paris, 1879-1882, réédité à Grenoble, aux éditions Jérôme Millon, 2003.

7. *Ibid.*, p. 29.

8. *Ibid.*, p. 31.

9. *Ibid.*, p. 33.

se trouve en effet contraint à admettre des affinités entre mantique et magie, « dans leur origine et dans leurs principes ». Il note que, de la nécromancie de l'*Odyssée* jusqu'à la figure du *mantomágos* du Bas-Empire, la « combinaison » entre mantique et magie traverse l'Antiquité. Des personnages mythologiques, tels Mélampous ou Protée, en seraient les hypostases. Malgré l'effort initial, le spectre du magicien-devin porté pour les « actions surnaturelles », décrit et stigmatisé dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert¹⁰, hante les pages de l'*Histoire de la divination*. Sans fournir de raison convaincante, Bouché-Leclercq choisit néanmoins de ne pas traiter des points de convergence mais seulement des divergences entre magie et divination. Il conclut sur ce thème en soulignant que la magie accroît le pouvoir de l'homme « aux dépens de la liberté divine »¹¹, et se caractérise donc par la contrainte, alors que la mantique, qu'il définit comme « un surcroît de puissance visuelle ajoutée à l'entendement » est aussi, selon lui, la croyance en « une sorte de secours intellectuel spontanément offert ou facilement obtenu »¹². Auguste Bouché-Leclercq laisse entrevoir ainsi une dichotomie entre ces deux notions, fondée sur l'opposition entre une ambition de contraindre les dieux, attribuée à la magie, et une demande de secours, qui serait le propre de la religion. Cette dichotomie sera popularisée davantage quelques années plus tard, par un autre spécialiste de l'Antiquité, James George Frazer, dans son *Rameau d'or*, publié pour la première fois en deux volumes en 1890¹³.

Ces approches, qui ont longtemps pesé sur l'étude de la divination, négligent néanmoins certains matériaux antiques, du fait des présupposés théoriques qui les conditionnent. Aujourd'hui, suite à une réflexion critique sur ces catégories longtemps utilisées et opposées, la frontière entre magie et religion n'apparaît plus aussi

10. s.v. Magicien.

11. *Ibid.*, p. 35. Voir également les considérations sur la résurgence de la magie à une époque de décadence intellectuelle, p. 1043.

12. *Ibid.*, p. 29.

13. L'édition complète, en 12 volumes date de 1911-1915 : cf. James G. Frazer, *Le Rameau d'Or. Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme*, tr. fr. Paris, éditions Robert Laffont, 1981.

nettement que l'on a pu le penser par le passé¹⁴. De plus, une approche anthropologique, qui se fonde sur l'analyse des catégories indigènes¹⁵, offre des perspectives nouvelles pour appréhender autrement les formes de la vie religieuse. Dans cette lignée, cet article se propose d'interroger la relation entre divination et magie en Grèce ancienne, à partir des catégories antiques, repérables dans les sources des v^e et iv^e siècles avant notre ère.

Après une présentation des textes de Sophocle et de Platon qui mettent en scène des devins accusés d'être des *mágoi* ou d'agir comme eux, et afin de mieux comprendre cette association, je m'interrogerai sur les modalités de l'élaboration, au cours du dernier tiers du v^e siècle, de la figure des *mágoi* et de cette notion nouvelle en Grèce qu'est la *mageía*. Je reviendrai ensuite sur ces accusations adressées aux devins en les situant dans leur contexte historique et en proposant de les relire à la lumière de quelques passages d'Hérodote qui offrent une clé d'interprétation fondée sur la relation entre les *mágoi* et le pouvoir. Ce parcours mettra notamment en évidence le rôle joué par cette institution fondamentale en Grèce qu'est la divination dans la construction de la notion grecque de magie, la *mageía*.

DEVINS ET *MÁGOI*

En Grèce ancienne, la première figure mythique qui assure le lien entre divination et magie est celle de Tirésias, dans l'*Œdipe roi* de Sophocle. Sur scène, le devin comparaît devant Œdipe, le roi de Thèbes : son savoir prophétique est sollicité pour trouver le meurtrier de Laïos et ainsi mettre fin à la peste qui dévaste la cité. Ce n'est qu'après avoir exprimé de fortes réticences que le devin se décide à dévoiler la vérité : le meurtrier de Laïos est le roi lui-même, Œdipe, qui mène l'enquête à la recherche du coupable. À cette

14. Cf. C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera*, *op. cit.* Sur l'opportunité de maintenir cette dichotomie, cf. Hendrik S. Versnel, "Some Reflections in the relationship magic-religion", *Numen*, 38, 2 (1991), p. 177-197.

15. Cf. Geoffrey E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités* (1990), tr. fr., Paris, La découverte, 1996 ; Fritz Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

annonce, la colère envahit le souverain, qui accuse Tirésias de cécité, de tromperie mais aussi de complot avec Créon, et l'injure :

« ce *mágos* qui trame des machinations, praticien itinérant (*agúrtēn*) rusé, qui n'a d'yeux que pour le gain, mais qui, dans son art, est tout à fait aveugle »¹⁶.

Dans le théâtre athénien, les injures qu'Œdipe adresse à Tirésias résonnent gravement. Depuis les poèmes homériques, ce dernier est présenté comme le devin irréprochable, *mántis amúmōn*, qui connaît aussi bien le présent que le passé ou le futur¹⁷, et révèle aux hommes ce qui leur est obscur. À l'image du devin Calchas, il lui arrive aussi d'être un « révélateur de malheurs » pour les souverains¹⁸. C'est ainsi que Sophocle, qui réserve une place non négligeable aux devins et aux oracles dans ses tragédies¹⁹, met Tirésias en scène, tant dans l'*Antigone* que dans l'*Œdipe roi*. Dans cette seconde pièce, après avoir été attaqué et insulté, le devin fait preuve de sa connaissance du passé d'Œdipe (l'identité de ses parents et le meurtre de Laïos, son père), ainsi que de son présent (la relation incestueuse avec Jocaste, sa mère) et de son avenir (l'exil de Thèbes et l'horreur qu'il va susciter auprès des hommes)²⁰. Dès lors, les certitudes du roi de Thèbes commencent à vaciller, pour être anéanties à la fin de la pièce. Tirésias n'avait donc ni menti ni ourdi de complot, mais avait proféré des paroles de vérité et ne méritait pas les insultes d'Œdipe. Car, comme le précise Tirésias, le roi l'a injurié et Créon avec lui²¹. Il considère donc que *mágos* et *agúrtēs* sont des insultes.

Tandis que le premier terme a rencontré une fortune considérable, le second est nettement moins connu. Le mot *agúrtēs*, traduit ici par

16. Sophocle, *Œdipe roi*, 387-389.

17. Homère, *Odyssée* XI, 99.

18. Homère, *Iliade* I, 106. Sur la révélation du *mántis* cf. Michel Casevitz « *Mantis* : le vrai sens », *REG*, 105 (1992), p. 1-18.

19. Comme l'a rappelé Jacques Jouanna « Oracles et devins chez Sophocle », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995, édités par Jean-Georges Heintz, Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, n. 15, Paris, 1997, p. 283-320.

20. Sophocle, *Œdipe roi*, p. 412-425.

21. *Ibid.*, p. 427.

« praticien itinérant », renvoie à un personnage associé à la tromperie, à l'errance et à la mendicité²². Apparue au ^{ve} siècle, ce déverbatif d'*ageírein* « rassembler, recueillir, mendier » résonnait déjà comme une injure dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (v. 1273-4), où le féminin, *agúrtria*, était employé par Cassandre pour décrire sa condition de prophétesse d'Apollon, traitée de vagabonde et de mendicante affamée²³. Le masculin *agúrtēs* sera néanmoins plus utilisé, notamment pour désigner les prêtres de la Mère des dieux, les *mētragúrtaí*, et son usage se teintera d'un certain mépris²⁴.

L'association des termes *mágos* et *agúrtes* se retrouve également dans une œuvre contemporaine de l'*Œdipe roi* de Sophocle : le traité hippocratique *La Maladie sacrée*. L'auteur de cette œuvre polémique attaque ses adversaires, des guérisseurs traditionnels, en les accusant de tromperie, d'ignorance et d'impiété. Selon le médecin, ces guérisseurs feraient appel au divin (*tò theíon*) pour expliquer cette maladie, faute d'étiologie plausible et de thérapie efficace. Ainsi, ils auraient sacralisé indûment une affection qui n'est ni plus divine, ni plus sacrée qu'une autre :

« Il me semble que les premiers à avoir reconnu un caractère sacré à cette maladie ont été des hommes tels qu'il en existe aussi aujourd'hui, *mágoi* et purificateurs et praticiens itinérants (*agúrtaí*) et fanfarons (*alazónes*), qui prétendent être très pieux et en savoir plus. »²⁵

Quelques décennies plus tard, Platon emploie le même terme, *agúrtaí*, dans la *République*, quand il s'élève contre les devins qui

22. Qui a pu prendre les traits d'Ulysse chez Euripide, *Rhesus*, 503-5 (il entre à Troie déguisé en *agúrtēs* vêtu comme un mendiant et lançant de nombreuses imprécations contre les Argiens) et 710-9 (où il est encore une fois mis en scène comme un *agúrtes* mendiant). Dans l'*Odyssée* (XIX, 282-4), il figure comme le sujet du fréquentatif *agurtázō* « ramasser (de l'argent) ».

23. Eschyle, *Agamemnon*, 1273-4. Si l'on suit la ponctuation de Paul Mazon (*Eschyle. Tome II. Agamemnon – Les Choéphores – Les Euménides*, texte établi et traduit par P. M., Paris, Les Belles Lettres 1925), la correction du participe *kalouménē* des manuscrits en *kakouménē* proposée par Martin L. West (*Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stuttgart, Teubner) ne paraît pas nécessaire.

24. Cf. Antiphane, *Misoponeros*, frag. 157 (Kassel-Austin). Cf. Philippe Borgeaud, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, éd. du Seuil, 1996.

25. [Hippocrate], *La maladie sacrée*, I, 4.

prétendent asservir les dieux. De plus, il leur attribue un ensemble de pratiques qui, comme on le verra plus loin, sont classées dans les *Lois* parmi les instruments de la *manganeía* et de la *goeteía*, pratiques de l'illusionnisme et de la tromperie qui sont étroitement associées à la *mageía*. Au deuxième livre de la *République*, Adimantos rappelle, dans le cadre d'une discussion sur l'injustice, des discours courants dans la cité, selon lesquels, bien que les poètes louent l'homme juste, le chemin qui mène à l'injustice est plus accessible et ses avantages plus nombreux. De plus, il existe des spécialistes capables d'en réparer les fautes :

« Des praticiens itinérants (*agúrtai*) et des devins (*mánteis*), allant aux portes des riches les persuadent qu'ils ont un pouvoir obtenu des dieux de soigner, par des sacrifices et des incantations, n'importe quelle faute commise soit par eux soit par leurs ancêtres, avec des plaisirs et des fêtes ; et si l'on veut nuire à un ennemi, avec un petit prix, on endommagera aussi bien le juste que l'injuste par des invocations (*epagōgaís*) et des ligatures rituelles (*katádesmois*), car ils persuadent les dieux, disent-ils, de les servir. »²⁶

L'association des devins aux *agúrtai* est placée sous le signe de la réprobation. L'avidité qui les pousse à multiplier leurs interventions est d'autant plus redoutable qu'ils savent persuader leurs clients que, moyennant la somme adéquate, ils peuvent aussi bien soigner toute sorte d'injustice que nuire à n'importe quel individu. La méfiance de Platon vis-à-vis des *mánteis* est connue, et s'exprime également dans d'autres dialogues. Dans l'*Euthyphron*, par exemple, Socrate s'attache à contester non seulement le monopole, mais plus généralement toute compétence des devins sur les choses divines, le pur et l'impur²⁷. En adoptant la même stratégie que lorsqu'il s'oppose aux sophistes, il dit vouloir se mettre à l'école du devin pour montrer que son savoir se résout en une pure prétention. Il assimile également le spécialiste de la mantique à ces autres imitateurs que sont les poètes et les peintres, tous voués à la diffusion de croyance

26. Platon, *République*, II, 364b-c. Cette traduction se distingue des lectures de ce texte généralement proposées. Dans ce sens, cf. Giovanni Casertano, *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, Naples, Liguori, 1991, p. 60.

27. Platon, *Euthyphron*, 4e-5a.

dans les mythes les plus invraisemblables concernant les dieux et leurs exploits peu édifiants. Sans prétendre épuiser le vaste chapitre de la relation entre Platon et la divination²⁸, il est intéressant de mettre en évidence comment le philosophe attaque et condamne ces acteurs traditionnels de la vie religieuse des cités grecques, en leur attribuant des pratiques assimilables à celles des *mágoi*. Ainsi, les sacrifices et les incantations mais également les invocations et les ligatures rituelles qui sont attribuées aux devins dans la *République* se retrouvent dans un long passage des *Lois* qui définit le crime de *pharmakeía* et met en place une législation pour le châtier. Afin d'interdire ces pratiques malveillantes des devins et interprètes de prodiges, Platon les associe à la *manganeía* et à la goétie, des notions complexes qui relèvent de l'hybridation, de l'illusion et de la tromperie²⁹ et qui sont reliées à la jeune notion de *mageía* :

« Il y a, pour les hommes, deux types de *pharmakeía*. L'un, que nous venons de désigner en toute clarté, nuit aux corps par l'action naturelle d'autres corps. L'autre, qui use de certaines pratiques relevant de la *manganeía*, ainsi que des incantations (*epōidaís*) et de ce que l'on appelle ligatures rituelles (*katadésesi*), persuade ceux qui se risquent à vouloir nuire à autrui qu'ils le peuvent réellement, et (persuade) les autres qu'ils sont très certainement endommagés par ceux qui ont le pouvoir d'agir par la goétie. »³⁰

Comme le médecin est responsable des remèdes, *phármaka*, qu'il administre au corps de ses patients, de même, le devin devra assumer la responsabilité des pratiques qui effrayent l'âme de ses clients. L'arsenal de ce dernier est aussi riche que redoutable : les *phármaka* qu'il manipule sont les ligatures rituelles, les évocations et les incantations. Des moyens dont l'efficacité réelle n'est pas vérifiée mais qui, selon le législateur, trompent, jettent le trouble en provoquant la peur, et doivent par conséquent être fermement réprimés :

28. Cf. Luc Brisson, « Du bon usage du dérèglement », dans : Jean-Pierre Vernant *et al.*, *op. cit.*, p. 220-248.

29. Cf. Marcello Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 56 et suiv.

30. Platon, *Lois*, XI, 932e-933a.

« Quiconque aura réputation et apparence de nuire par ligatures rituelles (*katadésésin*) ou par invocations (*epagōgaís*) ou incantations (*epōidaís*) ou autres formes de *pharmakeía*, s'il est devin ou interprète de prodiges, sera mis à mort ; s'il est profane en divination, mais convaincu d'attaquer par *pharmakeía*, on le traitera comme il est dit plus haut ; car, pour lui aussi, le tribunal décidera quelle peine ou quelle amende il mérite. »³¹

Dans ce passage où il condamne leurs pratiques, Platon met la figure des devins en relation avec un ensemble de termes appartenant à ce que l'on pourrait appeler la « configuration de *mageía* », un réseau de notions et de représentations grecques à partir desquelles la *mageía* a pu être pensée³². Au cours du v^e siècle, les termes *phármakon*, *pharmakeía*, *goēteía*, *goēteúein*, *manganéía*, *mangáneuma* gravitent en effet autour de cette notion nouvelle et constituent des références qui ont permis aux Grecs de concevoir la *mageía*, avant d'être assimilés à elle, comme le montre le fait que, pour les lexicographes byzantins, ils n'étaient plus que des synonymes pour désigner l'action magique.

De l'invective d'Œdipe contre Tirésias aux attaques de Platon, l'association des devins aux *mágoi*, mais aussi à des figures ou à des notions affines, témoigne donc qu'une relation a pu être établie entre la divination et la *mageía*. On pourrait objecter toutefois que ces passages sont des attaques polémiques, que le terme *mágos* n'y prend pas de valeur dénotative et que la magie ne saurait être en cause quand il s'agit de divination. De telles remarques invitent à s'intéresser davantage à la notion de *mageía*.

L'ÉLABORATION D'UNE FIGURE ET D'UN CONCEPT NOUVEAUX

Pour ce faire, plutôt que de considérer la magie comme une catégorie universelle³³, présente à chaque époque et en tous lieux,

31. Platon, *Lois*, XI, 933d-e.

32. À ce propos, la divination est également mise en relation avec la goétie : cf. Platon, *Banquet*, 202e-203a.

33. Cette approche caractérise nombre d'études sur la magie dans l'Antiquité. Cf. par exemple le volume *Magic and Ritual in the Ancient World*, édité par Paul Mirecki et M. Meyer (Leyde, Brill, 2002), qui propose l'exploration des « expressions de la magie » dans le monde ancien, comme point commun entre les différentes contributions.

et au lieu de l'étudier à partir d'une définition moderne qui colporte un lourd héritage historique³⁴, il est préférable d'adopter une approche *émique*, qui cherche à repérer les catégories indigènes. Dès que l'on retient cette perspective, il devient possible de considérer l'apparition de la notion de *mageía* en Grèce ancienne non pas comme une *découverte* mais comme une *invention*³⁵. De plus, la magie peut alors être étudiée comme un produit culturel grec qui a été élaboré à partir de la seconde moitié du v^e siècle, avec l'apparition du terme *mágos* et de ses dérivés *mageúein*, *mageía*, *mágeuma*³⁶, formés sur la racine *mag-* d'origine iranienne. En l'absence d'informations précises sur le référent iranien dans les sources contemporaines³⁷, il est néanmoins possible de centrer l'attention sur les signifiants grecs afin de rechercher les perceptions grecques. Autrement dit, de s'intéresser à la manière grecque de construire la figure des *mágoi* et la notion de *mageía*.

L'origine étrangère du mot *mágos* était bien connue des Grecs. La première description des *mágoi* qui nous est parvenue est celle d'Hérodote, qui situe ces personnages dans cet ailleurs, à la fois proche et lointain, qu'est l'Empire perse. Mais les *mágoi* ne restent pas cantonnés aux limites du monde grec. En l'espace de quelques décennies seulement, ils se retrouvent au cœur de la cité : ils sont mentionnés au théâtre par Sophocle, comme on l'a vu, mais aussi

34. Bien que Stanley Jeyaraja Tambiah (*Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge MA., 1990) se situe dans une perspective webérienne, convaincu que le long passé de la notion de magie n'infirmes pas son utilité dans l'outillage conceptuel moderne, sa proposition de récupérer la réflexion de Bronislaw Malinowski en privilégiant la structure rhétorique et performative de la magie, entendue comme « meaningful performance » ou « rhetorical art », assure à la magie son ancienne et redoutable fonction de notion-frontière entre les cultures (cultures à technique, d'une part, et cultures à rhétorique, d'autre part).

35. Cf. G.E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, op. cit., p. 77.

36. L'incertitude qui pèse sur l'authenticité du fragment 14 B DK d'Héraclite invite à ne pas dater plus haut l'apparition du mot en grec.

37. Pour le dossier linguistique, voir les travaux d'Emile Benveniste (*Les Mages dans l'Iran ancien*, Paris, 1938), de R. Schmitt (« "Méconnaissance" altiranischen Sprachgutes im Griechischen », *Glotta*, 49, 1971, p. 95-110) et d'Antonio Panaino (*I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna, Longo editore, 2004).

par Euripide³⁸ ; ils sont pris à parti par les médecins hippocratiques³⁹ et leur art figure dans le célèbre *Éloge d'Hélène* de Gorgias (8-11). Plus tard, Platon mobilise également la figure des *mágoi* et ce que j'ai pu appeler la « configuration de *mageía* », dans plusieurs passages de son œuvre. L'analyse de ces sources permet de savoir comment, dans une conjoncture historique particulière, la figure des *mágoi* a été conçue par les Grecs, à partir de notions et de représentations propres à leur culture.

Les champs d'action attribués aux *mágoi* sont multiples : en premier lieu, la religion (ils sont dépeints par Hérodote comme des sacrificateurs⁴⁰, des interprètes de songes, *oneiropóloi*⁴¹, et de phénomènes célestes⁴² et Euripide les présente en purificateurs et faiseurs de prodiges⁴³) ; en second lieu, la guérison (dans le traité hippocratique *Maladie sacrée*, ils figurent parmi les adversaires du médecin)⁴⁴ ; et, en troisième lieu, la rhétorique (chez Gorgias et Platon)⁴⁵.

Le pouvoir des *mágoi* est pensé à partir de modes d'action connus de la culture grecque, comme *thélgein* et *keleîn*, « méduser », *pharmakeúein*, « agir par des *phármaka* », mais aussi l'*epōidē* « incantation », ou le *thaûma* « étonnement ». Présents depuis l'épopée, ces modes d'action sont attribués à différents acteurs : les dieux panthéoniques, les figures mythologiques (comme Circé, Calypso ou les Sirènes) et, parmi les hommes, ceux qui sont investis d'un savoir divin, les aèdes⁴⁶. Ils peuvent s'exercer tant à travers la vision⁴⁷ ou les *phármaka*⁴⁸ que par le chant ou la parole aédique⁴⁹. Les effets de ces modes d'action sont toujours redoutables pour leurs victimes. Il s'agit, par

38. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1337-1338 et *Suppliantes*, 1110.

39. Hippocrate, *La maladie sacrée*, I, 4.

40. Hérodote, I, 132 ; VII, 191.

41. Hérodote, I, 107-108, 120.

42. Hérodote, VII, 37.

43. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1337-1338 ; *Suppliantes*, 1110.

44. Cf. *supra*.

45. Gorgias, *Éloge d'Hélène*, 10 ; Platon, *République*, IX, 572e-573a.

46. Cf. M. Carastro, *La cité des mages op.cit.*, ch. III-V.

47. *Iliade*, XIII, 434-8, XV, 320-322.

48. *Odyssée*, X, 316-332.

49. *Odyssée*, I, 337-344 ; XI, 333-4 ; XII, 39-54 et 181-191 ; XIII, 1-2 ; XVII, 513-523.

exemple, de l'éblouissement sur le champ de bataille, opéré par Zeus ou Athéna⁵⁰, ou bien de l'immobilisation, qu'elle soit provoquée par une ligature que Poséidon inflige au bateau des Phéaciens⁵¹ ou par le chant des Sirènes et des aèdes⁵². Il s'agit également de la perte d'ardeur, *ménos*, causée par Poséidon ou par son frère Zeus, ainsi que du trouble jeté sur l'entendement, *nóos*⁵³, ou enfin du changement d'apparence (causé par l'action de Circé sur les compagnons d'Ulysse)⁵⁴. Dans tous les cas, ce sont des effets temporaires et réversibles. Occasionnellement, ils relèvent de la même nature ambivalente que certains des moyens employés, tels les *phármaka*, à la fois poisons et remèdes. Parmi les différents acteurs qui ont recours à ces modes d'action, la figure de Circé a fourni un modèle pour penser les compétences des *mágoi* en matière de divination. Car la nymphe qui figure dans l'Odyssée comme la dépositaire d'un savoir sur le futur est directement associée à l'univers sémantique de la *mageía* dans les vers 309-310 du *Ploutos* d'Aristophane, qui la présentent comme celle qui opère par des machineries, *manganeúousa*⁵⁵.

Pensée à partir de ce réseau de représentations, la toute nouvelle figure des *mágoi* a donc été investie de pouvoirs redoutables. Elle s'est caractérisée par l'efficacité de ses pratiques (manifeste chez Platon)⁵⁶ et la réversibilité de ses interventions (dans le traité *La maladie sacrée*, ils sont censés pouvoir soigner la maladie ou l'infliger)⁵⁷, mais aussi par la ruse et la tromperie⁵⁸. L'attribution de modes d'action divins aux *mágoi* les exposera aussi à l'accusation de vantardise et de charlatanerie : les prodiges dont ils se prévalent impliquent en effet une relation étroite au divin qui sera considérée

50. *Odyssée*, XVI, 295-298.

51. *Odyssée*, XIII, 163-164.

52. *Odyssée*, XI, 333 ; XII, 185.

53. *Iliade*, XII, 252-257.

54. *Odyssée*, X, 237-240.

55. De même, la figure de Protée, que Ménélas consulte afin de connaître le chemin du retour, devient chez Platon (*Euthydème*, 288b) un sophiste qui agit par la goétie.

56. Platon, *République*, IX, 572e-573a.

57. [Hippocrate], *La maladie sacrée*, I, 7.

58. Hérodote, III, 79, [Hippocrate], *La maladie sacrée*, I, 8.

comme problématique au ^v^e siècle. Et c'est dans ce cadre que leur association aux devins sera fonctionnelle.

Mais la connotation péjorative qui est associée aux *mágoi* dérive également d'autres facteurs, qui relèvent d'une perception grecque et qui apparaissent dans le portrait brossé par Hérodote. Car les *mágoi* viennent d'un ailleurs dont ils portent la marque : leurs rituels funéraires, par exemple, qui exposent les cadavres aux charognards avant leur ensevelissement, paraissent aberrants aux yeux des Grecs pour qui l'abandon des corps aux chiens sauvages et aux oiseaux constituait une procédure de châtement abjecte⁵⁹. Des problèmes de traduction culturelle interviennent également au moment de rendre compte de rites oraux accomplis au cours du sacrifice, des rites que les *mágoi* auraient appelés « théogonies », mais qui, pour l'auditeur grec, résonnent comme des incantations, *epōidaí*, c'est-à-dire comme un mode de parole modulée efficace, qui agit « sur », *epí*, un corps ou un individu ; des chants efficaces qu'un Grec n'aurait jamais osé adresser à un dieu⁶⁰. Un autre exemple apparaît dans le récit que fait Hérodote de la traversée du fleuve Strymon. Au cours de cette expédition impie entreprise par les Perses de Xerxès en direction de la Grèce, alors qu'une série de signes divins (éclipse, peur panique) avaient jalonné la longue marche⁶¹, la traversée du fleuve Strymon s'était déroulée sans incident : les *mágoi* avaient en effet immolé des chevaux en l'honneur de la puissance fluviale. Un sacrifice qui, selon Hérodote, relevait d'une action par les *phármaka*, c'est-à-dire une manipulation efficace dont le statut ambigu transparait dans la polysémie du verbe *pharmakeúein*, signifiant à la fois « donner un médicament », « purger », mais aussi « empoisonner » et « tromper »⁶². La méfiance de l'historien vis-à-vis des opérations rituelles des *mágoi* trouve d'autres lieux d'expression⁶³ encore mais ces quelques exemples mettent clairement en évidence le pouvoir stigmatisant qui est associé à ces personnages et qui est mobilisé dans les

59. Hérodote, I, 140.

60. Hérodote, I, 132.

61. Hérodote, VII, 43.

62. Hérodote, VII, 113-114.

63. Cf. M. Carastro, *La cité des mages*, op. cit., p. 17 et suiv.

textes du v^e siècle, qu'il s'agisse du traité médical *Maladie sacrée* ou de l'*Œdipe roi* de Sophocle. Si l'association entre *mágoi* et devins s'inscrit dans cette lignée, elle ne s'y limite cependant pas.

MÁGOI, DEVINS ET POUVOIR

La connotation négative attachée aux *mágoi* porte tant sur leur savoir que sur leurs pratiques rituelles. Leur relation au divin, sur laquelle repose la supériorité qu'ils revendiquent, frôle l'impiété, quand elle n'est pas clairement qualifiée d'impie⁶⁴. Par conséquent, lorsque les devins sont traités de *mágoi* c'est leur savoir, leur compétence qui sont remis en question. Ce type d'attaque de figures, de pratiques ou de notions traditionnelles n'est pas nouveau dans l'histoire grecque. À partir de la seconde moitié du vi^e siècle déjà, en Ionie, Héraclite d'Ephèse et Xénophane de Colophon avaient mis violemment en question certaines conceptions des dieux, ainsi que des pratiques religieuses comme les rites de purification par le sang⁶⁵. Au v^e siècle, le mouvement sophistique poursuit la critique des notions traditionnelles avec, notamment, Démocrite, Prodicos de Céos ou encore Critias, qui proposent différentes explications de la croyance aux dieux⁶⁶. Dans la même veine, l'auteur du traité hippocratique *Maladie sacrée* attaque ses adversaires, des purificateurs et des guérisseurs traditionnels grecs, en les critiquant sur un double plan, théologique et thérapeutique. C'est dans ce contexte polémique que le médecin mobilise la figure des *mágoi* : en revendiquant un savoir fondé sur l'expérience ainsi que sur de nouveaux outils conceptuels⁶⁷, il critique les croyances religieuses et les

64. [Hippocrate], *La maladie sacrée*, I, 8.

65. Voir, à titre d'exemple, Héraclite, fr. 5 DK ; Xénophane, fr. 11 et 12 DK contre l'anthropomorphisme : 14-16 DK. Cf. G.E.R. Lloyd, *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison, expérience* (1979), tr.fr., Paris, Flammarion, 1990, p. 26-28.

66. Démocrite, fr. 166 ; Sextus Empiricus *M*, IX, 18 et 24 ; Critias, fr. 25, 9 et suiv.

67. Sur ces formes de savoir, voir les travaux de G.E.R. Lloyd (*Origines op. cit.*).

pratiques thérapeutiques de ses concurrents en les accusant d'ignorance, d'avidité et d'impiété. Des accusations qui doivent être mises en relation avec l'invective d'Œdipe contre Tirésias. À travers la joute verbale qui s'engage entre les deux personnages, Sophocle met en scène des formes de savoir différentes⁶⁸ qui se mesurent et s'affrontent, témoignage des conflits propres au v^e siècle entre divers systèmes de représentations. Au savoir traditionnel de Tirésias, fondé sur le don divin d'une connaissance prophétique ouvrant accès à la vérité, Sophocle oppose la figure d'Œdipe, qui se fait le garant des nouvelles formes de savoir. Fier d'avoir résolu l'énigme de la Sphinge, le roi de Thèbes revendique une connaissance toute humaine, qui se fonde sur la recherche d'indices et de signes, *sēmeia*, et qui serait à la fois autonome et supérieure par rapport aux formes de savoir traditionnelles. C'est également au nom du nouveau savoir dont il est porteur que le roi accuse Tirésias de cécité d'esprit⁶⁹ et refuse de l'écouter. Toutefois, la suite de la pièce prouvera que le véritable aveugle est Œdipe⁷⁰, dans son incapacité d'entendre la vérité sur son passé, de voir et de comprendre les signes des horreurs qu'il a commises. En s'ôtant la vue, Œdipe finira par incarner cette cécité aux oracles et au destin inéluctable qu'ils révèlent. Sophocle célèbre ainsi le triomphe du savoir prophétique traditionnel sur un savoir nouveau, construit à partir de signes et de conjectures.

Si l'association des devins aux *mágoi* est manifestement mise au service d'une polémique entre formes de savoir, elle comporte également un volet politique. Le syntagme « *mágos* qui trame des machinations », au vers 387 de l'*Œdipe roi*, invite en effet à prendre en considération cette dimension⁷¹. Dans ce but, il est nécessaire de

68. Cf. Mario Vegetti, *Tra Edipo e Euclide*, Milan, 1983, p. 23-40.

69. Sophocle, *Œdipe roi*, 371.

70. Sur les renversements de la pièce, voir les pages de J.-P. Vernant, dans : J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t. I, Paris, La découverte, 2001², p. 101-131.

71. K.J. Rigsby, "Teiresias as magus in Oedipus rex", *Greek Roman and Byzantine Studies*, 17 (1976), p. 109-114 privilégie cette piste alors que Jean Bollack (*L'« Œdipe roi » de Sophocle. Le texte et ses interprétations*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1990) se montre plus sceptique à son égard.

revenir aux *Histoires* d'Hérodote et, plus précisément, à l'épisode de l'usurpation du pouvoir achéménide par les frères *mágoi*. Tout au long de ses récits, Hérodote rappelle la proximité des *mágoi* avec le pouvoir mède, puis perse. À la cour du roi Astyage, ils étaient des conseillers fidèles, spécialisés dans l'interprétation des rêves du souverain. Après la chute du pouvoir mède, ils se retrouvent administrateurs du palais, auprès du roi Cambyse.

Dans le troisième livre des *Histoires*, Hérodote relate la ruse du *mágos* Patizéithès qui convainc son frère Smerdis de se faire passer, en vertu de leur ressemblance physique, pour son homonyme, fils du roi Cyrus que Cambyse, son frère, avait fait assassiner en secret. Toutefois, l'imposture n'est pas destinée à durer et les frères *mágoi* seront assassinés par un groupe de nobles perses⁷². Le rôle d'usurpateurs confère, une fois de plus, des traits négatifs à la figure des *mágoi* : afin de s'emparer du trône, ils utilisent la dissimulation et la tromperie, *apátē*⁷³. La version des faits retenue par Hérodote invite à se demander s'ils ne seraient pas ici, en définitive, les victimes d'une historiographie grecque influencée par la version officielle gravée à Bisotun, qui présente l'action du *maguš* Gaumāta comme une déstabilisation illégitime du pouvoir perse⁷⁴. L'analyse de ce récit montre néanmoins qu'Hérodote présente ce matériau à la lumière de catégories grecques et que les faits qu'il relate sont informés par sa perception culturelle. Concevant l'histoire de l'Asie comme une alternance des pouvoirs mède et perse, sur le modèle d'une opposition entre maîtres et esclaves, Hérodote livre une vision grecque de la monarchie en Asie. Dans ce contexte, il n'est pas hostile *a priori* aux *mágoi*. Il leur assigne le rôle de représentants attitrés du pouvoir mède déchu, qui ont tenté en vain de détourner le cours des événements et dont le retour sur le trône, aussi éphémère qu'illégitime, prend les traits de la tyrannie. C'est ainsi, en effet, que leur

72. Hérodote, III, 61-79.

73. *Ibid.*, III, 79

74. Inscription de Bisotun, § 10-15 et 68. Cf. Pierre Lecocq (*Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 83-96 et pour la traduction p. 189-192) et Walter Burkert, *La tradition orientale dans la culture grecque* (1999), tr. p. fr., Paris, Macula, 2001.

pouvoir est désigné, au sein du fameux débat sur les constitutions. Deux nobles perses, Otanès et Mégabyze, y décrivent le pouvoir du *mágos*, mais aussi celui de Cambyse, comme une tyrannie, *turannís*, détestable qui « bouleverse les coutumes des ancêtres, fait violence aux femmes, met à mort sans jugement »⁷⁵. L'usurpateur a mis à l'honneur l'insolence, *húbris*, et l'envie, *phthónos*, deux traits qui évoquent clairement, auprès du public grec, le pouvoir tyrannique⁷⁶. Faisant l'éloge du modèle grec, dans lequel « tout réside dans le nombre », Otanès oppose nettement le régime isonomique des cités à la monarchie-tyrannie des *mágoi*. Le souvenir de ces paroles sera conservé au cours de l'Antiquité et aura des échos néfastes pour ces derniers. Quelques décennies plus tard, Platon utilise en effet ces images dans la *République* et dans les *Lois*. Dans la première, le philosophe associe les *mágoi* à des « faiseurs de tyrans » prêts à agir par la ruse pour exercer leur pouvoir sur les jeunes gens⁷⁷. Dans les *Lois*, il réproouve fortement les hommes qui ne croient pas aux dieux et qui, ayant une nature rusée, sont souvent des devins, des gens qui pratiquent la *manganeía* et des tyrans⁷⁸.

À la lumière de ces considérations, l'injure qui assimile Tirésias aux *mágoi* ne peut plus paraître fortuite. Œdipe insinue ainsi qu'il complotte avec Créon dans le but de prendre le pouvoir. Cette réplique fait écho aux attaques, qui étaient fréquentes pendant la Guerre du Péloponnèse, contre les devins et les chresmologues et dont témoignent les pièces d'Aristophane⁷⁹, ainsi que les textes de

75. Hérodote, III, 80-81. Sur la tyrannie associée aux monarques barbares cf. Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 154 et suiv.

76. Les liens entre royauté et tyrannie sont particulièrement étroits dans la représentation hérodotéenne du pouvoir chez les Barbares : cf. François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 94.

77. Platon, *République*, IX, 572e. Cf. M. Meulder, « La métis du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin (Plat, *Resp* VII 565d-IX 579e) », *AC*, 63 (1994), p. 45-63.

78. Platon, *Lois*, 908d1-7.

79. Lampon : *Nuées*, 332 ; *Ois*, 521 et 988 (cf aussi Eupolis, *PCG* V, fr. 319 et Cratinos, *PCG* IV, fr. 66) ; Diopèithes : *Cavaliers*, 1085, *Guêpes*, 380 ; *Oiseaux*, 988.

Thucydide⁸⁰, d'Antiphon⁸¹, de Xénophon⁸² et, plus tard, de Plutarque⁸³. Bien que l'historiographie mentionne des problèmes similaires sous les Pisistratides⁸⁴, c'est au cours de la seconde moitié du v^e siècle que l'influence des devins dans la gestion des affaires politiques semble moins bien tolérée, comme en témoignent tant le décret de Deiopethes, que les dénonciations de l'influence que Lampon aurait exercée auprès de Périclès⁸⁵.

CONCLUSION

Aux v^e et iv^e siècles, la divination et la magie sont donc mises en relation à travers ceux qui les pratiquent : les *mánteis* et les *mágoi*. À la différence du *mántis*, qui est le représentant d'une institution fondamentale, présente en Grèce dès l'époque archaïque, la figure du *mágos* n'apparaît qu'au v^e siècle. Ce signifiant nouveau s'inscrit dans le tissu culturel et linguistique grec dans l'espace de quelques décennies seulement. Pensée à partir d'un réseau de notions grecques préexistantes, cette figure se charge rapidement de connotations négatives. Elle voit son insertion dans le système de représentations grecques favorisée par une conjoncture historique propice : la remise en question des savoirs traditionnels à travers de violentes attaques polémiques. C'est dans ce cadre que la figure du *mágos* est mobilisée, afin de stigmatiser les pratiques d'un adversaire. Traiter un individu de *mágos* revient ainsi à l'injurier. La connotation péjorative associée

80. II, 8, 2 ; II, 21, 3, II, 54, 2 ; V, 26, 4 ; VII, 50, 4 ; VIII, 1, 1.

81. Antiphon, V, 81 et suiv.

82. Xénophon, *Mém.*, I, 1, 3.

83. *Vie de Nicias*, 13 ; *Vie d'Alcibiade*, 17.

84. Voir le cas d'Onomakritos (Hérodote, VII, 6). Cf. Alan H. Shapiro, "Oracle-mongers in Peisistratid Athens", *Kernos*, 3 (1990), p. 335-345.

85. Cf. N.S. Smith, "Diviners and divination in Aristophanic comedy", *Classical Antiquity* 8, 1 (1989), p. 140-158 ; Donald Lateiner, "The perception of deception and gullibility in specialists of the supernatural (primarily) in Athenian literature", in R.M. Rosen et J. Farrell (éd.), *Nomodeiktēs: Greek studies in honor of Martin Ostwald*, University of Michigan Press, 1993, p. 179-195 ; Jan Bremmer, "The status and symbolic capital of seer", in R. Hägg, dir., *The role of religion in early Greek polis*, Stockholm, 1996, p. 97-109.

aux pratiques des *mágoi* devient par conséquent une arme redoutable dans la polémique contre le pouvoir des devins. L'emploi de ce terme vise à disqualifier leur savoir et leur compétence mais également à dénoncer leur influence politique au sein de la cité. Toutefois, si la référence au *mágos* est un instrument pour penser et condamner l'ingérence des devins dans les affaires publiques, on peut se demander également si, par un effet de retour, cette association n'a pas contribué à l'élaboration de la figure du *mágos* en Grèce. En effet, cette mise en relation avec des personnages et une institution qui jouissent d'un prestige durable dans la culture grecque a peut-être participé à l'émergence de la tradition savante de la *mageía* comme « culte des dieux », *therapeía theôn*, qui, depuis l'*Alcibiade* de Platon⁸⁶, a connu une fortune durable dans l'Antiquité gréco-romaine.

Centre Louis Gernet
 INHA - 2 rue Vivienne
 F - 75002 Paris
 carastro@ehess.fr

86. Platon, *Alcibiade*, 121e-122a.