

4680

*par Bidez*

*Au bon maître Athénien,  
cette nouvelle randonnée libyenne*

G. RADET

*G. Radet*

La consultation de l'oracle d'Ammon  
par Alexandre

Extrait de l'ANNUAIRE DE L'INSTITUT DE PHILOGIE  
ET D'HISTOIRE ORIENTALES, t. II (1933-34)  
(MÉLANGES BIDEZ)

BRUXELLES  
1934



# La consultation de l'oracle d'Ammon

par Alexandre

Des légions d'érudits ont déjà tant milité au pays de Siouah, elles ont tellement rompu de lances, en sens contraire, sous les fanions en loques de la tradition <sup>(1)</sup>, qu'on se demande s'il est bien sage de s'aventurer une fois de plus sur un terrain aussi épineux, où d'ardentes mêlées n'ont jamais pu aboutir à une franche victoire. Pourtant, la publication récente, en traduction française, du livre de Wilcken sur Alexandre le Grand <sup>(2)</sup>, invite à vérifier si l'interprétation de l'épisode, telle que l'historien allemand s'obstine à la présenter, est de tous les systèmes, celui qui tient le mieux debout. Puis, on ne saurait oublier deux choses : l'une, que l'empereur Julien a parlé d'Alexandre et d'Ammon, l'autre, que Joseph Bidez est l'admirable éditeur des œuvres du prince. Dans

(1) Postérieurement à l'étude que j'ai publiée dans mes *Notes critiques sur l'histoire d'Alexandre* : VI (p. 59-86), *Le pèlerinage au sanctuaire d'Ammon* (extrait de la *Revue des Études anciennes*, t. XXVIII, 1926, p. 213-240), ont paru les articles de Wilcken, Berve, Pasquali, Breccia, qui se trouvent succinctement analysés dans mon *Alexandre le Grand*, Paris, 1931, p. 427-428. Ajouter maintenant à cette liste : D. COHEN, *De Alexandro Magno Ammonis oraculum consultante*, dans *Mnemosyne*, t. LIV, 1926, p. 83-86 ; H. LAMER, *Alexanders Zug in die Oase Siwa*, dans *Klio*, t. XXIV, 1930-1931, p. 63-69 ; C. F. LEHMANN-HAUPT, *Zu Alexanders Zug in die Oase Siwa*, *ibid.*, p. 169-190 et 376-380 ; enfin et surtout, le mémoire très serré, très fouillé, de René VALLOIS, *L'oracle libyen et Alexandre*, dans la *Revue des Études grecques*, t. XLIV, 1931, p. 121-152, qui m'a été d'un grand secours et auquel l'abréviation *Or. lib.* renvoie dans les pages qui suivent.

(2) Ulrich WILCKEN, *Alexandre le Grand* (traduction de Robert Bouvier), Paris, 1933.

le volume destiné à honorer un si parfait modèle de science et de conscience, il ne sera pas hors de propos, je crois, de s'attacher à définir cette aventure libyenne où se manifeste une pensée religieuse dont la force et la conviction s'apparentent à celles du réformateur païen.

Une première question à examiner est celle des sources <sup>(1)</sup>. Aucune narration contemporaine n'a pu vaincre, par transmission directe et intégrale, le mauvais destin dont les manuscrits pâtissent au cours des âges. Le récit que l'on aimerait avant tout à connaître est celui de Callisthène, parce que le neveu d'Aristote fut l'historiographe en titre du conquérant et de plus, semble-t-il, pour le séjour dans l'Oasis, comme pour la période subséquente, témoin oculaire. Mais Strabon et Plutarque sont les seuls qui le citent, Plutarque à propos des corbeaux qui, par leurs cris, indiquent la bonne piste à la caravane égarée, Strabon pour la consultation de l'oracle.

Enclin à ne voir que flatterie dans un exposé où l'on notera plus justement le goût du mystère associé à la recherche de l'effet <sup>(2)</sup>, notre géographe n'emprunte au livre de l'Olynthien que ce qui lui sert à l'accabler sous le reproche d'adulation. Cet extrait, tendancieux et tronqué, ne nous donne qu'imparfaitement l'image de l'original.

Moins dépouillées de substance sont les relations de Diodore et de Quinte-Curce. Leur concordance atteste une provenance commune. Dérivent-elles de Clitarque? C'est l'opinion généralement adoptée <sup>(3)</sup>. Mais le « Père de la Vulgate » passe en Allemagne pour un collecteur de fables et Wilcken ne manque

(1) Tous les textes dont nous avons à faire usage, sauf l'abrégé de Trogue-Pompée par Justin (omission que je ne m'explique pas), se trouvent réunis dans l'excellent recueil de Théodore HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, p. 57-58 (Callisthène), p. 144-146 (Diodore), p. 174-176 (Quinte-Curce), p. 269-270 (Plutarque), p. 296-298 (Arrien).

(2) Sur le pathétique violent de Callisthène, cf. PASQUALI, *Rivista di Filologia*, t. VII, 1929, p. 518-519.

(3) Notamment par VALLOIS, *Or. lib.*, p. 141 et 149. Dans son étude, il a confronté, contrôlé, classé les divers témoignages, en rattachant à la souche-mère chacune des ramifications. Le soin avec lequel il a mené cette enquête nous dispense de la refaire.

pas de stigmatiser son « effronterie ». (1). Je doute cependant qu'on soit fondé à tenir pour négligeable la version susdite, d'autant qu'il n'est pas impossible que Clitarque ait plus ou moins transcrit ici Callisthène (2).

Diodore et Quinte-Curce énoncent les questions posées par Alexandre à l'oracle dans un ordre qui se trouve interverti chez Plutarque et Justin. Ces derniers utilisaient donc, selon toute apparence, une source distincte ; car l'hypothèse d'une double distraction identique et parallèle semble peu vraisemblable. De ce que Plutarque, pour un des incidents de la marche à travers le désert, s'est servi de Callisthène, il ne s'ensuit pas qu'il lui ait également emprunté cette seconde partie du récit.

Arrien, bien qu'il ait certainement connu la relation officielle du pèlerinage, s'est comporté comme s'il l'ignorait. Il fut dupe, en cette circonstance, de son guide favori Ptolémée et s'en laissa imposer par les réticences calculées du subtil politique (3). Suivant le joli mot de Vallois, pour ne pas « contester ouvertement les détails du communiqué, il l'escamotait » (4).

Voilà, sur un problème si controversé, nos informations essentielles (5). Il s'agit maintenant d'établir en quoi elles s'accordent ou en quoi elles diffèrent, quelle est la dose d'évidence réciproque de leurs éléments principaux et ce qu'on peut en dégager de positif.

A tout seigneur tout honneur. Reproduisons d'abord la diatribe que Strabon décoche à Callisthène (6) :

(1) *Alexandre le Grand*, p. 135.

(2) Hypothèse vers laquelle penchait Maspero, dans son travail *Comment Alexandre devint dieu en Égypte* (École pratique des Hautes Études, section des sciences historiques et philologiques, *Annuaire*, 1897, p. 10, n. 2) ; cf. de même A. B. Cook, *Zeus*, t. I, p. 355.

(3) Mes vues à ce sujet ont obtenu l'adhésion de Vallois qui les appuie de réflexions probantes (*Or. lib.*, p. 150-152).

(4) *Ibid.*, p. 150.

(5) Quant aux mentions insignifiantes ou de basse époque, je renvoie par acquit de conscience à mes *Notes critiques*, p. 60, n. 1.

(6) Je laisse de côté le début de l'extrait (émulation qui pousse le jeune Argéade à reprendre les traces de ses deux ancêtres mythiques,

« Voyez plutôt [sur cet esprit de flatterie] la suite du récit : seul, le roi aurait été admis par le grand-prêtre à passer dans le temple avec son costume habituel, tandis que les autres auraient changé de vêtement ; ce fut du dehors que ceux-ci, tous tant qu'ils étaient, auraient écouté les hymnes de la procession, sauf Alexandre qui les aurait entendus à l'intérieur. D'ailleurs, les oracles s'exprimaient ici, non pas comme à Delphes ou aux Branchides en langage humain, mais par le moyen d'inclinaisons et de signes principalement, — tel, chez Homère, Zeus incline ses sombres sourcils. (1) — le prophète assumant le rôle de Zeus (2). Cependant, cette fois, l'homme aurait dit, explicitement (3), au roi qu'il était le fils de Zeus ». (4).

Pour l'avant-dernière phrase, d'accord avec le philologue qui a scruté de plus près tout le passage (5), j'ai suivi l'édi-

Persée et Hercule, dangers courus entre Paraetonion et l'Oasis, secours merveilleux qui préservent Alexandre du supplice de la soif et l'empêchent de se perdre dans les sables). Suit le passage capital :

« Τοιαῦτα δὲ καὶ τὰ ἐξῆς · μόνῳ γάρ δὴ τῷ βασιλεῖ τὸν ἱερεῖα ἐπιτρέψαι παρελθεῖν εἰς τὸν νεῶ μετὰ τῆς συνήθους στολῆς, τοὺς δ' ἄλλους μετενδύναι τὴν ἐσθῆτα, ἔξωθεν τε τῆς θεμιστείας ἀκροάσασθαι πάντας πλὴν Ἀλεξάνδρου, τοῦτον δ' ἐνδοθεν εἶναι [δὲ] οὐχ ὥσπερ ἐν Δελφοῖς καὶ Βραγχίδαϊς τὰς ἀποθεσπίσεις διὰ λόγον, ἀλλὰ νεύμασι καὶ συμβόλοις τὸ πλέον, ὡς καὶ παρ' Ὀμήρῳ

ἢ καὶ κτανέησιν ἐπ' ὀφρύοι νεῦσε Κρονίων,  
τοῦ προφήτεν τὸν Δία ὑποκρυαμένον · τοῦ θ' αἰέντι ἄητῶς εἰπεῖν  
τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι εἶη Διὸς υἱός ».

(1) Le vers inséré en cet endroit (*Iliade*, I, 528) est-il une interpolation, comme le supposait Meineke (*Vindic. Strab.*, p. 237)? Ne serait-ce pas plutôt un rapprochement ironique du géographe mal luné?

(2) « Le prophète, bien entendu, se substituant à Jupiter et jouant pour ainsi dire son rôle » (traduction Tardieu, t. III, p. 447).

(3) « De vive voix et très distinctement » (Tardieu, même page).

(4) Ma traduction, fondée sur celle de Vallois (*Or. lib.*, p. 126), notamment pour ἀκροάσασθαι (« entendre en écoutant », p. 136), pour τὸ πλέον (« principalement » plutôt que « le plus souvent », p. 132), pour ἄητῶς (« explicitement », sens suggéré par Méridier, p. 126, n. 2), ne la modifie d'une façon sérieuse qu'en ce qui regarde le génitif θεμιστείας.

(5) VALLOIS, *Or. lib.*, p. 126-127 ; cf. Tardieu, traduction de Strabon, t. III, p. 446, n. 2.

tion Meineke. Plusieurs des mots du texte ont un sens obscur qui suscite la dispute : ainsi, *θεμιστεία*. Berve l'interprète « explication de l'oracle » (1), signification qui ne s'appuie d'aucun exemple. Pasquali la juge imaginaire et voit dans *θεμιστεία* l'équivalent de *χρησμός* (oracle, réponse) (2). Vallois comprend de même : « vaticination » (3). Mais, dans une argumentation fort serrée et vraiment topique, (4) R. Laqueur démontre que l'expression en litige, à la place qu'elle occupe, ne vise encore que le début du cérémonial, antérieurement à la consultation proprement dite ; c'est seulement dans la phrase suivante que Callisthène explique, d'abord, le fonctionnement général de l'oracle, puis la dérogation spéciale apportée au rite habituel en faveur d'Alexandre. Le savant de Tubingue propose donc d'inscrire dans les futurs lexiques la définition que voici : « *θεμιστεία* est un usage culturel reposant sur une institution antique, sens attesté en particulier pour les chants de procession ». Le verbe *θεμιστεύειν* signifie, dans Euripide, « célébrer suivant la vieille coutume religieuse » (5).

Un autre passage dont Pasquali a eu le mérite de rétablir le vrai sens, contre Wilcken et Berve, est celui des inclinaisons et des signes (*νεύματα, σύμβολα*), qui manifestent la volonté du dieu. Si cette double série de mouvements est attribuée à l'idole de culte, lorsque les officiants véhiculent celle-ci dans la barque sacrée, il en résulte une construction nécessitant une exégèse inextricable ; (6) au contraire, dès qu'on rapporte au prophète l'ensemble de la phrase, les difficultés s'évanouissent et la scène redevient claire (7).

Ce que dépeint donc la fin du récit de Callisthène, c'est le

(1) *Gnomon*, t. V, 1929, p. 372.

(2) *Riv. di Filol.*, t. VII, 1929, p. 514 ; cf. Tardieu, trad., t. III, p. 446 : « réponse de l'oracle ».

(3) *Or. lib.*, p. 126.

(4) *Hermes*, t. LXVI, 1931, p. 467-469.

(5) *Bacch.*, 79 : *τά τε ματρός μεγάλας ὄργια Κυβέλας θεμιστεύειν* ».

(6) C'est ce qu'à bien fait ressortir Vallois, *Or. lib.*, p. 130-134.

(7) Consulter, ici encore, Vallois, à qui nous devons (*Or. lib.*, p. 133-134) une rigoureuse mise au point de la discussion.

rite « prophétique », qu'il faut, avec Vallois (1), distinguer soigneusement du rite « divinatoire », ce dernier concernant la manière dont le dieu répond à qui le consulte, l'autre consistant dans l'interprétation de l'oracle par le prêtre, trucheman professionnel entre le fidèle et la divinité.

La part faite au rite divinatoire dans l'extrait de Strabon est minime. Elle se borne à la mention de la *θεμιστεία*, c'est-à-dire de la procession avec chants qui préluait à la consultation et en marquait la première phase. Diodore et Quinte-Curce nous renseignent mieux sur ce rite oraculaire.

D'abord, ils nous apprennent sous quel aspect matériel le Zeus libyen s'offrait à l'adoration. C'était, dit Quinte-Curce, un « umbilicus », entendons quelque chose d'analogue à l'omphalos delphique (2). On a beaucoup disserté sur la nature du simulacre (3). Maspero lui attribuait la forme humaine ; il le supposait machiné et articulé, pouvant agiter la tête, remuer les bras ou les mains (4) ; il voulait que l'on distinguât « entre le fétiche qui se trouvait dans le temple de l'Oasis, comme dans tous les temples égyptiens, et la statue qui rendait les oracles ». (5). En réalité, la seule idole dont nos auteurs signalent l'existence dans le sanctuaire d'Ammon est celle que Diodore appelle un *ξόανον*, terme pouvant servir à désigner un ouvrage d'art en bois (6). Ce *ξόανον* était revêtu d'émeraudes et de gemmes (7). Il faut y voir, non une image anthropomorphique, mais un bloc aniconique recouvert de pierres précieuses (8).

En second lieu, nos deux auteurs caractérisent le rôle

(1) *Or. lib.*, p. 127.

(2) Sur des monuments de ce type, découverts en Égypte, voir le commentaire de Vallois, p. 127-128.

(3) Réunion des textes et discussion des hypothèses dans A. B. Cook, *Zeus*, t. I, 1914, p. 355-356.

(4) *Op. cit.*, p. 13.

(5) *Ibid.*, p. 9, n. 1.

(6) Cf. VALLOIS, *Or. lib.*, p. 128.

(7) « ἐκ σμαράγδων καὶ τινῶν ἄλλων περιέχεται » (Diodore, XVII, 50, 6) ; « zmaragdo et gemmis coagmentatus » (Quinte-Curce, IV, 7, 23).

(8) Représentons nous « une de ces idoles composites dont le corps consistait en pièces de substances diverses ajustées d'ordinaire sur une armature de bois ou de bronze » (MASPERO, *op. cit.*, p. 12-13).

du fétiche dans la consultation de l'oracle. Extraite alors du saint des saints, où elle siégeait au centre d'une barque lamée d'or, l'idole de culte s'avancait à travers le sanctuaire. La nacelle qui lui servait de naos disposait pour cette marche d'une équipe de quatre-vingts prêtres. A l'entour, des matrones et des vierges chantaient, en langue indigène, les vieux hymnes traditionnels dont le charme était destiné à rendre le dieu propice et à obtenir de lui une réponse infaillible. Le tour accompli par la procession ne résultait pas d'un programme dû aux ordonnateurs de la cérémonie. C'était le simulacre lui-même qui, en vertu du mouvement des porteurs, effectuait des signes imposant une direction automatique. De même, procession et consultation formant un tout inséparable, « les inclinaisons de l'omphalos étaient sa réponse » (1).

Les détails si particuliers, les pratiques si originales que relatent Diodore et Quinte-Curce offrent bien la marque d'observations faites sur les lieux. De l'orientation machinale imprimée par la barque mouvante Vallois, fort ingénieusement, rapproche le phénomène psychologique qu'ont révélé les expériences de Faraday et de Chevreul, à savoir l'illusion des tables tournantes (2). Si c'est à Clitarque que remonte cette partie du récit, le grand suspect mérite, ici au moins, un brevet de véracité.

Lui rendra-t-on le même hommage pour la suite de la narration? Dégageons les éléments dont elle se compose :

1° Admission d'Alexandre dans le sanctuaire ;

2° Salutation du prophète : Alexandre, dans cette *πρόσφησις*, s'entend qualifier de « fils du dieu » ;

3° Acceptation du titre par Alexandre, qui, en conséquence, demande au dieu s'il lui accorde l'empire de la terre (*ἀρχή*) ;

4° Mise en mouvement de la barque sacrée pour déterminer les signes qui fournissent la réponse ;

5° Déclaration du prophète affirmant que le dieu promet la domination universelle ;

(1) VALLOIS, *Or. lib.*, p. 128.

(2) *Ibid.*, p. 129.

6° Nouvelle question d'Alexandre : les assassins de son père ont-ils, sans exception, été punis ?

7° Exclamation du prophète : nul ne peut nuire à celui dont Alexandre tire sa naissance. Quant aux meurtriers de Philippe, ils ont tous subi le châtement ;

8° Preuve de la naissance divine d'Alexandre : le succès qui s'attache à ses entreprises ; ce passé constamment victorieux garantit un avenir invincible.

Intrinsèquement, ce tableau se déroule avec une ordonnance logique qui prévient en sa faveur. Toutefois, comme un bel agencement n'est pas une preuve d'authenticité, on ne se prononcera qu'après avoir comparé et pesé les divers témoignages. Mais, au préalable, tâchons d'éclairer l'histoire par la topographie et de nous figurer le lieu de la scène.

Soit qu'on le conçoive sur le type des édifices religieux de Karnak consacrés au même dieu, soit qu'on le restitue d'après le modèle du temple égyptien retracé par Strabon <sup>(1)</sup>, le sanctuaire d'Ammon comprenait : d'abord, une entrée monumentale, avec pylône ; ensuite, la cour principale (dénommée cour des femmes par Diodore <sup>(2)</sup>, sans doute parce que les chanteuses d'hymnes y résidaient) ; puis, un vestibule à portique, formant pronaos et précédant, ou bien une salle hypostyle, ou bien une seconde cour, ou peut-être les deux ; enfin, l'adyton ou saint des saints (sécos) <sup>(3)</sup>.

PREMIER ÉPISODE : L'ENTRÉE DANS L'ENCEINTE ACCESSIBLE AU PUBLIC. — Alexandre se présente à la limite du sanctuaire,

(1) XVII, I, 28 (à propos d'Héliopolis).

(2) XVIII, 50, 3 : « τὴν γυναικωτικὴν ἀδύτην ».

(3) Comparer la reconstitution de Vallois, *Or. lib.*, p. 134-135 ; cf. p. 139, la fin de la note 2. Les ruines de l'édifice visité par Alexandre subsistent sur l'éminence d'Aghermi (description dans A. B. COOK, *Zeus*, t. I, p. 382-387) ; mais, dit WILCKEN (*Alexandre le Grand*, p. 130), « les restes de ce temple sont tellement envahis par les bâtisses modernes que son plan ne peut pas être relevé avec certitude ». Les arasements dont parle Maspero et qu'il place « près de l'ancienne fontaine du Soleil » (*op. cit.*, p. 11), laquelle doit être distinguée de la fontaine des purifications (voir mes *Notes critiques*, p. 76, n. 5), me semblent, pour cette raison, se rapporter, non au sanctuaire de l'oracle, mais au second des temples mentionnés par Diodore (XVII, 50, 4) et Quinte-Curce (IV, 7, 22).

avec ses compagnons. Sur le seuil des propylées, il est accueilli par un groupe de prêtres (1). Ceux-ci l'introduisent : les Macédoniens pénètrent ainsi dans la cour principale. Ils la traversent en se dirigeant vers le temple proprement dit (2). Arrivés au pronaos, ils s'arrêtent : le roi, sous le portique du vestibule, vient d'apercevoir l'idole de culte (3), accompagnée du prophète, qui s'est avancé à la rencontre d'Alexandre (4). L'escorte royale n'a pas le droit d'aller plus loin ; elle est obligée de changer de vêtement et c'est du dehors, sans franchir le pronaos, qu'elle suivra du regard la procession, en prêtant l'oreille aux chœurs des chanteuses d'hymnes. Seul, le nouveau souverain de l'Égypte pénètre, avec son costume habituel, dans la section réservée à laquelle lui donne accès sa prérogative de pharaon (5).

DEUXIÈME ÉPISODE : LA SALUTATION DU PROPHÈTE. — C'est là, pour toute visite d'un pharaon à un dieu, l'hommage initial, exigé par le protocole et la théologie. L'Ammon libyen, recevant Alexandre, ne peut se dispenser de l'appeler, suivant la formule courante, et, nécessairement, en langue égyptienne, le « fils de son flanc », (6). Et en effet, les quatre représentants de la Vulgate s'accordent à mettre dans la bouche du grand-prêtre cette énonciation rituelle de la filiation divine du royal pèlerin (7).

(1) « διὰ τῶν ἱερέων εἰσαχθέντος » (Diodore, XVII, 51, 1) ; « ingredientem statim antistites » (Justin, XI, 11, 7).

(2) « εἰς τὸν νεών » (Diodore, XVII, 51, 1) ; « proprius aedulem » (Quinte-Curce, IV, 7, 25).

(3) « τὸν θεὸν κατανοήσαντος » (Diodore, XVII, 51, 1).

(4) « προφητεύων ἀνὴρ προσελθὼν » (Diodore, XVII, 51, 1).

(5) Vallois (*Or. lib.*, p. 135) pense que l'interdiction, signalée par Hérodote (II, 81, 1), de s'introduire dans les sanctuaires égyptiens avec des vêtements de laine devait exister dans l'Oasis. Tout en s'étant conformés à cette défense, « les autres » n'en restent pas moins dans la cour (ἔξωθεν), tandis que « le roi » au contraire pénètre dans le vestibule, ou, mieux encore, dans une salle du temple (ἔνδοθεν) ».

(6) Cf. MASPERO, *op. cit.*, p. 15.

(7) « Χαῖρε, ὃ παῖ· καὶ ταύτην παρὰ τοῦ θεοῦ ἔχε τὴν πρόσρησιν » (Diodore, XVII, 51, 1) ; « filium appellat, hoc nomen illi parentem Iovem reddere adfirmans » (Quinte-Curce, IV, 7, 25) ; « ut Ammonis filium salutant » (Justin, XI, 11, 7) ; « ἀπὸ τοῦ θεοῦ χαῖρειν ὡς ἀπὸ πατρὸς προσεῖπεν » (Plutarque, *Alex.*, XVII, 3).

Ici, grosse énigme, à laquelle toutes les discussions s'accrochent : dans l'extrait fait de Callisthène par Strabon, ce n'est plus au début du cérémonial, mais à la fin que le prophète déclare Alexandre fils de Zeus. Cette déclaration, au lieu de consister dans la salutation banale qui précède l'entrée dans le temple, est la réponse même de l'oracle, traduite cette fois, contrairement à l'habitude, en langage humain, et, nouvelle faveur, en grec, après que l'interprète d'Ammon, ayant observé les inclinaisons de l'idole, a clos la consultation en jouant le rôle du dieu.

Il nous faudra chercher à résoudre cette divergence fondamentale ; mais pour avoir mieux chance d'y réussir, continuons l'examen des phases successives du pèlerinage, telles que les relatent Diodore et Quinte-Curce.

TROISIÈME ÉPISODE : LA CONSULTATION DE L'ORACLE. — Forcément, Alexandre, dès qu'il se trouve en présence de l'idole du dieu, pose les questions qui motivent son voyage. Mais lesquelles ? Il ne peut, à ce moment là, demander s'il est fils d'Ammon, puisque, suivant le formulaire égyptien, il vient d'être proclamé tel. D'après la version attribuée à Clitarque, son interrogation est d'ordre politique et non généalogique : « M'accordes-tu l'empire de la terre ? » (1).

Pour connaître sur ce point la volonté céleste, le prophète met en marche la barque sacrée et observe les mouvements de l'idole. Tandis que la procession se déroule du pronaos au sécos, les compagnons d'Alexandre, restés dans la cour principale, écoutent de loin les hymnes propitiatoires. Quant à l'interprète d'Ammon, parvenu devant le saint des saints, il traduit les signes de l'omphalos : le dieu fait une réponse affirmative à la question du roi (2).

(1) « εἰ μοι δίδως τῆς ἀπάσης γῆς ἀρχήν » (Diodore, XVII, 51, 2) ; « an totius orbis imperium fati sibi destinaretur » (Quinte-Curce, IV, 7, 26). Même interrogation chez Plutarque : « εἰ πάντων ἀντῶ δέδωσιν ἀνθρώπων κρείων γενέσθαι » (Alex., XXVII, 3) et chez Justin : « possessionem terrarum » (XI, 11, 10) ; mais elle se trouve rejetée par eux, intervention malencontreuse, à la fin de l'épisode.

(2) « τοῦ δ' ἱερέως προσελθόντος τῷ σηκῷ, καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν αἰγόντων τὸν θεὸν κινηθέντων τεταγμένοις τισὶ τῆς φωνῆς συμβόλοις, ὁ μὲν ἀνεῖπε βεβαίως ἀντῶ διδόναι τὸν θεὸν τὴν αἴτησιν » (Diodore

Seconde question d'Alexandre : les meurtriers de son père ont-ils, sans exception, été punis ?

— « Ne blasphème pas », se récrie le prophète : « Aucun mortel ne peut attenter à la vie de celui qui t'a donné le jour ».

Le roi se voit obligé, comme le note Plutarque, de changer la forme de son interrogation <sup>(1)</sup> : puisque l'idole ne dispose que de moyens d'expression très limités (balancements en avant et en arrière, ne permettant aucun *distinguo* dans les réponses) <sup>(2)</sup>, Alexandre renouvelle sa demande de cette manière :

— « Les assassins de Philippe ont-ils tous subi le châtiement ? »

Cette assurance lui est donnée, non pas, suivant le rite habituel, par la mimique du prophète, traduisant en gestes les signes de l'idole, mais de vive voix, faveur exceptionnelle, pratiquée sans doute d'un bout à l'autre de la consultation.

En fin de compte, nous voici ramenés au problème qui sert de conclusion au récit de Callisthène : celui des liens de filiation entre Alexandre et le Zeus libyen, avec cette différence qu'il s'agit cette fois, non plus de la simple salutation due à quiconque exerce sur terre la royauté d'Horus, mais de la réponse même de l'oracle. C'est le cas d'observer qu'en dehors de la fiction théologique égyptienne rattachant tout pharaon à la lignée solaire de Râ, il y avait, pour Alexandre, un mystère spécial liant sa naissance aux rapports surnaturels de sa mère Olympias avec un époux divin.

Les détracteurs de Clitarque, aux yeux de qui tout ce qui est censé provenir de cette source ne mérite aucune espèce de créance, tiennent pour des inventions postérieures les récits qui circulèrent dans le monde grec sur le dieu-serpent de qui la femme de Philippe aurait conçu Alexandre <sup>(3)</sup>. Mais ce

XVII, 51, 2). Sur la façon de comprendre *προσελθόντος*, cf. Vallois, *Or. lib.*, p. 138 : « Il s'arrête devant cette partie du temple, mais n'y pénètre pas ».

(1) « μεταβαλόν » (Plutarque, *Alex.*, XXVII, 3).

(2) VALLOIS, *Or. lib.*, p. 142.

(3) Pour Wilcken (*Alexandre le Grand*, p. 136), le commerce amoureux de la reine avec Ammon dérive de cette « arborescence de légendes » que suscita le voyage à l'Oasis.

n'est pas seulement Quinte-Curce et Justin qui nous montrent le roi venant interroger Ammon pour obtenir la confirmation de cette origine divine (1) : Arrien, dont les garants ne sont pas suspects, allègue également ce même motif (2). On ne peut davantage révoquer en doute le fait que Philippe, lors de la grossesse d'Olympias, envoya consulter l'oracle de Delphes sur une songe qu'il avait eu — Plutarque cite le nom de son mandataire (3), ce qui est une présomption d'authenticité, — et qu'il lui fut recommandé par la Pythie d'honorer particulièrement Ammon.

Dans une lettre écrite à sa mère sur le merveilleux pèlerinage libyen, Alexandre parlait de certaines prophéties secrètes, qu'il lui révélerait sans témoins après son retour (4). C'est donc que les dites prophéties visaient spécialement Olympias. Et que pouvaient être ces prophéties, sinon la reconnaissance de la conception miraculeuse en vertu de laquelle Ammon avait infusé son essence divine dans le sein fécondé par l'époux terrestre (5)? Pourquoi les gens de cette époque, familiers avec les religions dionysiaques, n'auraient-ils pas eu foi dans un mystère d'incarnation associant chez Alexandre la double nature, humaine et céleste, l'une, qu'il tenait de son père Philippe, l'autre, que lui avait communiquée le Zeus libyen (6)? Telle fut sans doute la révélation suprême :

(1) « Iovem, quem generis sui auctorem aut credebatur esse aut credi volebat » (Quinte-Curce, IV, 7, 8) : « consulturus de origine sua » (Justin, XI, 11, 2).

(2) « καὶ τι καὶ αὐτὸς τῆς γενέσεως τῆς ἰαντοῦ ἐκ Ἀμμων ἀνέφερε » (III, 3, 2) : cf. VII, 29, 3. Commentaire du passage dans Vallois, *Or. lib.*, p. 150.

(3) *Alex.*, III, 1.

(4) PLUTARQUE, *Alex.*, XXVII, 4 : sur ces *μυστικὰς ἀπορρήτους*, voir les remarques de Vallois, *Or. lib.*, p. 137.

(5) Se rappeler, dans le culte du Bacchos thrace, si répandu en Grèce, le mariage mystique de l'initié avec la divinité et le rôle du serpent sacré qui se glisse en dieu à travers le sein (je renvoie à mes *Notes critiques*, p. 70).

(6) Contre Wilcken niant qu'un pareil dogme explique le pèlerinage à l'Oasis, j'invoquerai Wilcken observant avec tant de justesse : « Toute sa vie, Alexandre a gardé cette conviction mystique d'être le fils d'Ammon-Zeus. Quant à son père selon la nature, Philippe, il ne l'a nullement renié, pas plus qu'un pharaon ne reniait

comme l'exposait Callisthène, elle termina le pèlerinage ; pour ce motif, elle dut avoir lieu dans le saint des saints, quand le roi y eut pénétré avec le prophète, à la suite de l'idole consultée une dernière fois.

Résumons nous. Parmi les raisons multiples qui justifient l'extraordinaire aventure du voyage à l'oasis de Siouah (1), il en est deux qui se détachent avec une force particulière : le désir d'Alexandre de se faire reconnaître comme fils d'Ammon ; le besoin de faire sanctionner par le dieu ses aspirations à l'empire du monde.

Tarn admet le motif religieux et rejette le dessein politique. (2) Wilcken soutient la thèse contraire. (3). Berve, réfutant Wilcken, en revient à l'opinion qu'Alexandre s'est cru fils du Zeus libyen et s'est donné comme tel aussitôt après sa consultation de l'oracle, mais qu'il n'a pas questionné Ammon sur la souveraineté de l'univers, cette ambition ne devant le hanter qu'au temps de son expédition dans l'Inde (4). A mon avis, ces divers savants voient juste quand ils affirment et ils ont tort quand ils nient. La prétention religieuse à la filiation divine et la prétention politique à l'empire de la terre sont deux choses inséparables, qui s'enchaînent et se commandent.

En ce qui touche la première, j'estime, malgré les objections de Lenschau, (5) et d'accord avec Pasquali, (6) qu'Alexandre, grande âme éprise de surnaturel, s'est résolu à tenter le pèlerinage libyen afin d'apprendre d'Ammon, identifié à Zeus, s'il était vraiment son fils, comme il se sentait l'être (7).

son père parce qu'il était en même temps fils de Râ et d'autres dieux. La mystique et la réalité marchent ici de compagnie » (*Alexandre le Grand*, p. 134).

(1) Je me suis attaché à les démêler dans mes *Notes critiques*, p. 64-71. Inutile d'y revenir.

(2) *Journ. of Hell. Stud.*, t. XLI, 1921, p. 1-3.

(3) *Sitzungsber. preuss. Akad. Wissensch., philos.-histor. Kl.*, 1928, p. 576-603 ; *ibid.*, 1930, p. 159-176.

(4) *Gnomon*, t. V, 1929, p. 375-385.

(5) *Philolog. Wochensch.*, 21 mai 1932, col. 568.

(6) *Riv. di Filol.*, t. VII, 1929, p. 520.

(7) Le fait que le fils d'Olympias ait interrogé le dieu sur le mys-

En ce qui touche la seconde, Alexandre n'a pas attendu la visite à l'oracle pour divulguer ses préoccupations mondiales. Au lendemain d'Issus, dans les manifestes diplomatiques de Marathos et de Tyr, où il se substitue à Darius comme « roi de l'Asie » (1), le rêve de la monarchie universelle, qui fut une idée perse après avoir été une idée babylonienne, règle déjà sa conduite. Il se montre à cet égard l'héritier des Achéménides et c'est un point que Vallois a mis très heureusement en lumière : la formule dont se sert Alexandre pour demander au Zeus libyen la domination sur tout pays et tout peuple nous ramène à celle dont usent les Grands Rois dans les inscriptions où ils commémorent leur puissance sur la vaste surface de la terre. En interrogeant Ammon, le fils du dieu recourt au protocole de la chancellerie de Suse (2).

Est-ce manquer de sens historique que de préférer au quasi mutisme d'Arrien en cette affaire les données concordantes de Callisthène et de la Vulgate ? S'il s'agit de plans stratégiques et de combinaisons tactiques, j'accorde que le grand capitaine macédonien eut au plus haut degré le génie du réel. Mais dans ses conceptions politiques et sa sensibilité religieuse, il en va tout autrement. Se le figurer sous ce double rapport comme un sage qui s'avance graduellement par étapes méthodiques, en logicien imbu d'aristotélisme chez lequel il n'y a place que pour un développement progressif de visées rationnelles (3), ne me semble pas une image vraie. Le nouvel Achille, descendant avéré de héros mythiques, est de ceux dont l'imagination projette toujours à l'avant garde du possible le but que nimbe l'attrait du fabuleux (4).

Georges RADET.

tère de son origine ne mérite pas plus de surprendre que dans l'histoire du fils d'Isabeau de Bavière cet autre secret de la naissance au sujet duquel Charles VII reçut de Jeanne d'Arc un signe convaincant (voir Petit-Dutaillis, dans *l'Histoire de France* d'Ernest Lavisse, t. IV, 2, p. 51-52, n. 3).

(1) Arrien, II, 14, 8 et 9 ; II, 25, 3.

(2) Dans ce paragraphe, je me borne à résumer Vallois, *Or. lib.*, p. 145-146, en renvoyant le lecteur aux textes qu'il énumère.

(3) C'est l'idée que soutient Lenschau, *op. cit.*, même page.

(4) Dans le même sens Pasquali, *Riv. di Filol.*, t. VII 1929, p. 521.