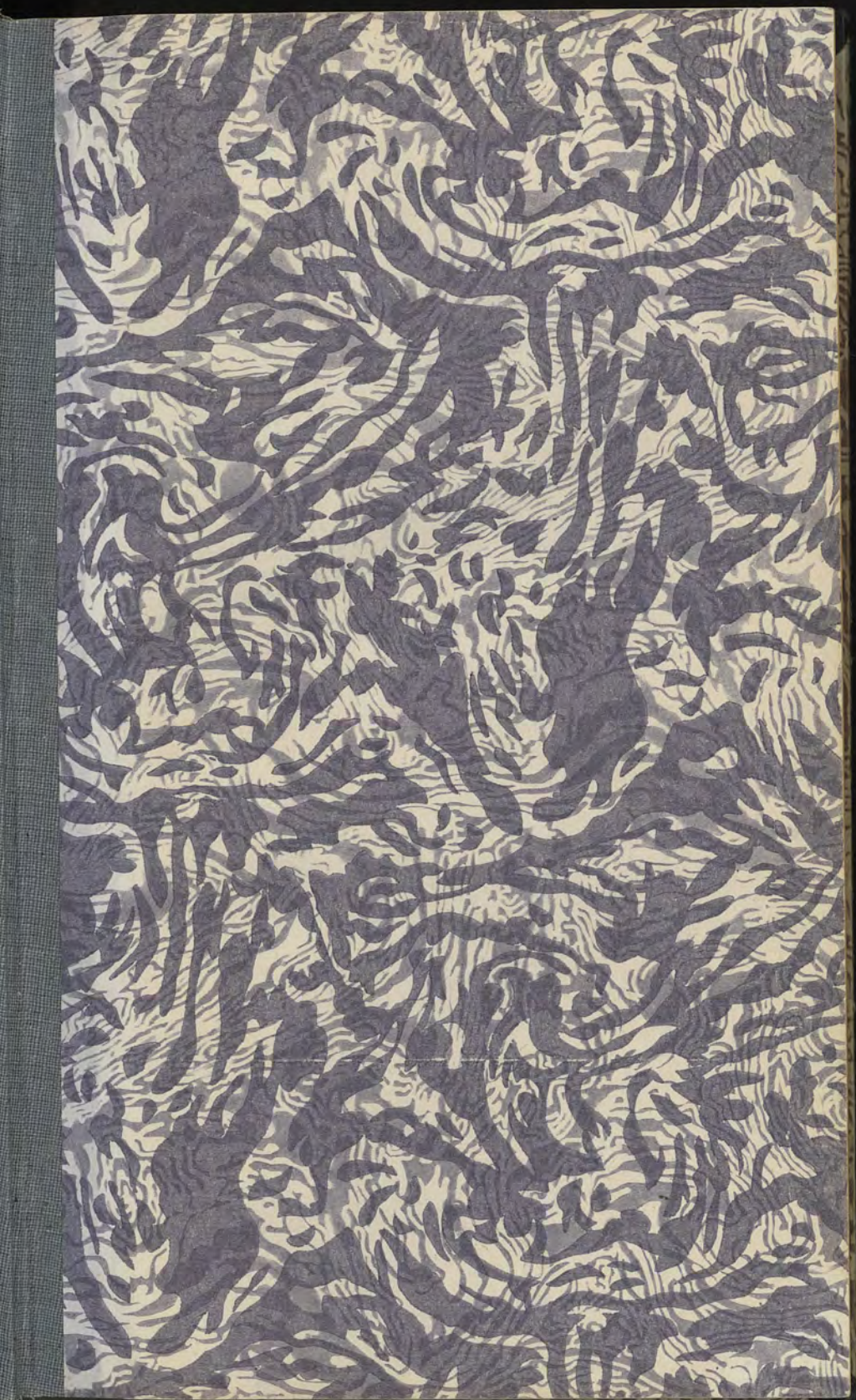


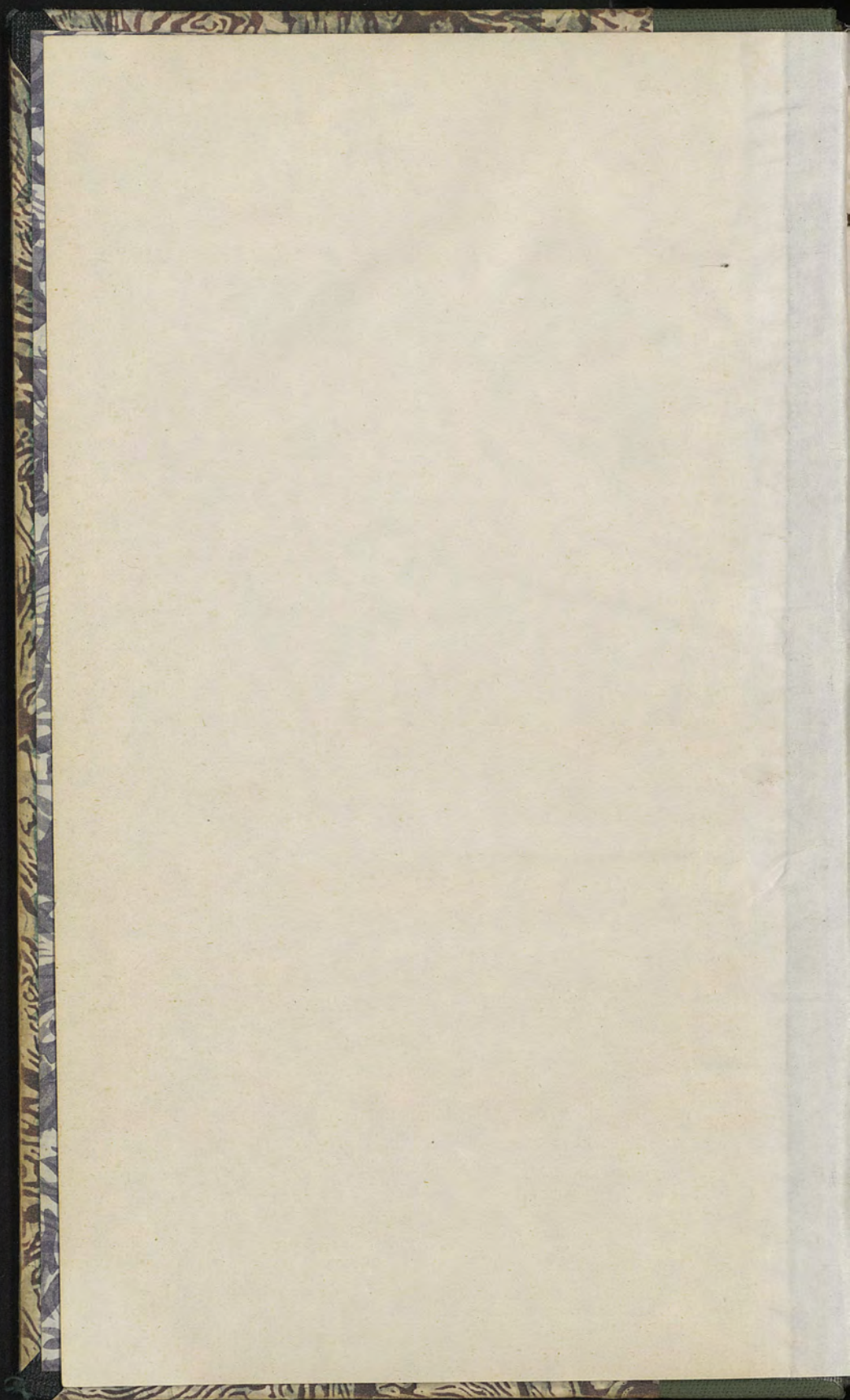
59823B



A. COFFEE
RECEIVED
FOR RESERVATION
LARGE TEE 55.55
SOUQUE LAMBA







52.813 B

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

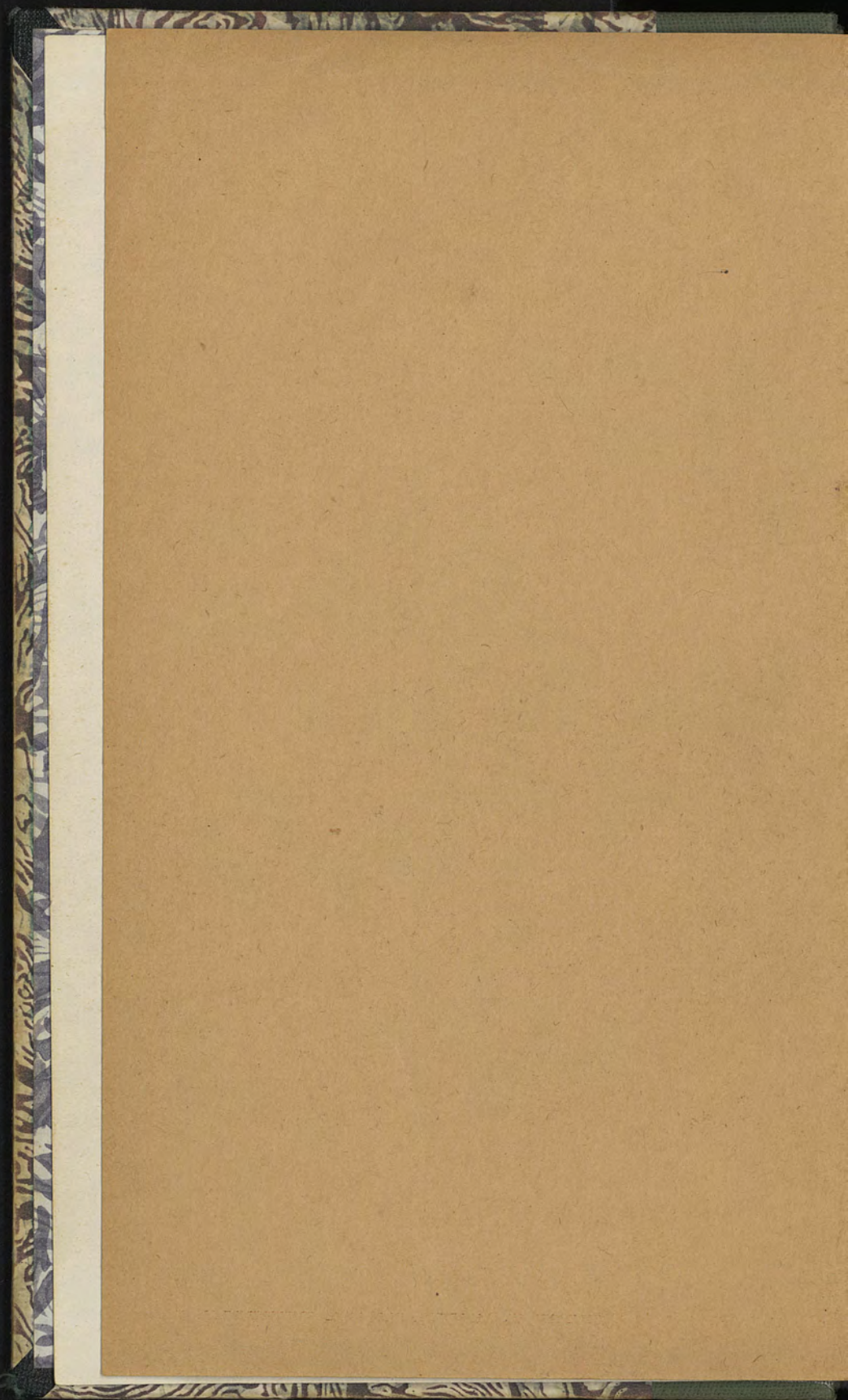
MARIE DELCOURT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

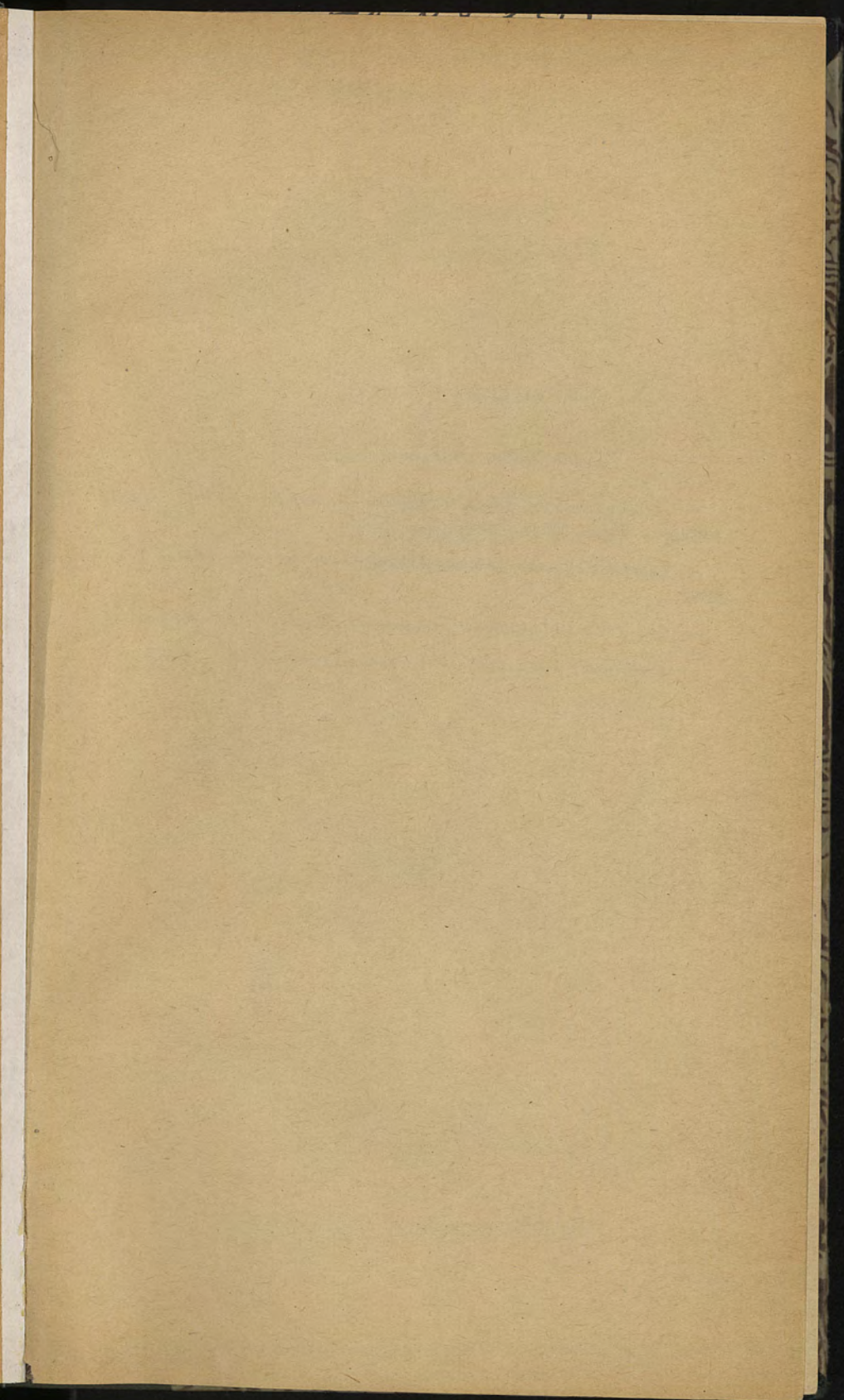
L'ORACLE DE DELPHES



PAYOT, PARIS







OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

CONCERNANT L'HISTOIRE DES RELIGIONS :

- *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, Droz, 1938.
- *Légendes et cultes de héros dans la Grèce ancienne*, Paris, Leroux, 1942.
- *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, Droz, 1944.
- *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, Leroux, 1947.

59.82373
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

MARIE DELCOURT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

L'ORACLE DE DELPHES



PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—
1955

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays. Copyright 1955, by Payot, Paris.





A mon très cher mari,

ALEXIS CURVERS.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
--------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

INVENTAIRE

CHAPITRE	I. — Le site et son histoire	19
CHAPITRE	II. — Sacerdotes et fonctions	44
CHAPITRE	III. — Les méthodes oraculaires	70
CHAPITRE	IV. — La tradition oraculaire	85
CHAPITRE	V. — Le temps de Delphes	108

DEUXIÈME PARTIE

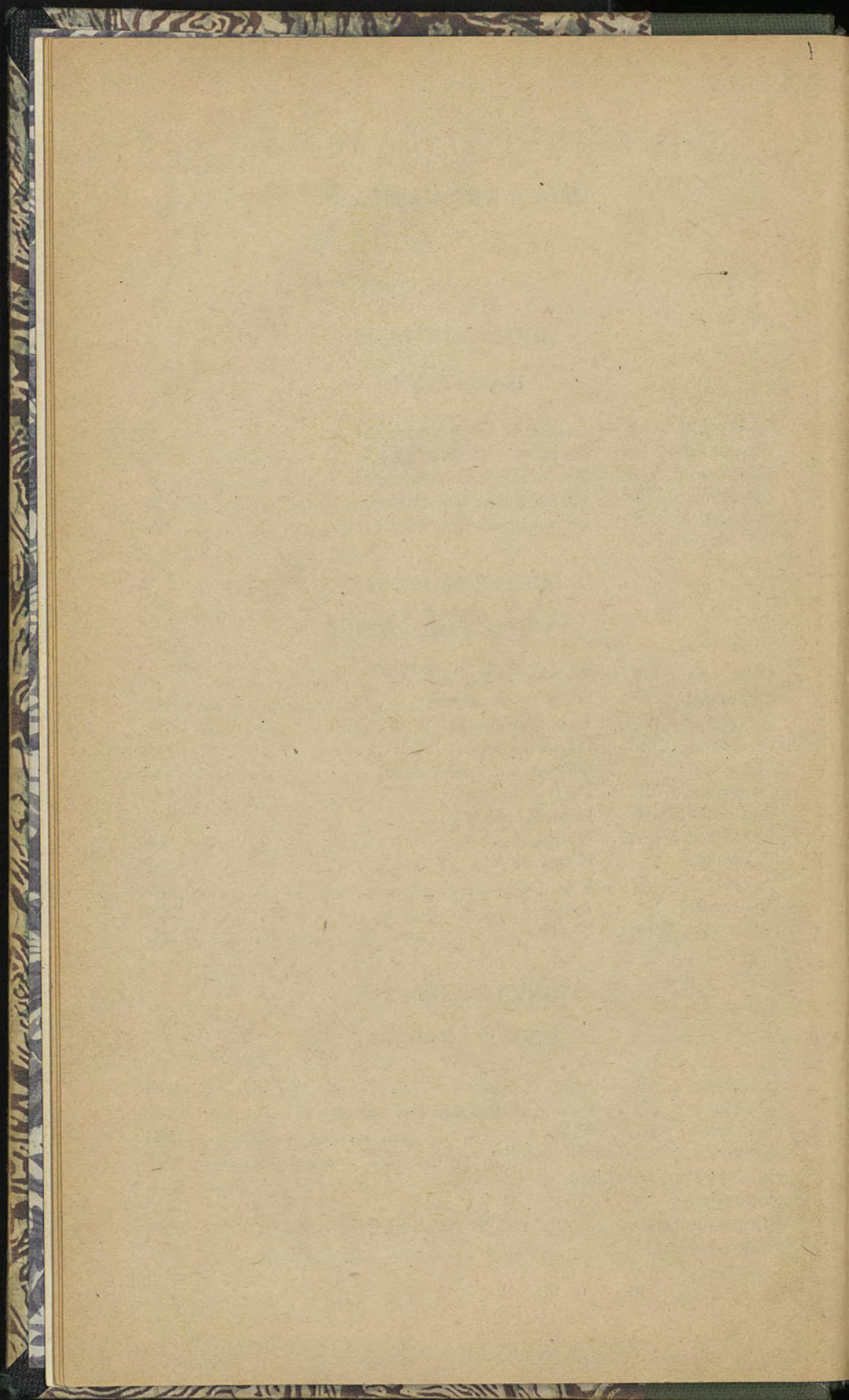
SYNTHÈSE DELPHIQUE

CHAPITRE	I. — Bouche de la Terre	136
CHAPITRE	II. — Omphalos du monde	144
CHAPITRE	III. — Feu immortel	150
CHAPITRE	IV. — Hyperborée	157
CHAPITRE	V. — Délivre-nous du mal	164
CHAPITRE	VI. — Dieu de la dîme	183
CHAPITRE	VII. — Dieu Septime	190
CHAPITRE	VIII. — Dionysos	194
CHAPITRE	IX. — Musagète	201
CHAPITRE	X. — Sept Sages	207
CHAPITRE	XI. — Tu es	214
CHAPITRE	XII. — Sibylla	220

TROISIÈME PARTIE

DIEU A DELPHES

CHAPITRE	I. — Zeus	231
CHAPITRE	II. — Sous le vocable de Pythagore	235
CHAPITRE	III. — Pindare	255
CHAPITRE	IV. — Contradiction attique	261
CHAPITRE	V. — Platon	272
CONCLUSION		281
BIBLIOGRAPHIE		282
Index général		287



INTRODUCTION

× Il y eut en Grèce beaucoup d'oracles où l'on se rendait, non pas exactement pour savoir l'avenir, comme on le dit trop souvent, mais pour être éclairé sur la meilleure façon d'en tirer parti. On en revenait avec un conseil sur la conduite à tenir dans un cas donné, et ce conseil, on le suivait. Il tenait son autorité de la sainteté du lieu où une puissance divine, dans des circonstances oubliées, s'était manifestée assez clairement pour indiquer que c'était là, et non ailleurs, qu'elle entendait communiquer avec les hommes. Parmi ces sites élus, une terrasse rocheuse de Phocide prit une importance incomparable en Grèce, unique aussi dans l'histoire du monde. Pendant près de mille ans, les hommes montèrent à Delphes et consultèrent l'oracle, soit pour leur propre compte, soit au nom d'une communauté qui les déléguait. Les réponses intéressèrent si vivement les gens du temps qu'ils prirent la peine de les répéter et de les consigner, non du tout pour les conserver pieusement, mais parce qu'ils trouvaient curieuses les circonstances qui les entouraient. Alors qu'il y eut tant de sanctuaires prophétiques, alors que des révélations se produisaient en marge de presque tous les temples, les consultations delphiques sont presque les seules qui soient parvenues jusqu'à nous. Lorsque nous sommes renseignés sur ce qui se passa à Dodone ou ailleurs, c'est grâce au hasard d'une découverte archéologique, ou encore en marge d'un récit concernant Delphes. Delphes est le seul centre divinatoire qui ait une existence littéraire. C'est même une des raisons pour quoi il est si difficile d'en écrire l'histoire.

10

Ce que la pythie, assise sur le trépied, communiquait au consultant, c'était une parole d'Apollon exprimant une volonté de Zeus. Apollon certes eut plus d'un incrédule, mais la majorité des doctes aussi bien que du peuple étaient convaincus que la réponse était une révélation surnaturelle. Les Chrétiens ne mirent pas la chose en doute. Seulement, au lieu de tenir bienfaisante la volonté qui se manifestait, ils la déclarèrent méchante et diabolique, puisque celui qui l'envoyait avait cessé d'être un dieu

pour devenir un démon. Le démon Apollon, efficacement combattu par le vrai Dieu, était du reste forcé dans son propre domaine, et cela se voyait bien, car, depuis le triomphe de la religion nouvelle, il avait préféré garder le silence. Pour démontrer la malfaisance des oracles, les apologistes chrétiens n'avaient qu'à utiliser les livres des cyniques. Ceux-ci reprochaient aux sanctuaires fatidiques d'avoir causé la mort d'une foule de leurs fidèles, dupes ou victimes de leurs conseils équivoques et trompeurs, bons tout juste à induire les gens en erreur et à fomenter des guerres civiles. A vrai dire, la campagne des cyniques et celle des Chrétiens n'étaient pas menées dans le même esprit. Les premiers dénonçaient imposture, esprit de lucre et pur néant là où les seconds reconnaissaient à l'œuvre le génie du mal occupé à perdre les hommes. C'est ainsi qu'au début du IV^e siècle Eusèbe de Césarée inclut dans sa *Préparation évangélique* le réquisitoire par lequel Œnomaos de Gadara, près de deux siècles plus tôt, avait répondu à Plutarque qui prenait le parti des oracles. Peut-être Eusèbe ne se rendait-il pas bien compte lui-même à quel point il gauchissait, pour l'utiliser, cette démonstration qu'il trouvait toute faite.

Antoine Van Dale publia en 1683 son *De oraculis veterum ethnicorum*, que Fontenelle, six ans plus tard, mit à la portée du public français. Le livre provoqua une vive réaction, car Van Dale y démontrait que les oracles n'ont pas cessé à l'avènement du Christianisme, ce qui était contraire à tout ce qu'on avait enseigné jusque-là. Sur le fond de la question, son scepticisme rejoignait celui des pyrrhoniens et des cyniques. Pendant un siècle et demi, c'est ainsi qu'on devait continuer à parler de Delphes, jusqu'à cet extraordinaire Lobeck, qui associait une prodigieuse connaissance des antiquités religieuses à une totale incompréhension à l'égard de tout ce qui est religion.

Vers 1860, les choses avaient changé. On abordait maintenant tout phénomène spirituel avec un préjugé favorable. Le respect allait si loin que personne n'osait plus en aucun cas supposer une imposture, peut-être parce qu'on avait précédemment un peu abusé de l'explication. Cet excès de scrupules a aussi ses inconvénients, que l'on voit fort bien dans les études concernant les sanctuaires à guérisons et notamment Épidaure. Le métier de faux miraculé a toujours été rémunérateur. Thomas More ne se gênait pas pour le dire, dans une histoire que Shakespeare trouva

si bonne qu'il en fit toute une scène de *Henry VI*. Un excellent connaisseur de la médecine miraculeuse a étudié les cures en les groupant d'après la méthode appliquée, sans jamais supposer nulle part la moindre mauvaise foi, même quand le récit ancien la laisse apparaître à l'évidence : une critique un peu plus serrée modifierait les résultats de l'enquête. Les miracles inscrits sur les stèles d'Épidaure sont presque tous d'énormes bouffonneries qui expliquent mieux l'irrespect d'Aristophane que l'attitude déférente des historiens modernes. Et cependant l'un d'eux parle de ces inscriptions comme de « prudentes archives constituées par une commission sacerdotale qui avait en vue la prospérité matérielle et morale du sanctuaire et qui, avec une psychologie très avisée, se souciait de la crédibilité ». Un autre écrit ceci, qui illustre toute une méthode pour concilier l'inauthenticité des faits avec la bonne foi des narrateurs :

« Il devait courir parmi les pèlerins quantité d'histoires extraordinaires, très anciennes, nées on ne sait comment, on ne sait où, mais racontées avec force détails précis par des gens qui, à la fin, croyaient fermement avoir été témoins de la chose et l'auraient attestée par serment. Transmis de génération en génération, ces récits étaient devenus presque des articles de foi ; par eux, mieux que par les cérémonies officielles, s'entretenait la dévotion populaire à Asclépios. Les prêtres ne pouvaient manquer de les recueillir. Voilà de quelle manière dut être constituée, vers la fin du IV^e siècle, cette collection de miracles dont il nous est resté de si curieux échantillons. Il n'y faut point voir une sorte d'entreprise des prêtres sur la crédulité des visiteurs.... »

Les *Cures* appartiennent au folklore, c'est tout ce qu'on peut en dire. Et, si loin dans le passé qu'on en rejette l'origine, il y a toujours eu, à un moment donné, quelqu'un qui inventait et qui savait qu'il inventait. Dans quelle mesure ceux qui colportaient ces histoires y croyaient eux-mêmes, mieux vaut ne pas en décider.

Mais nous butons ici sur le problème central qui est celui du miracle. Car les invraisemblances des *Cures* et les railleries d'Aristophane n'ont pas empêché des milliers de malades d'aller à Épidaure, où les mourants et les femmes en couches n'avaient même pas un abri. C'est donc qu'il y eut des guérisons à Épidaure et, cela, dans des conditions matérielles telles que le seul résultat vraisemblable du voyage était une aggravation de la maladie.

Ces guérisons n'ont pour nous aucun substrat saisissable, ni si nous cherchons du côté de la raison (car il n'y avait aucune médecine à Épidaure et le rôle des prêtres y était nul), ni si nous allons vers l'irrationnel, car les miracles décrits ne sont pas de ceux qu'on puisse normalement attribuer à la suggestion. Peut-être la psychologie moderne, en continuant d'étendre le champ d'action du moral sur le physique, trouvera-t-elle un jour une solution.

Si le problème du miracle a paru longtemps aussi insoluble à Delphes qu'à Épidaure, cela tenait à l'idée que l'on se faisait, que l'on se fait souvent encore, des réponses oraculaires. En 480, raconte Hérodote, les Athéniens épouvantés par l'avance des Perses reçurent de la pythie, après une première entrevue décourageante, une réponse en douze vers de style et de ton homériques (il y a chez Homère bien des morceaux qui sont moins bons), pleins d'images et d'énigmes, au milieu desquelles brille celle, devenue fameuse, du *mur de bois*. Si vraiment une telle réponse était sortie à l'improviste de la bouche d'une femme choisie parmi celles du pays pour son honorabilité et sa bonne tenue, mais non du tout pour ses dons poétiques, il faudrait sans hésiter y reconnaître la dictée d'un dieu. Des critiques ont essayé de réduire le miracle en le fractionnant, en disant que la pythie proférait des sons inarticulés qui, ensuite, étaient interprétés et mis en vers par le prophète. Ce n'est que reculer le problème. On veut parfois que le texte écrit de la question ait été déposé à l'avance. Aucun texte ancien n'appuie ces hypothèses.

7/15 Au contraire, dès qu'on regarde de près les oracles qui font difficulté parce que leur beauté, leurs obscurités voulues, leurs arrière-pensées savantes se concilient mal et avec le caractère improvisé de la réponse et avec la simplicité de la prophétesse, on se rend compte qu'ils ne viennent pas de la bouche fatidique, mais ou bien d'une source littéraire ou bien d'une propagande. Pas une seule fois, dans les pages qui suivent, nous n'avons admis le caractère apocryphe d'un oracle sans proposer une hypothèse qui en justifie l'origine. Les ouvrages de l'esprit ont des causes finales.

D'autre part, l'épigraphie nous a fait connaître beaucoup de réponses fatidiques d'une indiscutable authenticité. Elles concernent uniquement les cités, les consultations des particuliers étant en général tombées, comme eux-mêmes, dans l'oubli. Elles décrivent le rôle véritable de la pythie, consultée presque toujours

pour résoudre des problèmes religieux et en termes tels qu'elle n'avait généralement qu'à choisir entre deux partis qu'on lui proposait.

Réduite à ces dimensions modestes, l'*inspiration* reste cependant à expliquer, cette inspiration à laquelle tous les Grecs ont cru. Rien ne prouve même mieux la force de leur croyance que les réponses pleines à la fois de poésie et de mystère — si différentes des réponses authentiques — qu'ils ont attribuées à la pythie. Mille oracles apocryphes circonscrivent le mythe delphique. Mais celui-ci est tout autre chose qu'une imposture. C'est le grandissement d'une réalité dont il faut tenir compte et qui est que la prophétesse exprimait la décision de ce dieu qui, à ce moment, la possédait.

Eingeübte Begeisterung, dit, avec une formule intraduisible, un critique du siècle passé. Nous avons cherché ci-dessous à décrire les sentiments, les convictions qui amenaient la pythie à se persuader qu'elle parlait au nom d'un dieu. Les recherches des cinquante dernières années ont ruiné les explications qui invoquaient des agents matériels, par exemple des mystérieuses exhalaisons qui, du fond de la terre, seraient montées vers la prêtresse pour l'enivrer. « Il ne s'agit, dit Kurt Latte, que d'un processus purement intérieur, dont le substrat nous échappe totalement. » C'est renoncer bien vite, car, après tout, Delphes nous reste à interroger. Et c'est Delphes, en fin de compte, disent très justement L. Gernet et A. Boulanger, qui doit expliquer Apollon et non l'inverse.

On a essayé ci-dessous de décrire les religions delphiques sous-jacentes aux sanctuaires successifs, aux monuments, à l'oracle lui-même. Olivier Reverdin voyait bien la difficulté de l'entreprise lorsqu'il écrivait, il y a une dizaine d'années : « L'histoire religieuse de Delphes à l'époque classique reste à écrire, dans la mesure où elle peut l'être. Dès que nous tentons de pénétrer au delà des manifestations tout extérieures, le terrain cède sous nos pas et nous reculons de crainte de nous enliser. L'histoire des religions tourne autour de Delphes comme autour d'un vase dont elle verrait le galbe et la décoration, sans jamais parvenir à déterminer ce qu'il contient. »

Cela aussi est bien pessimiste. Pourquoi ne pas chercher à appréhender le *delphisme* comme on fait des travaux d'approche vers les mystères d'Éleusis ou les orgies de Dionysos ? La tâche,

il est vrai, est plus difficile que pour bien d'autres sanctuaires, parce qu'une activité a rejeté les autres dans l'ombre : on a trop parlé de l'oracle, trop peu de tout ce reste sans quoi, répétons-le, la réalité de l'oracle reste inexplicable aussi bien que le prestige qu'il eut en Grèce. Dès la fin du XIX^e siècle, des recherches éclairèrent un point, puis un autre. A. Mommsen étudia les fêtes, K. Schwendemann le trépied, Roscher l'*omphalos* ; Jane Harrison mit en relief la singularité du Dionysos et de la Sémélé delphiques. Les fouilles françaises révélèrent sous l'aire sacrée les traces d'une vie beaucoup plus ancienne qu'on ne l'avait cru et les vestiges de cultes telluriques bien antérieurs à Apollon. Elles enseignèrent également qu'il fallait renoncer à trouver sous l'*adyton* le gouffre béant qu'on attendait, et que le « secret de la pythie » n'était pas resté inscrit dans les pierres. La constatation négative fut aussi féconde que l'autre, car elle obligea de remettre en question tout ce qu'on répétait paresseusement depuis un demi-siècle sur le mécanisme de l'oracle. Les vapeurs enivrantes que le sol de Delphes n'avait jamais exhalées, on les chercherait désormais, non dans la nature, mais chez les poètes et chez les philosophes dont les imaginations et les doctrines ont influencé l'idée que les anciens se faisaient de l'oracle. Celui-ci se trouvait ainsi rattaché par un bout à ses origines archaïques, et par l'autre au courant de pensée qui, à l'époque tardive, l'avait traversé.

En même temps que l'on découvrait la richesse des liturgies delphiques longtemps éclipsées par le prestige de la chapelle prophétique, on se demandait si celle-ci avait bien joué, dans la vie et les cités grecques, le rôle éminent que lui avaient attribué les historiens du XIX^e siècle. Ceux-ci ne manquaient pas de textes à alléguer, mais ils ne s'apercevaient pas que ces fallacieuses autorités, bien loin de garantir l'importance de l'oracle, résultaient au contraire de la légende qu'il aurait fallu critiquer. A partir du moment où la voix prophétique commença d'avoir en Grèce un prestige unique, chacun voulut en avoir sa part et s'inventa une consécration pythique. Celle-ci, aussitôt reversée au crédit du dieu, ne pouvait qu'accroître encore sa renommée. Ainsi la gloire a créé les apocryphes et les apocryphes ont augmenté la gloire : effet de miroirs si déroutant qu'on en arrive dans bien des cas à ne plus savoir où saisir l'unique, l'authentique lumière trompeusement réfléchie à l'infini. On la trouve parfois où on ne la cherchait pas.

Beaucoup d'historiens ont cru que le dieu de Delphes avait donné une impulsion décisive à la colonisation grecque en Méditerranée. Presque tous ont admis qu'il avait eu un rôle religieux, et, notamment, encouragé le culte de Dionysos et celui des héros ; enfin, qu'il avait professé et répandu une doctrine positive en matière de purifications et d'expiations. Tout cela, dit Wilamowitz, implique une transformation décisive de la notion même de *dieu*, qui signifie dorénavant non plus seulement *force* mais aussi *moralité*. Et, très logiquement, Wilamowitz continue en disant qu'à côté des prêtres et de la pythie avec son enthousiasme à jour fixe il a dû y avoir à Delphes et autour de Delphes de véritables prophètes du cœur desquels ruisselait la véritable parole du dieu, mais que ces hommes, dont le rôle fut si grand, sont tombés dans un oubli complet. En effet, l'Apollon que décrit Wilamowitz (et bien davantage, celui que décrivait Curtius) n'a pu se passer de missionnaires. Mais alors, comment expliquer que dans ce pays qui a tant aimé la gloire ces noms qui devraient être illustres soient restés inconnus ?

Onze ans avant les *Griechische Tragödien*, où Wilamowitz s'exprime comme on vient de le voir, l'historien Adolf Holm avait écrit ceci, à quoi on n'apporta pas une attention suffisante :

« Deux faits se concilient mal avec le rôle que l'on attribue aux prêtres de Delphes comme créateurs d'idées grandes et géniales. Tout d'abord, comment de si grandes choses ont-elles pu être réalisées par la population d'un petit bourg incapable d'appeler à soi, comme l'ont fait certains ordres et certaines congrégations, des hommes de valeur appartenant à d'autres pays et à d'autres races ? Ensuite, comment aucun d'eux n'a-t-il consenti à devenir célèbre ? Comment ont-ils unanimement écarté d'eux la gloire que leur méritait de si hautes pensées ? L'action de Delphes n'a rencontré aucune opposition sensible : cela suffirait à prouver que ses prêtres n'étaient pas des hommes de génie. Une adhésion unanime et durable ne peut aller qu'à une médiocrité décidée à se mettre au service de tous ceux qui recourent à elle. Tout le monde était en bons termes avec Delphes : cela prouve que l'oracle n'entreprenait rien, mais s'entendait à donner une consécration religieuse à ce que souhaitaient précisément les intéressés. »

Tableau exact, mais incomplet. Pour comprendre la bienfaisance du rôle de Delphes il faut peser les deux maux dont les cités grecques souffrirent dès le VIII^e ou le VII^e siècle. L'un était les

discordes civiles. L'autre, si bien décrit par Rohde (mais l'*Histoire de la Grèce* de Holm date de 1885 et *Psyché* de 1893)¹, fut l'inquiétude que faisait naître dans les consciences le sentiment grandissant de la faute et du ressentiment que la faute provoque chez des puissances mystérieuses dont les exigences sont difficiles à connaître et à comprendre. Une décision de Delphes avait le pouvoir de rassurer des cœurs inquiets et d'imposer à une ville divisée une solution quelconque, qui devenait bonne du seul fait qu'elle était acceptée de tous.

Ce n'est pas tout. Les raisons qui sont à l'origine de la grandeur delphique continuaient à agir tandis que grandissait la réputation de l'oracle. Elles attiraient vers le sanctuaire du Parnasse des courants d'idées qui, a priori, auraient tout aussi bien pu se porter ailleurs. Les liturgies primitives sont d'une extrême richesse qu'on découvre d'autant mieux qu'on essaie plus attentivement de préciser leur valeur psychologique, de suivre leurs prolongements dans les imaginations. On y distingue une dominante : l'idée de naissance et de palingénésie. Le symbolisme de la *bouche terrestre*, celui de l'*ombilic*, celui du *feu immortel*, celui du *chaudron*, convergent avec la légende de Dionysos se réveillant dans le Van, de Sémélé resurgissant du fond de la terre, avec le rêve d'une Hyperborée où le laurier sert d'emblème au bonheur éternel. Je ne sais si Jeanmaire a raison de lire d'anciens rites d'initiations précisément dans les fêtes delphiques, le Steptérion, l'Héroïs, la Charila. Mais, ce qui est sûr, c'est que tout le contexte de ces fêtes suggère cette plongée dans le noir et cette réapparition au sein d'une vie meilleure qui caractérisent les initiations. Celles-ci toutefois sont souvent ailleurs de simples rites sociaux dont l'*affectus* religieux est faible ou même imperceptible. A Delphes au contraire, si haut que nous pouvons atteindre les rites et les légendes, nous y décelons des croyances qui font résulter la vie bienheureuse d'un contact avec les puissances inconnues pressenties dans la terre, les arbres, le feu. Rien de tout cela n'a jamais été codifié ni transcrit en cérémonies liées, comme ce fut le cas à Éleusis. Je crois cependant qu'on peut parler d'une religion delphique.

Après en avoir décrit les origines telluriques, élémentaires, on doit aussitôt y marquer des apports étrangers. Les principes moraux que nous désignons d'un mot (comme les anciens le

1. Éd. française Payot, Paris.

faisaient déjà) en les rattachant aux Sept Sages, n'ont primitivement rien à voir avec Delphes. L'étonnant est qu'ils y aient abouti. Comme Platon mit son œuvre sous le nom de Socrate, les Grecs ont voulu que leur sagesse leur vînt d'Apollon. C'est ainsi que le Donneur de conseils devint aussi Pédagogue. Nous avons essayé de préciser le moment où son rôle s'élargit et nous avons découvert une circonstance, la moins faite, à vrai dire, en apparence du moins, pour accroître, agrandir, épurer l'idée que tout un peuple se faisait d'un dieu. Une grande collecte suivit l'incendie de 548. Il fallut prouver aux hommes qu'ils avaient intérêt à être généreux envers le Pythien, le Clairvoyant, l'Omniscient, le Très Sage. Cette propagande nous a laissé des contes, des fabliaux, des moralités d'où résulte un Apollon nouveau. Cela ne veut pas dire que les collecteurs aient utilisé une sagesse propre à Delphes. Tout au contraire, qu'ils s'adressaient à un peuple profondément occupé par le rapport entre la conduite et le bonheur et, pour assurer Apollon de l'admiration des hommes, ils se trouvèrent amenés à faire de lui le garant de toute sécurité morale.

A partir de la grande collecte, le paysage religieux du Parnasse ne cesse de se modifier, de s'éclairer aussi et, dès cette époque, nous cessons d'en être réduits aux hypothèses. Bouché-Leclercq avait très bien vu que, si l'on voulait comprendre l'oracle, il fallait se reporter aux croyances qui l'ont nourri. Il signalait à Delphes les deux cultes qui, à ses yeux, avaient élargi le *pythisme* : celui des Muses et celui de Dionysos. Le passé archaïque, révélé seulement par les fouilles de la fin du siècle, manquait à son inventaire. Quant aux apports postérieurs, il les négligeait parce qu'il considérait comme des simples *témoins* ceux qui me paraissent devoir être tenus pour des *auteurs*, à savoir, par exemple, Pindare, les Pythagoriciens, Hérodote, Polygnote, même Eschyle, qui discute le dieu mais qui, en le discutant, l'affirme ; enfin et surtout, Platon. Hérodote a donné la couleur historique à vingt anecdotes composées pour prouver la sagesse du dieu. Affranchies de leur contexte apologétique, elles ont pris une efficacité accrue et une autorité si forte qu'il faut attendre le XIX^e siècle pour voir mettre en doute leur authenticité. Les poètes et les philosophes ont fait plus encore. Sans eux, les Muses seraient restées de simples nymphes agrestes, plus dangereuses que bienfaisantes. Ils leur ont prêté les chants guérisseurs et, entre elles et Apollon, ils ont

mis un lien spirituel. Enfin et surtout, ils ont donné à l'authenticité pythie le halo de la Sibylle légendaire.

Cela ne changea rien à ce qui se passait quotidiennement sur le Parnasse et qui, pendant des siècles, resta peut-être sans changement. Mais dans les esprits se construisit une image nouvelle qui, elle, se modifia peu à peu, à tel point que, dès l'antiquité, un *mythe de la pythie* en vint à éclipser la modeste réalité. Dans toute la littérature, la prophétesse est l'être de rêve qui commence d'exister dans les fabliaux d'Hérodote, qui emprunte des traits à la Cassandre d'Eschyle et qui devient pour finir la possédée écumante de Lucain et de Valéry.

Wilamowitz voyait à Delphes une doctrine et des missionnaires. Il se représentait un mouvement centrifuge là où nous voyons au contraire un afflux contiel vers un foyer d'appel. L'hypothèse de « prophètes inconnus du dieu » laissait Holmsceptique, et à juste titre. Les seuls propagandistes que nous ayons rencontrés en cours de route sont les quêteurs de 548, dont les intentions n'avaient rien de sublime. Et cependant, sans en avoir conscience, ils travaillaient en faveur de l'esprit. C'est un des paradoxes de Delphes que le plomb vil s'y transmute en entrant dans les mythes. Quelques impostures de Cléomène et de Lysandre ont élevé Apollon au rang de dieu législateur et ennemi des tyrans. Le fait seul qu'il eût reçu ces noms colora ensuite d'une piété particulière les réflexions des hommes sur les lois et la liberté. L'Apollon Politique créé par les intrigues des rois de Sparte est pour Platon une réalité substantielle.

Quelques causes négatives servirent aussi l'ascension spirituelle du Pythien : l'insignifiance politique de la Phocide ; l'absence à Delphes d'une statue d'Apollon qui aurait mis dans les esprits une image là où une idée était plus efficace ; le fait aussi que nulle légende romanesque n'était attachée au dieu du Parnasse.

Y eut-il une doctrine delphique ? Je ne vois rien de tel dans aucun des domaines où on l'affirme généralement. Ce n'est pas la pythie qui stimula le culte des héros ni celui de Dionysos. Si elle fut souvent priée d'approuver des fondations, c'est parce que la piété populaire se portait vers ces dévotions, poussée du reste par la même inquiétude et la même confiance qui inspirait le recours à une autorité supérieure. Ce ne sont pas les prêtres de Delphes qui ont imposé — ni peut-être même conseillé — l'emploi

de la « grande année » de quatre-vingt-dix-neuf lunaisons. C'est le prestige de Delphes et des fêtes panhelléniques, réglées d'après l'octaétéride babylonienne, qui, joint à des raisons de commodité, en a peu à peu généralisé l'usage parallèlement à celui des calendriers locaux qui continuèrent d'exister. Mais sur ce point précis il y a lieu de louer les prêtres inconnus qui reconnurent l'utilité de la période de huit ans pour mettre d'accord le cycle de la lune et celui du soleil, les fêtes mensuelles et les fêtes annuelles. En matière de purifications, la pythie semble n'avoir jamais conseillé autre chose que les méthodes traditionnelles. On a voulu déduire de l'histoire d'Oreste l'existence d'une éthique doriennne que Delphes aurait adoptée et dont Dracon ensuite, sous l'influence du dieu, se serait inspiré. Tout donne à penser que l'affabulation morale de l'*Orestie* est entièrement de l'invention d'Eschyle.

Peut-on davantage parler d'une doctrine delphique de l'au-delà ? Devant le tableau de Polygnote et quelques vers de Pindare, on serait tenté de répondre affirmativement. Mais Polygnote était thasien et Pindare n'allègue pas Apollon dans les passages qui dessinent une eschatologie. Si une représentation de l'outre-tombe avait été mise peu ou prou en rapport avec le dieu, comment Platon n'y aurait-il jamais fait la moindre allusion ? Delphes semble avoir accueilli, assez passivement, du reste, un enseignement mystique venu d'ailleurs. Ces tendances allaient tout naturellement vers un sanctuaire où elles trouvaient d'heureuses correspondances avec des liturgies consacrées à la palingénésie. Celles-ci, le voisinage de doctrines plus élevées les a ensuite spiritualisées. On ne peut guère en dire davantage.

Wilamowitz supposait des missionnaires anonymes. Holm niait qu'il eût jamais rien existé de tel. Leur erreur à tous deux était de les chercher trop près du sanctuaire. Ils sont ailleurs. Ce furent d'abord les collecteurs de 548, parmi lesquels il y eut d'excellents narrateurs, car quelques-uns des contes qu'ils ont mis en page sont de petits chefs-d'œuvre. Ce furent ensuite les plus grands écrivains, les plus grands poètes de la Grèce, travaillant à la gloire du dieu avec des intentions très différentes : Hérodote, sans le savoir, en croyant raconter le passé ; Polygnote, peut-être par hasard, en exécutant une commande ; Eschyle, presque malgré lui ; Platon, avec le désir de donner la plus haute consécration à l'étatisme le plus despotique. Il faut

mettre Pindare à part. Pindare a loué le Pythien pour le louer, par amitié, parce qu'ils étaient du même pays. On peut dire de lui ce qu'il dit de Sémélé, qu'elle était *voisine de rue* des Immortels. Le meilleur guide à suivre pour entrer à Delphes et ne pas s'y égarer, c'est Pindare ¹.

1. Les ouvrages allégués dans les pages qui précèdent sont : O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder* (1909) ; R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (1931) ; H. LECHAT, *Épidaure* (1895) ; Kurt LATTE, *Orakel*, apud P.-W., col. 841 ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (1879) ; O. REVERDIN, *La religion dans la cité platonicienne*, p. 87-89 (1945) ; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* (1931), t. II, p. 36, et *Griechische Tragödien* (1896), p. 133 ; Adolf HOLM, *Geschichte Griechenlands* (1885), t. I, p. 287 ; L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion* (1939), p. 173. *L'Aglaophamus* de LOBECK est de 1829 ; la *Griechische Geschichte* de CURTIUS est de 1857-1861.

PREMIÈRE PARTIE

INVENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

LE SITE ET SON HISTOIRE

Delphes en Phocide se trouve à une vingtaine de kilomètres de la côte nord du golfe de Corinthe. Étagé sur une pente vive dont l'altitude moyenne, à cet endroit, est de 600 m., le sanctuaire est surplombé de 2 à 300 m. par les Roches Brillantes, les Phédriades, qui se coupent à angle obtus. Le Parnasse, dont la plus haute cime atteint 2500 m., domine à deux bonnes lieues au N.-E.

On arrive aujourd'hui à Delphes soit par terre, par Athènes, Thèbes et Livadia — Lébadée, où se trouvait l'ancre de Trophos — soit en débarquant au petit port d'Itéa sur le golfe et en suivant une route qui traverse les belles olivaies de la plaine et remonte ensuite en lacets la gorge escarpée du Pleistos. La ville sainte occupe au flanc du mont une série d'étroites terrasses dont chacune a dû être puissamment étayée et consolidée, car trois dangers y menacent les constructions : l'éboulement des rochers qui dégringolent du haut des Roches Brillantes ; les effondrements de terrain résultant de l'infiltration des eaux ; et, enfin, les secousses sismiques. Le domaine du dieu est un trapèze irrégulier, dont le plus grand côté, celui de l'est, a moins de 200 m., et le plus petit, au sud, environ 125, ce qui lui donne une surface totale d'un peu plus de deux hectares : il est donc moins étendu que l'Altis d'Olympie.

Le voyageur distingue d'abord, comme points de repère : en bas et à 1500 m. vers l'est un ensemble de ruines qu'on appelle les Marbres (Marmaria) et, plus près, celles d'un gymnase ; puis le sanctuaire lui-même, parcouru de bas en haut par une rue en lacets, la Voie Sacrée, avec, au centre, l'emplacement du temple, soutenu par le formidable mur polygonal fait de pierres cyclo-péennes minutieusement taillées à joints curvilignes et ajustées

les unes aux autres. Celui qui le voit pour la première fois se demande ce qu'il doit le plus admirer, la prodigieuse beauté du site environnant ou la puissance des mobiles inconnus qui ont amené des hommes dans un endroit où tout établissement était aussi difficile. La grande esplanade, aujourd'hui déblayée, est dominée au nord par le vaste éventail du théâtre, construit en plein roc à plus de 600 m. de hauteur et qui pouvait contenir 5000 spectateurs. Le stade est plus haut encore vers l'ouest : c'est là que se faisaient une partie des jeux, mais les courses de chars avaient lieu dans la plaine, à Cirrha, un peu à l'est de la moderne Itéa.

Dans l'antiquité, trois sources portaient au Pleistos les eaux pures de la montagne : Delphousa jaillissait un peu au-dessus du théâtre ; Castalie, entre les Marbres et le Sanctuaire, était purificatrice et les pèlerins s'y lavaient avant de pénétrer dans le temple ; Cassotis avait des vertus plus mystérieuses et traversait, disait-on, le Saint des Saints, l'ancre caché où la pythie, avant de se mettre à parler, buvait une gorgée de son eau prophétique. Castalie aujourd'hui ruisselle encore entre les deux Roches Brillantes, mais Delphousa a disparu. Quant à Cassotis, les archéologues de l'École française qui, entre 1892 et 1903, ont minutieusement fouillé tout le site n'en ont retrouvé que des traces bien douteuses, et ce fut une de leurs déceptions⁽¹⁾.

Voilà ce que reconnaît à première vue un visiteur qui arrive à Delphes après avoir lu ce qui concerne la ville et son passé religieux. Les difficultés commencent dès qu'on cherche à mieux distinguer les détails, car aussitôt — de même qu'au Forum Romain — la chronologie entre en jeu et, si beaucoup de constructions peuvent être datées avec certitude, il est impossible de s'imaginer, pour un moment donné, ce qu'a pu être le sanctuaire delphique. Par exemple, le théâtre, qui aujourd'hui fait partie du paysage, existait déjà en 150 avant J.-C., mais, pour l'époque antérieure, on ne peut rien affirmer, et la scène date de la domination romaine. Laissant de côté tout ce qui n'intéresse pas direc-

(1) La résurrection de Delphes est inscrite dans les admirables volumes des *Fouilles de Delphes* (voir ci-dessous la bibliographie du présent chapitre), le plus beau titre de gloire des sciences historiques en France pendant le dernier demi-siècle : pas un instant l'intérêt archéologique n'y fait oublier l'intérêt humain. Les fouilles exigèrent la destruction du village de Kastri, qui s'était installé sur l'emplacement du sanctuaire. Le gouvernement grec assumait les frais d'expropriation et la reconstruction un peu à l'ouest ; il intervint aussi dans la réédification du Trésor des Athéniens.



CARTE I. — Grèce ancienne
(ne sont portés sur la carte que les noms de lieu figurant dans le texte).

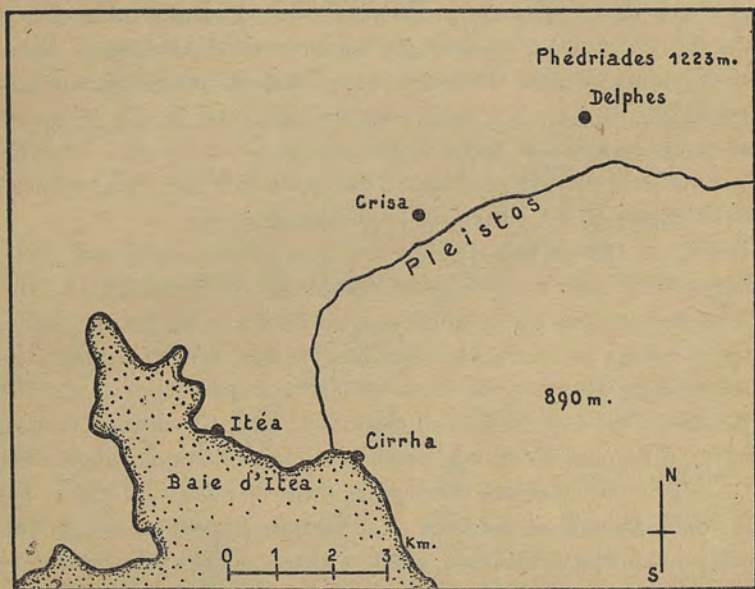
tement notre propos, marquons quelques étapes en soulignant les points sur lesquels il nous faudra revenir.

La gorge du Pleistos porta, dès le troisième millénaire, des établissements humains qu'on voit remonter de la mer vers l'intérieur pour aboutir finalement à Delphes. Cirrha, sur la côte, déclina à partir de 2000 environ et une partie de sa population émigra peut-être à Crisa, la divine Crisa d'Homère, nid d'aigles à l'est de Delphes. Les anciens ont souvent confondu Crisa, au nom préhellénique, avec Cirrha, qui en est la transcription grecque ; et peut-être en effet n'était-ce là qu'un seul territoire, dont le chef-lieu fut tantôt près du littoral, tantôt dans la montagne. Delphes porte des traces de vie religieuse dès 1400 environ et, ce qui est frappant, les restes les plus nombreux et les plus intéressants ont été retrouvés à l'exact emplacement des grands temples de l'époque historique : celui d'Apollon et celui d'Athéna dite Pronaia, aux Marbres, car c'est de ce côté, au S.-E. du futur sanctuaire, que se trouvait le premier village. Aux deux endroits, on a exhumé, parmi des tessons néolithiques et des outils en silex, de petites figurines de terre cuite, images très sommaires et schématiques du corps féminin : adorantes ou déesses, nous n'en savons rien. Mais il en est d'autres, plus curieuses, qui présentent une femme nue, assise les jambes écartées sur un trépied, et c'est probablement une idole de la Terre ou de quelque déesse maternelle. Le premier occupant de Delphes a certainement été une déesse féminine inconnue qui, aux Marbres, fut remplacée par une de ces figures bénéfiques, mais un peu inconsistantes, que sont en Grèce Ilithye ou Hygie, qui s'effaça elle-même devant Athéna ¹. Dans le sanctuaire de l'esplanade, la tradition identifia la déesse mystérieuse avec la Terre, Gâ, qui fut peu à peu évincée par Apollon.

Mais il nous est possible de remonter à Delphes plus haut même que l'époque mycénienne. Sous le grand temple et très exactement sous l'*adyton*, le saint des saints, on a exhumé un rhyton de style crétois en calcaire, représentant un mufle de lionne, et d'autres objets égéens : des prêtres venus de Crète ont-ils fondé sur la côte nord du golfe un culte qui a conservé un certain

1. Le temple d'Athéna Pronaia aux Marbres était déjà en ruines au temps de Pausanias ; l'École française le dégaga en 1901 et en redressa une quinzaine de colonnes, mais tout ce travail fut anéanti par une chute de rochers le 26 mars 1903.

nombre de leurs usages ? Hypothèse confirmée par la plus ancienne chronique pythique, un récit ajouté vers 580 à l'*Hymne homérique à Apollon*. Le dieu y confie à des marins de Cnossos le soin de desservir à Pythô l'oracle tout nouveau qu'il veut y établir. L'épisode est du reste incroyablement dépourvu de ce que nos exigences modernes appellent sentiment religieux. Apollon arraisonne en pleine mer un bateau chargé de marchands crétois qui, sans se douter de rien, allaient faire leurs affaires à



CARTE II. — Delphes et sa région

(d'après J. JANNORAY, *Bulletin de Corr. Hellénique*, t. LXI (1937), p. 34).

Pylos. Transformé en dauphin, il pousse le bateau vers la côte de Phocide où il se donne enfin à connaître et annonce aux Crétois que leur destinée va être de le servir, d'accomplir ses sacrifices et de proclamer au monde ses décisions saintes, qu'ils recevront « du laurier » sur les pentes du Parnasse ; mais, auparavant, qu'ils boivent et mangent, ce qu'ils font d'excellent appétit. Puis Apollon les fait monter à Delphes où il entre en passant « à travers les précieux trépieds », dit le poète, oubliant que le sanctuaire n'existe pas encore et qu'il est censé en raconter la fondation. Tout cela est vif, aimable et sans mystère, mais non sans énigmes, pour nous du moins.

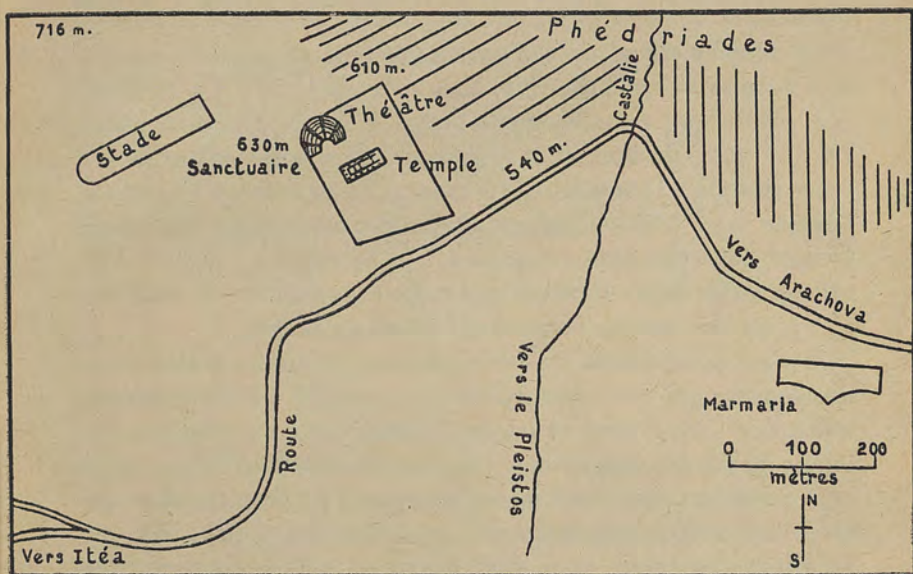
Que le dieu qui s'est installé à Delphes soit venu d'ailleurs, cela

a été dit et redit par toute la tradition grecque, laquelle admettait, et même avec un certain orgueil, l'origine étrangère de ses grands sanctuaires. Même Dodone, le plus antique des oracles, le siège pélasgique par excellence, semble avoir eu, comme Delphes, une légende de fondation qui attribuait le rôle d'initiateurs à des voyageurs venus d'outre-mer et peut-être d'Égypte. Cependant, les fouilles n'ont rien révélé à Dodone qui remonte plus haut que l'époque hellénique, tandis que l'Acropole d'Athènes, le sanctuaire des deux déesses à Éleusis, celui de Héra dans Argos, ceux de Posidon à Calauria, d'Apollon et d'Artémis à Délos étaient déjà, comme Delphes, des lieux de culte bien avant l'arrivée des Grecs. Et, dans tous ces endroits, la vie religieuse s'est poursuivie d'une façon ininterrompue, tandis qu'à Olympie il y a eu solution de continuité entre le premier établissement préhistorique et les cultes de l'époque grecque.

Délos, où Lété a mis Apollon au monde, nous intéresse particulièrement. On a retrouvé, sur le sommet du Cynthe, des habitats préhistoriques qui remontent peut-être à la fin du III^e millénaire. Devant et derrière l'Artémision ont été exhumées des sépultures minoennes : si elles ont été épargnées par la grande purification de 426, lorsqu'on décida de supprimer tout ce qui, sur l'île, infligeait au dieu le voisinage offensant de la mort, c'est qu'on n'y voyait pas des tombeaux, mais des lieux de culte. En effet, elles étaient consacrées aux Vierges hyperboréennes qui, venant de leur pays lointain, avaient apporté dans l'île des objets sacrés cachés dans un bouquet de paille. Car il y avait à Délos des liturgies bien antérieures à la naissance des jumeaux de Lété, par exemple les fameuses fêtes de printemps, où des jeunes filles jouaient la danse de la grue autour de l'autel des Cornes en l'honneur d'une déesse, tout en chantant des mots incompréhensibles, comme il y en avait dans le rituel de Didyme.

Nouveau venu à Delphes, et même à Délos, son île natale, d'où venait Apollon ? Certains dieux, comme *Zeus* ou *Héra*, ont un nom évidemment indo-européen ; *Athéna*, *Artémis*, au contraire, ne peuvent s'expliquer par le grec et doivent remonter à un idiome préhellénique. Celui d'Apollon est douteux. En pays dorien son nom est Ἀπέλλων et une note d'Hésychius glose ἀπέλλαι par σῆχοι, *bergeries, parcs à moutons*. Ce sont de ces indications dont il faut se garder de vouloir trop tirer. Si Apollon fut jamais un dieu pastoral, il faut bien reconnaître que, dans sa figure telle

que nous la connaissons, les caractères bucoliques ne sont rien moins que dominants. De plus, à supposer même que son nom soit indo-européen, ce qui est peu probable, sa personne trahit des origines étrangères. Les nombres, et singulièrement le nombre 7, les astres et la mesure du temps jouent dans son culte un rôle exceptionnel et qui trahit des influences babyloniennes. Lui-même pourrait bien être d'origine anatolienne, ce qu'Homère exprime à sa manière en faisant de lui, dans l'*Iliade*, le défenseur des Troyens et le pire ennemi des Grecs, lesquels ne lui en ont pas voulu. Quant aux éléments égéens, ils apparaissent nettement à Delphes, beaucoup moins dans les autres visages du dieu.



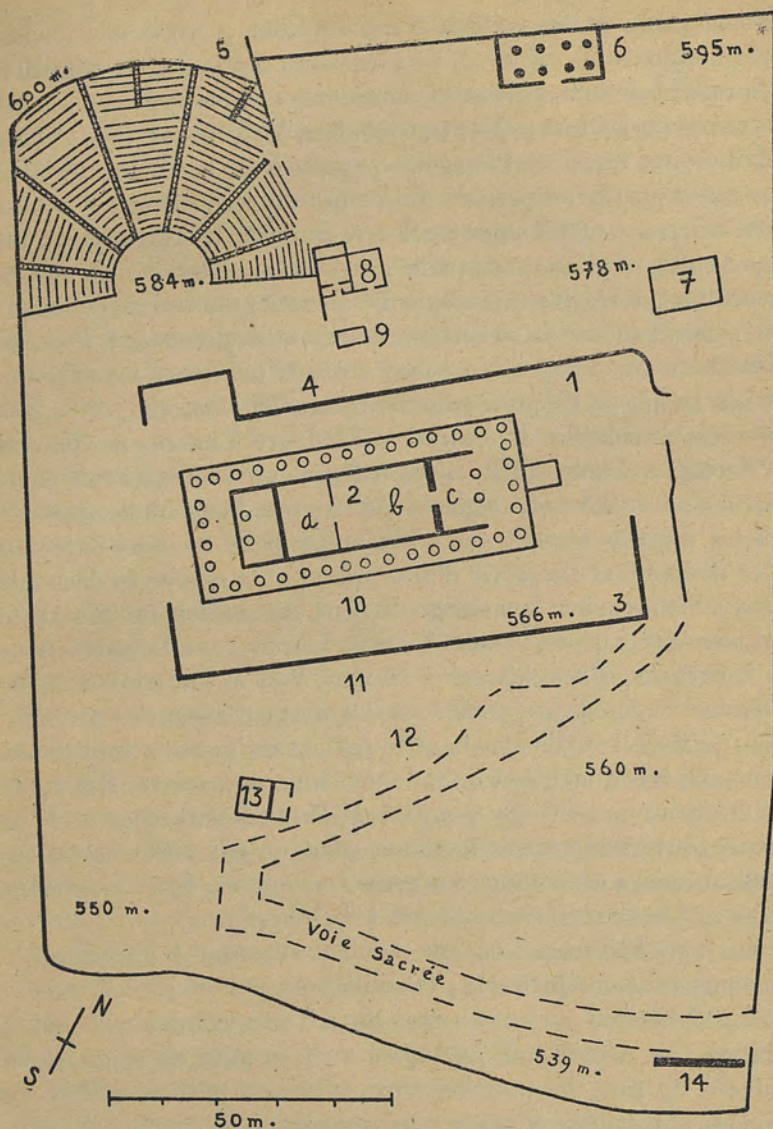
CARTE III. — Delphes (d'après P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *Delphes*, p. 314),

De Délos, Apollon était allé à Delphes, soit par mer, sur le vaisseau crétois de l'*Hymne homérique*, soit par Calauria, le vieux sanctuaire préhellénique qu'il céda, comme nous le verrons, à Posidon et qui, à l'époque historique, était le siège d'une amphictionie navale. Les Athéniens voulaient naturellement qu'il eût passé par Athènes, d'où une grande procession, la Pythaïde, allait à Delphes en reproduisant son voyage. Bien entendu, les Béotiens prétendaient que le dieu avait passé, non par le pays voisin, mais par leur propre Délion. Ces traditions sont pour nous sans intérêt parce qu'elles tendaient simplement à donner

des titres de noblesse et d'antiquité à des institutions ultérieures. Sans les découvertes des fouilles, nous n'attacherions pas grande importance à l'épisode crétois de la *Suite pythique*.

A Delphes comme à Délos Apollon fut donc installé dans un site consacré depuis une très haute antiquité. Mais nous ignorons et nous ignorerons probablement toujours quelle continuité psychologique il peut y avoir entre les rites minoens, que l'on suppose, les rites mycéniens, dont il reste des traces intelligibles, et les rites grecs, que nous distinguons, non sans difficulté, au début de l'époque historique. Les Chrétiens se sont installés en bien des endroits qui avant eux étaient déjà chargés d'une riche signification religieuse : ils y apparaissent parfois comme de simples successeurs de ceux qu'ils ont supplantés, et comme si le culte avait simplement glissé à d'autres servants en gardant presque identique sa valeur primitive. Mais souvent aussi il y a eu hostilité, révolution, remplacement brutal d'un culte par un autre. La continuité du lieu sacré n'implique nécessairement ni persistance rituelle, ni pérennité de croyance. Et cependant, à Delphes, l'exacte superposition topographique des sanctuaires inclinerait à faire admettre une transmission sans rupture. A vrai dire, celle-ci serait même prouvée que notre connaissance du *pythisme* à l'époque historique ne pourrait guère en profiter.

Il y eut à Marmaria et sur l'esplanade un ou des cultes d'une déesse-mère qui y fut honorée dans la seconde moitié du second millénaire ; les fidèles venaient de loin, car on a retrouvé des objets de provenance diverse : un couvre-ventre en bronze, d'un type tombé en désuétude dans l'armement continental alors que les soldats crétois continuaient à le porter ; une coquille décorée, en albâtre égyptien, mais dont le travail semble assyrien ; une splendide patère en bronze repoussé représentant le siège d'une ville, ouvrage d'origine assyrienne ou phénicienne ; des poteries mycéniennes, puis corinthiennes, de petits bronzes, de petites terres cuites dont beaucoup représentent des animaux. Ce n'est peut-être pas trop s'avancer que de dire que la déesse inconnue régna à Delphes du ^{xiv}^e au ^{xiii}^e siècle, mais il est plus imprudent de dire qu'elle y a prophétisé. Le fait que des liturgies archaïques précédèrent, et peut-être de bien des siècles, l'arrivée d'Apollon, n'implique nullement qu'elles eussent été essentiellement ou particulièrement oraculaires. Du reste tout sanctuaire ancien, sous une forme ou sous une autre, était plus ou moins un lieu de



CARTE IV. — *Sanctuaire de Delphes* (ne sont reportés sur cette carte que les lieux et les monuments dont il est question dans le texte).

1. Esplanade du temple. — 2. Temple d'Apollon : a) *adyton* ; b) *cella* ; c) *prodomos*. — 3. Mur polygonal. — 4. Mur de soutènement (*ischégaion*). — 5. Théâtre. — 6. *Lesché* des Cnidiens. — 7. Témenos de Néoptolème. — 8. Témenos de Dionysos. — 9. Témenos de Posidon. — 10. Fontaine. — 11. Source du témenos de la Terre. — 12. Rocher de la Sibylle. — 13. Trésor des Athéniens. — 14. Base de Marathon (offrande des Athéniens).

(D'après P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *Delphes*, École franç. d'Athènes, Éditions du Chêne, 1943, p. 317.)

consultation, et les consultations devaient y avoir des formes très nombreuses, même si, de toutes ces méthodes, la tradition n'a retenu qu'une seule et l'a considérée comme typique. Tel est le cas pour Dodone, où se pratiquaient bien des systèmes d'art divinatoire, mais où l'imagerie populaire en a élu un, lié à la croyance au Chêne parlant. En ce qui concerne Delphes, toutes nos sources sont d'accord pour dire que Gâ, la Terre, y eut un sanctuaire où l'on pratiquait l'*incubation*, c'est-à-dire que le consultant dormait sur le sol, où il était visité par des rêves ; ceux-ci l'éclairaient sur les problèmes dont il était préoccupé. Procédé oraculaire où tout peut se passer entre la puissance mystérieuse et son suppliant et qui n'exige l'intervention d'aucun prêtre. Les sources oraculaires de Patrae, d'Épidaure Limera, les oracles d'Hermès à Phères, d'Héraclès à Boura semblent n'avoir comporté aucun sacerdoce. Mais des prêtres ont dû s'installer partout où les pèlerins étaient assez nombreux pour les faire vivre en leur demandant de servir d'interprètes, si le rêveur se déclarait incapable de saisir le message divin. L'incubation fut pratiquée en bien des endroits : dans l'autre de Trophonios à Lébadée ; dans le sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos, l'un et l'autre voisins de Delphes ; à Épidaure, où elle servait à la guérison des malades, soit qu'Esculape, en touchant le patient de sa main secourable, remédiât à son mal, soit qu'il donnât un avis à suivre. Nul doute qu'il n'y ait eu en Grèce quantité de divinités chthoniennes et de héros souterrains restés inconnus dont on est allé recevoir les avis au cours d'un songe nocturne, comme on le fit longtemps chez la déesse maternelle adorée à Delphes.

- Certains historiens, voyant Apollon succéder à un culte tellurique, se demandent si la pythie n'aurait pas été primitivement une prophétesse parlant au nom de la Terre, comme celle qui, à Ægyra, en Achaïe, officiait après avoir prouvé sa virginité en buvant du sang de taureau. On a interrogé patiemment et les oracles chthoniens et les autres sanctuaires d'Apollon (notamment celui des Branchides à Milet) pour y trouver des parallèles aux usages delphiques et, peut-être, quelque lumière sur leurs origines. Toutefois, lorsque l'auteur de la *Suite pythique* affirme par deux fois que *Pythô sera le premier oracle*, celui où Apollon donnera aux hommes des avis véritables, il traduit fort bien le sentiment de son temps, à savoir que Delphes a représenté en Grèce quelque chose de tout à fait nouveau. C'était là seulement

que des questions posées par les hommes recevaient d'un dieu des réponses connues, proclamées, qui circulaient dans tout le pays en servant de thème à la réflexion morale. Assurément, on avait questionné Zeus à Dodone, lieu vénérable entre tous, à Olympie, au temple d'Ammon en Libye, et certaines des réponses qu'on y avait reçues étaient restées célèbres. Apollon prophétisait en vingt endroits et plusieurs de ses temples ont pu jouer un rôle religieux ou politique plus important encore que nous ne le pensons ; mais aucun d'eux ne nous apparaît comme un centre d'où rayonnent incessamment, pendant des siècles, des avis écoutés. Dans quelle mesure cette image de Delphes est conforme à la réalité, il est encore trop tôt pour nous le demander. Ce qui est sûr, c'est qu'elle a habité l'esprit de tous les Grecs et de nombreux Lydiens, Asiates, Macédoniens, Étrusques et Romains : tous ont considéré Pythô comme quelque chose de neuf et quelque chose d'unique.

Le dieu qui, à un moment que nous ne pouvons préciser, a été installé au flanc du Parnasse et honoré par ses fidèles sous le nom d'Apollon, a bénéficié du très vénérable prestige d'un endroit consacré depuis des siècles, protégé de temps immémorial contre tout usage profane. Toute l'ancienne histoire du sanctuaire est celle de ses conquêtes et de ses annexions. L'ensemble des cultes encore attestés à Delphes à l'époque classique montre un continuel afflux de croyances et de dévotions convergeant vers ce point du monde grec et arrivant à se concilier en une légende unique. Il est infiniment probable que, pendant très longtemps, l'incubation subsista à côté d'autres procédés oraculaires parmi lesquels la divination inspirée nous apparaît seule comme caractéristique du Pythien. Les poètes, qui aiment à représenter les événements en couleurs vives et simples, ont imaginé Gâ transmettant ses pouvoirs au fils de Lété. Eschyle veut qu'elle l'ait fait pacifiquement, avec la sereine grandeur d'une vieille reine qui abdique, léguant son trône à Thémis et celle-ci à Phoebé, « marraine » de Phoebus, lequel y accède enfin pour représenter son père Zeus. Thémis est insérée dans cette succession pour en garantir la régularité, mais sa présence dans la légende n'est pas une pure invention de poète idéaliste. En effet, une coupe du ^{ve} siècle l'identifie avec la pythie et on la retrouve dans un contexte divinatoire à Olympie, où l'oracle de Zeus, desservi par

la famille des Iamides, avait également été précédé de consultations telluriques. Pausanias y vit encore un très vieil autel oraculaire de Gâ, taillé, comme celui de Zeus, dans le cône des cendres laissées par les sacrifices et, à côté, près d'une Bouche de la Terre, un autel de Thémis ¹. Thémis à l'époque historique n'avait plus de sanctuaire à Delphes, à supposer qu'elle en ait jamais eu un. Mais la Terre n'avait pas été totalement dépossédée de son ancien domaine. Il lui restait un petit *hiéron* sous l'esplanade du grand temple.

Chez Euripide, la transmission des pouvoirs est dramatiquement décrite dans un chœur d'*Iphigénie à Tauris* (1235 'sq.), où Apollon apparaît comme un conquérant, tue le Serpent fils de la Terre et s'empare brutalement du trépied. Mais Zeus finalement lui remet les honneurs et inspire aux hommes une confiance salutaire à l'égard des oracles que rendra sa bouche musicienne. Dans ce même chœur, les songes divinatoires sont représentés comme de sinistres cauchemars tout juste bons à épouvanter les humains : la succession apparaît donc, psychologiquement, comme une ascension et un progrès. Cela est assez frappant chez un poète qui a souvent jugé l'oracle pythien avec sévérité.

Quant aux poètes tardifs, ils ne donnent plus des successions delphiques qu'une version officielle, optimiste et insignifiante, témoin le péan d'Aristonous de Corinthe, écrit vers 335 avant J.-C. et gravé près du Trésor des Athéniens, grâce à quoi nous le lisons encore. On y voit tous les dieux apportant l'un après l'autre leur hommage et leur collaboration au Pythien. Il n'est pas jusqu'à la sombre Terre, mère des visions effrayantes, qui ne devienne ici « la nourricière des fleurs, mère de Thémis aux belles boucles » : littérature de cantique à quoi il est inutile de s'arrêter.

Un inventaire des choses delphiques doit commencer par quelques objets qui furent probablement révévés soit sous le règne de Gâ, soit peut-être même aux temps plus anciens où les Crétois et les Mycéniens s'essayaient à représenter la Déesse-Mère. Nous tenterons dans la seconde partie de rattacher chacun d'eux à un contexte religieux où il s'explique. Nous ne pouvons ici que les énumérer.

Pausanias a vu à Delphes une *pierre* entourée de bandelettes

1. PAUS., X, 5, 6, et V, 14, 10 ; sur la coupe de Vulci et le rôle de Thémis, cf. infra, p. 75 et Eschyle, *Suppl.*, 360.

et ointe d'huile chaque jour, et c'était, dit-il, la pierre fabuleuse que Rhéa avait fait engloutir à Cronos en le persuadant que c'était leur enfant dernier-né, celui qui devait être Zeus. Hésiode déjà connaissait cette légende et savait que Cronos, vaincu par l'adresse et la force de son fils, vomit un jour tous ses enfants et d'abord cette pierre avalée en dernier lieu : « Et Zeus la fixa sur la terre aux larges routes dans Pythô la divine, au bas des flancs du Parnasse, monument durable à jamais, émerveillement des hommes mortels ¹. » La pierre était probablement un ancien fétiche, bien antérieur à toutes les légendes, entré par la volonté d'un poète dans celle qui put l'accueillir, et devenu une simple relique d'un épisode divin après avoir été objet de culte en soi.

Le *rocher de la Sibylle* que l'on montrait à côté du sanctuaire de la Terre, devant le mur polygonal, est probablement une dénomination récente, mais il n'est pas impossible que la pierre elle-même ait été révéree anciennement. C'est certainement le cas pour l'*omphalos*, une des énigmes delphiques les plus vénérables. Avant 1900, on connaissait seulement par des représentations, à vrai dire claires et nombreuses, cette pierre ovoïde souvent recouverte d'une sorte de filet fait de rubans et de bandelettes, l'*agrénon*, et flanquée de deux aigles, allusion à la légende des deux oiseaux lâchés par Zeus des deux extrémités de la terre et aboutissant ensemble à Delphes, nombril de la terre. Les fouilles françaises ont révélé plusieurs *omphaloi* ; l'un, un petit cône tronqué, en poros, donna aux fouilleurs l'espoir d'avoir retrouvé la pierre authentique qui avait occupé la chapelle oraculaire. Un examen plus attentif ruina cette théorie. Un *omphalos* en marbre, copie agrandie mais exacte de celui de l'adyton avec l'*agrénon* figuré en haut-relief sur la pierre même, a été retrouvé sur l'esplanade : c'est lui qu'a vu et décrit Pausanias, qui est venu à Delphes et qui a soigneusement visité le lieu saint, mais sans pénétrer dans la chapelle oraculaire.

Le *trépied*, avant de devenir l'un des accessoires du rite oraculaire, et le plus important de tous, a eu primitivement valeur et signification autonomes. L'idole mycénienne aux jambes écartées est assise sur un siège à trois pieds ; mais celui-ci est surmonté d'une assise plate et non d'un chaudron comme c'est toujours le cas pour celui de la pythie. C'est assise sur le trépied

1. *Théogonie*, 498 sqq. ; PAUS., X, 24, 6.

que la prophétesse reçoit l'inspiration (ce qui nous proposera du reste quelques problèmes particulièrement épineux) ; il est le symbole même du pouvoir divinatoire, à tel point que le poète de la *Suite Pythique*, essayant de décrire Delphes avant Apollon, n'arrive pas à s'imaginer le site autrement que comme une allée de trépieds.

Delphes a aussi ses *arbres* sacrés et, tout d'abord, le *laurier*, qui semble y avoir été oraculaire comme le chêne à Dodone. Lorsqu'il eut perdu son autonomie primitive, il resta associé au rituel. Il venait, disait-on, d'Hyperborée, où Apollon avait son jardin. Une daphnéphorie était célébrée à Delphes tous les huit ans, à la fin, probablement, de la fête du Steptérion : des jeunes gens allaient chercher du laurier frais dans la vallée de Tempé pour permettre au dieu de se purifier après avoir tué le Serpent, et ils le rapportaient en procession vers la ville.

C'est peut-être faire trop d'honneur au *platane* planté, disait-on, par Agamemnon que d'y reconnaître une survivance de quelque dendrolâtrie archaïque, apparentée au culte crétois de l'arbre. Il n'est pas impossible qu'un platane, objet d'une dévotion autonome, ait été associé plus ou moins tardivement à la légende d'Agamemnon, lequel était venu à Delphes avant de partir pour Troie¹. Mais un certain folk-lore se fabrique fort bien chemin faisant, surtout chez un peuple aussi habile à inventer des histoires ; la présence d'un platane, inattendue dans la forêt de pierres sculptées qu'était le sanctuaire, pourrait bien avoir été expliquée de la sorte par quelque aède ingénieux. Un Grec n'est jamais embarrassé pour imaginer de tels raccords. Quoi qu'il en soit, rien ne nous permet de croire que le platane ait jamais eu valeur prophétique².

Il nous faudra revenir ci-dessous sur le *Feu immortel*, qui, alimenté jour et nuit de laurier et de sapin, brûlait sur un autel dans le grand temple, pure flamme à laquelle furent rallumés tous les autels après qu'ils eurent été profanés par les envahisseurs

1. *Odyssée*, VIII, 80. La légende d'Agamemnon venant à Delphes pour consulter, non Apollon, mais Dionysos, semble une invention de Lycophron (208) inspirée par son besoin d'originalité à tout prix.

2. On est bien tenté d'alléguer ici le platane au pied duquel conversent Phèdre et Socrate et qui semble avoir dans le dialogue plus qu'un rôle décoratif, car Phèdre parle de le « prendre à témoin comme on prendrait un dieu », et « l'endroit a quelque chose de divin et qui prédispose à l'enthousiasme » (*Phèdre*, 236 a, 238 d). Mais il faut être prudent : si une superstition authentique est sous-jacente à ce passage, ce n'est pas l'arbre qu'elle concerne, mais le pouvoir des nymphes, qui, à l'heure méridienne, troublent la raison.

perses ; c'est sur ce foyer (ou sur celui qui était devant le temple) que fut tué *Néoptolème*, qui avait un *hiéron* devant le grand temple. Ce *hiéron* était considéré comme une tombe, puisque le héros, certainement beaucoup plus ancien que la geste du fils d'Achille, était supposé avoir été assassiné à Delphes même. Néoptolème - ? tient peut-être à Delphes, par rapport à Apollon, une place analogue à celle d'Hyakinthos à Sparte, éromène du Dieu et tué par lui. On admet volontiers qu'à Sparte Apollon a éclipsé un héros plus ancien, après quoi le second entra dans la légende du premier. Il est infiniment plus difficile de deviner ce que l'Apollon de Delphes peut devoir à ce parèdre humilié dont les conteurs ont fait son ennemi. Le culte de Néoptolème me paraît beaucoup plus riche de significations qu'on ne le dit généralement.

Héraclès fut, lui aussi, l'ennemi d'Apollon et il voulut lui enlever le trépied, après quoi il se réconcilia avec lui et devint son allié. L'épisode, très aimé des peintres de vases, a pour nous sa représentation la plus ancienne à Delphes même, au fronton du trésor des Siphniens (fin du VI^e s.). On y voit Artémis, qui, à côté de son frère, le retient par le bras. Entre les deux adversaires est Athéna qui essaie de les séparer. Le sens de cette rivalité nous échappe totalement.

Athéna, nous l'avons dit, est entrée à Delphes à une époque très ancienne, probablement à la faveur d'une identification avec la divinité féminine qui était honorée aux Marbres. A l'époque historique, elle présidait la confédération des Phocéens. Il n'est pas impossible que cette déesse poliade, dont les aspects politiques sont beaucoup plus marqués que ceux d'Apollon, ait précisé le rôle amphictionique que celui-ci joua un jour.

Quand à *Posidon*, une tradition voulait qu'il eût prophétisé à Delphes à côté de la Terre ; mais celle-ci rendait ses oracles seule (c'est-à-dire en éclairant les consultants par la vision directe des songes), tandis que Posidon se servait d'un interprète nommé *Pyrkon*. Puis les deux dieux auraient conclu un accord avec Apollon, Thémis succédant à Gâ et Posidon recevant, en échange de son apanage delphique, Calauria en face de Trézène. La Terre ne garda à Delphes qu'un petit *hiéron* ; mais Posidon, quoiqu'il eût renoncé à ses honneurs, avait encore à l'époque historique son sanctuaire personnel dans l'enceinte d'Apollon et, de plus, son autel dans le grand temple. Le dieu qui ébranle la terre est assurément bien à sa place en ce centre de secousses sismiques,

et Posidon, avant même d'être devenu divinité maritime, régna sur les grottes qui sont des endroits propices à l'incubation et au sommeil révélateur. N'oublions pas ce qui concerne Pyrkon l'interprète : le propre de la révélation delphique, c'est qu'elle s'exerce par des intermédiaires.

Aux côtés d'Apollon, on s'attendrait à trouver *Léto* et *Artémis*, qui, en effet, après la première guerre sacrée, deviennent avec lui et Athéna co-propriétaires de la plaine de Cirrha. Mais le sanctuaire les connaît à peine. Léto n'est honorée qu'en Lydie et en Crète, Artémis a son plus ancien sanctuaire à Éphèse, bien loin de là. L'une et l'autre ne jouent de rôle, à Delphes, que dans la sculpture ornementale, qui est étrangère à notre sujet.

→ Le dieu le plus inattendu dans le contexte tellurique et chthonien des origines delphiques, c'est certainement *Dionysos*. Or, sa place à Pythô est la première après celle d'Apollon. Pendant qu'Apollon passe l'hiver dans son jardin de lauriers, au pays des Hyperboréens, c'est Dionysos qui règne sur le siège oraculaire, jouant à Delphes, dit Plutarque, un rôle qui le cède à peine à celui d'Apollon lui-même. Le dithyrambe, dans les cérémonies, remplace alors le péan. Dionysos avait, dans l'*adyton* (cette chapelle où seuls pouvaient pénétrer les consultants conduits par un prêtre), son tombeau avec l'épithaphe, attestée dès le IV^e siècle :
 > « Ci-gît Dionysos fils de Sémélé. » Or, l'idée d'un dieu qui meurt n'est pas familière à la Grèce propre ; au contraire, elle est courante en Crète, où l'on montrait à la fois la sépulture de Zeus et l'endroit où il était né. A quelle époque, à quelle tendance religieuse remonte la légende de Dionysos mourant à Delphes et pourquoi un tertre sacré a-t-il été pris pour le caveau d'un dieu ? Nous n'en savons rien. Comme Apollon n'est pas, *a priori*, un dieu d'enthousiasme, ce que Dionysos est éminemment, des historiens modernes ont essayé de rattacher la pythie à Bacchus en soulignant les traits qui l'apparentent aux Ménades. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'aucune tradition antique n'établit le moindre rapport entre Dionysos et la prophétesse du trépied, qui est toujours l'interprète d'Apollon et d'Apollon seul.

Quant au *Serpent* tué par Apollon, son aspect est ambivalent, car il apparaît à la fois comme ennemi du dieu et vaincu par lui, et aussi comme son compagnon et son auxiliaire, vivant sous terre et parlant par le trépied prophétique. Dans la tradition archaïque, le Serpent, qui est toujours femelle, s'appelle *Delphyné*,

ce qui semble dérivé du nom de l'endroit, *Delphoi*, dont il existe aussi une forme *Belphoi*. Les linguistes hésitent à retrouver dans *Delphoi* la racine d'*adelphos*, frère, celle qui signifie *matrice* ; aux yeux des Grecs, l'étymologie était certaine. Quant à Apollon *Delphinios* ou *dauphin*, divinité protectrice honorée des marins, tout donne à penser que, dans l'élaboration de sa personnalité, l'animal est beaucoup plus ancien que le dieu. Il ne faut chercher aucune parenté étymologique entre *Delphinios* et *Delphoi-Delphyné*, mais les Grecs certainement en reconnaissaient une et fort étroite ; chacune des deux légendes, dont nous, modernes, soulignons peut-être avec trop de soin l'indépendance primitive, a certainement profité de ce que les fidèles savaient de l'autre. La tradition grecque tout entière rattache *Pythô*, qui semble être le plus ancien nom du lieu, à la racine *puthein*, le cadavre du Serpent ayant été abandonné *pourrissant* ; mais c'est assez tardivement que le serpent a été lui-même nommé *Python*. En revanche, la prêtresse s'est toujours appelée *Pythie* et l'association *Pythie Pythô* est évidemment très ancienne. Il était bien tentant aussi de retrouver dans *Pythô* la racine *punthanesthai*, interroger, et les poètes n'y ont pas manqué.

La mort du Python jouait un grand rôle dans les fêtes célébrées à Delphes, qui, au surplus, sont extrêmement mal connues. La célébrité de l'oracle fut telle que toutes les autres formes de la vie religieuse en furent éclipsées. Nous savons cependant qu'il y avait trois fêtes célébrées chacune à intervalle de huit ans et, semble-t-il, en une seule et même année, le *Steptérion*, l'*Héroïs* et la *Charila*. La première prétendait commémorer la victoire d'Apollon sur le Python ; en réalité elle consistait à incendier une cabane élevée sur l'aire sacrée cependant qu'un jeune homme s'enfuyait, comme ferait un criminel, vers la vallée de Tempé et, avec ses compagnons, en rapportait, semble-t-il, le laurier nécessaire à purifier le dieu. La procession, qui durait plusieurs semaines, parcourait la région montagneuse qui borde la Phocide à l'ouest et au nord ; elle était reçue dans les villages ; on jouait de la flûte et c'était une grande réjouissance populaire. Ici comme dans presque toutes les fêtes, le contexte mythique a été surajouté lorsque l'efficacité immédiate des rites a cessé d'être comprise et qu'on a cru les rendre intelligibles en les rattachant à une geste divine beaucoup moins ancienne qu'eux. Les trois fêtes delphiques sont difficiles à interpréter : on croit y reconnaître,

notamment dans celle de Charila, des rites agraires, mais le propre de ceux-ci est de revenir tous les ans. H. Jeanmaire veut y voir des survivances d'initiations juvéniles : sa démonstration, convaincante pour les fêtes analogues de Crète et de Sparte, l'est moins pour Delphes ¹. Le peu que nous savons des fêtes ne nous apporte aucune lumière sur la préhistoire de l'oracle. Même la grande inscription découverte en 1895 ² qui nous a révélé la phratrie delphique des Labyades, ses coutumes, ses banquets, ses règlements funéraires, nous apporte peu de chose, mais confirme cependant ce que l'on supposait déjà quant à l'importance primitive de Posidon. Nous savons aussi qu'on fêtait à Delphes, le 7 de Bysios, le jour de naissance d'Apollon. Des témoignages fragmentaires mentionnent encore des festins sacrés offerts — ensemble ou séparément ? — à Apollon, à d'autres dieux et à des héros ; on y chantait des péans en buvant du vin mélangé dans le grand cratère offert par Crésus et on se livrait à des réjouissances dont Athénée donne une idée lorsqu'il dit qu'aux théoxénies, à Delphes, celui qui apportait pour Latone le plus gros poireau avait le droit de s'asseoir à la table ; car Latone enceinte d'Apollon avait eu envie d'un poireau ³. On rencontre si rarement une drôlerie en parcourant les antiquités delphiques qu'on peut bien relever cette populaire gaillardise.

Nous reviendrons sur la très importante caractéristique des festivals delphiques, qui est de se produire tous les huit ans, c'est-à-dire au terme d'une période de 2920 jours, commun multiple de 8 révolutions solaires et de 99 lunaisons. Les Jeux Pythiques se donnaient comme le Steptérion pour des cérémonies funèbres en l'honneur du Python ; ils se célébraient tous les quatre ans, soit deux fois par octaétéride.

L'histoire politique de Delphes n'intéresse pas notre propos. L'insignifiance de la Phocide contribua indiscutablement au prestige panhellénique de l'oracle, car ce n'est pas un hasard si les sanctuaires grecs qui eurent une grande action religieuse se trouvent associés à des cités dont les ambitions ne portaient

1. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* (1939), p. 388 et suiv. ; on y trouvera réunis les textes nécessaires. Le plus important est la douzième *Question grecque* de PLUTARQUE ; voir le commentaire de HALLIDAY, pp. 66 sqq.

2. *Leges Sacrae*, 74.

3. ATHÉNÉE, IX, p. 372 A ; M. P. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 160 ; et A. MOMMSEN, *Delphica*, p. 241.

ombrage à personne. Éleusis, à vrai dire, dépendait d'Athènes mais seulement depuis le VII^e siècle, alors que le site avait une signification religieuse bien antérieure à l'époque hellénique. Athènes eut de plus la sagesse de lui laisser, dans la mesure où le permettait sa propre grandeur, une vie personnelle, et les mystères gardèrent toujours leur caractère panhellénique. Au Parnasse, les choses se passèrent tout autrement.

L'importance politique de Delphes date du moment où elle devint le centre d'une de ces amphictionies comme il en éclôt tant entre le VIII^e et le VI^e siècle, associations plus religieuses que politiques qui ne prirent jamais un grand développement. Celle des villes argiennes et saroniques était à Calauria, celle des Béotiens à Onchestos, sous le patronage de Posidon, celle des Cyclades à Délos ; celle de la Grèce moyenne fut d'abord aux Thermopyles et consacrée à Déméter, adorée là depuis une époque très ancienne, puis elle passa à Delphes, à cause, certainement, du renom de son sanctuaire. Nous qui savons que c'est la désunion qui a perdu la Grèce, nous reprochons après coup aux amphictionies de n'avoir pas su vivifier une pensée fédérale. Une seule y songea, celle des douze cités ioniennes qui avaient consacré en commun, au promontoire de Mycale, en Asie-Mineure, un temple à Posidon, et à qui le voisinage menaçant de la grandissante Lydie dictait des conseils de sagesse que Bias de Priène au VII^e siècle, Thalès de Milet au VI^e surent préciser. Mais les Ioniens des îles, qui se figuraient être à l'abri derrière leurs récifs, restèrent indifférents. L'amphictionie delphique ne se haussa jamais à des pensées aussi générales ; formée d'abord de montagnards du Nord-Ouest dominés par les Thessaliens, elle chercha surtout à affranchir Delphes de Cirrha et à maintenir le domaine du dieu en état d'exterritorialité. La Phocide, dans toute son histoire, apparaît comme asphyxiée par l'entité trop puissante qui, sur son sol pauvre et ingrat, avait pris un développement monstrueux. Sous prétexte de défendre l'indépendance du dieu, l'amphictionie (ou plutôt le peuple qui temporairement y avait la haute main) prenait les moindres prétextes pour faire sentir sa puissance à ces petites gens. Une première guerre sacrée, au début du VI^e siècle, se termina par la destruction de Cirrha et la confiscation de toute la plaine, où la culture était interdite à tout jamais, au bénéfice d'Apollon, Lété, Artémis et Athéna, c'est-à-dire du sanctuaire. Après cette victoire, le conseil amphictionique,

où Delphes avait deux voix et pas davantage — Athènes en avait une seule, comme l'Eubée —, devint prédominant. Son rôle essentiel était de gérer les biens du dieu et de maintenir libre cette enclave sacrée que les Phocidiens essayèrent toujours de reprendre ; il se réunissait deux fois par an pour contrôler les finances du sanctuaire, laissant peut-être aux délégués de Delphes le soin de régler dans l'entretemps les affaires courantes.

Après sa victoire d'Œnophyta en 457, qui donnait à Athènes la haute main sur la Phocide et sur tous ses voisins du nord-est, Périclès entreprit de remettre l'oracle dans la dépendance des Phocidiens. Mais les Lacédémoniens se firent les champions de l'autonomie delphique et, après quelques péripéties, cette seconde guerre sacrée se termina par un retour au *statu quo*. Elle avait démontré que, sous prétexte de croisade, n'importe quel membre de l'amphictionie pouvait trouver au pied du Parnasse un *casus belli* susceptible de beaux développements oratoires.

Vers 380, un Thessalien audacieux, Jason de Phères, entreprit de s'appuyer sur l'amphictionie pour établir en Grèce une hégémonie thessalienne. Les Phocidiens acculés réagirent par un parfait cynisme, pillèrent le sanctuaire et firent fondre les offrandes pour payer leurs mercenaires. Philippe de Macédoine saisit cette belle occasion de se mettre à la tête d'une profitable croisade. En 346, il fut reçu membre de l'amphictionie en qualité de vainqueur des Phocidiens sacrilèges. Leurs voix lui furent attribuées ainsi que la présidence des jeux pythiques, qui avait toujours appartenu aux Thessaliens : avantages que Démosthène, dans son discours sur la Paix, déconseilla de lui disputer, en prétendant que ce n'était « qu'une ombre ». On put bientôt reprocher aux gens d'Amphissa d'avoir cultivé quelques arpents de la plaine sacrée. Philippe, de nouveau champion du dieu, détruisit Amphissa et termina cette troisième guerre sacrée par la victoire de Chéronée, en 338, qui mit fin pour toujours au régime grec des cités autonomes. Sous l'autorité des Macédoniens, puis des Étoiliens, puis des Romains, la cité delphique conserva la seule forme d'indépendance qu'elle eût jamais été capable de comprendre, c'est-à-dire qu'elle resta détachée de la Phocide. Sans que personne pût protester, Sylla puis Néron pillèrent le temple, qui fut restauré sous Domitien et eut au second siècle une éphémère renaissance. C'est alors que Plutarque y exerça la prêtrise, peut-être dès avant 100 et jusque vers 125, et qu'il composa ces

petits traités delphiques qui sont pour nous des sources si précieuses.

Parmi les forces que ce livre a pour objet de décrire parce que leur conjonction fit la grandeur delphique, nous pouvons négliger les pensées politiques qui, par delà l'esprit de clocher, entrevoyaient une unité grecque. Bias et Thalès, qui conseillaient aux Ioniens de se fédérer, figurent parmi ces Sept Sages dont les maximes étaient inscrites dans le temple, mais celui-ci n'a voulu recevoir d'eux que des conseils de morale privée. On ne voit même pas qu'il ait fait revivre les prescriptions de la vieille amphictionie de Déméter aux Thermopyles : « Qu'on ne détruira aucune cité associée, qu'on renoncera à l'affamer et qu'on ne lui coupera pas l'eau courante. » Aucune cité grecque ne fut traitée par des Grecs plus sauvagement que Cirrha vers 590 par l'armée alliée agissant au nom de l'amphictionie ; la ville fut rasée, la campagne ravagée et les habitants vendus ¹. Par un étrange paradoxe, alors que nous voyons converger vers Pythô tant d'aspirations dont on ignore pourquoi elles ont abouti là et non ailleurs, l'esprit national n'a jamais su y travailler que dans le sens de la destruction.

Il nous faut maintenant nous rapprocher du centre oraculaire et dire ce que nous savons du temple.

Le plus ancien temple de Delphes, disait la tradition, était une hutte de rameaux, faite de lauriers de Tempé ; le second fut construit d'ailes et de cire ; Héphaïstos fit de bronze le troisième. Trophonios et Agamède furent les architectes du quatrième, qui, étant de pierre, inaugure pour nous l'histoire proprement dite ². Ce temple brûla en 548, c'est-à-dire environ le temps où Pisisstrate régnait dans Athènes, Crésus en Lydie, Cyrus en Perse, Polycrate à Samos, Amasis en Égypte. Les Delphiens n'étaient pas plus en état de le rebâtir que la cité du Vatican ne le serait, aujourd'hui, de réédifier, à elle seule, Saint-Pierre. On décida qu'ils fourniraient 75 talents, soit le quart de la somme nécessaire, et que, pour réunir le reste, on ferait des collectes, non seulement

1. Dans un récit plein d'une indignation plus ou moins sincère contre les vaincus, ESCHINE introduit un oracle de la pythie dont nous aurons à reparler (cf. infra, p. 97, et *Contre Ctés.*, 108-111). Sur le serment et l'amphictionie, cf. Bibliogr., les études de L. ROBERT et J. A. O. LARSEN.

2. La *Suite Pythique*, comme elle ignore la pythie, ignore les trois premiers temples.

dans le monde grec, mais dans tous les pays où avait pénétré la grande renommée de l'oracle. Ces collectes, qui se poursuivirent pendant vingt ans, rapportèrent énormément, notamment à l'étranger. Amasis envoya d'Égypte 1000 talents pesants d'alun. Pour des raisons qui nous échappent, l'ouvrage en 514 n'était toujours pas terminé. La puissante famille attique des Alcéméonides, qui avait été bannie d'Athènes par Pisistrate, vivait en exil à Delphes. Elle s'offrit à gérer l'argent des collectes ainsi que la direction de l'entreprise, et le fit avec une générosité dont les motifs n'étaient pas uniquement religieux. Cela eut de grandes conséquences, dont la première fut de tisser, entre l'oracle et cette famille et, d'une façon générale, tous les ennemis de Pisistrate, des liens que nous décrirons ci-dessous. Un autre résultat, sur lequel on n'a pas assez insisté, fut l'apparition de toute une littérature dont beaucoup d'oracles sont des illustrations. Il est sans exemple que des sermons de charité se prêchent sans anecdotes édifiantes.

Les Alcéméonides ne s'occupèrent de la restauration du temple qu'après 513, lorsque le gros œuvre était achevé. Ils firent mettre à leurs frais un entablement, une façade et un fronton de marbre, là où leur cahier des charges ne prévoyait qu'un ouvrage en poros. Nous ne pouvons plus juger du temple, mais la prodigieuse terrasse qui le soutient et qui, elle, est restée en place, suffirait à nous remplir d'admiration. Les constructeurs ont employé le système cyclopéen, où l'énorme poids des pierres assure la stabilité de l'ouvrage. Mais, ici, les blocs irréguliers, dont certain mesure 2 m. 20 sur 1 m. 45, ont été minutieusement taillés, assemblés, ajustés, style propre, semble-t-il, à la Phocide et à la Béotie¹. La surface extérieure est si parfaitement lisse qu'à partir du II^e siècle avant notre ère jusqu'au I^{er} après J.-C. on y grava des inscriptions, qui sont presque toutes des affranchissements d'esclaves.

Le temple des Alcéméonides fut détruit en 373, probablement à la suite d'un effondrement du terrain. La terrasse, en gros, avait résisté, mais on n'y commença les travaux du nouveau temple qu'après 346, quand les Phocidiens, qui avaient occupé le sanctuaire pendant dix ans et qui l'avaient mis à sac, eurent été chassés, vaincus et condamnés à verser pour la restauration 10 000 talents à la cadence de 30 par semestre. Mais les amendes

1. Voir P. GUILLON, *Les trépieds du Ptoïon*, Paris, 1943, p. 29 et 196.

excessives ne sont jamais payées et les Phocidiens furent tenus quittes lorsqu'ils eurent apporté, en tout, 420 talents. De toutes les cités de la Mer Intérieure on envoya des contributions qui, additionnées, firent environ 200 talents. Le détail, ainsi que la totalité des comptes de la reconstruction, fut gravé sur le mur du soubassement méridional. Le nouveau temple fut terminé en 303. C'est celui que Plutarque et Pausanias ont vu et décrit, celui dont l'École française a entrepris l'exploration à la fin du siècle dernier.

Dans son admirable étude sur la *Terrasse du temple*, F. Courby établit un point qui, pour nous, est de première importance, à savoir que le temple de 303 fut la copie presque exacte du précédent ; et celui de 548 la copie aussi de la construction très ancienne, dont l'histoire nous est inconnue mais qui semble avoir occupé le même emplacement. Les archaïsmes et les bizarreries du troisième temple s'expliquent seulement par un scrupule de fidélité à un modèle hautement vénérable. Nous nous sommes plus haut mis en garde contre la tentation de conclure trop vite à une pérennité cultuelle là où l'on constate simplement une succession ininterrompue : le respect des constructeurs delphiques du VI^e siècle envers leur archétype inconnu est une preuve très forte en faveur d'une permanence consciente des liturgies et même des croyances.

L'édifice n'était pas très grand. Celui du IV^e siècle avait extérieurement 44 m. sur 13¹. Il était divisé en trois parties, le vestibule (*pronaos*), une grande nef d'environ 25 m. sur 11, la *cella*, enfin l'*adyton*, la « chapelle », où seuls avaient licence d'entrer ceux qui étaient admis à consulter l'oracle.

Pausanias a vu dans le *pronaos* une statue d'Homère et les maximes des Sept Sages, ainsi que le fameux E delphique, qui était aussi mystérieux pour les Anciens que pour nous-mêmes : obscurité qui ne pouvait qu'enrichir sa valeur mystique. Plutarque lui a consacré un de ses traités et l'interprète finalement comme l'affirmation suprême de l'homme en présence de Dieu : *Tu es*. Les savants modernes y voient un caractère d'une langue étrangère, survivance de la période préhellénique, qui se chargea de sens symboliques lorsqu'il cessa d'être intelligible.

1. Celui de Zeus à Olympie avait 67 m. sur 27, le Parthénon 69 m. sur 31. Les grands temples, l'Artémision d'Éphèse (104 m. sur 50), le Didyméion de Milet (110 m. sur 51), le temple d'Apollon à Sélinonte (113 m. sur 65) ne sont pas en Grèce propre. Notre-Dame de Paris a 113 m. sur 48, soit neuf fois la surface du temple de Delphes.

La *cella* ne contenait pas de statue d'Apollon, et cela est très remarquable. Presque tous les temples connus sont des *naoi*, des demeures, où le dieu, chez Homère, n'habite pas constamment, mais où il vient avec prédilection pour recevoir les cadeaux et les sacrifices de ses adorateurs et entendre leurs prières. Celui-ci est un *manteion*, un *chresterion*, un lieu divinatoire. De là vient qu'il n'y eut jamais de type d'Apollon Pythien popularisé par des répliques, des réductions, des monnaies, comme ce fut le cas pour Athéna Parthénos. Les modernes voient volontiers dans cette absence de représentation la preuve d'une spiritualité supérieure, en quoi l'on ne peut que leur donner raison, à condition toutefois de prendre cette conception de la perfection divine pour un aboutissement et non pour un point de départ.

Dans la *cella* se trouvaient l'autel de Posidon, et le Foyer, la *Hestia*, où brûlait le feu perpétuel, placée devant l'*adyton* comme l'est normalement, mais en plein air, un autel devant un temple. Tous deux, pense Courby, devaient être surmontés d'une ouverture dans le toit, afin de laisser échapper les fumées. La *cella* contenait aussi un groupe d'Apollon avec Zeus conducteur des Mores et deux de celles-ci, offrande d'époque inconnue ; le siège de fer où Pindare s'était assis pour réciter ses poèmes, et tout le bric-à-brac de statues, d'ex-votos et d'objets plus ou moins vénérables qui, à toutes les époques, ont encombré les sanctuaires helléniques.

Au fond était la chapelle qui, dans le temple du IV^e siècle, est encore un édicule indépendant, bâti sur le pavé de la *cella*, mais séparé sur ses quatre côtés des murs de cette dernière : étrangeté qui s'explique, dit Courby, si cette chapelle est un substitut du temple primitif, reproduit d'âge en âge à l'intérieur d'un édifice dont les architectes se sentent soumis aux servitudes imposées par un modèle respecté.

Une restitution de la chapelle ne peut être que conjecturale. On y voyait le tombeau de Dionysos, le petit *omphalos*, une statue en or d'Apollon, une banquette pour les consultants et, peut-être, un escalier ou une échelle permettant de descendre dans la partie inférieure de l'*adyton*, l'ancre oraculaire. Car tout *adyton* semble bien avoir été souterrain, — comme celui de Trophonios, tout près de là, à Lébadée, comme celui des Euménides au pied de l'Aréopage, celui d'Athéna à Pellane, celui de Posidon à l'Isthme — ou du moins avoir comporté une cave, naturelle ou

artificielle. Tous nos textes disent que la pythie *descend* pour donner sa réponse, et ce doit être un détail exact, même si les écrivains tardifs ont romancé la chose, avec leur vocabulaire imagé qui évoque une caverne terrifiante, une crevasse dans le roc, une gueule ouverte, une ouverture sur l'abîme souterrain. Les archéologues qui ont déblayé l'une après l'autre les terrasses de Delphes espéraient bien trouver au fond du *manteion* quelque chose qui éclaircirait un aspect au moins du mystère et qui permettrait quelque hypothèse sur le mécanisme des consultations. Leur conclusion est négative : il n'y a jamais eu en cet endroit du sol, ni fissure, ni excavation naturelle ou artificielle dans le granit, tout au plus une très modeste chambre souterraine.

La source Cassotis était censée, à l'époque de Pausanias, ruisseler à travers l'*adyton*. Or, ce que la fouille a mis au jour, c'est un système compliqué de canalisations dont le but ne pouvait être que d'amener de l'eau dans cet « antre » hypothétique. « C'est pour faire participer les Pythies des vertus divinatoires contenues dans les eaux de Cassotis que furent exécutés ces travaux dont la singularité nous étonne », dit Courby (p. 171). A quels truquages un ruisseau, en changeant de cours après un éboulement, a-t-il pu contraindre les architectes de 350 ? Quant aux exhalaisons, aux vapeurs, aux parfums qui, d'après Plutarque, montaient parfois de la pythie jusque vers les consultants, on n'a rien découvert qui permette même de faire à leur sujet la plus timide hypothèse.

Euripide est certainement venu à Delphes et il a vu ce qu'il décrit dans *Andromaque*, dans *Ion*. L'enfant Ion chante en faisant sa besogne matinale qui est de nettoyer le parvis du temple avec des rameaux de laurier : « Allons, mon beau laurier aux jeunes fleurs, remplis ton saint ministère, balaie le sol de Phœbos ; je t'ai cueilli au pied du temple, dans les jardins immortels où des ondes saintes jaillies de la source au cours éternel arrosent la chevelure sacrée du myrte ¹. » F. Courby a donné des lieux une étude dont on a critiqué plusieurs points qui, pour nous, sont secondaires ; il estime que le bosquet a dû se trouver sur la terrasse du mur polygonal, étouffé par les monuments qui, dès le ^{ve} siècle, y étaient entassés. « Le nombril du monde n'était rien

1. *Ion*, 112-120, trad. COURBY. Rattacher ὑπὸ ναιῶς à σαῖραις et comprendre : toi qui, devant le temple, balaies, aboutit à une étrange platitude : les poètes dramatiques n'éprouvent pas le besoin de dire ce que le public voyait.

de plus qu'un caillou grossièrement taillé, la chapelle sainte un édicule mal venu » ; de même, le « jardin immortel » devait être bien peu de chose. Il ajoute : « Ce lieu (la terrasse du mur polygonal) revêt à nos yeux une valeur symbolique. Nous pouvons nous représenter le culte de la première souveraine du sanctuaire survivant à l'écart, au pied d'une esplanade où se pressaient les monuments de tout âge élevés à la gloire d'Apollon, à l'extrémité d'une terrasse où d'autres offrandes répétaient la même louange. Cette encoignure mesquine et chaque jour plus délaissée était le dernier morceau de terre qu'eût gardé à Delphes la déesse de la Terre. Mais l'imagination des poètes la transfigurait : un aède chantait : « près du temple, la fontaine aux belles eaux » ; le bosquet de laurier et de myrte devenait pour Euripide « un jardin immortel » et l'humble fontaine de tuf aux marches inégales « une source au cours éternel ». Et au cœur de l'homme pieux tout parlait ici, mieux qu'en aucun autre lieu du sanctuaire, de la vénérable antiquité de la religion delphique ¹. »

Peu importe, je le répète, que des fouilles et des recherches ultérieures aient amené les archéologues à modifier sur plusieurs points les identifications proposées par Courby. Si j'ai tenu à citer cette page frappante, c'est que l'étude attentive de la littérature oraculaire inflige au critique la même déception par quoi la lecture des ruines fait parfois passer l'archéologue : déception qu'il faut surmonter pour découvrir, par delà les légendes, le sentiment religieux qui les a créées.

CHAPITRE II

SACERDOCES ET FONCTIONS

On aurait voulu, dans ce chapitre, dire uniquement comment un oracle émis à Delphes parvenait aux cités, par quelles bouches, par quelles mains il avait passé. Mais comment le faire sans anticiper sur la question des méthodes oraculaires ? Pour celles-ci on tentera, dans le chapitre suivant, de décrire leur complexité religieuse et psychologique.

1. *Fouilles de Delphes*, II, 2, p. 189.

L'Apollon de la *Suite Pythique* confie le sacerdoce à des prêtres crétois, qui lui obéissent en chantant l'hymne de leur pays, le *Ié Paian*. De cette tradition, on ne trouve ensuite que des confirmations fuyantes, douteuses et tardives, par exemple quand Pausanias dit que c'est un Crétois, Carmanor, qui purifia Apollon et Artémis après qu'ils eurent tué le Serpent, et qu'un autre Crétois, Chrysothémis, fils de Carmanor, remporta la première victoire pythique. Les Crétois avaient à Delphes, dit Pindare, un trésor en bois de cyprès et un très vieux *xoanon* ¹.

Les sacerdoces de Delphes sont parmi les plus mal connus de la Grèce. En ce lieu si anciennement voué au culte, on s'attend à trouver de ces noms patriciens qui attestent l'origine domestique de certaines liturgies devenues plus tard nationales et même panhelléniques : celles d'Éleusis commencèrent probablement par appartenir aux Eumolpides, celles d'Athéna Poliade et de Posidon Erechtheus à Athènes aux Étéoboutades, l'oracle d'Olympie aux Iamides. Et voici l'un des paradoxes de notre étude. L'ascendant religieux et psychologique du sanctuaire delphique se comprendrait mieux si nous pouvions y concevoir, sinon un véritable clergé au sens moderne du mot, ce qui n'exista nulle part dans la Grèce antique, du moins une tradition patrimoniale conservée par une famille puissante, nombreuse, capable d'en assurer la durée et même l'enrichissement. Or, ces conditions existèrent à Olympie, alors que l'oracle des Iamides, lié cependant à des croyances très vénérables comme la probation des rois de Sparte ², n'eut jamais d'autorité véritable et ne cessa de décliner au bénéfice de Delphes, où, tout au rebours, aucune continuité patricienne ne paraît avoir servi le « grand dessein » que l'ascension delphique nous paraît impliquer presque nécessairement. Une phratrie delphique avait pour éponyme *Labys* (dont on a essayé de rattacher le nom à la *labrys*, la double hache minoenne) qui, eunuque, avait été néocore dans le temple : renseignement qui pose plus de problèmes qu'il n'en résout. Comment un eunuque a-t-il pu passer pour le fondateur d'une grande famille ? Comment un patricien se trouve-t-il associé à une fonction inférieure, celle à peu près d'un sacristain ? Comment même a-t-il pu exercer une prêtrise quelconque dans un pays où

1. *Suite Pyth.*, 517 ; PAUS., X, 7, 2 ; PIND., *Pyth.*, V, 55.

2. PLUTARQUE, *Agis*, 11.

elles étaient fermées à qui avait un défaut physique ? D'autre part, les Labyades participaient chaque année à de nombreux banquets religieux, mais en tant que phratrie ne semblent pas avoir joué un rôle dans le culte d'Apollon. Lorsque Plutarque nous dit que les cinq prêtres appelés les *Hosioi*, les Saints, passaient pour descendre de Deucalion, nous devinons une prétention mythique d'un grand intérêt en soi, mais sans signification gentile précise. Il est probable que les prêtres étaient pris dans l'aristocratie delphique, probable aussi qu'ils étaient nommés à vie, et vraisemblablement tirés au sort, mais nous ignorons par qui.

En dehors de la pythie, le clergé delphique semble avoir comporté :

deux prêtres, qui sont vraisemblablement ceux qu'on appelle aussi les prophètes ; au II^e siècle, il est parfois question d'une *archéis*, distincte de la pythie et adjointe aux prophètes ;

cinq *Hosioi* qui s'occupent des sacrifices et, entre autres, « offrent un sacrifice secret dans le sanctuaire d'Apollon, lorsque les Thyiades éveillent Liknitès », c'est-à-dire Dionysos bébé endormi dans le van mystique. Ce détail indiquerait une filiation dionysiaque, mais une inscription les appelle *Hosioi du Pythien*. Chaque fois que l'un d'eux était ordonné, on sacrifiait un animal (dont l'espèce n'est pas précisée), curieusement appelé *hosiôtēr*,⁽⁴⁾ le *sanctificateur*, nom qui est sans analogue dans l'histoire des sacrifices en Grèce¹. Le nom des prêtres, les *Saints*, est tout aussi énigmatique : nulle part ailleurs il n'est porté ni par des prêtres, ni par des laïques accomplissant un ministère religieux ; ceux-ci ne sont attestés qu'à l'époque impériale et on les voit cumuler leur charge sacerdotale avec des fondations civiles.

un *prostate*, probablement chargé des questions matérielles ; des *néocores* ;

> des *devins*, dont l'un, le *pyrkoos*, était chargé d'interpréter la flamme. Dans ce clergé resté subalterne, le nom et l'attribution du *pyrkoos* sont seuls attestés, mais si, comme on le verra indiqué dans le chapitre suivant, les méthodes oraculaires à Delphes ont

1. Ὅσιωτῆρα καλοῦσι τὸ θύμενον ἱερεῖον ὅταν ὅσιος ἀποδειχθῇ, PLUT., *Mor.*, 292). Le substantif ὅσιη, *rite sacré, usage religieux*, sans étymologie connue, est probablement plus ancien que l'adjectif, dont le sens semble être « celui qui remplit ses devoirs envers les dieux d'une façon scrupuleuse » ; le texte principal est la neuvième *Question grecque* de PLUTARQUE ; le commentaire de HALLIDAY, p. 56 sqq., mentionne les autres.

été beaucoup plus bigarrées que nos textes littéraires ne nous le donneraient à penser, les desservants ont dû être assez nombreux.

Leur rôle à tous est très mal connu, et, pour commencer, la répartition des offices entre la pythie et le prophète.

La pythie n'est même pas nommée dans cette charte de fondation qu'est la *Suite pythique* et, cependant, elle apparaît dans toute l'antiquité comme l'interprète par excellence, à tel point que la tradition fait abstraction de ses coadjuteurs, les *prophètes* et les *saints*, et dit invariablement : « La pythie proféra », comme si le dieu avait parlé par cette bouche féminine. Cela est d'autant plus curieux que la religion apollinienne est essentiellement virile. Les femmes étaient exclues de l'*adyton*, autorisées seulement à consulter par l'intermédiaire d'un représentant. Les autres oracles du dieu avaient ou bien un prophète masculin (au Ptoïon, à Claros), ou bien un personnel mixte ; au temple d'Apollon Pythaeus à Argos, à Didyme, à l'oracle thrace de Dionysos, la prêtresse semble n'avoir qu'un rôle subordonné. Mais le mécanisme de ces sanctuaires est encore plus mal connu que celui de Delphes.

On a souvent proposé de voir dans la pythie un personnage dionysiaque, entré dans le temple à la suite du dieu de l'enthousiasme. Et il est vrai que si, avec toute une partie des auteurs anciens — non pas, à vrai dire, les plus dignes de créance —, on met l'accent sur le côté délirant de la divination pythique, la prophétesse n'est pas sans ressemblance avec ces Ménades que le dieu dépossède pour habiter leur esprit. Mais tout cela demande à être regardé plus attentivement.

Tandis que les prêtres appartenaient à l'aristocratie delphique, la pythie était simplement une fille du pays, et, à l'origine, une vierge, ce qui semble indiquer que l'on voyait en elle l'épouse du dieu. Mais si les croyances comportaient une hiérogamie primitive, il n'en est rien resté d'explicite ni qui puisse servir de support à la plus fragile hypothèse. Au surplus, la continence est souvent imposée à des officiants, au moins pendant la durée de leur ministère, et elle peut résulter d'un simple scrupule de pureté rituelle. Elle figure parmi les obligations de la prêtresse qui, à Ægyra en Achaïe, desservait un temple de Gâ Eurysternos et qui, pour prouver sa pureté, devait boire du sang de taureau, épreuve supposée mortelle : dans ce cas, toute interprétation hiéroga-

mique semble impossible ¹. Plus tard, la pythie fut choisie plus âgée et mariée, logée aux frais du sanctuaire dans une maison où elle vivait retirée et condamnée à une chasteté rigoureuse. A l'époque ancienne, une seule pythie prophétisait une fois par an, le 7 du mois de Bysios, qui correspond à février-mars, jour de naissance d'Apollon. Puis les consultations devinrent mensuelles, toujours fixées à la date du 7, sans que l'on sache au juste si elles sont ou non suspendues pendant les trois mois d'hiver où Apollon, qui séjourne alors chez les Hyperboréens, laisse Dionysos régner à sa place. Pendant la période où l'oracle connut sa plus grande prospérité, il y eut jusqu'à trois pythies qui se relayaient sur le trépied, deux en titre et une suppléante : détail curieux qui montre que l'activité prophétique était conçue comme une sorte de service public et subordonnée, pourrait-on dire, aux exigences de la clientèle, et non comme résultant de ce qu'en termes modernes on appellerait une vocation religieuse. En dehors des consultations prévues par le calendrier du temple il y en eut d'exceptionnelles. Hérodote raconte (I, 47) que Crésus, pour éprouver l'oracle, lui envoya un messenger qui, au jour fixé d'avance par le roi, demanda ce que celui-ci faisait à cette heure dans la lointaine Sardes. Et Crésus préparait du mouton et de la tortue dans une marmite : étrange cuisine à laquelle personne, sauf un dieu, n'aurait pu penser. La pythie ne se troubla point et répondit par ces cinq hexamètres :

« J'ai dénombré les grains de sable et mesuré la mer ; je comprends la bouche close et j'entends la voix du muet. Je perçois l'odeur d'une tortue à la rugueuse carapace cuite dans le bronze avec de la viande d'agneau. Bronze dessous, bronze dessus. »

Le caractère romanesque de cette anecdote saute aux yeux. Ce qui nous intéresse ici, c'est que Crésus ne se préoccupe nullement de savoir si son envoyé arrivera à Delphes un jour de consultation : en d'autres termes, qu'Hérodote et ses lecteurs ne voyaient aucune invraisemblance à ce que l'*adyton* s'ouvrît en faveur du roi de Lydie. Au reste, dans toute l'énorme documentation relative aux oracles qui est à notre portée, il n'est jamais dit, ni qu'un consultant soit arrivé trop tard pour être reçu, ni qu'il se soit pressé pour être à temps à Delphes, ni qu'aucune contingence temporelle ait pesé sur les rapports du dieu avec ses fidèles.

1. PAUS., VII, 25, 12.

Tout se passe, dans la littérature sinon dans la réalité, comme si n'importe qui, en cas de besoin, avait toujours trouvé la pythie prête à l'entendre. Une seule exception : l'histoire d'Alexandre, ¹ lequel arrive à Delphes un jour interdit et traîne néanmoins vers le temple la prêtresse qui se débat d'abord puis s'écrie : « Tu es invincible, mon fils ! » Alexandre n'en demande pas davantage, car l'exclamation est exactement la promesse qu'il venait chercher. Le phocidien Philomélos avait, disait-on, reçu le même oracle involontaire, dont l'authenticité est fort suspecte. L'indication relative au temps, qui est ici un pur ressort dramatique, n'infirmes pas la règle : aucun texte ne mentionne la contrainte résultant de la rareté des consultations. Cette curieuse discordance entre une institution bien attestée et des faits donnés comme authentiques a de quoi faire réfléchir. Elle étonne notamment ceux qui tiennent historique le conseil donné à Thémistocle de sauver Athènes derrière le mur de bois : il fut demandé dans un état d'alarme où tout délai était mortel. Or, Hérodote ne dit même pas que les consultants aient dû faire diligence ou se plier à un règlement.

Devant cette difficulté, les critiques modernes ont proposé des hypothèses qui admettent des consultations plus nombreuses : ou bien la période mensuelle s'étendait sur plusieurs jours, avant ou après le 7 (R. Vallois) ; ou bien des consultations extraordinaires étaient possibles en tous temps, sauf aux jours positivement interdits et en cas d'échec du sacrifice préliminaire (R. Flacelière) ; ou bien la pythie parlait seulement les jours de consultation solennelle, mais l'oracle par les sorts était accessible en tous temps. Les textes et les faits recommandent également cette dernière explication, qui est de Pierre Amandry ¹. Toutefois, elle ne justifie en rien la curieuse indifférence des historiens à l'égard du calendrier des consultations, car toutes celles qu'ils rapportent concernent évidemment la pythie et non les méthodes économiques à l'usage des petites gens. Il nous faudra donc poursuivre l'enquête dans une direction toute différente et vérifier d'abord l'authenticité de ces oracles, obtenus, semble-t-il, si aisément.

C'est aux prêtres qu'incombaient les rites préalables auxquels les consultants étaient soumis pour avoir accès dans l'*adyton* :

1. R. FLACELIÈRE, *Fonctionnement de l'oracle de Delphes*, Gand, 1938 ; P. AMANDRY, *Manique apollinienne*, p. 84 : toutes les questions qui suivent sont parfaitement étudiées chap. VIII et IX.

ils devaient se laver à la source de Castalie, acquitter un droit et faire un sacrifice. Il fallait ensuite s'assurer que le dieu consentait à se manifester. A l'époque ancienne, on observait probablement le vol des oiseaux ; au temps de Plutarque, on aspergeait d'eau > une chèvre qui, si les présages étaient favorables, devait alors trembler de tout son corps. Cela n'allait pas sans quelques-unes de ces sollicitations qui sont si fréquentes dans les rituels antiques. De même qu'à Rome on laissait jeûner les poulets sacrés, de même à Delphes on inondait d'eau froide la chèvre probatoire pour qu'elle donnât le signal requis. C'est peut-être alors qu'on demandait au dieu s'il « consentait à prophétiser pour un tel » (cf. p. 233, n.).

La pythie aussi se livrait à des cérémonies préparatoires ; elle faisait des ablutions à la fontaine de Castalie, secouait le laurier sacré, en mâchait quelques feuilles et en respirait d'autres brûlées avec de l'orge, puis buvait de l'eau de Cassotis. Après ces rites, dont il est difficile de préciser le moment et l'exacte succession, difficile aussi d'affirmer la coexistence pour une époque donnée, elle s'asseyait sur le trépied et recevait les consultants. Mais, alors que nous connaissons assez bien les cérémonies préliminaires, le mécanisme exact de la consultation nous est inconnu.

Les renseignements les plus nombreux, les moins vagues, nous viennent des traités de Plutarque, lequel fut prêtre à Delphes et connaît bien ce dont il parle. Témoignage tardif, mais on peut supposer qu'une institution si vénérable n'a guère modifié ses méthodes au cours des siècles. Encore met-on probablement trop de complaisance à affirmer le principe de l'immutabilité des rites, surtout en Grèce où toute cérémonie fait naître la légende qui la justifie, après quoi la légende, par choc en retour, peut fort bien agir sur la liturgie. Au reste, Plutarque écrit pour des gens qui > savaient tout ce que nous ignorons ; il cherche moins à les renseigner qu'à les édifier, alors que c'est de renseignements que nous aurions besoin.

Robert Flacelière, qui a fort bien réédité et commenté plusieurs traités de Plutarque, a proposé la reconstitution qui lui paraît la plus plausible et qui, valable pour le premier siècle de notre ère, paraît également acceptable (sauf quelques points qui seront soulignés ci-dessous) pour une époque plus ancienne. Pour essayer de remonter à celle-ci, on fera sagement de ne pas accorder un poids excessif aux renseignements qui, chez les historiens,

encadrent des consultations dont on peut d'ailleurs démontrer l'inauthenticité : si l'oracle est faux, nous avons toute raison de suspecter également le récit qui l'introduit, tout en reconnaissant que celui-ci respecte probablement une certaine vraisemblance globale. Très peu de gens, en Grèce, avaient pénétré dans l'*adyton* (ni Hérodote ni Pausanias n'y sont allés), mais tout le monde savait à peu près comment les choses se passaient. Demander à ces voyageurs des détails plus précis équivaldrait à interroger sur les cérémonies vaticanes des pèlerins d'Année Sainte. Quant aux textes poétiques comme l'*Ion* d'Euripide et, à un degré moindre, son *Andromaque*, comment identifier minutieusement les détails qui composent un paysage plus ou moins imaginaire ? Il est vrai qu'Euripide archaïse peu, — certainement moins volontiers que Sophocle ; mais un poète grec se soucie moins de reproduire une réalité avec exactitude que de lui donner un certain style dont la clé, souvent, nous échappe. *Ion* se passe dans un Delphes mythique et le poète désirait que ses auditeurs le sentissent à la fois ressemblant au Delphes réel et néanmoins différent de lui, transposé dans la légende.

« Les consultants, dit en substance R. Flacelière, sont admis un à un dans l'*adyton* où se trouve la pythie montée sur le haut trépied, peut-être séparée d'eux par un rideau ; en tout cas, ils ne la voient pas. Ils posent leur question à voix haute ; elle, ayant bu de l'eau de Cassotis, mâché des feuilles de laurier et aspiré les vapeurs qui montaient — ou étaient censées monter — du trou de l'*omphalos*, entrait en transe. Les sons plus ou moins intelligibles qui sortaient alors de sa bouche étaient entendus de la salle des consultants et les prêtres — sans doute selon un ensemble de règles traditionnelles — en tiraient la "réponse de l'oracle", qu'ils remettaient par écrit aux fidèles. »

Cette brève description, qui ne prétend s'appliquer qu'à l'époque de Plutarque, donne un bon point de départ pour une enquête plus approfondie. Elle laisse pendantes quelques difficultés (à propos notamment du « local inférieur » où se passait l'entretien) qui ne concernent pas immédiatement le problème qui nous intéresse. En revanche, nous attirerons l'attention sur des points douteux et fort importants, car la solution qu'on leur donne engage toute la conception qu'on peut se faire du rôle de l'oracle dans la vie grecque. Tous ont trait à la répartition des

fonctions entre les acteurs : pythie, prophète, prêtres et mandataires des cités.

①. *La question prenait-elle la pythie à l'improviste ou bien avait-elle été remise par écrit, préalablement, à l'un des prêtres ?*

L'exemple des autres sanctuaires ne peut rien nous apprendre mais est bon à connaître. A Coropé les consultants défilent, déposent leurs tablettes et attendent jusqu'à ce qu'on vienne les rappeler un à un, dans l'ordre d'arrivée, exception faite pour ceux qui ont un droit de priorité ¹. On a retrouvé à Dodone des questions venant d'États et de particuliers, gravées sur plomb ². Pour Delphes, aucun récit n'implique autre chose que des consultations *orales*, c'est-à-dire des réponses improvisées : méthode que les historiens admettent difficilement dès lors qu'ils supposent que Delphes a pu diriger des entreprises de colonisation grâce à une véritable documentation accumulée par le sanctuaire ³. D'autres pensent que l'ambiguïté de certaines réponses était voulue afin de mettre à couvert, quel que fût le succès de l'entreprise, la responsabilité du dieu. Ces calculs n'ont pu se faire que s'il y avait un intervalle appréciable entre les deux temps de la consultation, c'est-à-dire que le clergé devait avoir entre les mains une note écrite qui lui permit de préparer la formule oraculaire.

Cette hypothèse qui, faut-il le dire ? restreint le rôle de la pythie et fait d'elle une simple interprète des autres prêtres, n'est confirmée par aucun texte, pas même par le passage d'un annotateur d'Aristophane, qui, seul de toute la tradition, mentionne des questions écrites :

« Les consultants faisaient leurs questions au dieu par une communication écrite, ayant noté sur des tablettes ce qu'ils se proposaient de demander, et, ayant entouré ces tablettes d'une luxuriante guirlande, ils tendaient vers la prophétesse leur main levée. Elle, survenant, donnait une réponse en accord avec ce qu'on tendait vers elle » ⁴.

Ce passage n'est pas facile à interpréter et c'est grand dom-

1. DITT., *Syll.* 2, 790, 1, 35-42.

2. Admirablement étudiées par H. POMTOW ; quelques réponses ont été également retrouvées.

3. En dernier lieu H. BERVE, *Gestaltende Kräfte der Antike*, p. 14 ; PARKE *Delphic Oracle*, p. 43, ne refuse pas de tenir authentiques les oracles ambigus, à moins toutefois qu'ils ne puissent recevoir deux interprétations contradictoires.

4. *Plutus*, 39 : Οἱ μαντεύμενοι ἐγγράφῳ ἀνακινῶσιν πρὸς τὸν θεὸν τὰς πεύσεις

mage, car il n'est pas fabriqué avec les vers qu'il explique, ce qui est trop souvent le cas dans ce genre de littérature. Il ne dit pas si les tablettes étaient remises à un prêtre ou si les fidèles les gardaient dans leur main levée, s'ils répétaient leur question oralement, si la pythie lisait les tablettes tendues ou si elle en devinait miraculeusement le contenu : car c'est ainsi que Tacite (*Annales*, II, 54) se représente le prophète de Claros répondant à une question qui lui est faite *par la pensée*. Une seule chose est certaine : c'est que cette mention unique d'une consultation écrite n'appuie en rien la thèse des historiens qui souhaitent laisser au clergé delphique le temps de préparer une réponse : la pythie répond sur-le-champ, en vertu d'une clairvoyance où se reconnaît le pouvoir d'un dieu.

Cette clairvoyance, on la constate également dans les récits où la pythie profère avant même qu'on lui ait rien demandé. C'est ainsi qu'elle apostrophe Lycurgue, Tisomène, Grinnos, Battos, en leur adressant à brûle-pourpoint un discours sans grand rapport avec le motif qui les a amenés. Ainsi fait également la prêtresse athénienne lorsque Cléomène eut forcé l'entrée du temple d'Athéna. Plutarque mentionne également une pythie qui parla sans avoir été interrogée, « parce que le dieu qu'elle sert entend même le muet ». Ailleurs, quand la question a été posée, Hérodote souligne le caractère foudroyant de la réponse : « Dès que les messagers de Crésus furent entrés.... Dès que Mys eut pénétré au Ptoïon¹.... ». Ces exemples, qui ne concernent pas uniquement l'oracle de Delphes, font évidemment partie d'une littérature sacerdotale destinée à rendre sensible le jaillissement de l'inspiration prophétique. Et ces consultations ont toutes chances d'être apocryphes, ce qui nous dissuadera d'attacher grande valeur aux circonstances qui les entourent. Encore faut-il faire remarquer que, dans *l'imagination des Grecs*, la pythie improvisait sa réponse au moment même où le consultant se trouvait en sa présence. L'oracle à Lycurgue ne signifie nullement qu'en 450 la pythie et celui qui l'interrogeait se trouvaient normalement face à face, mais, à coup sûr, qu'Hérodote se les représentait ainsi.

ἐποιοῦντο, γεγραφοῦτες ἐν πυκτῷ τὸ κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς κείμενον, στεφάνῳ δὲ ἀμφιέσαντες ἄβρῳ, τῇ μαντιπύλῳ ἐχειροτόνουν. Ἡ δὲ ἐντυχούσα σύμφωνον τοῖς προτεινομένοις ἐποιεῖτο τὴν ἀπόκρισιν.

1. HÉRODOTE, I, 47, 65 ; V, 72 ; IV, 150 à 159 ; VIII, 135 ; PLUT., *De Garrulitate*, p. 512, cf. *infra*, p. 106 et 257.

(2.) *La réponse était-elle immédiatement intelligible ou ne le devenait-elle qu'après avoir été transmise par le prophète ?*

Ce problème en engage un autre, qui est la nature même de la « transe pythique ». M. Amandry a récemment essayé de démontrer qu'elle n'existe pas. En me fondant uniquement sur un critère que M. Amandry a laissé en dehors de sa démonstration, à savoir l'étude interne des oracles conservés, je dirai simplement que tous ceux dont la forme ou le cadre impliquent un état délirant sont ou des faux évidents ou des traditions fort suspectes. Les pages ci-dessous sont destinées à restituer au folklore et à la littérature des fabliaux un grand nombre de « prophéties » qui ont passé trop longtemps pour venir de la bouche pythique. Si M. Amandry, en serrant de plus près les documents écrits ou figurés qui décrivent les consultations, en arrive à atténuer le caractère enthousiaste de la vaticination pythique, le travail auquel Roland Crahay et moi-même nous nous sommes livrés à partir de la tradition oraculaire aboutit également à de considérables soustractions. Toutefois, M. Amandry conclut que la pythie, beaucoup plus qu'une prophétesse, fut une tireuse de sorts et ici il m'est impossible de le suivre. Je ne doute pas que la cléromancie ait joué à Delphes un rôle plus important que les sources littéraires ne veulent bien le dire, mais il me paraît également certain que, dans un grand nombre de cas, la pythie a parlé dans une sorte d'état *second*, tout en reconnaissant que l'écart entre lui et l'état normal est impossible à mesurer.

On a cru parfois que la pythie proférait des sons plus ou moins articulés que le prophète avait ensuite le loisir d'interpréter pour formuler une réponse. Ainsi conclut Robert Flacelière, encore que nul texte ancien ne dise qu'une pythie ait jamais parlé d'une façon inintelligible. Cette hypothèse simplifie un autre problème, celui des oracles en vers ¹. Mais elle se heurte au sentiment des Anciens qui disent invariablement : *la pythie répondit*, et parlent si peu du prophète que, sans quelques « antiquaires » comme Plutarque, nous connaîtrions à peine son existence. Mais il est vrai qu'ils disent aussi, et très souvent : *le dieu répondit*, et que, pour *répondre*, ils disent *ἀναρπῆν*, *choisir*, verbe qui, à proprement parler, convient uniquement à une consultation par les

1. Si je l'ai acceptée, à tort, dans mes *Grands sanctuaires de la Grèce* (1947), p. 80, c'est précisément qu'à cette époque j'étais moins sceptique qu'aujourd'hui quant à l'authenticité des oracles en vers.

sorts. Lorsque le roi de Sparte Cléomène obtint de Delphes un oracle falsifié, on mit en accusation, outre le citoyen qui lui avait servi de garant à lui, étranger, pour avoir accès à l'*adyton*, non pas le prophète, mais la pythie Périalla, une des rares dont le nom soit connu. C'est donc que la prophétesse était tenue responsable de la réponse émise ; mais cette histoire ne prouve rien, sinon que Périalla était, dans le groupe, le personnage le plus faible, le moins capable de se défendre. Je doute aussi qu'on puisse conclure grand chose des consultations où une seconde question est posée alors que la pythie a déjà répondu ; elles attesteraient l'autonomie de la prophétesse et l'importance de son rôle, mais leur caractère romanesque les rend bien suspectes.

Il faut également renoncer, je crois, à tirer aussi aucune conclusion d'un scholion de l'*Iliade* (XVI, 235) qui dit : « On appelle prophètes ceux qui s'occupent autour des sanctuaires et qui produisent (*ἐκφέροντες*) les oracles émis par les prêtres », notice vague sans référence à aucun oracle particulier et qui pourrait bien être une simple étymologie du mot *prophetai* ; Ph.-E. Legrand y trouve « le prophète qui, à Delphes, met en forme et communique aux intéressés, probablement par écrit, les réponses du dieu »¹. C'est beaucoup plus que le texte ne contient. Dans un passage des *Oracles de la pythie* (XV, p. 417 F) Plutarque mentionne « les théologiens de Delphes » ; R. Flacelière croit reconnaître en eux des prêtres ; mais ces gens qui épiloguent sur la vie d'Apollon et ses sentiments pour Admète doivent être des commentateurs dans le genre de Plutarque lui-même, friands d'interprétations rares et de symboles.

3. Les *oracles en vers* me paraissent constituer une difficulté bien moins grande qu'on ne l'a dit parfois. Je crois apocryphes presque tous ceux que nous lisons, et la rédaction versifiée, ainsi que les énigmes dont ils sont criblés, me paraît une des caractéristiques de leur élaboration littéraire : conclusion à laquelle on se refusera difficilement si l'on veut bien comparer les oracles d'origine épigraphique et ceux qui nous sont parvenus dans des récits où ils font figure d'épisode.

Les oracles gravés sur pierre sont en prose et ne comportent aucune obscurité². Lorsqu'un oracle d'une authenticité certaine

1. *Rev. Ét. gr.*, 1951, p. 296.

2. Voir cependant *infra*, chap. IV, p. 92-4.

est mentionné sur une inscription ou dans un texte, c'est au discours indirect, sans aucun souci de littéralité : le rédacteur ne cite pas, il résume. Or, tandis que la rigueur latine permettrait de rapporter une formule en discours indirect sans l'altérer en rien, cela est impossible en grec, où tout changement de personne compromet l'exactitude de la transmission. Si les scribes ont rapporté l'ordre du dieu sans en respecter l'expression, c'est que celle-ci n'avait pas grande importance. De plus, rien dans leurs rédactions ne trahit une origine poétique ; on n'y sent affleurer aucun de ces termes étranges et mystérieux qui abondent dans les oracles littéraires et qu'un secrétaire scrupuleux, s'il les avait rencontrés dans sa source, aurait probablement tenu à reproduire. Plutarque déplore, il est vrai, que la pythie, vers 100 de notre ère, ne parle plus en vers, ce qui indique qu'il croyait que les prophétesses du passé l'avaient fait. Mais Plutarque écrit après une longue interruption de la tradition oraculaire ; de plus, il avait lu Hérodote et toute la littérature romanesque sans songer à mettre en doute, cela va de soi, l'authenticité de textes qu'il admirait d'autant plus qu'ils lui paraissaient plus mystérieux et plus ornés. Sa vision de l'âge d'or delphique comportait un certain style dont l'obscurité faisait le charme. Encore savait-il que la plupart des anciennes pythies avaient parlé en prose et que des chercheurs bien antérieurs à lui avaient confronté, au sujet des prophéties, la légende et la réalité pour s'étonner ensuite de les trouver en désaccord. Voici ce qu'il met dans la bouche de son porte-parole Théon : « Théopompe, dont personne n'a surpassé le zèle pour les recherches concernant l'oracle, a blâmé énergiquement ceux qui pensaient de son temps que la pythie ne prophétisait pas en vers. Quand il a voulu démontrer sa thèse, il n'a trouvé à citer en exemple qu'un très petit nombre d'oracles, sans doute parce que les autres, à cette époque déjà, étaient en prose » ¹. Cela signifie qu'en plein iv^e siècle de bons observateurs avaient constaté que les pythies, leurs contemporaines, parlaient un autre langage qu'au temps d'Hérodote, à quoi Théopompe était trop conformiste pour se résigner et, plutôt que de mettre en doute l'authenticité de la vieille littérature oraculaire, il avait préféré chercher, sans grand succès, à réunir des textes conformes aux grands modèles.

Or, ce que le *style delphique* représentait pour le public grec

1. PLUTARQUE, *Pythie*, XIX, p. 403 E, et XXIII, p. 405.

de cette époque, nous le savons assez bien, notamment par un ex-voto gravé à Delphes au début du III^e siècle : un ménage, après avoir vécu un certain temps sans enfants, vint prier le dieu et lui promit d'avance de lui offrir les cheveux de l'enfant qui naîtrait. Onze mois après, ils eurent une fille qu'ils nommèrent Delphis, née avec des cheveux qui lui arrivaient jusqu'aux yeux et qui, l'année suivante, atteignaient la poitrine. Le début et la fin sont mutilés. Il nous faudra revenir sur ce qu'on appelle parfois, fort erronément, le miracle d'Apollon ¹. Ce qui nous intéresse ici, c'est que *l'inscription entière est en hexamètres*, non seulement la promesse du dieu, mais tout son contexte. En vers aussi une dédicace contemporaine et très semblable d'Aristichos à Apollon Ptoios ². On voit ici à plein que la forme métrique est une sorte d'ornement surajouté. Aussi bien du reste que les inscriptions en prose résumant un oracle, celle-ci, qui ennoblit toute l'anecdote en la versifiant d'un bout à l'autre, atteste l'indifférence des Grecs envers la « formule oraculaire », qui nous semblerait, à nous, digne d'un si grand respect.

Est-ce à dire que la pythie ou ses acolytes n'aient jamais parlé en vers ? Toutes les littératures ont commencé par le langage métrique. A l'époque où l'on peut imaginer plausiblement la grande prospérité delphique, du VIII^e au VI^e siècle, la langue homérique était employée dans toute la Grèce, avec ses formules et ses chevilles qui permettaient au plus médiocre apprenti de terminer un hexamètre. Il n'est pas impossible que, parfois, le clergé delphique ait donné à ses consultations le luxe du rythme et des images. Et improviser des vers n'est pas si difficile. Les comédiens qui jouent le répertoire le font couramment, sans compter qu'il y a dans tous nos villages des versificateurs-nés qui ne sont pas poètes pour autant. Quelle que fût la rédaction finale et qu'elle ait ou non été versifiée, l'intéressant pour nous serait de pouvoir discerner la part respective du prophète et de la pythie, qui nous échappe.

Quant aux « versificateurs installés autour de l'oracle pour recueillir les réponses, s'en emparer et les entourer sur-le-champ de mètres et de cadences pour les y enfermer comme dans des vases », mentionnés également par Strabon, ce n'étaient certaine-

1. Fouilles de Delphes, III¹, n° 560 ; cf. infra, p. 61-2.

2. P. GUILLON, *Trépieds du Ptoion*, p. 144. Voir aussi, apud O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, 1909, p. 150, deux textes de la même veine, du second siècle de notre ère.

ment pas des prêtres, mais des espèces d'écrivains publics embusqués autour du sanctuaire pour donner aux réponses reçues par les particuliers la forme requise par le goût d'une certaine époque. Plutarque parle d'eux avec mépris et au passé : la clientèle de son temps se passait fort bien de ces coûteux raffinements ¹.

4. *Comment les réponses étaient-elles communiquées ?*

Dans les consultations privées, elles étaient remises oralement et inscrites, si le fidèle y tenait, sous la dictée d'un prêtre ². Héraclès, dans *Les Trachiniennes* (1167), a noté l'oracle qu'il a reçu à Dodone. Rien n'indique que cette méthode ait jamais été modifiée. Il n'y a problème que lorsqu'une communauté demandait un avis qui devait lui revenir par l'entremise de mandataires, *pythioi*, *théores* ou *théopropoi*.

A l'époque ancienne, sans aucun doute, la réponse était orale, comme le prouvent ces vers de Théognis auxquels les historiens de Delphes n'ont pas apporté une attention suffisante :

« Du tour, et de la règle, et de l'équerre aussi, le théore en mission donnera la rigueur, Cynos, à sa mémoire, quand à Pythô, pour lui, la prêtresse du dieu signifiant l'oracle fait jaillir une voix du riche sanctuaire. Que l'on ajoute un mot : nul moyen de salut ne se peut plus trouver. Un mot d'ôté ? les dieux t'égarent sans retour » ³.

Trois passages d'Hérodote montrent du reste que le mandataire écrivait sur-le-champ ou se faisait écrire la parole divine ⁴.

A une époque plus tardive, toutes les réponses étaient données par écrit. C'était le cas au Ptoïon, à Coropé, à Dodone, à Delphes aussi, comme il résulte, entre autres, de décrets athéniens stipulant qu'au retour de la mission l'oracle sera lu au peuple. Comme généralement il entraînait un vote de l'assemblée, il se trouvait en tête d'un texte de loi et, lorsqu'un orateur se trouve l'alléguer, il n'est pas toujours facile de les distinguer l'un de l'autre.

Vint un moment où la réponse dut être remise scellée aux

1. PLUT., *Pythie*, XXV, p. 407 B ; STRABON, IX, 3, 5 ; cf. infra, p. 94.

2. PLUT., *Pythie*, VII, p. 397 C.

3. Vers 806-12 ; texte établi et traduit par Jules LABARBE qui réfère *nul moyen de salut ne se peut plus trouver* au mandant, frustré par le théore infidèle du salut qui lui serait venu de l'oracle. Mais cela me paraît une disparate exclue par l'optique du passage. Malgré *ἐτι*, il y a, je crois, double menace au mandataire, destiné à périr s'il altère la réponse aussi bien par addition que par soustraction.

4. HÉRODOTE, I, 47-8 ; VII, 142 ; VIII, 135 et. de même, Arist. *Oiseaux*, 982.

théores, en vertu d'un cérémonial fixé probablement, non du tout par l'oracle, mais par les cités qui se méfiaient de leurs théores. Un souci analogue a dicté la malédiction incluse dans cette note de Suidas : « A Delphes, le consultant recevait les oracles cachetés et il lui était prédit, s'il faisait sauter les cachets, un des trois châtiments suivants : la perte de la vue, ou de la main ou de la langue »¹. Punition correcte, il est vrai, pour la violation d'un tabou qui interdit de voir, de toucher et de révéler ; mais, si archaïque qu'elle puisse paraître, sa sévérité s'explique mieux de la part des cités que de la part des sanctuaires, lesquels semblent ne s'être aucunement souciés de ce que devenaient les sentences qu'ils émettaient. Alors que, dès l'antiquité déjà, un certain nombre d'entre elles étaient considérées comme apocryphes, il est assez curieux que nous ne connaissions pas un seul cas où le clergé de Delphes ait protesté et dégagé sa responsabilité.

Quoi qu'il en soit, nous sommes devant le dilemme suivant :

Ou bien une réponse était orale et, dans ce cas, comment le consultant pouvait-il reproduire de mémoire les nuageux hexamètres qui se donnent pour des citations textuelles ?

Ou bien le consultant emportait le texte noté par le prêtre ou par lui-même sous la dictée d'un prêtre et, alors, comment cette parole auguste est-elle, dans les inscriptions, rapportée en résumé, sans le moindre scrupule d'exactitude littérale ? C'est, dira-t-on, que les Grecs s'en souciaient fort peu². Il est vrai, mais alors ne prenons point trop facilement comme authentiques les prophéties en vers qui figurent dans leurs récits.

5. Un problème connexe, en profondeur beaucoup plus important, serait de savoir en *quelle langue* se faisait la consultation. On a dit parfois que c'est pour être entendu de la totalité du monde hellénique que « le dieu » avait choisi le dialecte très artificiel, mélange d'éolien et d'ionien, popularisé par les poèmes homériques, ce qui l'obligeait à avoir des prêtres ou du moins des auxiliaires qui eussent une formation de rhapsodes. Ainsi pensait notamment Wilamowitz, qui n'hésitait pas à prêter à l'« institut delphique » de vastes conseils et des plans à longue portée. Et la conclusion n'est pas absurde, à condition que l'on tienne authentiques, dans la forme où ils nous sont parvenus, la plupart des

1. SUIDAS, s. v. Τὰ τεύχεα, et AMANDRY, *Mantique*, p. 149 sqq.

2. Sur la liberté avec laquelle les anciens transcrivent les documents, cf. L. ROBERT, *Études épigr. et phil.*, p. 303.

innombrables textes oraculaires qui figurent dans la tradition. Mais c'est justement ce que nous contestons. « Le dieu, dit Wilamowitz, avait le choix : ou bien se servir du dialecte phocidien, ou bien parler la langue d'Homère, intelligible dans toute la Grèce. » Or, Wilamowitz lui-même a édité la loisacrée de Cyrène (début du III^e siècle) qui résultait d'une consultation delphique¹. Toutes les formules rapportant l'intervention de l'oracle sont en dialecte phocidien, mais le corps de la loi est en dorien cyrénaïque. Cela prouve deux choses : d'abord, que la loi fut rédigée à Cyrène et soumise en bloc à l'agrément du dieu, dont tout le rôle se borna à l'approuver ; ensuite, que la pythie parlait le patois de son village, qui ne devint du reste jamais une langue écrite. De même les tablettes de Dodone attestent une prodigieuse bigarrure linguistique, dont personne ne songea à sortir en recourant à l'expédient du dialecte homérique. L'inscription du monument élevé par Gélon et ses frères après leur victoire de 480 sur les Carthaginois est en caractères syracusains, la signature de l'artiste, Bion de Milet, en caractères delphiques et en dialecte ionien. Ces disparates impliquent que, dans bien des consultations, il a fallu, à un moment donné, une traduction au moins partielle, et c'est peut-être sur quoi on n'a pas suffisamment insisté, parce qu'on admet, peut-être trop facilement, qu'un Grec ne parlait pas les dialectes d'une autre région, mais en tout cas les comprenait. Cela est loin d'être sûr, notamment lorsque intervenaient de ces termes précis, techniques, qui varient fortement d'une province à l'autre². Dans ce cas et, à plus forte raison lorsque les consultants étaient des étrangers, la question a dû être traduite à la pythie, et de même ensuite la réponse de celle-ci : travail d'autant plus délicat que le consultant était moins lettré. Il y a là des possibilités d'intervention étrangère dont l'importance ne saurait être évaluée avec précision, mais n'était certes pas nulle. Les cités envoyaient à Delphes des mandataires chargés de parler en

1. *Sitzungsber der Preuss. Ak. der W., phil.-hist. Klasse* (1927), p. 155 et, pour la loi de la Locride occidentale, p. 7.

2. Il suffit pour s'en convaincre de voir le grand nombre de termes nouveaux apportés par les deux inscriptions, l'une du début du III^e siècle, l'autre de 460, mentionnées dans la note précédente. — Une intéressante note de BOURGUET (*Fouilles de Delphes*, III^e, *Les comptes du IV^e siècle*, p. 23) montre combien les différences dialectales étaient encore fortes vers 372, où cependant la *koiné* attico-ionienne l'avait emporté depuis longtemps. Mais, à Delphes, le dialecte résista, malgré la nécessité où l'on est, en pleine reconstruction du temple, d'avoir une langue commune ; une *koiné* du nord-ouest se constitua, réaction et manifestation de défense contre la langue littéraire.

leur nom : il serait bien étonnant que ces théores n'eussent jamais profité de la marge d'incertitude qui séparait souvent un dialecte d'un autre.

6. *Le clergé delphique gardait-il copie des réponses données aux consultants ?* On a généralement admis que tel devait être le cas. Pomtow, dans son étude sur les tablettes de Dodone, pense qu'elles viennent des archives du temple, où on les conservait afin de pouvoir exercer un contrôle sur les oracles mis en circulation¹. Or, un certain nombre de ces lamelles de plomb portent des grattages qui indiquent qu'elles ont servi au moins deux fois, ce qui donne à croire que la matière en était plus précieuse que le texte inscrit. En ce qui concernent Delphes, on a cru longtemps que le *zygastron* mentionné par Photius comme étant le *grammatophylakion* de Delphes était surtout un recueil d'oracles. Mais on sait aujourd'hui que c'était un simple coffre où l'on mettait les tablettes des comptes provisoires. Deux vers isolés provenant d'une tragédie perdue, où Euripide dit : « Il existe, oui, il existe des peaux couvertes d'une écriture noire, pleines des paroles de Loxias », décrivent vraisemblablement un recueil d'oracles, mais où se trouvait-il ? Personne n'a jamais mis en doute l'existence de collections de ce genre, mais on les trouve toujours chez ceux qui les avaient formées afin de s'en servir à l'occasion, et non là où les réponses avaient été émises.

En fait, les sanctuaires d'oracles semblent n'avoir pris aucun soin de colliger les consultations qu'ils émettaient. Nous n'avons sur pierre que deux ou trois oracles gravés par les soins du temple d'où ils émanent, et ils le furent uniquement à cause de leur intérêt en qualité de règlements, de textes de lois. Aucun d'eux ne vient de Delphes. Dans la masse énorme d'inscriptions exhumées lors des fouilles, il y a tout ce qui concerne la vie et l'histoire du sanctuaire, des dédicaces, des décrets accordant à des étrangers des avantages honorifiques, des règlements, des comptes, des affranchissements d'esclaves : *pas une seule inscription ne mentionne une de ces fameuses réponses auxquelles le dieu devait son immense célébrité*². A vrai dire, il y en a une, le texte en

1. Il rapproche SOPH., *Œdipe-Roi*, 603, où Créon dit au roi : « Va demander à Delphes si je t'ai correctement rapporté la réponse de l'oracle », qui prouve peu, puisque la consultation, toute récente, pouvait être vérifiée sans aucun recours à d'hypothétiques « archives du temple ».

2. Il faut cependant signaler deux cas où l'asylie est accordée aux gens de

hexamètres dont nous avons parlé plus haut, qui consigne, non un oracle, mais une prière exaucée : il a été gravé par les fidèles reconnaissants, non par les soins du sanctuaire. Insistons ici sur le paradoxe que Ch. Picard a signalé dans sa *Religion préhellénique* : ce que nous savons de la phratrie nous a été enseigné pour une bonne part par les décrets des Labyades de Delphes ; mais, s'il y a des inscriptions qui font allusion à l'oracle, c'est pour stipuler les taxes que les consultants devront acquitter et pour enregistrer des comptes. « Malheureusement, conclut Picard, la Grèce ne livre nulle part l'équivalent de ce qu'on a trouvé en Égypte sur les murs des sanctuaires ptolémaïques, par exemple. La disproportion de l'information est cruelle quand on voit qu'en Égypte un seul édifice peut renseigner de première main sur tout le rituel journalier, sur les fêtes, sur le calendrier et le programme des cérémonies (p. 19). » L'épigraphie delphique est laïque et séculière. Elle inscrivait soigneusement les noms des vainqueurs aux jeux. Aristote et son neveu Callisthènes en tirèrent, vers 335, une chronique dont une copie fut consacrée dans le temple : aucun recueil d'oracles ne fut jamais jugé digne d'un tel honneur.

En dehors des inscriptions, sommes-nous en droit de supposer des archives et des collections d'oracles ? Les historiens — même le prudent Pomtow — font ici état d'un *recueil secret* conservé à Delphes « où étaient conservés des oracles d'une haute antiquité, ainsi que des tablettes où d'autres étaient inscrits ». Ce passage de Plutarque ne nous apporte-t-il pas la garantie que nous demandions ? Hélas, il vient de la vie du machiavélique Lysandre et de l'épisode où le roi Pausanias et lui-même fabriquaient des oracles à l'envi, le roi pour persuader le peuple de s'en tenir à l'ancienne constitution, Lysandre pour qu'on la modifiât. Pausanias avait exhibé un poème de Tyrtée, miraculeusement retrouvé, qui conseillait aux Spartiates de continuer leur obéissance aux Vieillards et aux lois équitables, ouvrières de la grandeur de l'État. Lysandre fit beaucoup mieux. Il décida de présenter à Delphes un jeune homme nommé Silénos, qu'il disait fils d'Apollon, qu'un oracle devait autoriser sur-le-champ à consulter le *recueil secret*, et à y découvrir une autre parole du dieu affirmant que l'intérêt de Sparte est d'avoir des rois élus et choisis parmi

Cyzique et de Délos, au II^e siècle avant J.-C., non point par le peuple de Delphes, mais en vertu d'un oracle du dieu, gravé à Delphes. AMANDRY, *Mantique*, p. 163. voir aussi DITT., *Syll*², 635 b et 735 ; *Leges Sacras*, 70,

les meilleurs citoyens. Personne ne doutera, je pense, que la légende du *recueil interdit* n'ait été fabriquée dans l'entourage immédiat de Lysandre. Bien loin de témoigner en faveur d'« archives oraculaires » constituées par le clergé et conservées à côté du temple, le passage de Plutarque (*Lysandre*, 26) prouve que rien de semblable n'existait au début du iv^e siècle, car, si une confrontation de textes avait été possible, des fraudes comme celles de Lysandre et de Pausanias devenaient du coup une entreprise beaucoup plus dangereuse¹. On peut donc affirmer que les seules collections d'oracles qui aient existé ont été constituées, non du tout par le temple émetteur, mais par les consultants qui désiraient garder des textes, ce qui revient à dire qu'elles méritaient peu de confiance. Celles de Sparte appartenaient aux rois et à leurs *pythioi*. Pisistrate mit la sienne dans le temple sur l'Acropole, où, après sa fuite, Cléomène la découvrit et en fit ce qu'il voulut. Les oracles athéniens furent ensuite conservés aux archives, dans le Métroon, comme le prouve la façon dont les orateurs en font donner lecture². Aucun historien ne fait même remarquer la différence entre les deux méthodes. Elle va cependant de pair avec le rôle politique de Delphes, grand à Sparte, nul à Athènes.

Sauf dans les démocraties où les oracles étaient déposés dans un lieu public, leurs détenteurs avaient intérêt à les tenir secrets, ne fût-ce que pour être plus libres d'y modifier à leur guise les passages qu'ils désiraient utiliser. Cela explique que les historio-graphes, et singulièrement ceux qui ont fait de Delphes leur étude particulière, semblent s'être beaucoup plus intéressés aux monuments et à l'histoire de la cité qu'aux consultations proprement dites³.

1. Le dénouement exact de la conspiration de Lysandre ne nous intéresse pas immédiatement ; il suffit d'avoir précisé le caractère véritable du « recueil secret ». PLUT., *Adv. Colot.*, XVII, dit que les Spartiates conservaient l'oracle concernant Lycurgue « dans leurs plus vieilles archives » (*ἀναγράφαις*). Les plus belles pièces des vénérables chartiers sont souvent des faux. Rien n'indique que celui-ci ait contenu des recueils d'oracles.

2. HÉRODOTE, V, 90 ; VI, 57. Le Métroon est attesté depuis le iv^e siècle comme dépôt d'archives sur papyrus ; cf. Schol. Démosth., DINDORF, VIII, 312, 17 et 327, 23.

3. PAUSANIAS ne nomme pas la pythie parmi les prophètes qui ont parlé sous l'inspiration divine, et dont il a lu les oracles consignés dans des recueils, liste qui comprend plusieurs sibylles et les péliades de Dodone (X, 12). — PLUTARQUE (*Solon*, 11) mentionne une *Chronique delphique*, mais n'en tire qu'un détail relatif à la première guerre sacrée. — ANAXANDRIDAS DE DELPHES écrivit vers 275 un ouvrage *Sur l'oracle de Delphes* et un autre *Sur les offrandes qu'on y a volées*. POLÉMON D'ILION, un demi-siècle plus tard, parcourut le monde grec et

Il en résulte que les oracles une fois mis en circulation ont pu être modifiés, enrichis, remaniés, insérés dans un tissu narratif auquel ils étaient primitivement étrangers, sans que personne pût jamais ni protester contre ces utilisations abusives, ni opposer un texte authentique à un texte altéré. Si une légende delphique s'est constituée très tôt, s'il nous est difficile, ébloui par elle comme nous le sommes, de percevoir la réalité qu'elle déborde de toute part, c'est en grande partie parce que, dès l'antiquité, le sacerdoce s'est désintéressé du résultat des consultations comme si, aussitôt émises, elles avaient cessé de le concerner.

Est-il besoin de souligner les conséquences politiques de cette indifférence du clergé pythique quant à la destinée ultérieure des réponses sorties du sanctuaire ? Elle a permis aux consultants de rester maîtres des textes qu'ils avaient entre les mains et de les utiliser à leur gré. Si les États ont pris des précautions exceptionnelles pour assurer le secret des transmissions, s'ils ont promis et fait prédire (et peut-être par le dieu lui-même) des peines terribles à ceux qui le violeraient, c'est qu'ils savaient quel instrument de règne pouvait être un oracle mis en circulation au bon moment. Mais, ce qui nous renseigne encore davantage sur l'importance que les pouvoirs attachaient à leurs relations avec les sanctuaires, c'est le soin qu'ils mettaient à choisir les magistrats chargés de les assurer. Si nous savions mieux ce que fut réellement la transe de la pythie, notre connaissance de la psychologie religieuse y gagnerait assurément, mais nous n'y apprendrions rien quant à l'influence concrète de l'oracle sur la vie grecque. Tandis que ce problème précis sera éclairé de côté, mais efficacement, si nous arrivons à donner une image plus exacte de ces messagers et interprètes anonymes qui circulaient entre les cités et les centres prophétiques et dont l'importance réelle dépassait infiniment leur prestige apparent.

publia de nombreuses relations de ses voyages, au cours desquels il copia de nombreuses inscriptions. On se moqua beaucoup de ce précurseur, qu'on appela le « fureteur des colonnes ». Il écrivit entre autre un ouvrage, *Sur les trésors de Delphes*. — HÉGESANDRE DE DELPHES, qui vivait au II^e siècle, ALCÉTAS, THÉODORE DE PHOCÉE semblent s'être intéressés, comme les autres, à l'histoire extérieure du sanctuaire. On ignore tout des *Delphica* de MÉLISSUS et d'APELLAS DE PONT. Aucun fragment de ces historiens n'indique le moindre intérêt pour l'oracle en soi. Mais MNASÉAS DE PATRAS avait écrit un *Recueil des oracles de Delphes*, et les fragments du *Recueil de décrets* de KRATEROS mentionnent plusieurs oracles. — Cf. Alois TRESP, *Fragmente der gr. Kultschriftsteller*, Giessen (1914), notamment p. 16 et 28.

Les mieux connus sont les *exégètes*. Platon, dans les *Lois*, imagine des magistrats de ce nom que l'oracle de Delphes désignera parmi des citoyens de plus de soixante ans, déjà triés par plusieurs élections successives. Nommés à vie, ils établiront le cycle des fêtes, régleront la purification des sources et des maisons souillées par la présence d'un esclave meurtrier, celle que nécessitent les homicides volontaires et les suicides, les rites des procès capitaux, des funérailles et du mariage ; surtout, ils iront à Delphes chercher les lois concernant les choses divines : c'est-à-dire qu'ils surveilleront la vie religieuse, laquelle sera du reste réglée d'après les principes dont l'État demandera la formule à Delphes. Des « lois des exégètes » sont plusieurs fois mentionnées : s'agit-il de règlements rédigés par eux ou des textes qu'ils préparaient à la demande de l'État en vue d'une approbation delphique ? Il n'est pas aisé d'en décider.

La question intéressante pour nous est dans quelle mesure la législation platonicienne s'inspire des authentiques coutumes de la Grèce. Les critiques ont donc comparé l'image idéale à une image concrète tirée des textes et des inscriptions concernant le statut des exégètes, ainsi que des passages des historiens et des orateurs concernant leur activité. Ces concordances, qui ont été faites à plusieurs reprises, sont probantes, ce qui du reste n'a rien de surprenant. La législation des cités a gardé, en ce qui concerne les exégètes, tous choisis parmi les grandes familles et, notamment, dans les familles sacerdotales, un caractère traditionnel, patrimonial, mystique, bien fait pour plaire à Platon, quoique celui-ci ne fasse aucune place aux privilèges patriciens. Laissant de côté des difficultés d'interprétation, qui, pour nous, ne sont pas d'une importance majeure, notons les rencontres et aussi les désaccords les plus marquants entre la loi imaginaire et les lois attestées ¹.

Dans la législation d'Athènes comme dans celle de Platon il y eut des exégètes de deux rangs différents, les uns élus par l'assemblée et chargés d'interpréter le droit coutumier, les autres, les *Pythochrestoi*, désignés par Delphes (parmi des hommes, soyons-

1. *Lois*, 845, 916, 865 873 et surtout 759 ; voir aussi bibliographie. Le malheur veut que le paragraphe de PLATON concernant la nomination des exégètes fictifs et la note du lexique de *Timée* sur les exégètes réels soient l'un et l'autre difficiles à interpréter avec certitude. ARISTOTE ne mentionne ni dans la *Politique* ni dans l'*Athenaion Politeia* aucun exégète, qu'il soit élu ou *pythochrestos*.

en sûrs, préalablement triés) et chargés de tout ce qui concernait les purifications

Le rôle des exégètes était certainement moins étendu à Athènes qu'il ne l'était dans la cité platonicienne. Celle-ci se crée de toutes pièces, n'a aucune tradition, doit se donner elle-même des rites et des cérémonies et, pour cela, recourt à Delphes, où elle interroge le dieu par l'intermédiaire d'hommes agréés, désignés par lui. Une cité grecque, avec ses liturgies réglées par la coutume, ne recourait probablement à Delphes et à ses représentants, les exégètes, qu'en cas de difficultés ou de conflits, — assez rarement.

Ceux qui ont étudié le rôle des exégètes, et particulièrement Axel Persson, ont insisté sur le parallélisme entre l'épure platonicienne et la réalité historique attestée par les orateurs et les lexicographes. Je crains que la ressemblance ne soit parfois plus apparente que réelle. Les exégètes de la vie quotidienne qui interviennent dans des affaires de meurtre ou de signes à interpréter sont moins souvent des exégètes officiels, élus ou *Pythochrestoi*, que de ces exégètes privés qui fourmillaient dans les villes grecques et dont beaucoup étaient du niveau des devins et des tireurs de sorts. Les critiques distinguent nettement exégètes et chresmologues¹. Mais les chresmologues se donnaient pour des exégètes. Cela explique la phrase de Pollux : « Sacrificateurs, mages, charlatans, exégètes, purificateurs, initiateurs, masseurs et masseuses : tous mendiants » (VIII, 188). Or, cette pratique indépendante de la divination à tous les degrés, Platon l'a en horreur, de même qu'il se méfie des initiatives individuelles au point d'interdire tout culte privé : les citoyens participeront aux cérémonies officielles et à elles seules. S'il a pris tant de précautions pour fixer le statut des exégètes, s'il les fait dépendre à la fois de l'élection populaire et du choix de Delphes, c'est qu'il veut tout ensemble les soumettre à l'État dont leur pouvoir émane et, ensuite, par la consécration qui leur vient d'Apollon, leur permettre d'imposer d'en haut à la collectivité l'absolue unité religieuse qui est le rêve de sa vieillesse. Ceux qui ont étudié le rôle du divin dans la cité platonicienne ont un peu trop négligé cet aspect : le prestige dont Platon entoure les exégètes sert en premier lieu et surtout cet État unifié, autoritaire, d'où toute

1. Notamment Ph. EHRMANN, *De juris sacri interpretibus atticis* (1908), dans sa conclusion.

divergence religieuse est exclue et où un seul rôle resterait à Socrate, celui de grand inquisiteur.

Les exégètes historiques, et surtout ceux d'Athènes, les seuls qui soient un peu connus, ont dû jouer un rôle plus modeste que ceux de Platon, parce que, je le répète, les liturgies traditionnelles pouvaient se passer d'eux. Cependant, ils arbitraient, et surtout les *Pythochrestoi*, les difficultés religieuses concernant l'État, jouant ainsi, comme le dit très justement Persson, le rôle d'un oracle local. C'était peut-être eux qui mettaient en forme les questions que la cité décidait de soumettre à la pythie. De tout cela pouvait résulter une puissance secrète, mal définie, qui, servie par le caractère qu'il fallait, pouvait devenir grande.

On peut rapprocher des exégètes les *Déliastes* et les *Pythiastes*, qui, à Athènes, observaient le ciel et les éclairs afin de déterminer le moment propice au départ des processions vers Délos ou Delphes. Leur place était secondaire, mais ils pouvaient servir ou contrecarrer des desseins plus importants.

Ni dans aucune des législations connues ni dans celle de Platon, les exégètes ne sont jamais chargés d'interpréter des oracles. Et cependant c'est le rôle que leur assigne formellement Cicéron lorsqu'il range les oracles avec les songes et les prophéties parmi les choses obscures qui doivent être élucidées : pure induction qui serait juste si les cités avaient jamais reçu d'oracles obscurs ¹. Nulle part on ne trouve mention d'un commentateur d'oracles, si ce n'est dans le conte de Phalanthe ², fondateur mythique de Tarente, et dans un passage qui dit de Lampon : « Il était exégète, il expliquait les prophéties », mais c'est un fragment d'une comédie d'Eupolis.

Qu'est-ce à dire ? Que les conseils authentiquement reçus par les États se passaient de toute glose. Ce sont les oracles de la littérature qui sont difficiles à entendre : et c'est un texte littéraire qui mentionne un interprète chargé de les traduire.

Beaucoup plus important, beaucoup plus mystérieux aussi a dû être le rôle de ceux qui, au nom de l'État ou de ses chefs, allaient consulter les centres oraculaires. Nous n'avons pas d'étude convenable sur ces intermédiaires parce qu'ils portent,

1. CIC., *De div.*, I, 51 ; même affirmation, tout aussi gratuite, dans les *Griechische Altertümer* de SCHOEMANN-LIPSIUS, 4^e éd., t. I, 468, et t. II, p. 49.

2. PAUS., X, 10, 7.

selon les États, des noms différents : *pythioi*, *démiourgoi*, *théopropoi*, le plus souvent *théores*. Mais les théores ont encore d'autres fonctions ¹.

Le premier texte où le mot est employé, vers 500, est précisément cet avertissement de Théognis, cité ci-dessus, qui rappelle au théore envoyé à Delphes avec quelle scrupuleuse fidélité il doit rapporter le texte de la réponse divine.

Tous les États avaient des théores. Ils sont attestés à Mégare, comme nous venons de voir, à Égine, Mantinée, Tégée, Naupacte, Thasos, Phasélis, Oropos, Orchomène d'Arcadie, Paros, avec, probablement, des attributions différentes selon les cités, mais, partout, un rang important. A Athènes, ils sont conduits par un *archithéore* désigné par l'État, obligé de supporter lui-même, en vertu d'un de ces prélèvements sur le capital qu'étaient les liturgies, les frais des voyages et de la représentation. Les archithéores comme les exégètes appartenaient, sinon toujours à l'aristocratie, du moins aux classes dirigeantes.

Les *théopropoi* (qui, chez Homère, étaient des devins) semblent avoir été chargés de mandats plus précis, limités peut-être à une seule consultation. Dans les inscriptions, les chargés de missions sont toujours nommés *théopropoi* et non *théores*.

D'une façon générale, les États ont témoigné à leurs théores une confiance décroissante, abrégeant la durée de leur charge, exigeant que les réponses leur soient remises scellées, allant jusqu'à leur enlever toute initiative, comme on le verra ci-dessous par l'étonnant décret athénien de 352. La législation rêvée par Platon ne leur laisse aucune place, détail auquel on n'a pas apporté une attention suffisante. Alors que, pour les *exégètes*, il se bornait à peu près à codifier ce qui existait de son temps à Athènes, il confie les consultations oraculaires aux *euthynoi*, qui ne ressemblent pas plus aux somptueux archithéores voyageant à leurs frais qu'aux modestes *théopropoi* délégués par un vote de l'assemblée. Les *euthynoi* sont désignés par une série de scrutins dans le sanctuaire commun d'Apollon et d'Hélios, de qui ils seront désormais les prêtres à vie. Supérieurs même aux *nomophylakes*, qui ont peut-être authentiquement existé dans certains États aristocratiques à la fin du IV^e siècle, les *euthynoi* sortent

2. M. P. NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 599, parle à peine des *pythioi*, dont le rôle politique fut capital, et prend à peine soin de les distinguer des exégètes.

uniquement du rêve d'un État d'autant plus autoritaire qu'il prétend davantage obéir à une volonté divine ¹.

Aristote, parlant de l'origine des tyrannies, dit ceci : « Quelques-unes se sont formées dans des États déjà parvenus à un certain degré d'accroissement ; d'autres, avant celles-là, remontent à des rois qui avaient violé les lois de leur patrie et qui aspiraient à un pouvoir trop despotique ; d'autres à des hommes que le choix de leurs concitoyens avaient appelés aux magistratures suprêmes, dans ces temps reculés où les démocraties donnaient à longue échéance les charges de démiurges et de théores .» ² Passage difficile à interpréter parce que les démiurges ont des fonctions différentes d'après les États. Quant aux théores, le plus simple est encore de prendre ici le mot avec son sens athénien de *chargé d'une mission religieuse*. On ne voit nulle part que des théores soient devenus tyrans, mais ceux qui aspiraient au pouvoir et qui appréciaient la valeur d'un oracle comme moyen de gouvernement ont su utiliser des intermédiaires intelligents et silencieux. A Sparte, chacun des deux rois avait ses deux *pythioi* choisis par lui parmi ses compagnons de tente et ne faisait rien sans la collaboration de ces agents peu voyants, mais indispensables. C'étaient les *pythioi* qui faisaient les consultations, qui rapportaient les réponses et qui les conservaient. Ce n'est certainement point un hasard si la cité grecque qui a sorti le plus de consultations falsifiées, celle où les gouvernants ont le plus habilement joué de la parole divine, est celle aussi où les intermédiaires étaient le plus étroitement liés aux rois et disposaient, selon toute vraisemblance, d'un pouvoir viager. L'histoire de Pausanias et de Lysandre, vers 400, racontée ci-dessus, est un exemple de ce que pouvait l'action conjuguée de certains rois et de leurs *pythioi* ; beaucoup plus belle encore est, cent ans plus tôt, celle du roi Cléomène, dont nous parlerons au chapitre 5. Entre les deux, figure dignement Pleistoanax, roi de Sparte, fils de Pausanias le vainqueur de Platées, qui, exilé en 446, se réfugia en Arcadie à côté du mystérieux sanctuaire de Zeus Lycaeos, protégé par d'effrayants tabous. Il s'y fit bâtir une maison à moitié sur le domaine consacré, à moitié sur la terre de tout le monde, ce qui lui permit d'échapper à la fois aux hommes et aux dieux. Bien

1. *Lois*, 945-47. Est-ce un hasard si leur nom dérive justement de cet ἐὺθύτερον qui, chez THÉOGENIS, caractérise le devoir d'exactitude du théore ? PLATON garde des théores, mais pour un office différent, p. 951 A.

2. *Politique*, l. VIII (5), p. 1310 b.

entendu, il avait gardé un parti dans Sparte, qui profitait des moindres signes de mécontentement populaire pour agir en sa faveur. C'est ainsi qu'on fit circuler un oracle où la pythie avertissait les Spartiates de rappeler de l'étranger la semence du demi-dieu fils de Zeus (c'est-à-dire le roi Héraclide), faute de quoi il leur faudrait labourer avec un soc d'argent, c'est-à-dire acheter du blé à gros prix pendant une famine ; ces derniers mots, Thucydide (V, 16) les cite en dialecte laconien. Les Spartiates accusèrent la pythie de s'être laissé corrompre, et les modernes enregistrent sa réponse comme un cas exceptionnel où Delphes s'exprime dans l'idiome du consultant. La pythie, n'en doutons pas, est bien innocente de la curieuse rédaction qui affleure sous le récit de Thucydide et qui commence par des images homériques pour se terminer par un proverbe en patois : de quoi persuader les bonnes gens après les avoir éblouis. Le roi Pleistoanax avait des *pythioi* qui savaient bien leur métier. Un jour vint où, en effet, le blé devint cher, et, confirmation éclatante de la sagesse du Pythien, on rappela Pleistoanax.

CHAPITRE III

LES MÉTHODES ORACULAIRES

Toute grande consultation demandée par une collectivité requérait la collaboration des prêtres, de la pythie et des mandataires de la cité. Mais beaucoup de réponses restées obscures ont été données plus modestement par des méthodes moins coûteuses, survivances de croyances anciennes dont il faut maintenant dire un mot.

Deux formes de divination, disent les légendes, se sont succédé à Delphes, l'incubation et la divination inspirée. A y regarder de plus près, on en distingue de plus nombreuses, toutes éclipsées dans l'imagination des Grecs par le prestige de la voix prophétique, ce qui ne veut pas dire qu'elles disparurent quand celle-ci devint prédominante. Si le chêne de Dodone avait eu un prestige littéraire équivalent à celui du trépied pythique, nous ignorerions

les autres méthodes qu'on y pratiquait. Or, Homère mentionne à Dodone les *Selles*, les *interprètes aux pieds jamais lavés, qui couchent sur le sol* ; dont personne après lui ne parle plus, sauf Sophocle, qui, visiblement, n'en savait pas plus long que nous et mentionne un rite étrange pour donner à son récit un cachet d'archaïsme. Rien, à l'époque historique, n'atteste à Dodone un oracle par incubation, tandis qu'on y mentionne un ou plusieurs arbres parlants, une source, deux colombes — oiseaux sacrés ou prêtresses interprètes ? — plusieurs ustensiles de bronze et, à l'époque romaine, un chaudron contenant des sorts. Cette bigarrure n'a rien de surprenant. Ce qui est *saint* aux yeux d'un Grec, c'est essentiellement le *lieu* où une divinité a choisi de se manifester. En un endroit élu toute méthode est assurée de la collaboration divine. Chacun des sanctuaires grecs a eu certainement des activités infiniment plus complexes qu'à distance nous ne pouvons l'imaginer, chacune d'elles exercée à son tour par des procédés divers, qui, chacun, utilisait une des vertus du domaine élu. Ce fut le cas à Delphes, où se révèlent presque toutes les formes oraculaires, parfois, reconnaissons-le, par de très fugitives allusions.

Le passé mythique de Dodone nous donne un cas d'incubation par personne interposée : ce n'est pas le fidèle qui s'étend par terre, mais un interprète, qui, je suppose, est dépositaire de la question et transmettra la réponse. A l'oracle de la Terre à Ægyra il y a aussi une prêtresse, mais était-elle chargée de recevoir le rêve ou seulement de l'interpréter ? La tradition delphique voulait que Posidon eût prophétisé par l'intermédiaire de *Pyrkon* (c'est-à-dire qu'une divination par le feu y relevait de Posidon), mais que la Terre eût prophétisé seule, comme elle l'avait fait ailleurs et aussi à Olympie, également escortée de Posidon, et plus tard de Zeus. Les rêves étaient donc directement accordés au consultant, qui les interprétait à sa guise ¹. A l'époque historique, s'il fallait prendre à la lettre le chœur d'Euripide qui parle des songes révélateurs avec une sorte de répugnance méprisante, ils auraient totalement disparu du rituel delphique. N'en croyons rien. Des traditions tardives : dormir la tête sur du laurier, dormir dans la cuve du trépied, consacrent une pratique del-

1. PAUSANIAS, X, 5, 6, et X, 24, 4, sur Delphes ; V, 14, 10, sur Olympie, où Ch. PICARD a fort bien marqué le caractère oraculaire de Déméter Chamyné ; sur l'incubation à Claros, cf. Ch. PICARD, *Éphèse et Claros*, p. 390 ; au Ptoion, P. GUILLON, *Les trépieds du Ptoion*, p. 145.

phique du sommeil divinatoire ; et l'on racontait que la Nuit avait, elle aussi, régné sur l'oracle. D'autre part, la vieille superstition fut tenace en Grèce au point que, faute de l'extirper, les Chrétiens durent permettre aux fidèles d'aller passer la nuit près des tombeaux des martyrs. Il est infiniment probable que les petites gens qui ne pouvaient ni acquitter la taxe, ni faire les frais du sacrifice préliminaire, employaient la méthode la plus économique et allaient dormir par terre dans le sanctuaire. Aucun texte n'en parle : les témoignages concernant Delphes semblent avoir été nettoyés de tout ce qui pourrait donner un caractère populaire à ce lieu aristocratique. Comment Hérodote aurait-il prêté attention à cette canaille alors qu'on lui montrait les offrandes de Crésus ?

Au surplus, c'est peut-être par la pratique de l'incubation que s'explique la croyance au caractère obscur des oracles. Tous ceux que nous connaissons, soit par les inscriptions, soit par des historiens relatant les événements contemporains, sont d'une clarté parfaite. En revanche, les réponses insérées dans un contexte littéraire sont fuyantes comme des rêves, à telle enseigne que si l'on veut comprendre leur sens et remonter à leur origine il faut les étudier parallèlement à ceux-ci. Dans le fabliau de Crésus, dans l'histoire de Polycrate, prophéties et songes trompeurs alternent et se valent. La légende des oracles ambigus vient peut-être des incertitudes que laissaient les consultations par les rêves : il suffit de feuilleter l'*Oneirocritikon* d'Artémidore pour voir que tout objet vu dans le sommeil peut s'interpréter au moins de deux façons.

Trois éléments de la divination delphique ne jouent plus, dans les consultations de la pythie, qu'un rôle d'accessoires, mais d'accessoires indispensables. Leur vertu prophétique fut d'abord autonome et rien ne nous empêche de croire qu'elle l'est partiellement restée, c'est-à-dire que le *laurier*, le *trépied* et l'*eau* de Castotis ont donné des oracles, comme, à Dodone, l'*arbre*, le *chaudron* et la *source*.

L'indépendance primitive du *laurier* est attestée par le vers 396 de la *Suite pythique*, qui montre Apollon

χρείων ἐκ δάφνης γυάλων ὑπὸ Παρνησοῖο.

C'est le laurier qui exprimera la volonté du dieu ; les prêtres crétois (l'*Hymne* ne nomme pas la pythie) se borneront à la

publier. Des poètes montrent Apollon lui-même agitant le laurier, s'exprimant par sa voix comme Zeus par celle du chêne : « La pythie est assise dans le laurier, elle chante (ce que dit) le laurier et elle fait une jonchée de lauriers. » Si l'on ne redoutait de trop tirer de ces iambes de Callimaque, dont le texte est peu sûr, on imaginerait volontiers que l'on couchait à Delphes sur le laurier comme les Courètes d'Olympie sur du feuillage d'olivier. Le premier temple légendaire était une hutte de laurier. Les trépieds en étaient ornés, le sacristain s'en servait pour balayer le parvis sacré. La pythie, avant de prophétiser, secouait un laurier proche du sanctuaire : c'était peut-être un simple rite purificateur, mais plus probablement le souvenir d'un procédé archaïque où le bruissement des feuilles était significatif par lui-même. La pythie respirait des feuilles brûlées et en mâchait de vertes. Nul doute que, pour les anciens, le laurier, également symbole d'immortalité, n'ait été chargé de vertus fatidiques. C'est chimère, je pense, que d'admettre simplement, comme font Parke et Amandry, que les feuilles et le bois du laurier servaient à fabriquer les sorts que les prêtres se bornaient à tirer. Au surplus, ce n'est là que reculer d'un degré une croyance à la vertu divinatoire du laurier. A l'époque historique, il semble ne plus jouer qu'un rôle d'adjuvant, mais il n'est pas impossible qu'il ait gardé à notre insu quelque chose de son indépendance primitive ¹.

La signification religieuse du *trépied*, partout et continûment attestée, reste inexpliquée. Il apparaît souvent dans le culte, mais n'a de valeur divinatoire qu'à Delphes et dans les sanctuaires qui en dépendent. Les études qu'on en a faites ne peuvent que souligner des difficultés insolubles, notamment à Delphes, où il se présente, non comme un siège à fond plat, mais comme une marmite sur un haut support. Sa valeur dans les légendes de rajeunissement par cuisson sera étudiée ci-dessous à propos du *Feu éternel*. La cuve, l'*holmos*, avait en soi une signification précise et liée à la divination puisqu'un proverbe disait « devins ceux qui avaient dormi dans l'*holmos* », souvenir, semble-t-il, de l'incubation. Lucien dit que la pythie le secouait avant de prophétiser, ce qui rappelle qu'à Dodone et ailleurs le dieu se manifeste par la résonance du métal. On ne voit pas du tout comment la prêtresse pouvait s'asseoir dans un chaudron fait pour contenir

1. CALL., *Hymne à Délos*, 94, et *Iambes*, fragm. 1011 Pap. Oxyrr., 222 ; on trouvera tous les textes apud AMANDRY, *Mantique apollinienne*, chap. XI.

des choses à bouillir. Les artistes qui la représentent siégeant se tirent d'affaire, non sans tricherie, en suggérant une assiette plane, sans qu'on sache du reste si l'*holmos* avait ou non un couvercle. Certaines traditions en font un contenant, et y placent tantôt des ossements, ceux du Python recouverts par sa peau, ou encore les restes de Dionysos, tantôt des sorts à tirer, de quoi je parlerai ci-dessous, réservant l'*holmos reliquaire* pour la seconde partie (chap. 3).

La pythie juchée sur le trépied surplombait, disent les textes tardifs, une fente de la terre d'où montaient vers elle des exhalaisons chargées de vertus divinatoires. Les critiques modernes ont montré le caractère mythique et du gouffre et des vapeurs¹. La croyance est-elle ancienne ou, comme il est plus probable, s'est-elle formée à l'époque où le prestige de Delphes faisait fleurir des prodiges autour de la pythie ? Ce qui est sûr, c'est qu'à la fin du paganisme déjà on se représentait la pythie engrossée par les bouffées montant de la terre, image sur laquelle les auteurs chrétiens se sont attardés avec indignation et complaisance².

Le chaudron a donc servi probablement à une divination par les vibrations du bronze et, sûrement, à une divination par les sorts. La question est de savoir dans quelle mesure cette dernière requérait l'intervention de la pythie et si elle était jugée suffisante ou bien si elle précédait une réponse inspirée. Les sources se réduisent à peu de chose : une de Nonnos, une de Suidas, deux d'Eudocia, qui remontent probablement à une autorité commune et qui disent (rédaction de Suidas) qu'« à Pythô se trouvait un trépied de bronze et, dessus, un bassin contenant les sorts divinatoires qui y sautaient quand les consultants posaient leurs questions ; et la pythie, possédée par le dieu, disait ce que lui dictait Apollon »³. Ces notes sont toutes de basse époque ; elles me paraissent néanmoins être dignes de confiance, car elles attestent un fait étranger à ce qu'on peut appeler la « légende delphique » ; elles ne sont pas marquées par la croyance à la pythie recevant d'en bas les vapeurs du gouffre ; enfin, parce que deux d'entre elles font allusion à la matière du trépied, le bronze, qui ne joue aucun rôle apparent dans les traditions delphiques. Mais les auteurs ont-ils juxtaposé deux procédés oraculaires

1. Cf. infra, II^e partie, chap. 1.

2. Schol. d'ARIST., *Plutus*, 39 ; GRÉGOIRE DE NAZ., *In Julianum*, II., 32 ; CHRYSOST., *Ep. I ad Cor.*, 260 BC, éd. MONTFAUCON, t. X, p. 304.

3. AMANDRY, *Mantique*, chap. XIII et pp. 29, 258.

différents, ou bien faut-il se représenter la pythiesecouant d'abord les sorts et prophétisant ensuite ?

Le rôle de l'eau dans les cérémonies divinatoires est attesté - ! par la présence, dans presque tous les sanctuaires à oracle, d'une source souvent secrète ou cachée au fond d'une grotte. Il en était ainsi à Patrae, à Épidaure Limera, au Ptoïon, au temple d'Apollon Clarien à Colophon aussi bien qu'à Delphes. Quant à la divination par une surface liquide, elle n'est attestée à Pythô que par un monument figuré, la célèbre coupe de Vulci où l'on voit Égée consultant Thémis. Celle-ci, assise dans le trépied, les jambes pendantes, penche la tête vers un plat qu'elle tient horizontalement sur la paume étendue. S'il s'agissait d'un miroir, celui-ci serait levé à la hauteur des yeux ; si le bassin contenait des sorts, l'artiste, empêché de représenter plus qu'un seul moment du geste, l'aurait du moins suggéré en entier, et la déesse ou le consultant tendraient la main pour indiquer qu'ils vont prendre quelque chose. Dans une ciste de Préneste on voit Apollon assis sur le trépied présentant à un guerrier une phiale semblable à une corbeille à pain, et le consultant, l'œil fixé sur le fond du plat, la main droite tendue, s'apprête à choisir. Nul doute donc que la coupe de Vulci ne représente une scène de lécanomancie, d'autant plus précieuse que l'eau de Cassotis, si importante dans le rituel oraculaire, n'apparaît nulle part avec une valeur autonome ¹.

La coupe de Vulci suggère du reste plusieurs problèmes embarrassants. Le premier est qu'on y voit Thémis consulter l'eau d'un bassin alors que toutes les traditions poétiques la montrent succédant à la Terre comme souveraine d'un oracle par incubation. Ensuite, l'oracle qu'Égée reçut à Delphes, il se trouve que nous le connaissons. Le roi d'Athènes demandait comment faire pour avoir des enfants et s'entendit répondre « de ne pas délier le membre qui sort de l'outre avant d'être revenu au pays de ses pères » ; et, en effet, la continence est souvent conseillée pour assurer le succès d'une entreprise ². Euripide, qui mentionne l'oracle (dans la scène où Égée, revenant de Delphes, rencontre Médée en passant par Corinthe), l'a rendu obscur en l'expurgeant ³. Certainement bien antérieur à Euripide, qui n'a pas su

1. AMANDRY, *Mantique*, chap. VI : Monuments figurés, nos 1 et 2.

2. La croyance apparaît dans *Lois*, 840, à peine rationalisée.

3. *Médée*, 679, en remplaçant ποδεών par ποῦς, ce qui peut signifier « ne détache pas l'aviron, ne cesse pas de ramer » ; cf. L. PARMENTIER, *R. B. Ph. H.*, t. I (1922), p. 1, en donne toutes les versions. Certainement à tort, Parmentier

le fondre dans la tragédie, où il fait figure de pièce rapportée, ce conseil de chasteté jouait un rôle dans le conte où Égée, arrivant à Trézène, est enivré par le roi Pitthée, qui le fait coucher avec sa fille Æthra, laquelle concevra Thésée¹, c'est-à-dire que, comme dans toutes les histoires de ce genre, l'événement prouvait la vanité du conseil divin. Quoi qu'il en soit, cet oracle en deux vers iambiques, parfaitement clair dans sa rédaction populaire, énigmatique dans sa rédaction savante, appartient au folklore de l'« avertissement inutile » et, s'il n'émane certainement pas du sanctuaire pythique, il est du moins rédigé comme les textes que la littérature prêtait à la prophétesse et ne ressemble en rien aux avis que pouvait donner un miroir d'eau, du moins à l'idée que nous nous en faisons.

Les songes et la triade laurier-trépied-source n'épuisent pas ce que nous savons des méthodes delphiques. Un prêtre y interprétait la *flamme*, probablement celle du Feu immortel. Une glose d'Hésychius donne à Apollon le nom d'Aleuromantis, « parce qu'il prophétisait aussi par la *farine* ». Or, dans l'*Hymne homérique à Hermès* (550 sqq), Apollon cède à son jeune frère un oracle desservi par trois vierges-abeilles du Parnasse aux ailes rapides, dont la tête est couverte de farine blanche et qui rendent des avis véridiques à condition d'être gorgées de miel. Ainsi donc, non loin de Delphes, il y aurait eu un oracle d'Hermès rendu par des *abeilles*, sans qu'on puisse bien voir s'il s'agit d'insectes ou de prêtresses qui portent leur nom (et la même équivoque existe à Dodone à propos de colombes), à qui l'on apporte des offrandes de miel. Or, Pausanias dit qu'à Delphes le premier temple était construit de *laurier*, le second de *cire* et d'*ailes*, le troisième, par Héphaistos, de *bronze*, le quatrième seulement de *pierre*. Il est assez curieux que les trois premières matières figurent dans le matériel ou dans les traditions divinatoires du Parnasse. Dans Apollodore (III, 115), ce qu'Apollon remet à Hermès, ce sont les sorts, la *μαντεία διὰ ψηφῶν*, qui a joué dans toute la vie grecque un rôle d'une importance incomparable, puisque, chaque fois qu'ils ont demandé à la *fève* ou au *caillou* de désigner un magistrat,

semble considérer la version d'Euripide comme la plus ancienne, sans paraître s'apercevoir qu'elle n'aboutit à rien.

1. C'est pourquoi PARKE (*History of the delphic oracle*, p. 305) entend « ne pas délier l'outre, ne pas boire de vin ».

les Grecs ont été convaincus qu'ils laissaient le jeu libre à une volonté divine ¹.

Pierre Amandry, qui accorde à la cléromancie delphique tout ce qu'il refuse au délire pythique, a donné une excellente description de ses méthodes et de ses ressources ; d'où il résulte qu'elle pouvait arriver à des combinaisons d'une grande variété : on pouvait faire sauter les sorts d'un récipient, tirer des jetons ou des tablettes inscrites et les jeter de façon à lire les ensembles de lettres ou de chiffres gravés sur les dés. Lorsque Strabon oppose la divination de Delphes et de Didyme, διὰ λόγων, à celle d'Ammon et de Dodone, διὰ συμβόλων, nous sommes tentés de croire que la première seule pouvait comporter des réponses d'une certaine complexité, la seconde se bornant à choisir entre les deux termes d'une alternative. Ce n'est pas si simple. Au surplus, Delphes a connu toutes les formes de la cléromancie et on en trouve des preuves d'un bout à l'autre de son histoire : à l'époque tardive, par les notes de lexicographes dont nous avons parlé ci-dessus et qui mentionnent les sorts contenus dans le trépied ; par celles qui parlent de l'emploi des fèves ; par un récit de Plutarque où l'on voit les Thessaliens envoyer au dieu de Delphes des fèves inscrites afin que la pythie en tire une et désigne ainsi leur roi ; par un règlement de la première moitié du IV^e siècle entre Delphes et Skiathos, qui fixe le tarif d'une consultation par les deux fèves ; par le tirage au sort demandé par Clisthènes en 510, à la suite de quoi dix héros archégètes furent donnés aux tribus attiques, sur une liste de cent qui avait été soumise à la pythie ; et, en remontant vers les temps légendaires, par les traditions relatives aux *Thriai*, qui désignent à la fois les sorts et trois nymphes du Parnasse, nourrices d'Apollon ².

Ce que l'on sait de la cléromancie delphique appelle quelques remarques.

Était-ce la pythie qui procédait aux tirages au sort comme elle

1. Malgré les réserves justifiées de J. O. A. LARSEN, *Counting of votes*, *Cl. Ph.*, 1919, p. 165.

2. AMANDRY, *Mantique*, chap. II. Je crois pouvoir laisser de côté les traditions qui attribuent les *Thriai* d'abord à Athéna et dont WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, I, p. 378 sqq., a bien montré qu'elles ont pour origine le chauvinisme athénien. Mais il a certainement tort d'attribuer à une influence chrétienne la note de SUIDAS concernant les sorts dans le trépied. — On n'a pu identifier les prophétesses-abeilles du Parnasse avec les *Thriai* qu'en corrigeant un mot-clé dans l'*Hymne homérique* (552). Elles me paraissent appartenir à deux séries oraculaires bien différentes.

répondait aux consultations « par les paroles » ? Le passage de Plutarque l'indique assez clairement. Il est probable que, dans un cas donné, on avait recours à une seule des deux méthodes et que l'option appartenait au fidèle. Les notes de Nonnos, d'Eudocia et de Suidas juxtaposent le tirage au sort et le discours prophétique comme si le second suivait immédiatement le premier, et c'est probablement par erreur, mais la confusion elle-même indique que c'était la pythie qui s'acquittait des deux offices. Du reste, la divination enthousiaste qui, n'en doutons pas, était beaucoup plus coûteuse, fut toujours considérée comme supérieure. « Nombreux, disait-on, sont ceux qui jettent les sorts, les *thrioboloi* ; rares sont les devins » : dicton dont on fit, comme de tant d'autres, un oracle de la pythie.

Le fait que l'on soit venu de loin vers les centres prophétiques rien que pour interroger le hasard indique la confiance qu'inspirait leur éminente sainteté. Car, *a priori*, le dieu pouvait tout aussi bien s'exprimer par les dés en n'importe quel endroit de la terre. Le recours au sort n'existe pas à Sparte, cité pieuse et attachée aux traditions. A Athènes, il apparaît au début du ^{ve} siècle, mais semble étranger aux origines ; il succède toujours à un choix préalable, de telle sorte que la clairvoyance des dieux s'exerce sur un champ limité et circonscrit par la volonté des hommes : système que Platon généralise en partant de pensées où, n'en doutons pas, la prudence politique le disputait à la foi religieuse.

On les retrouve associées l'une à l'autre dans plus d'une consultation delphique. Lorsqu'en 510 Clisthènes établit dans Athènes le régime démocratique, il mécontenta beaucoup de gens, surtout dans l'aristocratie. Choisir lui-même dix « fondateurs » parmi tant d'ancêtres illustres, c'était provoquer les protestations de toutes les familles exclues. Un tirage au sort dans Athènes pouvait être suspect (on sait trop bien ce qu'est aujourd'hui encore la fraude électorale dans les pays du soleil) ; mais un choix fait par la pythie donnait toute garantie. Il traduisait la volonté du dieu et personne ne le mettrait en discussion. Si, à partir de la fin du ^{vi}e siècle, le tirage au sort a joué, semble-t-il, un rôle croissant dans la politique athénienne, désignant les sénateurs, puis, après 487, les archontes, ce n'est certainement pas à cause d'une prescription de l'oracle, comme le pense Pierre Amandry ¹. C'est parce que les risques de mésentente dans une démocratie

1. *Mantique apollinienne*, p. 34.

mal affermie prescrivait des méthodes qui ne laissent nulle place à la discussion : l'élection par la fève dans Athènes même ou, mieux encore, la forme supérieure et hautement vénérable du recours aux dieux, la désignation par la pythie.

Une inscription du iv^e siècle montre un curieux recours à l'oracle pour arbitrer un différend où s'affrontaient des intérêts rivaux. Il s'agissait de savoir, en 351, si l'on pouvait mettre en location et en culture une partie de la plaine sacrée d'Éleusis afin de construire un portique et de faire réparer le temple. Rien de plus normal que d'envoyer une mission dirigée par un archithéore qui eût posé à la pythie une question sous forme d'alternative. La réponse, très probablement, aurait été négative, car Delphes comme Dodone prescrit presque invariablement de s'en tenir à ce qui existe ; l'archithéore, quelque aristocrate riche, nommé à vie, avait toutes chances de pencher aussi pour l'opinion conservatrice, ce qui ne faisait pas l'affaire des locataires éventuels ni des entrepreneurs. L'assemblée ordonne alors que le secrétaire du Sénat fasse graver deux tablettes d'étain identiques : l'une demandant « s'il vaut mieux pour la cité que l'archonte-roi mette en location l'extrémité de la plaine », l'autre demandant « s'il vaut mieux la laisser à la disposition des déesses ». Les lamelles roulées et enveloppées de laine seront mises dans une cruche de bronze que l'épistate secouera avant d'en tirer les deux textes qui seront aussitôt scellés, l'un dans une cruche d'argent, l'autre dans une cruche d'or, et transportées ainsi à l'Acropole. C'est entre ces deux contenants que la pythie sera invitée à choisir, non point par les théores en titre, mais par une délégation nommée sur-le-champ par l'assemblée, composée d'un membre du Sénat et de deux citoyens quelconques. Ils ramèneront à Athènes les deux cruches toujours scellées, on ouvrira celle que le dieu aura choisie et l'assemblée fera voter la formule qu'elle y trouvera. Toute cette procédure, certainement exceptionnelle, me paraît trahir surtout un effort du « parti du mouvement » pour prévaloir sur le conservatisme de l'aristocratie athénienne renforcé par l'autorité de Delphes ¹. L'assemblée demande à la pythie une réponse oraculaire parce que c'est la méthode la plus solennelle, la plus respectable ; mais dans des conditions telles que la pro-

1. L'inscription (*Leges sacrae*, 28) est parfaitement analysée par AMANDRY (*Mantique*, p. 151-3), qui n'a cependant pas recherché les composantes psychologiques de l'événement.

phétesse n'a, en somme, qu'un sort à tirer. Méfiance ingénieuse, mais qui fut inopérante, car nous connaissons la recommandation du dieu et ce fut de ne point cultiver la plaine sacrée. Le hasard voulut que la pythie prît en aveugle le même parti qu'elle aurait choisi en connaissance de cause, travaillant ainsi une fois de plus, mais cette fois sans le savoir, au prestige des conservateurs. Leurs adversaires, ceux qui avaient fait voter par l'assemblée cette procédure, évidemment injurieuse pour la prophétesse, bornèrent dorénavant leur vigilance à surveiller la transmission des réponses qui, nous l'avons dit, étaient, à l'époque tardive, remises cachetées aux théores.

En dehors de cas si exceptionnels, ce que l'on demandait à la pythie était de répondre sous l'inspiration divine à une question dont elle connaissait les termes. Parmi les consultations, beaucoup étaient formulées comme de simples alternatives, ainsi que l'atteste encore souvent, dans une réponse citée en substance, un attribut au comparatif : *εἰ λῶν καὶ ἄμεινον ἔσται* : « De ces deux partis, lequel est le meilleur ? » Les tablettes de Dodone sont d'époque et d'origine différentes ; les unes sont des consultations officielles, d'autres des demandes privées. Malgré cela, la rédaction en est clichée. Pomtow avait certainement raison de reconnaître une intervention sacerdotale dans leurs débuts invariables, dans l'invocation initiale au Sort Favorable, dans l'emploi de l'alternative ; — raison aussi de croire que les prêtres ne se bornaient pas à plier la question à un formulaire, mais s'entendaient de plus à ramener une requête quelconque à une alternative de caractère religieux ¹. A un homme, aux délégués d'une cité venus pour demander : « Que devons-nous faire pour être plus heureux ? » on dictait ainsi : « A quel dieu devons-nous sacrifier pour être prospères ? » ou encore : « Est-ce à tel ou tel dieu qu'il faut sacrifier ² ? » Cela permettait de donner une réponse simple et, en cas d'échec, d'incriminer une mauvaise exécution. On devine la possibilité d'une intervention analogue dans *Andromaque* (1104) où, lorsque Néoptolème s'approche de l'autel, un prêtre lui demande : « Jeune homme, quelle prière devons-nous pour toi adresser au dieu ? » Entendons : « Dis-nous

1. *Neue Jahrbücher*, t. 127 (1883), p. 305 sqq. Cf. *infra*, p. 233.

2. C'est dans ce dernier cas seulement que l'attribut sera au comparatif ; les deux questions précédentes comporteront un superlatif.

pour quel dessein tu viens sacrifier et nous te dicterons la formule convenable. »

Pierre Amandry a groupé un certain nombre d'oracles authentiques, inscrits sur pierre ou bien attestés, qui, tous, sont rédigés en alternative. Il est certain qu'un grand nombre de réponses conservées par les écrivains correspondent à des formules analogues, mais qui ne transparaissent pas dans le récit, parce que, après coup, la question a été incorporée à la réponse, ce qui donne à celle-ci l'apparence d'un jugement. Cela se voit fort bien à propos de la consultation demandée par Chéréphon « au sujet de Socrate », dit l'auteur de l'*Apologie* attribuée à Xénophon. Des témoignages tardifs donnent en deux trimètres iambiques : « Sage est Sophocle, plus sage Euripide ; de tous les hommes le plus sage est Socrate » — ou en un seul, le second — la réponse que Xénophon donne en prose avec un contenu assez différent : « Nul homme n'est plus libéral, plus juste, plus raisonnable que Socrate. » Or, ce qu'aucune de ces formules ne nous aurait révélé, la question était une alternative : « Y a-t-il un homme plus sage que Socrate ? » (Platon, *Ap.*, 21 a.) La comparaison nous apprend notamment que le caractère alternatif a souvent disparu de la formule finale, ensuite, ce que nous savions déjà, que les Grecs n'ont jamais pensé qu'une parole, vînt-elle de la bouche d'un dieu, dût être citée exactement. Pomtow pensait que la question de Chéréphon, assez vague, avait été mise en forme par les prêtres pour permettre une réponse plus aisée ¹. Ce qui est très étrange, c'est que celle-ci ait donné à Socrate le prix de la sagesse, C'est un des principes de la morale des Sept Sages qu'aucun homme ne doit se croire ni le plus heureux, ni le plus pieux, ni le plus instruit. Toute prétention de cet ordre est immédiatement suivie d'un rappel à la modestie. Ainsi, Solon déçoit Crésus en nommant en tête des hommes fortunés l'obscur Tellos d'Athènes, puis Cléobis et Biton, subitement délivrés de la vie après avoir parfaitement accompli un très simple devoir. Il y avait sur ce thème toute une littérature dont les origines semblent anciennes ². L'oracle à Chéréphon, dont l'*Apologie* de Platon garantit cependant l'authenticité, comporte plusieurs difficultés dont voilà,

1. *Neue Jahrbücher*, t. 127 (1883), p. 359. Le même auteur avait déjà étudié l'oracle à Chéréphon dans son *Quaestionum de oraculis caput selectum*, thèse de Berlin (1881), p. 16, où l'on trouvera toutes les références. Voir l'article de Ph.-E. LEGRAND dans les *Mélanges Perrot* (1903), p. 213.

2. PARKE, *Delphic Oracle*, p. 413.

me semble-t-il, la plus gênante. Mais, en ce moment, nous n'avons à nous occuper que de la forme des consultations.

Nombreux sont les cas où une alternative heureusement conservée nous permet de déceler un oracle authentique dans un récit compliqué, surchargé d'ornements ultérieurs. Frappés par une stérilité, raconte Hérodote (V, 82), les Épidauriens reçurent de Delphes le conseil d'élever des statues à Damia et Auxésia, après quoi tout irait *mieux*. Formulée de la sorte, la chose apparaîtrait comme une initiative de la pythie et, si vraiment beaucoup d'avis semblables avaient été donnés, on serait en droit de parler de l'« institut delphique » comme d'un centre créateur en matière religieuse. Dès qu'on y regarde de plus près, on découvre une réalité infiniment plus modeste. Damia et Auxésia étaient d'archaïques génies de la fertilité et de la fécondité ; nous connaissons par la description d'Hérodote leurs statues, anciennes et grossières effigies de bois représentant deux femmes agenouillées, c'est-à-dire des parturientes, vénérées de temps immémorial par les femmes enceintes. Plus tard, lorsque leur posture cessa d'être comprise (peut-être parce que les femmes avaient cessé d'accoucher à genoux), on imagina qu'elles l'avaient prise par miracle, afin de protester contre des sacrilèges qui menaçaient de les enlever. Ces variantes ne concernent pas le sujet de ce chapitre. Bornons-nous à signaler que les deux statues étaient beaucoup plus anciennes que la consultation qui est censée être à l'origine de leur culte. Et le comparatif qui figure dans l'oracle suggère une question du type :

« Est-ce Damia et Auxésia ou tel autre dieu que nous devons implorer ? »

Mais la suite du récit nous en dit davantage : les Épidauriens demandèrent s'ils feraient des statues de bronze ou de pierre. La pythie écarta l'un et l'autre, mais demanda des statues d'olivier cultivé.

On devine ici que, pour faire habilement valoir l'olivier, privilégié athénien, l'historien a légèrement retouché la question qui devait être : « Devons-nous garder nos vieilles statues démodées ou les remplacer par des ouvrages de marbre ou de métal ? »

Et rien ne nous empêche de penser qu'Hérodote, prodigieux romancier d'oracles, a bien pu substituer une consultation en deux temps à une autre plus simple qui serait :

« Devons-nous honorer Damia et Auxésia comme le faisaient nos pères, ou leur apporter de nouveaux honneurs ? »

Un autre cas a reçu de Roland Crahay une explication si fine, si ingénieuse, si vraisemblable que je ne résiste pas au plaisir de la citer ici. Lycurgue, dit Hérodote, étant venu voir l'oracle de Delphes, à peine était-il entré dans la salle ¹ que la pythie s'adressa à lui en ces termes :

« Tu viens, ô Lycurgue, à mon riche sanctuaire,
Aimé de Zeus et des autres dieux de l'Olympe.
Je ne sais si je te dirai un dieu ou un homme,
Mais je verrai plutôt un dieu en toi, Lycurgue. »

« Texte, dit Roland Crahay, de portée beaucoup plus précise qu'Hérodote ne le pensait lui-même. La pythie se refuse à décider si Lycurgue est un homme ou un dieu. Dans son ardeur à rationaliser les mythes, Hérodote a peut-être pris l'alternative dans un sens presque métaphorique, marquant l'attitude de respect qu'inspire, même aux plus grands, un homme supérieur. Or, la pythie répond fort probablement à une question concernant le culte, analogue en profondeur au problème que se poseront vers 1900 les historiens modernes au sujet de l'identité véritable de Lycurgue : personnage historique ou ancien dieu ? » En effet, il existait à Sparte, dit Hérodote quelques lignes plus bas, un temple de Lycurgue, un *hiéron* et non pas, comme on s'y attendrait, un *hérôon*. Il est probable que le culte y comportait des rites empruntés au rituel des dieux, différent par conséquent des liturgies funéraires en usage pour les héros. Qui se sera étonné de cette dérogation au point de demander l'avis de la pythie ? Des dévots bien au courant des traditions et inquiétés par quelque signe fâcheux, ou des ennemis de la famille royale à laquelle Lycurgue était censé appartenir ? La prophétesse leur aura donné un conseil moins pathétiquement exprimé mais, n'en doutons pas, d'une teneur aussi prudente que les hexamètres d'Hérodote. En rassurant les Lacédémoniens sur la légitimité du culte divin rendu à Lycurgue, elle ménageait les conservateurs, mais elle reconnaissait le bien-fondé de la thèse adverse. Ramenée à ces termes, la question peut être posée sous la forme d'une

1. *Mégaron* (I, 66) : je crois inutile de chercher à préciser la traduction de ce mot. HÉRODOTE connaissait Delphes, mais n'a probablement jamais été admis à une consultation régulière, et celles qu'il raconte sont d'un dessin bien flou. Il ne faut pas lui demander plus de précision qu'à tant de romanciers qui décrivent des cérémonies catholiques ou protestantes qu'ils connaissent, mais qui ne leur ont laissé qu'une impression d'ensemble et dont ils seraient incapables de retracer le détail. Voir R. CRAHAY, *Littérature oraculaire*, 2^e partie, chap. I, § 1. 82

simple alternative de contenu purement religieux, analogue à celles que les inscriptions et les tablettes de Dodone nous ont rendues.

⌈ Cela nous amène à la conclusion que voici :

Les tablettes et les inscriptions portent la trace d'une schématisation sacerdotale qui ramène les questions à des alternatives rituelles.

Un romancier au contraire, en présence d'un problème ainsi appauvri, cherche à lui rendre un contenu psychologique, une substance humaine. Bien entendu, il ne se contente pas de faire en sens inverse le chemin parcouru par les prêtres ; il invente des motifs, des épisodes, des justifications supplémentaires. Et l'oracle finit par passer au second plan, éclipsé par l'intérêt intrinsèque du récit, dont il n'est plus qu'un des ressorts.

Est-ce à dire que la pythie ait pu répondre par oui ou non à toutes les consultations qu'on lui a demandées ? Je ne le pense pas. Mais il faudra revenir sur l'enthousiasme, qu'on ne peut étudier indépendamment des besoins auxquels il a répondu. Qu'il suffise de dire ici que, dans bien des cas, un avis qui nous est parvenu sous le nom du dieu pourrait aussi bien avoir été donné, pour reprendre la distinction de Strabon, « par des signes » que « par des paroles », et relever de la cléromancie aussi bien que de la divination inspirée.

? Il ne faudrait pas clore ce bilan des méthodes delphiques sans dire un mot du *clédonisme*, que tous les hommes pratiquent plus ou moins depuis que le monde est monde, lorsqu'ils décident d'obéir à un signe donné, ou encore lorsqu'ils en captent un et lui donnent une valeur symbolique.

? Certains oracles pratiquaient systématiquement le clédonisme. A celui d'Hermès Agoraeos en Achaïe, le consultant posait la question au dieu et sortait du temple en se tenant les oreilles bouchées jusqu'à ce qu'il eût dépassé l'agora : la première parole qu'il entendait alors prononcer était l'avis demandé. Apollon Spodios à Thèbes et les Clédones de Smyrne employaient la même méthode. Elle paraît n'avoir jamais joué aucun rôle à Delphes, sinon, par hasard, quand Philomélos ou Alexandre s'empare d'un cri d'impatience de la pythie pour en faire une promesse de victoire. Lorsqu'un oracle conseille aux députés de

la Chersonèse d'emmener chez eux le premier homme qui les inviterait à loger dans sa maison (et c'est ainsi que commença la grandeur de Miltiade le Colonisateur, l'oncle du vainqueur de Marathon), nous sommes évidemment en plein folklore ¹. Dans certaines réponses, toutes fabuleuses, où la solution dépend d'une rencontre ultérieure, le clédonisme apparaît uniquement comme moyen de retarder le dénouement et de faire rebondir l'intérêt.

Aux yeux des Grecs, le Parnasse était le lieu élu où étaient nées toutes les formes de la divination. Parnassos, le premier, avait observé le vol des oiseaux ; Delphos, les entrailles des victimes, Amphictyon les songes ; et, à l'époque tardive, un ventriloque s'appelle un Python : ces inventions montrent du moins que si la littérature ne connaît à Delphes que la pythie, d'autres traditions attribuaient à la puissance oraculaire du lieu des méthodes bien plus bigarrées. Tout nous conseille d'en tenir compte. Au début de la grandeur delphique, la pythie n'aurait parlé, disent les Anciens, qu'une seule fois par an. Comment concilier une célébrité déjà grande avec des manifestations aussi espacées ? La meilleure explication est encore d'admettre que les révélations inspirées, exceptionnelles au début, en se détachant peu à peu sur un ensemble d'autres pratiques, ont rejeté celles-ci dans l'ombre.

CHAPITRE IV

LA TRADITION ORACULAIRE

Nous possédons plusieurs milliers d'oracles, les uns cités tout au long, d'autres résumés ou mentionnés simplement. On en voit du reste diminuer le nombre dès qu'on entreprend de les classer. Plus d'un — telle la réponse à Chéréphon concernant Socrate — existe en plusieurs variantes, ce qui prouve combien les Anciens avaient peu de respect pour la lettre des paroles sacrées. D'autres ont servi à plusieurs reprises et, lorsqu'on retrouve le même texte

81

1. HÉRODOTE, VI, 35. L'incubation se combinait probablement avec le clédonisme lorsque le consultant jouait avec le dieu ce jeu connu par tant de croyances populaires : « Si tel signe m'échoit demain à mon réveil, j'en tirerai telle conclusion. » Mais la psychologie de l'incubation est encore plus mal connue que son mécanisme.

dans deux récits différents, il n'est pas toujours aisé de voir auquel des deux il appartenait primitivement : le plus souvent il est adventice dans l'un et l'autre. Valère Maxime dit que Gygès s'en fut à Delphes demander quel homme était plus heureux que lui, et qu'il s'entendit préférer Aglaos de Psophis, le plus pauvre des Arcadiens. Passant en Arcadie, Pausanias recueillit la même histoire, mais référée à Crésus ¹. Elle vient évidemment de l'entretien de Crésus et Solon au premier livre d'Hérodote, charmante variante sur le vieux thème, tant aimé des Grecs, du dialogue entre le roi et le philosophe, ce dernier devant, bien entendu, garder le dernier mot. Solon, chez Hérodote, parle gravement, mais courtoisement, à un prince qui le reçoit courtoisement. Valère Maxime fait du dieu un maître d'école qui délivre *ex abdito sacrarii voce missa* une conférence sur les avantages de la médiocrité : apologue moralisateur que sa tendance générale, influencée par l'éthique des Sept Sages, a fait entrer, plus ou moins tardivement, dans le « cycle de la pythie ».

Dans bien d'autres cas, il apparaît de même que l'oracle est entré après coup, comme ressort supplémentaire, dans une histoire qui, sans lui, serait parfaitement cohérente, mais qui se trouve axée sur une croyance dont le sens primitif a cessé d'être bien compris. C'est le cas en ce qui concerne l'animal-guide. Dans bien des légendes, un personnage doit arriver à son but, parvenir à un endroit propice à condition de suivre la marche, en apparence hasardeuse, d'un animal. Énée fondera la ville d'Albe là où la laie, fuyant le couteau du sacrifice, mettra bas trente petits marcassins. Cadmus s'arrêtera là où une vache se couchera par terre. Vint un moment où ces histoires, pour être à la fois plus admissibles et plus piquantes, durent s'accroître d'un oracle, et c'est un fleuve ou bien la pythie qui dicte la conduite à suivre.

Dans les enfances héroïques ou divines, beaucoup d'épisodes sont transposés des épreuves de l'adolescence. Les rites de la mort simulée et ceux des retraites en montagne deviennent, dans les contes, des persécutions infligées au jeune homme prédestiné qui, enfermé dans un coffre, exposé aux bêtes en rase campagne, échappe à la mort par un miracle qui est le signe même de son élection. Mais à partir du moment où l'on cessa de comprendre l'efficacité immédiate des initiations juvéniles, où la probation du héros devint le résultat d'une volonté hostile, il fallut expli-

1. VAL MAX., VII, 1, 2 ; PAUS., VIII, 24, 13,

quer celle-ci. Un oracle (ou parfois un rêve) intervint pour annoncer aux parents ou, plus souvent, au grand-père maternel que l'enfant qui va naître portera malheur à eux-mêmes ou à la cité et qu'il faut le faire périr : c'est ainsi que les choses se passent dans les histoires d'Œdipe, de Persée, de Pâris, de Cypsélos. La parole divine y est entrée tardivement, afin de soutenir un édifice narratif devenu branlant parce que l'assiette primitive en avait été déplacée ¹.

Dans son livre sur l'oracle de Delphes, Parke a entrepris de classer les réponses conservées d'après la chronologie des événements dans lesquels nous les trouvons insérés. Travail gigantesque, mais principe bien discutable. Lorsqu'un oracle est un faux, son contexte n'est pas le récit où il figure, mais le milieu politique ou littéraire où il a été fabriqué. Ce que H. W. Parke reconnaît implicitement lorsqu'il constate, d'abord qu'à mesure que l'on descend le cours des âges un oracle est de plus en plus souvent invoqué, même dans des enchaînements narratifs qui primitivement se passaient fort bien de son intervention ; et, ensuite, que cette même évolution substitue peu à peu le nom de Delphes à celui des autres sanctuaires. Ainsi le prestige du Pythien a grandi sans cesse, profitant de celui de ses rivaux et intervenant pour résoudre toutes les situations. De quoi l'on peut tirer une conclusion pratique : c'est qu'une réponse attestée seulement dans une source tardive et notamment chez l'un des écrivains dont le génie fabulateur se complaît le plus à utiliser ce ressort narratif, à savoir Strabon, Plutarque et Pausanias, a toutes chances d'être un faux. Ces auteurs mettent si peu de scrupules à embellir les prophéties qu'ils connaissent et à en inventer quand le récit semble en avoir besoin que nous pouvons bien écarter, dès le départ d'une enquête religieuse, ce qui n'est que du merveilleux d'opéra.

Faut-il donner quelques exemples de leur méthode ? Hérodote connaît les tyrans syracusains Gélon et Hiéron, frères de Thrasybule, mais Plutarque est le premier à raconter que leur père consulta l'oracle, lequel répondit qu'ils régneraient tous les trois. « Pour leur malheur, certes, Seigneur Apollon ! » s'écria le père. « Accordé de surplus », dit le dieu. On voit ici s'entre-croiser deux thèmes : l'un, que le riche mérite la pitié, se rattacherait à la rigueur à la propagande des Sept Sages en faveur de l'*aurea*

1. M. DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant* (1944), pp. 2 et 11.

mediocritas, mais Plutarque le rabaisse aussitôt en rappelant que Gélon fut hydropique, qu'Hiéron eut la pierre et que Thrasybule fut chassé ; l'autre, qui relève du folklore, est que le dieu prend volontiers l'homme au mot. Ce passage montre quels poncifs littéraires s'interposaient entre Plutarque et une réalité qu'il connaissait cependant à merveille : Gélon et Hiéron, sans compter leur frère Polyzalos, avaient gagné des prix aux Jeux, dédié au dieu de grandes et somptueuses offrandes et fait tout ce qu'il fallait pour sanctifier leur haute fortune ; cela n'empêche qu'après leur mort ils ne servent plus qu'à prouver qu'il faut fuir la richesse ¹. Ils ont glissé de la réalité historique dans une convention moraliste qui fait d'eux des fantômes.

Solon, chez Hérodote, est un législateur qui respecte les dieux, mais qui ne demande de conseils qu'à sa seule raison. Sa vie, chez Plutarque, est pleine de révélations merveilleuses : un oracle lui conseille de sacrifier aux héros locaux de Salamine ; un autre lui ordonne de « prendre place au milieu du navire », un troisième proclame heureuse la ville « qui n'obéit qu'à un seul héraut ». Bien plus abondante encore est la prolifération oraculaire autour de Lycurgue, mais, pour celui-ci, il s'agit de faux fabriqués par des hommes politiques afin d'étayer leurs ambitions. Les historiens qui ont multiplié les conseils prophétiques autour de Solon ont obéi à une sorte d'impartialité romanesque : ne voulant pas que le législateur attique eût rien à envier à son modèle spartiate, ils ont donné à son histoire les ornements que leur suggérerait leur ingéniosité.

C'est donc d'après la tendance des consultations apocryphes qu'il faudrait classer l'abondante littérature oraculaire dont nous disposons. Les unes servent à remplacer, dans une narration plus ancienne, un chaînon qui s'était cassé à l'usage ; d'autres épicent un récit un peu plat ; d'autres introduisent une intention morale ; d'autres sont soumises à un thème folklorique ; d'autres enfin servent une propagande. Ces dernières sont probablement les plus nombreuses. Les œuvres de l'esprit humain, on ne saurait trop le répéter, ont des causes finales.

C'est assez dire qu'il serait vain, dans une étude sur la tradition prophétique, de vouloir s'en tenir strictement aux consultations

1. PLUT., *Pythie*, p. 403 C ; il faut dire que le fameux groupe de l'*aurige* avait été détruit par l'écroulement de 373 et qu'à l'époque de Plutarque la statue que nous connaissons était ensevelie dans le remblai de l'*ischégaion*.

attribuées au sanctuaire pythique : celles qui viennent d'ailleurs, ainsi que beaucoup de songes, relèvent du même genre littéraire et des mêmes lois. Toutefois, Delphes y a pris une telle primauté qu'on pourrait donner une description complète de ce genre et de ses lois avec des traits pris uniquement aux réponses de la pythie.

Affirmer et même démontrer le caractère apocryphe d'un oracle ne suffit pas : il faut rechercher ensuite qui l'a fabriqué, dans quelle intention et pourquoi sous cette forme précisément. Viendra ensuite une question qui nous importe encore davantage : à savoir dans quelle mesure l'idée que les Grecs se faisaient du sanctuaire a pu en être modifiée.

Laissant de côté la littérature oraculaire contemporaine de l'ère chrétienne, remontons plus haut dans l'historiographie grecque et voyons ce qui résulte de la comparaison si attentive, si intelligente, que Roland Crahay a instituée entre Hérodote, Thucydide et Xénophon considérés comme sources de nos connaissances relatives à l'activité des oracles et singulièrement de Delphes.

Hérodote cite 18 sanctuaires et un certain nombre de collections privées, en provenance desquels il mentionne, *in extenso* ou en résumé, 96 réponses dont 53 viennent de Delphes, 11 d'autres lieux et 32 de devins, nommés ou non.

Si, comme la démonstration de Roland Crahay nous y invite, nous inscrivons au crédit de Pythô les quatre réponses qui viennent de l'oracle-fantôme de Butô, nous comptons sept réponses delphiques contre cinq provenant d'autres sources. Je ne pense pas qu'on ait éclairé par des statistiques analogues les ouvrages de Strabon, Plutarque et Pausanias. Mais on peut être certain que l'historiographie tardive (et surtout si l'on y inclut les lexicographes et commentateurs) prouvera à quel point le prestige delphique a fait boule de neige. Devins privés et centres divinatoires étaient probablement aussi nombreux au temps de Néron qu'au temps de Périclès, mais tous étaient rejetés dans l'ombre par celui qui avait su se donner une véritable gloire littéraire. Cela se marque fort bien dans les légendes de fondation. Le serpent d'Épidaure a été amené à Rome sur le conseil des *Livres Sibyllins*, dit Tite-Live ; sur l'avis de Delphes, dit Ovide ; le culte romain de la Grande-Mère est référé par Tite-Live aux

Livres Sibyllins, par Ovide à ces mêmes *Livres* et à Delphes, par Valère Maxime et Julien à Delphes seul : c'est un poète qui introduit, dans les deux contextes, une prophétie pythique, et il est suivi par la tradition tardive ¹.

L'analyse instituée par Roland Crahay l'amène à d'autres constatations encore. Alors, dit-il, qu'Hérodote apporte près de cent réponses insérées dans les événements dont il fait le récit, Thucydide en a en tout quatorze et Xénophon cinq seulement. Comment expliquer cette étonnante diminution ? Par la longueur de la période narrée par Hérodote ? Non, car, pour la seule année 580, il a 13 oracles, et 5 rien que pour le règne de Crésus. L'activité des sanctuaires aurait-elle décréu ? Non, car le prestige de Delphes, même s'il avait diminué dans Athènes, ce qui n'est pas sûr, restait immense ; les traités de la guerre du Péloponnèse stipulaient régulièrement comme première clause le libre accès aux oracles, et Delphes, qui servait de centre à des rencontres entre les États, aux pourparlers de 368, recevait de splendides offrandes, celles d'Agis en 397, d'Agésilas en 394. Il est douteux aussi que l'opinion publique, entre le VII^e et le IV^e siècle, soit devenue moins crédule. « Les chresmologues, écrit Thucydide, chantaient des oracles de toute sorte auxquels chacun prêtait l'oreille selon ses tendances personnelles. » Et il met dans la bouche des Athéniens le principe suivant : « Il faut se garder de ressembler au commun des mortels qui, dans la détresse, ont recours à des procédés incertains, à la divination, aux oracles, à tout ce qui entretient chez eux des espérances qui font leur perte. » Voilà définie la dangereuse alternance qui fait osciller l'âme entre ses deux pôles d'émotion ; les stoïciens y insisteront longuement ; Goethe montrera Raison excluant de la « commune » Crainte et Espoir enchaînés l'un à l'autre ². Il est curieux de voir que leur antinomie aura été décrite pour la première fois à propos des oracles et de ces revirements où tout un peuple dégrisé, n'étant plus soutenu ni par l'angoisse ni par l'illusion, se retournait contre les chresmologues et les accusait, fort injustement, de l'avoir trompé.

Les *Helléniques* embrassent un demi-siècle d'histoire (411-362). Leur pieux auteur ne voulut point partir pour l'armée de Cyrus

1. Textes apud Ernest SCHMIDT, *Kultübertragungen*, Giessen (1909).

2. Dans la mascarade de *Faust* (II, 1). R. CRAHAY. *Littérature oraculaire*, I, chap. 1.

sans avoir consulté la pythie. Nous pouvons être bien sûrs que s'il avait pu nous présenter quelque oracle édifiant il n'y aurait pas manqué : son récit en contient quatre en tout. Mais c'est qu'il raconte les événements dont il a été le témoin ; et, sur les quatorze que rapporte Thucydide, cinq seulement concernent son temps. La totalité des oracles d'Hérodote appartient à une époque antérieure à lui.

Comment dès lors se refuser à la conclusion de Roland Crahay, à savoir que les prophéties jouent chez le vieil historien le même rôle que chez Strabon ou Pausanias ? Mais, dans les versions tardives, la comparaison avec des formes plus anciennes permet de déceler l'addition romanesque. Hérodote est presque toujours notre source la plus vénérable et les critiques modernes, quelle que soit leur circonspection, hésitent à déclarer apocryphes des vaticinations si bien attestées. Or, comparons-les aux oracles que nous connaissons soit par les inscriptions, soit par les orateurs, et qui sont probablement authentiques, elles devraient leur ressembler. Il n'en est rien. Passer de ceux-ci à celles-là, c'est passer d'un genre à un autre, différent à la fois pour le fond et pour la forme.

De quelque temple qu'ils émanent, qu'ils aient été donnés à des États ou à des particuliers, les oracles conservés sur pierre contiennent tous des prescriptions religieuses : ils réglementent des offrandes, des contributions sacrées, ou la gestion des domaines divins ; ils ordonnent des sacrifices, des dédicaces ; ils fondent des cultes ; ils envoient assister à des jeux, héroïsent un mort, accordent des privilèges, prescrivent des honneurs pour une divinité, homologuent tout ce qui intéresse les dieux. La fameuse loi de Cyrène (début du III^e siècle) contient toute une législation à la fois religieuse, criminelle et pénale, attribuée en bloc au dieu : entendons qu'il l'a approuvée. Il en est de même pour la législation de Locride occidentale, conservée en partie sur des tablettes de bronze du V^e siècle, qui précise notamment les garanties données aux acquéreurs de lots de terre : elle est consacrée au Pythien, mais rien n'indique que le dieu ait eu le moindre rôle actif dans l'élaboration des lois ¹.

Beaucoup de ces prescriptions peuvent avoir répondu à une demande à deux termes. Mais, dans le plus grand nombre de cas,

1. WILAMOWITZ, *Sitzungsber. der preuss. Ak. phil. hist. Kl.*, 1927, p. 7 (loi locrienne) et 170 (loi de Cyrène).

le consultant a si bien fait rentrer après coup la question dans la réponse que toute analyse sûre est impossible, et indiscernable la part de l'initiative delphique.

Toutes sont en prose, sauf ceux dont voici la liste. Classons à part l'ex-voto delphique sur l'enfant aux longs cheveux, qui met en vers le récit entier de la consultation, avec son résultat et l'action de grâces : le style poétique est un habit surajouté à tout l'épisode.

Pour tous les autres oracles versifiés, une brève analyse suffit pour en déceler l'inauthenticité.

1. Une dédicace delphique de la fin du III^e siècle, gravée probablement sur l'ordre des rois de Pergame pour une chapelle consacrée par eux ; elle mentionne un oracle prétendument rendu à Agamemnon partant pour Troie, et averti de se méfier de Téléphe ¹.

2. Un oracle donné à Harmodius et Aristogiton, gravé à Athènes aux environs de l'ère chrétienne, soit cinq siècles après l'événement ².

3. Cinq longs oracles inclus dans les inscriptions de Magnésie du Méandre. Vers 220, à la suite d'une apparition d'Artémis, la cité demanda au dieu de Delphes d'approuver l'institution de fêtes quadriennales comportant sacrifices, trêve, concours de musique et de gymnastique, couronnes et prix « comme à Delphes » ³. Des théores partirent de Magnésie vers toutes les cités pour les convier à la première célébration, en 206. Ils emportaient des documents destinés à éblouir leurs hôtes, non du tout en faisant valoir l'authentique oracle qu'ils avaient reçu, mais par un récit hautement romancé de leur histoire et notamment de leurs tribulations d'Asie Mineure en Crète et retour, où des conseils de la pythie les avaient guidés d'une étape à la suivante. Après les fêtes, on grava sur pierre une relation complète des missions, comprenant les documents dont les théores avaient fait état et les réponses flatteuses des invités. Rien de plus instructif que la lecture de ces inscriptions. L'oracle reçu vers 220, où le dieu approuve l'institution des fêtes, y figure au discours

1. *Rev. arch.*, 1942-1943, I et II. Les éléments légendaires qui figurent dans l'oracle viennent de l'histoire de Téléphe et du poème de LYCOPHRON, avec comme point de départ *Odyssée*, VIII, 73.

2. *I. G.*, II^a, 5007.

3. Les fêtes pythiques organisées en Grèce à l'époque tardive copièrent toutes exactement le règlement de Delphes ; cf. L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (1938), p. 60.

indirect sous la forme la plus effacée : « il vaudra mieux... *λῶον καὶ ἄμεινον ἔσται* », avec un comparatif trahissant une question en alternative. En revanche, la chronique fabuleuse des antiquités magnètes s'orne de quatre oracles en vers, tous *in-extenso*. On y voit ce peuple courageux colonisant Gortyne et Phaestos en attendant le signe promis par la pythie, une corneille qui de noire deviendra blanche. Elle apparaît après quatre-vingts ans, mais ce n'est pas encore pour les ramener vers le Méandre. Pour gagner « une motte de terre qui ne sera pas moins bonne que le Pénée et le haut Pélion », il leur faudra suivre un homme qu'ils trouveront debout à la porte du temple. Où les conduira-t-il ? En Pamphilie. Comment s'appelle-t-il ? Il est de la race royale de Glaucos. Ce guide à son tour demande des conseils et les reçoit, toujours en hexamètres et en un dorien de fantaisie. La pierre malheureusement s'arrête là ¹. Ce roman oraculaire prouve le talent du Magnète qui l'a mis en page, en y insérant les meilleurs thèmes du folklore de colonisation : l'animal-guide (et, cette fois, c'est la corneille, oiseau d'Apollon), la rencontre fortuite avec l'homme prédestiné, le tout couronné par un décret de la « commune » crétoise votant pour les partants un *viaticum*, une escorte navale, une fête d'adieux et des honneurs pour leur guide. On voit avec quelle désinvolture les Grecs traitent ce que nous appelons des témoignages.

4. L'imagination des Magnètes n'a pas chômé au cours des siècles suivants. Une inscription du 1^{er} siècle, copie, semble-t-il, d'une autre plus ancienne, raconte comment Dionysos apparut dans un platane frappé par la foudre. En treize hexamètres, Apollon ordonna d'honorer son frère et, notamment, d'aller chercher à Thèbes trois Ménades de la race de Cadmos qui apprendront aux gens du Méandre à célébrer les orgies. C'est ainsi qu'on ramena de Thèbes Koskô, Baubô et Thessalé, qui, ayant mené le thiasse leur vie durant, furent inhumées près de la ville.

Cette inscription, comme on le voit, relate des faits passés, peut-être depuis longtemps ; l'oracle prescrivant d'établir (ou de développer) un culte de Dionysos est très probablement authentique, mais non la forme que le rédacteur lui a donnée après

1. O. KERN, *Inschriften von Magnesia am Maeander*, n^{os} 17 et 20, 215, 228 ; et, parmi les nombreux commentaires, surtout celui de WILAMOWITZ, *Hermes*, XXX (1895), p. 177.

l'avoir assaisonnée de traditions locales concernant les Ménades.

5. Au siècle suivant, un nouvel oracle, toujours en vers, fixe en termes très énigmatiques l'emplacement à choisir pour un sanctuaire de Héra. On a pu se demander si ces consultations n'ont pas été versifiées à Delphes même par complaisance envers un peuple dévot et ami du faste littéraire. Ce ne serait nullement impossible, étant donné ce que Plutarque dit des « poètes delphiques ». Mais les arrangeurs d'oracles étaient nombreux dans la région du Méandre : à Tralles, tout près de Magnésie, on a retrouvé une inscription en vers prescrivant à un prêtre de Zeus, pour le salut de la ville, de rendre un culte à Ényalios ¹.

6. Très instructif est l'exemple cité par Pierre Amandry ² d'un ostrakon retrouvé à Salamis de Chypre et portant deux inscriptions ; l'une est écrite curieusement dans un coin : « *Décision du dieu : j'interdis absolument le comblement du ruisseau* » ; l'autre, en belle place et soignée, tourne la même interdiction en quatre vers nuageux.

Ces exemples d'oracles épigraphiques en vers, peu nombreux, suffisent cependant à prouver que la rédaction en vers accompagne des consultations apocryphes ou des remaniements tardifs, romancés, de consultations authentiques. La double rédaction de l'ostrakon chypriote vient à point pour éclairer un passage de Plutarque auquel on n'a pas apporté une attention suffisante : « Bien des gens ont raconté que des poètes entouraient le sanctuaire qui recueillaient les réponses, s'en emparaient et tressaient sur-le-champ vers et cadences autour d'elles pour les y enfermer comme dans des vases. Dans quelle mesure peut-on accuser ces Onomacrites... d'avoir ajouté aux oracles un style tragique, une enflure dont ils se seraient bien passés, je ne chercherai pas ici à le savoir ⁽³⁾ ».

Le nom d'Onomacrite, devin de Pisistrate, nous induirait à identifier les « poètes » avec les thuriféraires du dieu, qui, à l'époque de la grande collecte, élaboraient les matériaux des récits d'Hérodote. Mais cela se passait six siècles avant Plutarque, lequel ne met pas en doute l'historicité des oracles hérodotéens et en cite

1. P. AMANDRY, *Mantique apollinienne*, p. 165.

2. *Ibid.*, p. 166.

(3). PLUT., *Pythie*, XXV, p. 407 BC. Après *Onomacrites*, deux noms corrompus. STRABON mentionne également des oracles versifiés après coup par des comparses : Τὴν Πυθίαν ἀποθεσιπλεῖν ἑμμετρα καὶ ἀμμετρα, ἐντελεῖν δὲ καὶ ταῦτα εἰς μέτρον ποιητὰς τινὰς ὑπουργοῦντας τῷ ἱερῷ (IX, 3, 5).

lui-même, avec une foi sans nuages, bien d'autres de la même veine. Et le clergé delphique n'aurait pas confondu ces vertueux littérateurs avec un faussaire avéré comme Onomacrite. Il faut chercher plus près et plus bas, dans la période qui précède immédiatement la grande éclipse de l'oracle, entre 150 et 50 de notre ère. Or, c'est justement vers 200 que des inscriptions viennent attester la mode des oracles en vers. C'est à cette époque que nous pouvons le mieux nous imaginer, gravitant autour du temple, les métromanes qui versifiaient les réponses. Le texte de Plutarque semble indiquer qu'ils assistaient à l'audience et saisisaient au vol les paroles de la pythie, ce qu'on admettra difficilement. Ils attendaient probablement les fidèles à la sortie et, moyennant rétribution, leur offraient le luxe d'une rédaction poétique. Cette industrie avait disparu avec la clientèle qui l'avait fait naître, non sans avoir laissé des traces dans la tradition oraculaire et, par exemple, l'ex-voto de l'enfant aux longs cheveux, l'ostrakon de Salamis. Quant aux Magnètes, tout donne à penser qu'ils avaient sur place autant et plus de versificateurs qu'ils n'en désiraient.

Ces rapprochements prouvent l'intelligence de cette remarque de Philostrate :

« C'est pour l'ornement qu'Apollon rendit ses oracles en vers. Sinon, il répondrait simplement : "Fais cela ou ne le fais pas, va ou ne va pas, conclus ou non une alliance." Tout cela est court et, comme vous dites, nu ¹. » Sans le savoir, à travers l'image fausse que les prophéties apocryphes ancrèrent depuis des siècles dans tous les esprits, Philostrate retrouve par le simple bon sens le style exact des réponses authentiques, celui dont il aurait constaté la précision si, au lieu de lire des livres, il avait lu des inscriptions. Plutarque pensait de même quand son porte-parole Théon disait qu'on a tort, alors qu'on loue les Sept Sages pour la brièveté de leurs maximes, de reprocher à la pythie de s'exprimer d'une façon rapide, simple, directe, « en un langage qui rappelle la définition que donnent de la droite les mathématiciens : la plus courte entre deux termes » ². Plutarque entendait tous les jours des réponses aussi sobres que celles que nous lisons sur pierre ; c'est celles-là qu'il décrit.

1. *Ap. de TYANE*, VI, II, 5.

2. *Pythie*, XXIX, p. 408 F.

Rien de plus curieux, au point de vue de la tradition oraculaire, que de comparer les oracles rapportés par les orateurs. Ils ont été lus devant le peuple au même titre qu'un texte de loi : on pourrait donc leur demander la même nudité et la même exactitude. En fait, on en trouve à différents degrés d'élaboration.

Dans le plaidoyer *Contre Macartatos* (341 avant J.-C.), l'auteur inconnu rappelle (§ 57) que le peuple athénien, inquieté par un signe dans le ciel, demanda à Delphes ce qu'il convenait de faire. La réponse, en prose et sans énigmes, comporte une dizaine de prescriptions religieuses citées textuellement et telles qu'elles ont dû être reçues de la pythie, car la langue, très hybride, juxtapose les formes attiques et les dorismes, ceux-ci plus nombreux à la fin qu'au début. Dans l'ordre tourné à la troisième personne, une phrase a gardé la seconde personne de l'apostrophe directe. Il ne s'agit donc pas d'un texte composé à Athènes et approuvé par Delphes, mais bien d'une consultation dictée par un prêtre parlant dorien à un théore parlant attique. La dernière prescription, ordonnant aux parents d'ensevelir leurs enfants, paraît étrangère au début : c'est du reste la seule dont l'orateur fasse état ; il aura cousu ensemble deux textes indépendants, probablement assez anciens l'un et l'autre. Où les aura-t-il trouvés ? Gravés sur pierre ? C'est peu probable, car ils ne sont pas mis en forme de décret. Ou conservés sur papyrus au Météôn d'Athènes avec les autres archives de l'État, ou encore cités par quelque logographe ? Ce qui est sûr, c'est que le texte porte tous les signes de l'authenticité et qu'il attribue à la pythie une initiative bien plus étendue qu'il ne résulte de la plupart des textes analogues.

Démosthène, voulant faire condamner Midias comme impie, en 347, alléguait contre lui des « oracles de Delphes et de Dodone » ordonnant au peuple de célébrer des fêtes (*Midienne*, 52 sqq.). Le premier seul est en vers, du reste parfaitement clair ; le second vient certainement de Delphes, les deux autres de Dodone. Il n'y a aucune raison d'en suspecter l'authenticité ; toutefois la parure poétique du premier semble lui avoir été donnée à Athènes plutôt qu'à Dodone.

Démosthène encore, parlant *Contre l'ambassade* (297 sqq.), fit lire un oracle de Dodone dont nous n'avons pas le texte mais dont il reprend les arguments principaux : Zeus, Dioné et tous les dieux

avertissent la cité « d'être en garde contre ses guides et de rester unie afin de donner à ses ennemis le contraire de la joie ». Aucune consultation authentique n'a ce ton à la fois vague et gratuit. Ce qui achèvera de nous mettre en défiance, c'est que Dinarque (*Contre Démosthène*, 78, 98) répète le conseil en disant que les dieux l'ont *souvent* donné dans des oracles. Nul doute que nous n'ayons ici qu'un simple précepte de morale politique : mais qui, se sera avisé le premier, pour lui donner plus de poids, de l'attribuer au vieux sanctuaire pélasgique ?

Eschine, parlant contre Ctésiphon (§ 108), rapporte en substance un oracle de la pythie ordonnant, vers 600, de détruire Cirrha et de faire de la plaine un domaine sacré : ordre qui aurait amené Solon à sceller la coalition qui fit et gagna la première guerre sacrée. L'oracle, probablement rédigé en vers, est évidemment postérieur à la victoire ; il donne des faits cette vision schématisée qui enchante l'imagination populaire, toujours avide de reconnaître dans un dénouement le résultat d'une volonté affirmée dès le début. Un second oracle, en trois hexamètres, annonce que les alliés ne prendront pas Cirrha avant que le flot d'Amphitrite ne vienne baigner le sanctuaire. Intrus dans le texte, il fait partie d'une version plus élaborée de la légende de Solon. Celui-ci, en effet, résoudra le problème en consacrant au dieu la plaine de Cirrha, ce qui amène la frontière d'Apolon jusqu'au bord du golfe. Le premier oracle est de l'histoire mise en images d'Épinal ; le second est du folklore retouché par le chauvinisme athénien.

On le voit : les oracles sur pierre nous offrent des critères assez sûrs pour reconnaître ailleurs ceux qui ont été réellement émis par un centre oraculaire. Ils sont généralement cités en style indirect ; lorsqu'ils ne sont pas en prose, le vêtement poétique paraît presque toujours surajouté, encore que certaines pythies aient peut-être, en effet, comme le veut la tradition tardive, parlé en vers. Aucun d'eux ne contient ni une prédiction, ni une prophétie au sens moderne du mot ; ils ne comportent ni énigmes ni obscurité ; ils s'expriment de la façon la plus simple, la plus nue, la plus immédiatement intelligible pour tous.

Des oracles présentant ces caractères se devinent encore dans le texte d'Hérodote.

Alyatte, roi de Lydie et père de Crésus, tomba malade, dit-il, et consulta l'oracle. Or, il avait incendié par accident le temple

d'Athéna à Assessos près de Milet ; la pythie refusa toute réponse jusqu'à ce qu'il l'eût rebâti (I, 19-20). Quelques thèmes de contes enjolivent l'histoire que, dans sa substance, nous n'avons aucune raison de mettre en doute ; et même, de tous les oracles lydiens, série particulièrement riche, c'est peut-être le seul dont l'authenticité nous paraisse inattaquable. Comme tous les autres conseils en matière religieuse, il laisse douteuse la part d'initiative du sanctuaire pythien. Elle est peut-être considérable : l'incendie du temple d'Athéna avait fait du bruit et Alyatte ne consulta pas immédiatement. Il offrit au sanctuaire une coupe d'argent et une autre de fer, ouvragée par Glaucos de Chio ¹. Cela se passait peu avant 560.

Authentique aussi est certainement l'approbation par la pythie du culte d'Apollon et Aristéas à Métaponte. Concernait-elle une création ou l'homologation de rites existants ² ? Les Métapontins n'ont surchargé l'oracle lui-même d'aucun merveilleux : leur génie mythopoétique a travaillé uniquement autour du personnage d'Aristée, dont une apparition a provoqué la consultation.

C'est la pythie également qui prescrit des cérémonies funèbres aux gens d'Agylla, l'étrusque Caeré, frappés d'un mal mystérieux parce que des soldats étrusques et carthaginois avaient débarqué sur leur sol des prisonniers phocéens et en avaient lapidé une partie, après quoi l'endroit était resté maléfique. La présomption d'authenticité est ici particulièrement forte : une purification après un meurtre est éminemment du ressort d'Apollon et les gens d'Agylla avaient à Delphes un trésor dont les restes attestent une haute antiquité ³.

Il faut ici dire un mot d'un acte rituel qui se produisit deux fois et, certainement, comme le disent nos sources, sur l'ordre d'un oracle. Mais cet oracle n'est pas Delphes et cela est d'autant plus curieux qu'il s'agit de la purification de Délos. Elle fut ordonnée une première fois à Pisistrate au cours de sa troisième tyrannie ; il fit vider toutes les sépultures qui se trouvaient en vue du temple obéissant à des *logia* dont Hérodote ne paraît pas connaître l'ori-

1. HÉRODOTE, I, 19, 2.

2. HÉRODOTE, IV, 15 ; un *ameinon* dans le texte indique que la question posée était une alternative. Cf. R. CRAHAY, *Littérature oraculaire*, II, ch. 1, § 1.

3. Tout aussi plausible est l'histoire de la statue de Théagène à Thasos, telle que la raconte PAUSANIAS (VI, 11, 6), où le dieu se borne à conseiller une restauration. Cf. R. CRAHAY, *Littérature oraculaire*, II, ch. 1 § 2.

gine. En 426-5, « sur un certain oracle », dit Thucydide, les Athéniens enlevèrent les tombeaux de toute la surface de l'île. Comment se fait-il, alors que l'île natale d'Apollon était en cause, qu'aucune des deux fois on n'ait fait confirmer par la pythie un conseil venu de sources si obscures ¹ ?

Un fait certainement authentique, lui aussi, prouve que la consécration delphique ne s'obtenait pas automatiquement. Le tyran Clisthènes de Sicione voulut éliminer le héros Adraste, auquel la cité rendait un culte. S'il demanda l'avis de Delphes, c'est que la mesure éveillait des inquiétudes parmi ses sujets. La pythie répondit par un *non* catégorique, refus que le conservatisme delphique n'explique pas entièrement.

Dans d'autres histoires, l'intervention de l'oracle est adventice, imaginée pour expliquer une chose mystérieuse, ou révoltante, ou quelque vieux tabou que personne ne comprenait plus, comme l'exclusion des Thébains du sanctuaire d'Amphiaraos, ou les rites cruels de Zeus Laphystios en Achaïe, ou encore l'origine des dénominations divines ². Celles-ci, dit Hérodote, les Pélasges les ont reçues d'Égypte mais ne les ont adoptées qu'après que l'oracle de Dodone eut marqué son approbation : théorie où se marque à la fois l'opinion qui lui est chère, que la religion grecque vient d'Égypte, et la vieille croyance en l'antiquité « pélasgique » de Dodone. Sont-ce les prêtres de Dodone qui ont raconté cette histoire à Hérodote lorsqu'il vint chez eux ? ou bien leur a-t-il posé des questions assez précises, assez flatteuses aussi, pour leur dicter une réponse affirmative ?

Ces consultations ont les mêmes caractères que celles qui sont gravées sur pierre : aucune d'elle n'est une prédiction, toutes sont des conseils relatifs à des problèmes religieux ; elles ont été données sans énigmes ni obscurités, sous une forme courte, simple, *insignifiante*, car celui qui les allègue se borne à les résumer. Pour celles que nous présumons authentiques (celles qui concernent la maladie d'Alyatte, les cultes de Métaponte, Agylla, Délos, Sicione), cela n'a rien d'étonnant. Ce qui est plus curieux, c'est de constater que les trois oracles fabuleux ou supposés (à propos d'Amphiaraos, de Zeus Laphystios et des dénominations dodonéennes) s'inscrivent exactement dans le même plan, comme si leurs auteurs avaient obéi presque inconsciemment à une sorte

1. HÉRODOTE, I, 64 ; THUCYDIDE, III, 104.

2. HÉRODOTE, VIII, 134 ; VII, 197 ; II, 52. Cf. R. CRAHAY, *op. cit.*, II, ch. I, § 1.

d'esthétique qui voulait que le conseil religieux fût donné d'une façon claire et péremptoire.

Nous entrons dans un monde tout différent avec des histoires composées comme des tragédies où les dieux interviennent par des avertissements et des songes, tout comme ils interviennent en personne du haut du *theologeion* dans une de ces pièces d'Euripide où les personnages sont si fermement ancrés dans leurs erreurs qu'il faut d'en haut trancher le nœud.

L'écart entre les deux ordres apparaîtra mieux si, avec R. Crahay, nous demandons des exemples au même narrateur. Voici comment Hérodote raconte l'histoire de Crésus, dernier roi de Lydie, qui fut, en 546, assiégé dans Sardes par Cyrus et, peut-être, épargné par lui.

Crésus est le sixième roi de la dynastie des Mermnades, fondée par Gygès, en 687 probablement, après qu'il eut tué Candaule. La pythie annonça à Gygès que ceux de sa race régneraient jusqu'à son cinquième descendant.

Crésus eut deux fils, l'un muet et incapable de régner, l'autre, nommé Atys, robuste et bien portant. Celui-ci, le roi le vit en songe transpercé par un épieu, sur quoi il maria le jeune homme afin de le détourner des travaux dangereux. Mais des montagnards vinrent demander du secours contre un sanglier qui dévastait leurs cultures ; Atys voulut diriger l'expédition et, comme son père, pour l'en détourner, lui racontait le songe, il protesta que les défenses du sanglier n'étaient pas une menace pour lui et partit pour la chasse. Au cours de celle-ci, Adraste, un hôte que Crésus avait purifié d'un meurtre involontaire, lança son javelot, manqua le sanglier et tua Atys.

Crésus, n'ayant plus d'espoir que du côté de son fils muet, demanda conseil à la pythie qui lui répondit :

« Lydien, grand roi, grand sot Crésus, ne souhaite pas entendre chez toi la voix de ton fils. Les choses sont mieux comme elles sont : tu l'entendras pour la première fois au jour d'un grand malheur. »

Prédiction destinée comme les deux autres à se réaliser de tout point, car, à la prise de Sardes, comme un soldat perse allait, sans le reconnaître, tuer Crésus, le prince muet recouvrera la parole pour s'écrier : « Prends garde, épargne le roi ! »

Cependant Crésus, menacé par l'accroissement continu de la Perse, songeait à s'y opposer. Avant de consulter les oracles, il

voulut les mettre à l'épreuve. Il envoya donc de Sardes des messagers avec l'ordre d'aller à Delphes, à Abae en Phocide et à Milet, trois temples d'Apollon, à Dodone, aux antres de Trophonios et d'Amphiaraos et à Ammon en Libye : chacun, le centième jour à compter de leur départ, demanderait à la voix prophétique ce que leur maître faisait, ce jour-là, dans le palais royal. Seuls, Amphiaraos et le Pythien répondirent exactement, comme on l'a vu (p. 48 ; cf. *infra*, p. 107). Encouragé par tant de lucidité, Crésus requit alors le conseil devant lequel il avait hésité et voulut savoir s'il devait déclarer la guerre à Cyrus. Il s'entendit répondre que, « s'il le faisait, il détruirait un grand empire », et une autre fois ceci, qui acheva de le rassurer : « Lorsqu'un mulet sur les Mèdes deviendra roi, alors, tendre Lydien, vers l'Hermos caillouteux, fuis sans attendre et ne crains pas d'être lâche. »

Il décida donc l'expédition qui amena les frontières de la Perse jusqu'aux échelles grecques d'Anatolie.

Ce récit est, à sa manière, aussi beau que ceux d'Homère ; certains épisodes sont traités en dialogues avec mille détails superflus, mais de couleur toujours juste, d'autres sont brièvement résumés. En ce qui nous concerne, le « fabliau lydien », attentivement interrogé, illustre à merveille le traitement romanesque de la révélation miraculeuse et nous donne les lois du genre littéraire dont il est l'exemple le plus beau et le plus complet.

Remarquons d'abord qu'à l'exception du songe de Crésus la révélation est toujours représentée par des oracles de Delphes, d'autant plus vraisemblables en ce contexte que les offrandes des rois Lydiens, Gygès, Alyatte, Crésus, au sanctuaire étaient célèbres.

Laissons de côté l'avis donné à Gygès sur la durée de sa dynastie. Lorsque des prophéties de ce genre se révèlent exactes, c'est ou bien qu'elles ont été faites après coup, ou encore qu'elles étaient assez élastiques pour s'accommoder aux événements. Rome devait vivre une *grande année* et l'on crut d'abord que ce serait 365 révolutions solaires. Mais elle survécut à la menace de Véies, et Camille, qui n'avait pas douté d'elle, lui fit passer le cap dangereux. C'est donc que la grande année serait faite de douze siècles. Ils étaient accomplis quand Odoacre déposa Romulus Augustule ¹. Thucydide (V, 26) mentionne une prédiction qui assignait à la guerre du Péloponnèse une durée de « trois

1. J. HUBAUX, *Les grands mythes de Rome*, 1945, chap. premier.



fois neuf ans », la seule, dit-il, de toutes celles qui circulèrent, qui se réalisa. Elles étaient fort nombreuses ; on se souvint seulement de la bonne et, dans le lot, il aurait été plus étonnant qu'elles fussent toutes mauvaises. Encore, pour compter 27 ans de guerre, faut-il aller de 431 à 404 sans déduire la trêve marquée par la paix de Nicias. L'oracle à Gygès, n'en doutons pas, date de la prise de Sardes.

L'histoire de Crésus et de ses fils est un mythe travesti en roman d'aventures¹ : Attis est le nom d'un dieu qui meurt et renaît chaque année et, dans la version lydienne du mythe, il est tué par un sanglier. L'hôte qui cause l'accident fatal s'appelle Adraste, c'est-à-dire l'*Inévitable*, et c'est un des noms de la Mort. Quant à l'épisode du rêve, il se rattache au thème de la *précaution incomplète*, dont le folklore offre des centaines d'exemples, de l'histoire d'Œdipe à celle de Blanche-Neige. A la même époque où le génie fabulateur des Grecs l'introduisait dans le roman de Crésus, il en ornait aussi les enfances de son rival Cyrus, condamné par son grand-père, mais qui survivra comme Moïse, comme Persée, comme Romulus, comme le pape Grégoire de la tradition médiévale, comme tant d'autres prédestinés. Car la précaution incomplète est toujours déjouée, semblable en cela à l'invulnérabilité qui, n'étant jamais parfaite, est finalement vaine, que ce soit celle du Lion de Némée qu'Héraclès finit par étouffer, ou celle d'Achille et de Siegfried. Comme la précaution inutile, l'invulnérabilité est un thème littéraire qui, en retardant une fin que l'on sait certaine, en rehausse l'intérêt.

Certains historiens n'ont vu aucune objection à l'oracle où la pythie avertit Crésus de ne pas souhaiter entendre la voix de son fils, qui ne se fera entendre qu'en un jour de malheur. Elle a pu prévoir, disent-ils, que seul un choc violent guérirait le jeune homme et que cette émotion résulterait probablement d'une catastrophe. C'est faire la part belle à l'imagination médicale des prêtres phocidiens du VI^e siècle, sans compter que le prince était également sourd, ce qui exclut toute guérison foudroyante. Le conseil de la pythie doit être replacé, non dans un contexte pseudo-historique dont la vraisemblance est nulle, mais dans un enseignement sur le thème : « Tiens-toi à ta place ; laisse aux

1. Plus exactement en tragédie, car l'épisode est découpé comme un drame. Hérodote aurait-il décalqué une pièce de théâtre ? Hypothèse séduisante, mais que n'était aucun indice extérieur.

dieux à décider ce qui est bien pour toi, car eux seuls le savent ; exprime peu de souhaits, car ils risquent toujours de se réaliser moins favorablement que tu ne l'espères. » Dans les récits de tous les pays, le *vœu imprudent* (aussi bien celui de Thésée que celui du paysan amateur de boudin) se situe à côté de la *précaution inutile* pour illustrer la témérité de l'homme qui croit avoir en soi de quoi deviner et déjouer les pièges que lui tend le destin. Nous aurons à parler des fameuses maximes delphiques. L'histoire des deux fils de Crésus comporte une moralité qui confine au « Connais-toi », au « Rien de trop » : illustration en couleurs crues, lisible pour les simples, thème d'enseignement pour les doctes.

L'oracle du *mulet* appartient de même à un conte populaire ; une menace s'y exprime d'une façon énigmatique qui tient l'attention en suspens jusqu'à ce que l'in vraisemblable soit enfin devenu vrai. « Méfie-toi du mulet qui régnera sur les Perses », dit la pythie. « Méfie-toi de la forêt qui marche et de l'homme qui n'est pas né d'une femme », disent les sorcières à Macbeth. Mais un jour Macbeth voit s'avancer des soldats portant des branches d'arbres et commandés par un chef sorti du sein d'une morte. Et le mulet qui fera fuir Crésus, c'est Cyrus, fils (dans la légende sinon dans l'histoire) d'une princesse mède et d'un simple officier perse. Dans l'un et l'autre cas, même emploi de l'*adynaton*, de la chose matériellement impossible si l'on prend les mots avec leur sens propre, réalisée au moment le plus dramatique sous une forme métaphorique.

C'est en partant d'exemples de ce type qu'on a fait de l'obscurité une des caractéristiques des réponses oraculaires. Héraclite dit : « *Le Seigneur dont le siège divinatoire est à Delphes ne dit ni ne cache, il signifie* » : cela prouve qu'il connaissait, des consultations pythiques, non du tout les pièces authentiques, que quelques cités peut-être commençaient à faire graver sur pierre dans le corps d'un texte législatif, mais des fabliaux analogues à ceux qu'on lit dans Hérodote ¹. Car ne sont obscurs que les textes en vers, pour lesquels nous avons toujours une citation textuelle. L'obscurité disparaît généralement avec le dénouement (car ils ont été inventés l'un pour l'autre) ; et, cependant, certaines formules nous restent impénétrables, soit que le récit ait été mal transmis, soit que la clef se soit perdue en cours de route.

1. Peut-être aussi cet Éphésien était-il influencé par les traditions anatoliennes relatives aux Sibylles ; cf., p. 221 ; interprétation différente chez R. GRAHAY.

Certains oracles comportent des définitions si compliquées qu'elles doivent venir de recueils de devinettes. La pythie ordonne aux Spartiates d'aller chercher les ossements d'Oreste « à Tégée en Arcadie, en un lieu plat, où soufflent deux vents sous une dure contrainte, où il y a choc contre choc, effort contre effort ». Cela décrit, paraît-il, *une forge*. La pythie, soyons-en sûrs, n'est responsable ni de cette énigme ni d'aucune autre du même genre ; quand ces petits poèmes apparaissent chez Hérodote, ils ont déjà derrière eux un passé littéraire. Les Grecs aimaient ce genre de problèmes ; à la fête des Agrionies, à Chéronée, les femmes poursuivaient Dionysos puis abandonnaient la partie en disant qu'il était allé se cacher parmi les Muses ; puis, après le banquet, elles se proposaient l'une à l'autre des énigmes et des devinettes ¹. Chéronée n'est pas si loin de Delphes et Dionysos est l'associé d'Apollon. Parmi les périphrases saugrenues qui obscurcissent certaines prophéties littéraires, il en est peut-être qui viennent des concours des Agrionies ; ou, si l'on préfère, des devinettes heureuses au point de recevoir une forme poétique peuvent fort bien avoir été données ou prises pour des réponses de l'oracle.

L'oracle énigmatique ne pouvait manquer d'être bien accueilli par les auteurs de fictions, car il tient l'esprit en suspens et permet de faire passer le héros de l'espoir à la terreur. On en admirera davantage les tragiques de n'avoir fait aucun usage de ce trop commode ressort. Lorsque Oreste reçoit l'ordre de venger la mort de son père, c'est toujours en termes aussi clairs, aussi nus que ceux des oracles épigraphiques consignait des interventions religieuses du même ordre. Sophocle seul ajoute une circonstance : « Sans armes et sans soldats, armé de la seule ruse, Oreste accomplira à la dérobée le meurtre justicier » (*Électre*, 36-7), ce qui correspond à un scrupule chevaleresque, pour donner une autorisation divine au fait que Clytemnestre est tuée la première ². Mais ce conseil supplémentaire ne comporte pas la moindre équivoque. Il y a cependant dans la légende des Atrides un oracle à rebondissement, celui où Apollon ordonne à Oreste d'aller en Tauride et de ramener « sa sœur ». Cette sœur, ce ne sera pas Artémis, comme Oreste l'a cru, mais Iphigénie. Seulement, cette amphibologie, ce n'est pas chez Euripide qu'elle figure, c'est

1. Sur les différentes formes de devinettes et leur rôle dans la vie grecque, cf. M. DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant* (1944), chap. IV : L'énigme ; et PLUT., *Quest. symp.*, 717 A.

2. Vide *infra*, v. p. 263 et 270.

dans la tragédie de Goethe¹. Et cela est d'autant plus frappant qu'Eschyle disait, comme Héraclite : « Le Pythien a beau parler grec, obscurs sont ses oracles »². D'instinct, avant une tragédie sur une prescription religieuse, ils lui ont donné les caractères des authentiques prescriptions venues du sanctuaire delphique.

Il arrive parfois que le message divin, très clair en apparence, comporte un véritable piège : la fille de Polycrate rêve que son père, élevé dans le ciel, est lavé par Zeus et oint par le soleil ; il mourra crucifié : erreur d'interprétation. Cambyse sait par l'oracle de Buto qu'il doit mourir à Ecbatane, ce qu'il croit être Ecbatane de Médie ; mais c'est dans un village de Syrie, appelé aussi Ecbatane, qu'il est blessé à mort : erreur sur le nom. Néron est averti de se méfier de la soixante-treizième année : il est détrôné à 32 ans par le septuagénaire Galba : erreur d'attribution. Ces surprises plaisent infiniment à l'imagination populaire, qui en orne avec prédilection les histoires de tyrans. Le premier exemple s'en trouve dans le fabliau de Crésus qui s'entend annoncer : « En attaquant les Perses, tu détruiras un grand empire », et, bien entendu, ce sera le sien. Des historiens ont discerné dans cette équivoque la diplomatie supérieure de l'« institut delphique », sûr, avec des verdicts de ce genre, d'être en tout cas confirmé par l'événement. Cicéron en jugeait tout autrement, qui, citant une prophétie analogue donnée à Pyrrhus dans un vers d'Ennius³, disait vertement qu'Ennius et Hérodote nous la baillent belle et que de tels enfantillages ne peuvent se faire prendre au sérieux par personne, sinon peut-être par Chrysippe, auteur d'un recueil d'oracles « dont quelques-uns se sont vérifiés par hasard, tandis que les autres sont ou inventés, ou inintelligibles, ou équivoques et purs jeux de mots ». Cicéron avait raison. La réponse à Crésus, la réponse à Pyrrhus demandent à leur victime plus de sottise qu'il n'y en a dans une tête royale, même obscurcie par les fumées de l'ambition. L'équivoque peut être plus délicate et comporter une ironie tragique. Lorsque la vieille femme promet à Camille :

« Et tu seras unie avec ton Curiace

Sans qu'aucun mauvais sort t'en sépare jamais »,

¹ (1). Au discours direct, elle n'est possible qu'en grec ou en allemand, à cause de l'emploi possessif de l'article ; elle est intraduisible en français ou en latin.

2. *Agam.*, 1255. L'adjectif s'applique beaucoup mieux aux oracles que rapporte Hérodote qu'à ceux qu'on trouve chez Eschyle lui-même et qui sont fort clairs.

3. *Aio te, Eacida, Romanos vincere posse* (*De Div.*, II, 56). La position de CICÉRON est exactement celle de Boéthos, dans *Pythie*, X, p. 398 F.

il faut attendre la fin du IV^e acte pour se souvenir qu'en effet la mort unit aussi efficacement que l'amour. La tradition oraculaire que nous connaissons par Hérodote et ses successeurs utilise des procédés verbaux plus simples, homonymies, calembours, à-peu-près, par quoi la pensée divine était supposée s'exprimer pour le plus grand dam du consultant.

Tous les ressorts du fabliau de Crésus sont donc des manifestations divines, sollicitées ou non par le roi, mais auxquelles celui-ci n'apporte jamais une attention suffisante. Ainsi se démontre la clairvoyance du dieu, qui, malgré les avertissements qu'il prodigue, ne peut empêcher la ruine de son adorateur, parce que les hommes sont trop enclins à croire qu'une chose est lorsqu'ils souhaitent qu'elle soit. Le récit est une œuvre d'imagination qui utilise les moyens les plus propres à éveiller, à soutenir l'attention ; mais ce n'est pas une œuvre gratuite. Elle a été élaborée quelque part et diffusée avec une intention très précise, laquelle fut oubliée du reste en même temps que les circonstances momentanées d'où elle résulta. Et c'est même cet oubli qui permit à Hérodote d'en prendre la matière pour une réalité historique.

En 548, le vieux temple de Delphes ayant été détruit, on décida de faire par toute la Grèce des collectes afin de réunir les sommes nécessaires à la reconstruction⁽¹⁾. La religion delphique était à un de ces moments d'ascension où une catastrophe stimule les activités au lieu de les décourager. Le sanctuaire, riche d'offrandes venues de loin, avait été consulté à plusieurs reprises par les rois de Lydie et, probablement, sur des questions rituelles, comme on le sait avec certitude en ce qui concerne Alyatte. Parmi les arguments que les collecteurs firent valoir figurait certainement le prestige de Delphes en Asie Mineure, là même où le temple de Didyme aurait pu lui faire une concurrence efficace. C'est eux, n'en doutons pas, qui inventèrent l'excellente histoire de l'« épreuve des oracles » où la pythie répond :

« J'ai dénombré les grains de sable et mesuré la mer.... »

(1) Il y eut des collectes aussi pour la restauration du IV^e siècle ; le *Péan* de PHILODAMOS, écrit vers 330, gravé dans le temple, contient des appels à la générosité des fidèles, déclarant « bienheureuse cette génération de mortels qui construira pour Phoebus un temple éternel et incorruptible ». Un passage mutilé et de texte douteux proclame les ordres d'Apollon, qui enjoint de presser les travaux. Le poète est évidemment l'organe des prêtres de Delphes, désireux de provoquer les largesses des dévots. Sur ce péan, voir H. WEIL, *Études de litt. et de rythm. grecques* (1902), pp. 29-78, et, avec une bibliographie des études récentes, SOKOLOVSKY, *B. G. H.*, t. LX (1936), p. 135.

Si nous n'avions que ce vers seul, quelle conclusion nous en tirerions sur le haut langage du siège delphique, sur la conscience qu'il avait de sa propre grandeur, sur le génie religieux qui lui inspira cette fière définition de l'omniscience divine ! Mais ces mots dignes des prophètes d'Israël sont suivis de la description en phébus d'une cuisine assez vulgaire, ce qui nous ramène à des considérations plus modestes.

Or, une affirmation analogue figure dans la *Neuvième Pythique* de Pindare, qui est de 474, et je vois avec étonnement que, pour tous les éditeurs, c'est Pindare qui « imite la langue et les formules des oracles ». Je crois l'hypothèse inverse infiniment plus vraisemblable. Mais, pour le moment, tenons-nous-en au fond. Cet édifiant récit, imaginé par les collecteurs afin de démontrer l'infailibilité du Pythien, est ensuite revenu à Delphes avec l'estampille historique, et Hérodote l'a reproduit sans s'apercevoir qu'il y introduisait une disparate : ayant vu des offrandes de Crésus dans le sanctuaire thébain d'Amphiaraos, il crut devoir les justifier en disant que ce héros aussi avait deviné l'énigme proposée par Crésus. Ce détail, soyons-en sûrs, ne figurait pas dans la version delphique.

Mais, deux ans après l'incendie du temple, Cyrus prend Sardes, et Crésus, à supposer qu'il ait réellement survécu, n'était plus bon à rien qu'à jouer auprès de son vainqueur, ainsi que le veut Hérodote, le rôle du Philosophe auprès du Roi, dans l'éternel dialogue du Pouvoir consultant la Sagesse et décidé à ne point l'écouter. L'« argument lydien » pouvait encore servir la propagande delphique, mais il fallait éviter d'incriminer soit la piété de Crésus qui avait été exemplaire, soit la clairvoyance du dieu. Le retour de fortune fut donc présenté comme résultant du va-et-vient naturel des destinées humaines, prévue de longue date par la sagesse toute séculière de Solon : l'entretien du Roi et du Législateur, au prix d'une entorse à la chronologie, donnera au fabliau un prologue d'une parfaite convenance. Le dieu de Delphes a tout su, il a tout *signifié*, comme disait Héraclite, mais la raison humaine n'a pas su comprendre l'avertissement qu'il lui donnait. Tout cela, pour être plus probant, est exposé par la pythie elle-même aux messagers de Crésus vaincu, qui lui demandent de la part de leur maître si les dieux grecs ont pour principe d'être ingrats. Personne, je pense, ne songe à tenir pour authentique cette dernière consultation, faite uniquement pour amener une confé-

rence sur la condition humaine et la modestie qu'elle prescrit. Cette moralité un peu longue termine le roman oraculaire commencé par l'épreuve des lieux prophétiques.

Le « fabliau lydien » est donc né dans un milieu delphique, sans que la pythie et les prêtres soient responsables en rien des consultations qui servent de ressorts au récit ; il est marqué aussi par une propagande en faveur d'Athènes, d'une Athènes pieuse et vertueuse, comme le montre l'éloge de Tellos, de Cléobis et Biton, où la palme du bonheur va au simple citoyen qui, ayant vécu comme chacun devait vivre, accepte silencieusement de donner sa vie pour son pays. Si nous nous souvenons que vers 515 les Alcéméonides en exil sont à Delphes et conspirent contre les fils de Pisistrate tout en prenant une part de plus en plus importante à la construction du nouveau temple, nous ne nous étonnerons pas de trouver cet éloge de l'esprit démocratique athénien associé à la clairvoyance apollinienne.

Et c'est justement ici que se manifeste le miracle delphique. L'histoire de Crésus est une fable. Les oracles y sont tous apocryphes. Or, ce récit fait de faux enseigne quelque chose de vrai, et le nom de Solon, grâce à eux, n'y est pas déplacé. Le rôle que les Sept Sages ont pu jouer à Delphes n'est pas facile à préciser, mais leur influence se marque sur les plus anciennes légendes et, notamment, sur la propagande piétiste dont nous avons ici un exemple. Le fabliau lydien, grâce à eux, dépasse le simple folklore.

CHAPITRE VI

LE TEMPS DE DELPHES

Les historiens sont d'accord pour admettre que le grand moment de l'oracle va du VIII^e au VI^e siècle ¹. Il est vrai que, sur le VI^e siècle, nous avons beaucoup de récits, et les prophéties qui les agrémentent ont beau, une à une, se révéler apocryphes dès

1. La grande richesse du sanctuaire est déjà attestée dans le chant IX de l'*Iliade* (v. 404-405), qu'il est difficile de faire descendre en deçà du VII^e siècle, et dans la *Suite pythique*, écrite vers 580.

qu'on veut bien les regarder de près, on ne se résout pas aisément à porter au débit de Delphes le total de ces mesquines soustractions. Scrupule justifié, car la prodigieuse réputation du sanctuaire ne s'est pas construite sur du néant. Et cependant, s'il est possible de retrouver, sous d'immenses falbalas légendaires, quelques oracles authentiques remontant à la première moitié du ^{vi}^e siècle — ceux qui concernent Clisthènes et Alyatte, les gens d'Agylla et ceux de Métaponte —, nous en sommes réduits, pour la période antérieure, à des hypothèses. Maigre récolte, et qui contraste avec la grandeur et l'ancienneté des Trésors construits autour du temple — celui de Cypsélos, qui devint ensuite celui des Corinthiens, est du ^{vii}^e siècle —, avec l'importance des offrandes. Assurément, un certain nombre de celles-ci sont mythiques. Le siège de justice qu'Hérodote a vu dans le temple, cadeau du roi Midas (seconde moitié du ^{viii}^e siècle), était probablement un ancien objet de culte auquel les Grecs attribuèrent une origine phrygienne parce qu'ils avaient gardé le souvenir d'un rapport entre le caractère sacré du trône et la Grande Déesse. Si vraiment Gygès a donné les coupes qu'on montrait avec orgueil, ce fut au début du ^{vii}^e siècle. Les Delphiens assurément les appelait *gygades* : n'est-ce pas simplement parce que tel était le nom de la monnaie lydienne ? Et n'aurait-on pas attribué au fondateur de la dynastie des Mermnades ce qui était vrai d'Alyatte, un siècle plus tard ? Avant le ^{vi}^e siècle, les rois phrygiens et lydiens consultèrent certainement les sanctuaires d'Anatolie plus souvent que celui du Parnasse. Mais, encore une fois, chaque titre dont nous démontrons le caractère apocryphe nous oblige à en chercher un autre, authentique, sur quoi le crédit de Delphes a pu se fonder. C'est à quoi sera consacrée la seconde moitié de cet ouvrage. En attendant, terminons ce travail critique et, disons-le tout de suite, destructeur. L'étude de Roland Crahay sur Hérodote l'a amené à revoir, concernant l'influence de l'oracle, quelques formules admises et un peu trop facilement répétées. Plusieurs de ceux qui ont écrit sur cette époque attribuent à Delphes d'importantes initiatives en matière de colonisation et de législation ; presque tous veulent du moins qu'il ait diffusé le culte de Dionysos ainsi que celui des héros, et qu'il ait créé un rituel de purifications ¹. En face de ces affirmations,

1. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Divination*, III, p. 62 ; FARNELL, *Cults*, IV, 27 ; WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, p. 33 ; O. KERN, *Religion der Gr.*, II, p. 118 ; enfin PARKE. M.-P. NILSSON, dans ses *Cults, myths, oracles and politics*

le silence méprisant de Beloch est, de toute évidence, une réaction excessive : on ne peut, écrivant une histoire de la Grèce, ignorer l'oracle de Delphes. Les paragraphes ci-dessous marqueront avec prudence ce qu'a pu être sa place dans la vie des hommes qui habitaient la Grèce et qui sillonnaient la Méditerranée au temps de la grandeur lydienne.

1. COLONISATION.

L'aide apportée par « le dieu » à l'émigration des Grecs et à leur installation sur les côtes de la Mer Intérieure est son plus ancien titre de gloire, celui qu'on songe le moins à lui contester. Cicéron, qui fut pour les oracles un adversaire plus redoutable que pour Catilina, rappelle sans le discuter que nulle colonie n'a quitté sa métropole sans un avis favorable de Delphes, de Dodone ou d'Ammon, ce qui est beaucoup dire, car ces deux derniers centres n'ont vu partir que des émigrants mythiques. Le lyrisme d'Ernst Curtius, qui montrait Apollon peuplant et civilisant le monde antique, paraît aujourd'hui un peu excessif ; mais Bourguet ne dispute pas à Delphes ses deux titres à la reconnaissance humaine : la colonisation et les purifications. A vrai dire, aussitôt qu'on essaie de serrer les choses de près, toute explication rencontre des difficultés. Si les oracles de colonisation étaient authentiques, la pythie se serait bornée à donner aux émigrants des avis ou très vagues ou tout à fait absurdes dont ils n'auraient pu tirer parti que par hasard. Tout cela, qui est d'invention tardive, ne mérite peut-être pas le soin attentif avec lequel Parke a inventorié ce fatras ⁽¹⁾ Mais un fait du moins ne doit probablement pas être mis en doute, c'est qu'avant de partir les groupes décidés à l'exil venaient consulter l'oracle.

Ici, on peut esquisser deux théories, mais je ne vois pas qu'on les ait bien opposées l'une à l'autre en montrant à quel point elles engagent deux conceptions opposées du rôle de la pythie. Ou bien l'on estime que les consultants sont venus à elle aussi résolus que l'était Xénophon quand, avant de partir pour l'expédition de

in Ancient Greece, montre fort bien les revendications politiques s'appuyant sur des mythes ; il dirige vers les oracles une pointe critique bien moins aiguë. Il déclare fausses les généalogies invoquées en 480 par des Argiens (HÉROD., VII, 149, 161), mais admet (pp. 88 et 126) l'authenticité des oracles invoqués par des Crétois pour rester neutres (HÉROD., VII, 169), qui appartiennent exactement à la même veine.

(1) L'inventaire, malheureusement, est fait par noms de ville. Un classement par thèmes aurait été autrement utile, parce qu'il aurait permis de décrire une littérature, un folklore de l'émigration.

Cyrus, il lui demanda simplement à quel dieu il fallait sacrifier pour que tout allât bien ; et dans ce cas, ils l'ont probablement mise devant une de ces alternatives qui se concilient fort bien avec la cléromancie telle que l'imagine Pierre Amandry. Ou bien ils sont réellement venus à Delphes pour s'éclairer, et Delphes a pu les sortir d'indécision grâce à « un ensemble exceptionnel de connaissances géographiques progressivement accumulées », comme dit M. H. Berve¹ ; dans ce cas, la divination est une imposture, surajoutée à l'activité purement intellectuelle d'un office de l'émigration disposant d'une documentation passable. J'ajoute que l'hypothèse n'explique pas les origines, car les dossiers n'ont pu se constituer qu'après la colonisation commencée. Le plus simple est encore d'admettre que bien des gens déterminés à partir ont reçu de Delphes une parole capable de les encourager eux-mêmes et d'emporter les dernières hésitations de leurs camarades moins résolus. Après quoi, si l'entreprise réussissait, la colonie proclamait Apollon son fondateur et son archégète. Dans l'intervalle, elle avait peut-être recouru à lui dans plus d'une circonstance, et notamment dans celle-ci que les *Lois* de Platon nous avertissent de ne pas oublier. Contrairement aux cités établies, les installations nouvelles n'ont pas de liturgies traditionnelles, ou elles en implantent qui contrarient celles de la population indigène : au premier signe inquiétant, sécheresse, épizootie, mortalité infantile, on cherchera à savoir comment apaiser la mystérieuse colère qui se manifeste. Assurément, on recourra d'abord aux devins locaux, mais s'ils ne sont pas d'accord Delphes est là pour arbitrer le conflit. Entre l'épure tracée par Platon et les confuses réalités du VIII^e, du VII^e siècle, l'écart est grand. Peut-être, cependant, les sentiments n'ont-ils pas tant changé.

Une fois la colonie prospère, elle se donnait ses titres de noblesse en se présentant comme une création d'Apollon ; généralement, la prospérité avait succédé à des déboires. Eux aussi furent inscrits au crédit du dieu. Parfois les émigrants avaient mal interprété l'oracle qu'ils avaient reçu, tels les Phocéens établis en Corse et qui, ayant fondé Cynros, comprirent trop tard qu'ils auraient dû établir le culte du héros Cynros. Ainsi, toute une littérature édifiante fonda sur des calembours et des homonymies

1. *Gestaltende Kräfte der Antike*, p. 17.

la doctrine de la clairvoyance divine et de la faiblesse humaine. Ailleurs, on voulut que le fondateur lui-même fût coupable de n'avoir pas demandé l'avis du dieu, tel le prince spartiate Dorieus en Libye : admirable thème pour une propagande piétiste qui travailla à Delphes plus vraisemblablement qu'à Sparte. C'est Hérodote qui raconte ces deux histoires (il serait trop facile et assez vain de leur trouver des répliques par dizaines dans l'historiographie tardive) et cette troisième qui montre que des hommes hardis, sans scrupules, savaient faire de l'oracle leur *Propaganda-Abteilung* ¹. Battus II l'Heureux, roi de Cyrène, pour attirer des colons chez lui, fit répandre un oracle disant :

« Celui qui bon dernier viendra dans la belle Libye,
Le jour où on la lotira, regrettera d'avoir tardé. »

Les critiques modernes objectent que jamais la pythie ne lance ainsi un conseil dans le vide : elle répond. Le caractère exceptionnel de la chose ne semble pas avoir frappé Hérodote. Au surplus, pour comprendre le rôle de Delphes dans l'histoire de la colonisation, il faut chercher à atteindre une réalité religieuse qui donne un point de départ et, à l'époque historique, méditer sur ce que Berve appelle les *Seigneurs*, ces aventuriers qui, sans aucun appui de la part des États, allaient s'installer quelque part et, la chance aidant, laissaient une cité et un nom. Ainsi fit Miltiade l'Ancien en Chersonèse. Lorsqu'en 489 son petit-neveu entreprit pour son propre compte l'expédition de Paros, il apprit à ses dépens que l'âge des seigneurs était passé, que l'âge des cités avait commencé. La pythie ne conseillait pas à tel État de fonder ici ou là un établissement, dans des conditions dont elle-même ignorait tout : elle appuyait tel homme audacieux qui lui demandait une drogue d'espérance pour galvaniser le courage de sa troupe ².

1. HÉRODOTE, I, 163 à 167 ; V, 42 à 48 ; IV, 159.

2. Plus tard, des chefs de la même trempe employèrent des moyens analogues. En 388, Agésipolis conduisait l'armée lacédémonienne contre les Argiens, qui demandaient une trêve. Il se fit autoriser par le Zeus d'Olympie à la leur refuser, puis monta à Delphes demander à Apollon s'il pensait comme son père, à quoi le dieu répondit affirmativement. L'épisode est souvent allégué pour montrer avec quel cynisme on en usait parfois avec l'oracle. Elle prouve surtout que les soldats murmuraient, comme ils le firent encore davantage quand un tremblement de terre les surprit au moment où ils venaient de pénétrer en territoire argien. Eux aussi étaient partisans de la trêve, prêts à imputer tous leurs malheurs à celui qui la refusait : l'avis convergent de deux dieux n'était pas de trop pour les décider (XÉN., *Hell.*, IV, 7).

2. LÉGISLATIONS.

Dans l'ordre purement politique, la constitution de Sparte est la seule qui ait été donnée comme une œuvre de Delphes et rien n'est plus instructif que de suivre, à propos de cette question, l'ascension du prestige delphique et sa transformation en mythe entre Hérodote et Platon. Hérodote (I, 65) connaît une tradition d'après laquelle les excellentes lois de Sparte ont été dictées à Lycurgue par la pythie. Mais les Spartiates disaient qu'il les avait rapportées de Crète : façon modeste d'expliquer les ressemblances entre les usages de Laconie et ceux de l'île. Quant à la première opinion, elle atteste, *hors de Lacédémone* et, très vraisemblablement, dans Athènes, un des premiers symptômes du « mirage spartiate » ¹ qui devait plus tard éblouir Xénophon et Platon. Vers 450, il ne fait que s'esquisser, car Hellanicos attribue encore la constitution lacédémonienne à Eurysthènes et Proclès, sans mentionner Lycurgue ni, moins encore, aucune intervention divine. Xénophon dans sa *République des Lacédémoniens* (chap. 8) dit simplement que Lycurgue la soumit à la pythie et reçut son approbation. Pour Platon, de même que les lois crétoises sont l'œuvre de Zeus, les lois lacédémoniennes sont l'œuvre d'Apollon. Entre Hellanicos et Platon, la légende de Lycurgue élève du dieu avait été orchestrée vers 390 — la belle démonstration d'Édouard Meyer ne laisse sur ce point aucun doute — par le roi Pausanias, alors en exil et qui désirait, une fois rétabli, restaurer à Sparte l'ancien régime dans toute sa pureté. Il mit en circulation, pour appuyer sa thèse, une consultation delphique donnant aux rois l'autorité suprême, après eux aux vieillards et enfin au peuple, à condition qu'il fût soumis aux lois. « Ce genre de textes, dit fort bien Éd. Meyer, ce sont rarement les rois qui les composent ; ils se bornent à en faire usage. » Souvenons-nous que les rois de Sparte avaient leurs *pythioi*, chargés de toutes les relations avec Delphes : ceux de Pausanias sont restés fidèles à leur maître malheureux, et de plus ils avaient du talent, car ils inclurent leur oracle dans des vers qui furent donnés ou pris comme venant de Tyrtée, et bien des modernes s'y sont laissé tromper. Ces vers, bien entendu,

1. F. OLLIER (*Le mirage spartiate*, p. 143) considère comme le témoignage le plus ancien le vers des *Euménides* (103) louant les bonnes lois des Scythes et des descendants de Pélopes : les bons barbares et les bons Lacédémoniens. — Le rôle d'Apollon dans la genèse des lois de Zaleucos en Locride, de Cyrène en Libye, est indirect et dérivé de la légende lacédémonienne ; cf. NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 609, et R. CRAHAY, *Littérature oraculaire*, 2^e partie, chap. 3.

ne comportent aucune obscurité ¹ : un homme qui veut prouver parle clairement.

Si le conte moral mis en forme par le roi Pausanias eut une telle force persuasive, c'est qu'il s'appuyait sur des traditions plus anciennes. Chez Platon, la doctrine de l'origine divine des lois lacédémoniennes est une pure vue de l'esprit, analogue à un de ces mythes qu'il raconte avec prédilection et dont la portée véritable est si difficile à mesurer. En fait, dans *les Lois*, obligé
 113 de donner des conseils qu'on puisse suivre, Platon procède exactement comme les cités de son temps — et comme Xénophon le disait de Lycurgue — qui se bornaient à demander l'approbation du dieu pour un texte tout rédigé. Telles sont ces *leges sacrae*
 112 dont la plus ancienne, sur des tablettes de bronze du ^{ve} siècle, précise les garanties promises en Locride occidentale aux acquéreurs de lots de terre. Mais il faut faire ici une remarque curieuse : la législation locrienne introduit Apollon dans un domaine que Platon ne songe pas à lui attribuer, car il lui accorde uniquement des décisions en matière religieuse. Encore voit-on bien, à regarder les textes de près, que le rôle de l'oracle, dans la législation idéale exactement comme dans les usages helléniques du ^{iv}^e siècle, sera simplement d'approuver. En matière de fêtes, en matière de meurtres, Platon semble dire que toute décision sera remise à l'oracle : en fait, celui-ci sera invité à homologuer un décret préparé, par l'assemblée dans le premier cas, par les *nomophylakes* assistés des exégètes dans le second ².

Nombreuses étaient les lois sacrées qui se disaient *pythochrestoi* et l'on voit en quel sens il faut le prendre. On peut se demander pourquoi les États imploraient d'un sanctuaire éloigné une approbation qui était coûteuse. N'en doutons pas : c'était pour sortir de crises et de discussions insolubles, à un moment où la fatigue persuadait aux partis de s'incliner sans déchoir devant une juridiction supérieure.

1. Ed. MEYER, *Forschungen zur alten Geschichte* (1892), t. I, p. 211 ; la rédaction de l'histoire en distiques élégiaques, connue par PLUTARQUE (*Lycurgue*, 6), peut être postérieure à Pausanias ; Meyer faisait de la *rhetra* en prose, citée un peu plus haut par Plutarque, une falsification de même époque et de même origine ; cela est beaucoup plus douteux. H. T. WADE-GÉRY a probablement raison d'y voir, non un faux oracle du ^{iv}^e siècle, mais une authentique loi archaïque présentée comme un oracle (*Class. Quart.*, XXXVII [1943], p. 62 ; XXXVIII [1944], pp. 1 et 115). On trouvera une bibliographie récente chez NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 608, n. 1.

2. *Lois*, VIII, 828 a, pour les fêtes, avec un *lōn kai ameinon* qui trahit l'alternance classique et qui se trouve aussi dans le passage de XÉNOPHON relatant l'approbation donnée à Lycurgue ; IX, 871, B-C, pour les affaires de meurtre.

L'« œuvre du dieu » en matière législative nous paraît donc se ramener à une signature au bas d'une page lue distraitemment et peut-être à peine comprise. Et, cependant, ces paresseuses homologations ont servi son prestige à un point incroyable : cela apparaît à plein dans *les Lois*, où, sans lui avoir demandé davantage, Platon consacre à Apollon la législation tout entière par la création des *euthynoi*, ses prêtres, qui, représentant la Justice pure, reçoivent des honneurs surhumains. Entre ce prestige transcendant et le rôle fort modeste de l'oracle dans les dispositions concrètes de la constitution, il y a un hiatus évident, que franchit presque à notre insu le mysticisme platonicien.

3. FONDATIONS RELIGIEUSES.

Cette question se distinguerait à peine de la précédente si elle ne posait un problème particulièrement difficile : dans les cas nombreux où un oracle de Delphes figure à l'origine d'une innovation religieuse, quelle fut sa part exacte d'initiative ? Le plus souvent, la consultation a dû porter sur un point plus restreint que les traditions ultérieures ne le donnent à penser. Lorsqu'on nous dit que la pythie a ordonné une cérémonie, entendons qu'en présence d'une alternative elle a choisi le parti le plus sûr, qui était d'approuver les liturgies les plus anciennes et les plus riches.

Les Arcadiens de Phigalie adoraient une Déméter noire à tête de cheval, dont l'image fut détruite par un incendie ; une stérilité s'ensuivit et, pour la conjurer, la pythie avertit de rendre ses honneurs à la déesse-jument, par dix hexamètres terrifiants promettant les pires malheurs au peuple mangeur de glands s'il manquait à ses devoirs. L'oracle me paraît appartenir à quelque littérature édifiante d'origine sacerdotale ¹. Parke, qui le croit authentique, pense que « Delphes a dû entendre parler du vieux culte oublié et décider que sa restauration serait le meilleur remède à la famine ». Rien en effet ne nous dissuade d'admettre le fait de la consultation. Mais celle-ci, soyons-en sûrs, a succédé à de violentes disputes, à Phigalie même, entre partisans et adversaires de la Déméter noire, entre traditionalistes et novateurs, et c'est par le texte même de la question qui lui fut posée que la pythie apprit ce qu'elle devait savoir quant à l'idole brûlée. En ordonnant de lui rendre ses anciens honneurs elle se rangeait,

1. PAUSANIAS (VIII, 42) est seul à l'avoir conservé ; cf. PARKE, *History of the delphic oracle*, p. 329.

comme elle l'a toujours fait, au respect du passé ; elle conseilla de même de ne pas remplacer les vieilles statues agenouillées qui, pour les gens d'Épidaure, représentaient Damia et Auxésia : modestes interventions qu'on accrut plus tard en lui attribuant la fondation ou la restauration d'un culte ¹.

Tous ceux qui ont écrit sur le rôle religieux de Delphes ont attribué au sanctuaire une propagande en faveur de Dionysos et des héros, deux points sur lesquels il faut dire un mot.

//
Dionysos

Apollon a encouragé, diffusé le culte de Dionysos : aucun dogme delphique n'a la solidité de celui-là et il faut une certaine intrépidité pour se risquer à en vérifier les fondements. Concernant Dionysos, dit Parke, il existe plus d'oracles que relativement à tous les autres dieux ensemble, et qui concernent non seulement des modifications rituelles, comme c'est le cas ailleurs, mais des créations. Nous l'admettons volontiers, mais dans des problèmes de ce genre, le nombre des oracles n'est pas un argument ; encore faut-il qu'ils méritent du crédit. Or, il suffit de lire les références accumulées par Parke — avec quelle méritoire patience ! — pour voir Pausanias, Plutarque, Élien, quand ce n'est pas Suidas ou Eustathe, appelés à garantir le rôle de Delphes dans les origines mythiques de quelque culte. Ceux qui affirment qu'Apollon aida les débuts de son frère allèguent la place importante de Dionysos à Delphes et la phrase fameuse de Plutarque sur le rôle qu'il y jouait, « nullement inférieur à celui d'Apollon lui-même ». Mais ce fait précisément, dont les origines sont inconnues, les polygraphes de l'époque chrétienne le connaissaient aussi bien que nous et il les a amenés à supposer partout des bons offices d'Apollon en faveur de Dionysos, — bons offices invariablement représentés par un oracle de fondation dont l'examen révèle bientôt le caractère adventice.

« A Aléa en Arcadie, dit Pausanias (VIII, 23, 1), il y avait un temple de Dionysos où, à la fête célébrée en l'honneur du dieu, on fustigeait les femmes en vertu d'un oracle de Delphes, comme les Spartiates fustigent les éphèbes devant Artémis Orthia. » La fustigation est un vieux rite de fécondité certainement antérieur et à l'oracle et à l'avènement de Dionysos. Ces liturgies démodées se casent, à l'époque historique, là où elles trouvent place, en marge de quelque fête divine dont la saison ou la périodicité se trouve coïncider avec la leur. L'oracle n'a sûrement pas ordonné

1. Pour des exemples analogues, vide supra, pp. 82, 98.

aux Aléates de fustiger les femmes en l'honneur de Dionysos ; tout au plus l'aura-t-on prié d'approuver la liaison du rite et de la fête. Mais, à une époque où le snobisme religieux voulait que tout fût *pythochrestos*, les prêtres d'Aléa n'auront eu aucun scrupule à inventer cet oracle. On imputait de même à une intervention de la pythie l'existence d'un vieux *xoanon* de Dionysos à Corinthe, d'un autre en Achaïe, d'un autre à Méthymne de Lesbos ; la danse des Dionysiades à Sparte ; la fondation du culte de Dionysos à Sicyone par Phanès au temps des Héraclides. A propos de Dionysos Aigibolos à Potnies près de Thèbes, Pausanias raconte ¹ que les Potniens un jour tuèrent leur prêtre : épidémie, recours à Delphes qui ordonne d'immoler chaque année un jeune garçon à Dionysos ; mais, après quelque temps, Apollon déclara que le sacrifice d'une chèvre serait suffisant. Cette histoire n'a en soi rien d'in vraisemblable : Delphes pourrait avoir homologué les deux sacrifices, et le second plus volontiers que le premier. Mais tout cela doit être un simple *aition* du nom de Dionysos Tueur de Chèvres. La fête des Apaturies a deux légendes justificatives, chacune ornée d'un oracle de Delphes. Est-il nécessaire de poursuivre cette revue ? Elle aligne des histoires, où, invariablement, Delphes tient la place d'un chaînon brisé et sert à expliquer une survivance devenue inintelligible.

Plus complexe est le problème du rôle de Delphes dans le culte des héros, partout affirmé presque sans nuances. Bouché-Leclercq pensait que les prêtres prenaient un plaisir d'érudits à tirer de l'ombre les héros les plus délaissés, comme si, au pied du Parnasse, on avait connu les dévotions locales mieux que ne faisaient les consultants eux-mêmes. Rohde veut bien reconnaître qu'« Apollon n'a point créé de nouveaux héros, mais qu'il en a du moins beaucoup découvert et que, fidèle à sa mission d'interprète, lorsqu'on venait le consulter à propos d'un prodige ou d'un fléau, il révélait que le mal était dû à la colère d'un héros négligé et il invitait à réparer l'injustice commise ». Ainsi s'exprime O. Reverdin, convaincu pour son compte qu'« à l'époque classique c'est Delphes qui a suscité l'héroïsation, puis qui l'a dirigée et contrôlée », opinion qui figure du reste dans tous les ouvrages sur le culte des héros ². Elle y est aussitôt étayée par un passage de

1. II, 2, 7 ; VII, 19 ; X, 19, 3 ; III, 13, 7 ; II, 7, 6 ; IX, 8, 2.

(2) O. REVERDIN, *La religion dans la cité platonicienne*, pp. 150, 168 ; EITREM, art. *Heros*, apud P. W., col. 1133, estime « qu'on peut réellement parler ici d'une direction bien arrêtée de la politique religieuse d'un clergé avisé ».

Platon qui concerne une législation purement fictive et par des exemples de la même valeur que ceux que nous venons de rencontrer à propos de Dionysos ¹. Nous n'avons aucune raison de nous arrêter à une tradition qui fait résulter d'un oracle de Delphes le vieux rite agraire des *oscilla*, les cérémonies consacrées aux enfants de Médée, probablement plus anciennes que l'oracle lui-même, et dix autres du même genre, où la « volonté du dieu »
 117 est invoquée uniquement pour articuler une légende étologique.

Pour approcher la question, il faudrait la diviser en distinguant les cultes archaïques et les héroïisations contemporaines telles qu'on en pratiqua dès le VI^e siècle et peut-être auparavant. Les deux ordres sont confondus, et à juste titre, par tous ceux qui voient dans le culte des héros un simple degré du culte des morts. Dans un petit livre auquel, pour abrégér, je renvoie le lecteur ², j'ai essayé de montrer qu'on a tort d'appliquer aux héros la méthode qu'Évhémère appliquait aux dieux, que ce ne sont pas des figures historiques, mais plutôt des *démons* malchanceux, restés obscurs et adorés dans un cercle restreint. Ce titre de héros qu'on leur donnait, identique à celui des guerriers illustres, la ressemblance entre le culte des tombeaux et les petites cérémonies qui leur étaient offertes, tout cela amena leurs fidèles à voir en eux des êtres qui avaient passé par la vie et la mort. Leur nom propre devint le noyau d'une biographie sur quoi le génie des poètes se donna carrière ; de quoi résulta peu à peu un humanisme nouveau, car l'ancien *daimon* devenu un mort honoré était désormais capable, non seulement d'apporter la pluie ou de protéger le bétail, mais aussi de donner des exemples et des leçons à ceux qui étaient à la fois ses adorateurs et ses semblables.

L'oracle de Delphes a certainement, sinon créé, du moins confirmé un grand nombre de cultes héroïques, surtout, semble-il, pendant ces siècles inquiets et troublés où les Grecs, établissant
 1 - un lien entre leur prospérité et leurs mérites, voyaient dans chaque malheur le signe d'une colère divine et se demandaient quelle elle pouvait être. Leurs doutes les amenaient à Delphes et ils soumettaient à la pythie une de ces alternatives où elle trouvait la

1. Si l'on veut s'en convaincre, qu'on lise chez PAUSANIAS, I, 43, 7, l'histoire du héros mégarien Coroïbos, où l'on reconnaîtrait facilement la marque du moralisme delphique. Mais l'oracle n'a certes joué aucun rôle dans la fondation du culte.

2. M. DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, coll. Mythes et Religions, (1942).

matière de sa réponse. L'érudition des prêtres en matière de cultes héroïques, à supposer que Bouché-Leclercq l'admire à juste titre, résultait des consultations : celles-ci naissaient de la foi en la clairvoyance du dieu et de la confiance qu'inspirait son arbitrage, car, le plus souvent, ce qui aboutissait à Delphes, c'étaient des querelles de village à quoi la parole divine était seule capable de mettre fin.

C'est pourquoi l'oracle a pu jouer un rôle plus important dans les héroïisations contemporaines : quand, à la mort de quelque personnage, une cité décidait de lui offrir un culte collectif plus important que les simples honneurs funéraires rendus par chaque famille. Les Grecs ne marquaient aucune différence entre ces sortes de *saints* et les héros qui furent primitivement des *génies* pourvus d'une biographie par la vertu d'un nom propre et de quelques rites. Elle nous paraît grande, encore que les modernes qui acceptent la thèse evhémériste — Deneken, Foucart, Eitrem, Farnell, même Nilsson — la réduisent à rien. Ce qui est sûr, c'est que toute héroïsation devait provoquer des réactions, d'autant plus vives qu'elle suivait la mort de plus près, parmi ceux qui avaient connu le nouveau « saint » et que, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, on a dû recourir à l'oracle pour arrêter les discussions.

Toutefois, et cela ne laisse pas d'être étonnant, Delphes est associé à très peu d'héroïisations immédiates : ni à celles de Léonidas, ni à celle de Miltiade le Colonisateur, ni à celles d'Harmodios et Aristogiton, ni à celles de Brasidas et Hagnon, ni même aux honneurs rendus aux morts de Platées ¹. Les rares interventions attestées ne laissent distinguer aucun principe directeur. Que tirer de l'histoire de Cléomède d'Astypalaea ? Cet athlète,

1. Aristéas de Proconnèse, Euthymos de Locres, Cebotas, Orrhipos de Mégare, Euthyclos de Locres sont plus qu'à demi-mythiques. Dans l'histoire de Théagène de Thasos (*floruit* vers 480) devenu héros guérisseur, l'intervention de la pythie est probablement authentique, sinon les deux oracles qui prétendent l'exprimer. L'athlète Théagène avait à Thasos une statue qu'un rival fustigea. Elle tomba en tuant l'insulteur et, coupable de meurtre, elle fut jetée à la mer. Une famine s'ensuivit ; l'oracle, consulté, prescrivit de « ramener ceux qui avaient été chassés » ; on rappela des exilés, sans résultat. Un second oracle conseilla de restaurer Théagène et l'on redressa la statue. La consultation en deux temps obéit à la technique des contes ; mais le récit, qui contient tous les thèmes delphiques, est vraisemblable. On peut cependant soupçonner une confusion ancienne entre le Théagène historique et quelque héros archaïque. Cf. R. MARTIN, *B. C. H.*, t. LXIV et V (1940-1941). — Aucun oracle n'est mentionné à propos de l'héroïsation d'Harmodios et Aristogiton ; en revanche, on en a retrouvé un sur pierre, à Athènes, du ^v^e siècle, autorisant le peuple à faire nourrir au Prytanée leurs descendants légitimes (*I. G.*, I², n° 77).

ayant perdu la raison après avoir été disqualifié pour fraude, secoua un pilier qui soutenait le plafond d'une école, par quoi il causa la mort de soixante enfants ; poursuivi à coups de pierres par les parents, il se cacha dans un coffre qu'ils forcèrent et trouvèrent vide ; la pythie consultée déclara qu'il était au séjour des bienheureux, qu'il fallait l'honorer comme un héros, mais qu'il serait le dernier. Cela se passait en 492 et la vogue des héroï-sations ne faisait que commencer ¹. Cette indéchiffrable légende prouve que la notion de héros comporte la puissance, non la moralité, au sens du moins où nous la prenons, sur quoi nous reviendrons ci-dessous ainsi que sur le seul culte héroïque où Delphes me semble avoir joué un rôle créateur : les honneurs rendus à Pindare à Delphes même sur le conseil, dit Pausanias, de l'oracle ².

Pour le reste, la pythie a dû se borner à approuver les propositions qu'on lui faisait, ainsi qu'on le voit par des exemples tardifs et bien clairs. En 350, à Athènes, l'oracle demande l'agrandissement de l'ancien Asclépieion grâce à un terrain offert par un certain Démon, qui, en compensation, sera prêtre du dieu ³. La transaction a évidemment été réglée à Athènes même entre les prêtres et Démon ; elle a provoqué des mécontentements et des commentaires et, pour la faire accepter, Démon et ses amis l'ont soumise à l'approbation de la pythie, après quoi elle put servir de base à un décret. Pour bien des cultes héroïques les choses n'ont pas dû se passer autrement.

Cela ne veut pas dire qu'elle ait toujours approuvé tout ce qu'on lui soumettait. Le tyran Clisthènes voulut expulser de Sicyone le héros Adraste, un ancien dieu dont le nom désigne la Mort et dont l'épopée fit le chef de la guerre thébaine ; il reçut un refus sévère dont il tint peu de compte. Il est vrai qu'il avait fondé à Sicyone des *Pythia* où Delphes pouvait voir une concurrence et qu'il voulait rompre avec le passé, ce que l'oracle désapprouva toujours.

Ce traditionalisme religieux donna au siège prophétique sa solidité et ses limites. Celles-ci, on les touche dans l'affaire des Locriennes. Au moment de la prise de Troie, Ajax viola Cassandre près d'un autel d'Athéna, en expiation de quoi — dit la tradition — la communauté locrienne fut condamnée à faire à

1. PAUSANIAS, VI, 9, 6.

2. PAUS., IX, 23, 3 ; PLUT., *De sera num.*, 13, p. 558, ne mentionne pas la pythie.

3. *I. G.*, II, 2, n° 4969. Ce Démon était un parent de Démosthène.

Troie, pendant mille ans, l'offrande permanente de deux jeunes filles choisies parmi les « cent maisons » qui composaient la noblesse. A peine débarquées, elles étaient poursuivies par la population qui cherchait à les lapider. Si elles périssaient, leurs corps étaient brûlés et les cendres jetées à la mer. Si, grâce à des Troyens qui les guidaient à travers les rues, elles arrivaient vivantes au temple d'Athéna, elles y passaient le reste de leur vie comme esclaves de la déesse, dans une abjection et un dénuement incroyables, sans jamais pouvoir sortir, sauf la nuit, ni parler à personne. Celles qui mouraient étaient aussitôt remplacées. Après la guerre de Phocide, au milieu du iv^e siècle, les cités locriennes suspendirent l'abominable usage. Mais les femmes en Locride mirent au monde des enfants infirmes et des monstres, signes habituels de la colère des dieux, et Apollon, consulté, répondit avec irritation que rien n'irait mieux s'ils refusaient d'envoyer les deux jeunes filles à Troie « jusqu'à ce que vous ayez apaisé la déesse ».

Tout est incompréhensible dans cette histoire attestée, entre autres, par une inscription datant d'Antigone Gonatas ou Doson, c'est-à-dire de l'époque où l'usage fut repris. Le rite, dans sa totalité, est inexplicable et sans parallèle exact. On se demande aussi comment Troie put l'imposer à l'aristocratie de la lointaine Locride. Parke admet comme certaine l'authenticité de l'oracle qui, au iii^e siècle, le restaura. Il n'est pas très bien attesté, mais, en dehors de Delphes, on ne voit pas qui aurait eu l'autorité nécessaire pour faire admettre aux Locriens le renouvellement du tribut ¹. Un des épisodes du rite est une poursuite du *pharmakos* comme on en voit une autre à Orchomène, non loin de Delphes, où, à la fête des Agrionies, le prêtre poursuivait des femmes et pouvait tuer celle qu'il atteignait, ce qui arriva une fois au temps de Plutarque ². Mais, si les Locriennes étaient des *pharmakoi*, on ne les prendrait pas dans la noblesse ; ensuite, elles seraient chassées et non pas dirigées vers un point donné. Quant au terme de mille ans, on peut penser avec Schwenn qu'il fut inventé au iv^e siècle par les Locriens pour déclarer l'expiation close, celle-ci, à une époque inconnue, ayant été mise en rapport

1. Textes apud A. WILHELM, *Die lokrische Mädcheninschrift*, *Oesterr. Jahreshfte*, XIV (1913), p. 186 ; Fr. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen (1915), pp. 47 sqq ; NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 600, n. 4.

2. M. P. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 273 ; voir aussi la 38^e *Question grecque* de PLUTARQUE, éd. W. R. HALLIDAY, pp. 166 sqq.

avec l'histoire de Cassandre. Mais l'excuse ne fut pas admise¹.

L'histoire d'Euthymos de Témessa offre les mêmes thèmes que celle des Locriennes, et Témessa est proche de la Locride. Les gens de Témessa ayant tué un compagnon d'Ulysse furent poursuivis par la colère du mort qu'ils apaisèrent sur le conseil de la pythie, en lui sacrifiant chaque année une jeune fille. Euthymos s'éprit d'une des victimes désignées et, pour l'amour d'elle, vainquit le démon irrité. L'histoire se termine comme celle de Persée après avoir commencé comme celle des Locriennes. Celle-ci est, à notre connaissance, la seule qui montre Delphes éternisant des pratiques barbares par pure complaisance envers le traditionalisme religieux.

4. SPARTE ET DELPHES.

Ceux qui ont écrit et sur Sparte et sur Delphes insistent invariablement sur l'étroite entente qui unit l'oracle et la plus pieuse des cités grecques ainsi que sur leur commune haine des tyrans. Des ouvrages récents contiennent des phrases qui eussent enchanté Curtius, sur la « conscience nette » qu'avait Sparte « de la mission qu'Apollon Pythien lui réservait et qui faisait d'elle la gardienne prédestinée d'un ordre commun aux États grecs, reposant essentiellement sur les classes aristocratiques ». Ces commodités allégoriques détournent l'attention des problèmes véritables.

Lorsqu'on dépouille les faits de la littérature dont Hérodote fut le premier, mais non le dernier, à les orner, que trouve-t-on concernant les rapports entre Delphes et Sparte et sur leur commune idéologie, hostile à la fois aux tyrans et aux régimes démocratiques ?

Delphes était chargé, concurremment avec Olympie, de la probation des rois. Tous les neuf ans, les éphores observaient le ciel par une nuit sans lune ; s'ils voyaient une étoile filante, c'était signe que les rois avaient manqué à leurs devoirs religieux et on les suspendait jusqu'à ce qu'une réponse de la pythie ou des Iamides d'Olympie se prononce en leur faveur. Le fait est à rapprocher de la retraite novénaire du roi de Crète dans une caverne d'où il sortait réinvesti. Dans le rituel spartiate, Delphes est probablement moins ancien que les Iamides, qui avaient à

1. Les responsables du refus furent peut-être des Locriens arriérés, superstitieux, bigots, tels que DÉMOSTHÈNE les décrit à la même époque (*Contre Timocrate*, 139).

Olympie, sanctuaire plein de liturgies royales, un oracle familial : la place d'Apollon à côté d'eux prouve son prestige à Sparte.

Ce n'est pas à Sparte, mais, semble-t-il, à Athènes qu'on a d'abord prêté au dieu la législation de Lycurgue. Les oracles relatifs à la guerre de Messénie datent tous d'après 370, quand Epaminondas reconstitua l'État messénien pour faire pièce à Sparte. Sur la conquête de l'Arcadie, au contraire, Hérodote en a deux, fort instructifs si l'on veut bien les regarder de près ¹.

L'État lacédémonien, avant de décider l'expédition, consulta la pythie, qui répondit :

« Tu me demandes l'Arcadie, tu me demandes beaucoup ; les hommes nourris de glands sauront t'en empêcher. Mais je t'accorde ta part. Je te donnerai Tégée pour y danser et une belle plaine à mesurer au cordeau. »

Les Spartiates, aussi confiants que Crésus, se virent déjà arpenter les champs qu'ils allaient conquérir. Mais ils furent battus, faits prisonniers, chargés d'entraves et obligés de travailler la terre au service de leurs maîtres tégéates.

Or, dans le temple d'Athéna à Tégée il y avait des chaînes suspendues, qu'Hérodote a vues et, six siècles après, Pausanias également, quoique, dans l'intervalle, le temple ait été détruit par un incendie. L'ex-voto était probablement sans rapport avec l'incursion des Spartiates, mais les gens de Tégée, fiers de leur résistance, voulaient y voir les entraves que les envahisseurs avaient apportées et qu'ils durent ensuite porter eux-mêmes. L'oracle est une de ces innombrables légendes étiologiques inventées après coup pour expliquer un nom bizarre ou un usage devenu incompréhensible. Il contient plusieurs avis salutaires : qu'il ne faut pas trop demander aux dieux ; qu'il faut se méfier d'une présomption flatteuse ; qu'il n'est pas sage de s'attaquer aux peuples pauvres, car, outre qu'ils sont braves et résolus, on ne gagne rien à soumettre des gens qui ne mangent pas à leur faim. C'est un bon écrivain, et un bon pasticheur de la langue homérique qui a rédigé ces cinq vers d'une exceptionnelle densité. Si l'histoire des chaînes est née à Tégée, dans une ville déchue, anxieuse de rassembler ses gloires défuntes, ce n'est sûrement pas à Tégée qu'elle a été mise en forme : c'est dans un milieu raffiné, où l'on sait jouer de l'allusion, dans un pays où Sparte n'est pas aimée et où l'on se rappelle ses revers sans déplaisir.

1. HÉRODOTE, I, 65 à 70 ; PAUS., VIII, 47, 3.

Est-il téméraire de penser que c'est à Athènes qu'Hérodote a recueilli ce texte, et parmi des partisans, non de la politique de Cimon, mais de celle de Périclès ? Avant de partir pour Tégée, l'État spartiate a certainement consulté Delphes, comme on le faisait toujours, sur quelque rite destiné à assurer le succès de l'expédition. L'histoire s'est embellie ensuite d'une anecdote tégéate et d'une rédaction athénienne ¹.

Il faut lire l'étude de Roland Crahay sur cet oracle et sur les deux autres grâce à quoi les Spartiates captèrent la force bénéfique incluse dans les ossements d'Oreste. Ici encore, sous-jacente à l'historiette, on devine une véritable consultation à la suite de quoi l'État spartiate obtint de Delphes un certificat d'authenticité pour les très douteuses reliques qu'il paraît du prestige d'Oreste. Cette modeste réalité devient chez Hérodote un conte à coups de théâtre où deux oracles jouent un rôle retardant, pour la plus grande joie de l'auditeur qui suit les péripéties et qui, conformément aux meilleurs règles du genre, ne voit le dénouement heureux qu'au terme de la troisième et décisive démarche. Qu'à une question précise un oracle réponde par une énigme, c'est un procédé littéraire dont la lecture d'*Œdipe-Roi* suffirait à démontrer la prodigieuse efficacité. Les conteurs la connaissaient, car, dans bien des récits, un conseil divin sert surtout à faire rebondir l'action et à mettre en œuvre l'ingéniosité d'esprit des consultants.

Cela nous amène jusqu'au dernier tiers du VI^e siècle sans avoir découvert, entre Delphes et Sparte, d'autres relations que celles qui résultent du caractère scrupuleux d'une nation qui demande toujours à être rassurée sur l'exactitude de ses pratiques religieuses. Tout change avec l'avènement du roi Cléomène.

Il n'existe aucune étude d'ensemble sur cet extraordinaire personnage. C'est à peine si H. Berve parle de lui dans son chapitre sur les *Fürstliche Herren zur Zeit der Perserkriege*, dont ce très seigneurial personnage devrait être la figure de proue. Et il est assez curieux que ce soit par une étude critique des oracles qui le concernent que Roland Crahay ait été amené à lui donner son vrai caractère, lequel l'apparente à un Louis XI, à un Frédéric II, ou, si l'on préfère ne pas quitter Sparte, à un Lysandre.

Son grand dessein fut de tenir Argos à sa merci sans cependant

1. PARKE, *Delphic Oracle*, pp. 11, 113, tient authentiques cet oracle et le suivant. Voir R. CRAHAY, *Littérature oraculaire*, 2^e partie, chap. 3.

la détruire, et de jouer un rôle directeur dans les affaires d'Athènes. En revanche, il se refusa à toute politique d'aventure, éconduisant sans discussion les Samiens, les Scythes, Aristagoras de Milet, qui, tous, redoutaient les Perses et les provoquaient par leurs rodomontades. Pour dominer Athènes, il soutint contre le tyran Hippias l'oncle de Périclès, l'Alcméonide Clisthènes, alors en exil à Delphes. Hérodote raconte que Cléomène y était poussé par la pythie, qui, chaque fois que les Spartiates venaient consulter, répondait « qu'il fallait d'abord libérer Athènes ». Et, pour bien montrer qu'il n'est pas dupe, Hérodote suggère qu'elle était instiguée par les Alcméonides, explication que les historiens modernes acceptent volontiers, alléguant d'une part la popularité à Delphes des Alcméonides, qui avaient travaillé à la reconstruction du temple, et d'autre part l'antipathie de Sparte envers les tyrans. Roland Crahay est le premier, je pense, à s'être avisé que cette haine tant alléguée n'est pas attestée avant Cléomène ; que, si celui-ci a refusé de lier partie avec les tyrans de Samos et de Milet, c'était en vertu d'une politique fort réaliste ; que, s'il travailla à restaurer Clisthènes, ce n'était certes pas en obéissance à une propagande sacerdotale qui l'aurait entraîné dans une guerre idéologique, mais parce qu'il pensait que Clisthènes serait plus maniable qu'Hippias, en quoi, du reste, il se trompait. Enfin, les Alcméonides se sont moins servis de la pythie pour stimuler Cléomène que Cléomène pour stimuler l'opinion publique à Sparte, opinion lente, paresseuse et, de plus, travaillée en sens contraire par Démarate, le roi Eurypontide. Bien loin qu'il ait été le bras séculier de la pythie, il a fait d'elle son instrument, ce qui, du reste, cadre mieux avec ce que nous savons du mécanisme de l'oracle. Si les Alcméonides ont lancé le mot d'ordre contre les tyrans, ils ont dû corrompre les prêtres, tandis qu'il aura suffi aux *pythioi* de Cléomène d'ajouter l'injonction à des consultations authentiques. Or, le récit d'Hérodote indique qu'à ce moment Sparte en fit de nombreuses, concernant, probablement, des questions religieuses associées à des problèmes politiques.

Je ne puis que marquer ici la conclusion des pages où Roland Crahay montre Cléomène et ses adversaires luttant à coups d'oracles « anciens », opportunément extraits de collections découvertes au bon moment. Il faut lire toute la démonstration et, notamment, la façon dont Cléomène s'y prit d'abord pour faire proclamer par Delphes les rois Eurypontides inférieurs aux

Agiades, ensuite, comme son collègue Démarate persistait à le gêner, pour obtenir que la pythie le déclarât illégitime ¹. Il l'avait fait « persuader » par un Delphien nommé Cobon. Elle s'appelait Périalla. « Plus tard, l'imposture fut révélée ; Cobon fut banni et Périalla suspendue de sa charge. » Dans l'intervalle, Démarate, déchu, avait fait comme Crésus auprès de Cyrus et tenait le rôle du philosophe à la cour de Xerxès. Comment put-on prouver la fraude ? Étant donné ce que nous savons du mécanisme de l'oracle, on ne voit même pas comment, *de l'extérieur*, établir une distinction entre inspiration authentique et inspiration suggérée. Pour prendre quelqu'un la main dans le sac, encore faut-il qu'il y ait un sac ; et des consultations de cette importance n'étaient sûrement pas un simple tirage au sort. Cobon et Périalla, postérieurement aux événements, ont dû se rendre suspects, parler, avouer, — sollicités probablement par des ennemis de Cléomène.

Nous avons rencontré souvent des oracles incorporés à une propagande et qui, parfois (par exemple dans l'histoire de Crésus), émanent selon toute vraisemblance des environs immédiats du sanctuaire. Aucun de ceux dont nous avons tenté d'expliquer la genèse ne provenait de la chapelle oraculaire. Voici, pour la première fois, un oracle authentique mais truqué, ou, plus exactement, soufflé. Il est d'une netteté parfaite, sans équivoque ni brouillard : caractère que nous allons retrouver dans quelques textes fabriqués dans une intention bien précise. Quant aux obscurités, on ne saurait trop y insister, elles sont la marque de l'élaboration littéraire, soit qu'un écrivain — les fabliaux de Crésus, de Tégée, des reliques d'Oreste sont des ouvrages anonymes, mais composés par d'excellents écrivains — ait assimilé à un récit des éléments antérieurement indépendants, soit qu'il ait imité des modèles antérieurs. Cléomène, homme d'action, a mené les affaires lacédémoniennes par des mots d'ordre indiscutables. C'est en mettant la pythie au service de ses ambitions qu'il a créé la légende d'une collaboration entre Sparte et Delphes pour l'expulsion des tyrans. Bien plus, en s'opposant, comme il l'a toujours fait, à la politique à la fois faible et provoquante d'Aristagoras, à laquelle Athènes eut la sottise de s'associer, il a compromis le dieu, son allié, et l'a fait accuser de *médisme*. « Seulement, conclut Roland Crahay, cette pythie qui intervient dans les affaires poli-

1. HÉROD., VI, 60 et suiv.

tiques, qui favorise Sparte, qui chasse les tyrans et pactise secrètement avec le Grand Roi, c'est une création du roi Cléomène. »

5. DELPHES ET LA GUERRE MÉDIQUE.

Le « défaitisme de l'oracle » est un dogme qu'aucun historien de l'antiquité n'a mis en doute. Dès le début, le clergé delphique aurait cru la victoire perse inévitable et découragé les résistances. C'est tout juste si l'on ne reproche pas « au dieu » d'avoir repris contre les Grecs l'hostilité qu'il leur marque dans l'*Iliade*. Mais le texte d'Homère est clair : ceux sur quoi repose notre connaissance des événements entre 500 et 475 nous offrent non les mobiles véritables mais l'image que les hommes ont voulu donner d'eux-mêmes.

Au surplus, si le sanctuaire servit la cause mède, les États grecs qui s'y opposèrent le plus coûteusement ne lui en gardèrent pas rancune. Bien plus, ils s'engagèrent par serment à offrir à Apollon Pythien la dîme de tous ceux qui, « étant Grecs, se sont donnés aux Perses sans y être contraints ». C'est à Delphes qu'ils groupèrent les témoignages de leur reconnaissance envers les dieux, notamment la fameuse dîme de Platées. Rien ne prouve mieux, pour cette époque, la renommée delphique que l'accumulation des monuments qui y furent construits. Assurément, ces dédicaces n'ont pas des raisons purement religieuses et il serait excessif d'en conclure que nul dieu en Grèce n'était plus révéé qu'Apollon : la piété profonde a rarement grand'chose à voir dans les fastueuses ostentations. Mais si Athènes et Sparte ont élevé sur le Parnasse, et non ailleurs, leurs *ex-voto*, c'est que ceux-ci prenaient là toute leur valeur, toute leur force probante, là aussi qu'ils servaient le mieux la propagande des cités. Quelle preuve de l'ascension de Delphes par rapport à Olympie que la dérélition du grand sanctuaire de Zeus, dont les fêtes et les jeux restent les plus honorables de la Grèce, mais qui n'est plus le centre vers lequel se tournent tous les regards !

Sur quels témoignages repose la légende du médisme de Delphes ?

1. Au moment où l'avance de Cyrus menaçait la presqu'île de Cnide, vers 540, le parti de la résistance, pour faciliter la défense, décida de couper l'isthme. Les travaux furent entrepris, comme les fouilles l'ont prouvé, mais des accidents bizarres frappèrent

les ouvriers et Delphes, consulté, répondit par deux trimètres iambiques :

« L'isthme ne fortifiez et ne creusez pas plus ;
Zeus m'aurait bien faite île, s'il l'avait voulu. »

Sur quoi les Cnidiens se rendirent aux Perses.

2. Quand Xerxès s'avança en Grèce du Nord, les cités demandèrent la collaboration d'Argos, qui envoya à Delphes et en reçut cette réponse en trois hexamètres :

« Argos, haïe de tes voisins mais chère aux dieux,
Ton épée au fourreau te garde bien assez ;
Veille à la tête ; la tête sauve le corps. »

3. Les Crétois furent également avisés de s'en tenir à la défensive, conseil appuyé par un rappel de l'ingratitude des Grecs au temps de la guerre troyenne.

Comment les historiens modernes, qui perceraient si bien tous ces prétextes à jour s'ils étaient allégués par leurs contemporains, n'ont-ils pas vu qu'Argiens et Crétois nous la baillent belle en prétendant que c'est par déférence envers Apollon qu'ils sont prudemment restés neutres ? L'oracle concernant Cnide semble une interprétation postérieure, piétiste, d'un événement fortuit ; peut-être cependant a-t-il été demandé et obtenu par le « parti de l'immobilité ».

4. Mais, si l'on a suspecté le « patriotisme » du sanctuaire delphique, c'est surtout à cause de la fameuse consultation qu'Hérodote place « avant Salamine », sans autre précision ¹. Gros problème pour les historiens qui la tiennent pour authentique, car elle aurait eu lieu le 7 de Bysios, en mars, et la bataille se place en septembre ; ou, si les audiences étaient déjà mensuelles, en tout cas le 7 d'un autre mois. Or, le ton du récit indique un danger imminent. Au surplus, pendant toute l'année 480, les communications entre Athènes et Delphes ont dû être coupées.

Quoi qu'il en soit, les messagers d'Athènes interrogent la pythie, qui, pour une fois, a un nom et s'appelle Aristonice. Elle répond :

1. HÉROD., I, 174 ; VII, 148 ; VII, 169 ; VII, 140 sqq. En fait, la plupart des critiques sont forcés d'admettre des consultations mensuelles à partir du début du v^e siècle parce qu'ils sont convaincus de l'historicité de l'oracle de Salamine. Cf. supra, p. 49, et R. CRAHAY, *Littérature oraculaire*, 2^e part., ch. 7.

« Malheureux, que restez-vous là ? fuyez bien loin
 Vos maisons et les remparts de votre cité.
 La tête ne tiendra bon, ni le corps non plus
 Ni les pieds ni les mains ; du centre de la ville
 Rien ne subsistera, mais tout sera rasé.
 Le feu et le féroce Arès avec son char syrien
 Ruineront bien d'autres donjons encore,
 Donnant aux flammes les temples de bien des dieux
 Dont les statues en ce moment suent de peur.
 Le haut des toits fait couler un sang noir, présage
 De mort inévitable. Sortez de l'adyton,
 Et plongez votre cœur au profond du désastre. »

Un Delphien, Timon, fils d'Androboulos, conseilla aux délégués de ne pas se désespérer, mais de revenir avec des rameaux d'olivier, moins en consultants qu'en suppliants, ce qu'ils firent en annonçant à la pythie que, faute de recevoir une autre réponse, ils se laisseraient mourir dans le temple. Elle répondit alors douze autres vers :

« Non, Pallas ne saurait fléchir Zeus Olympien,
 Ni par discours, ni par sa profonde sagesse.
 Mais voici un oracle encore, dur comme fer.
 Quand tout sera conquis dans le mur de Cécrops
 Et dans les cavernes du sacré Cithéron,
 Le sage Zeus donne à Tritogénie un mur de bois
 Seul imprenable, seul secourable pour vous.
 N'attendez ni chevaux ni fantassins
 Venus nombreux du continent ; calmes, fuyez,
 Tournez le dos jusqu'au jour de revanche.
 Divine Salamine, que d'hommes tu perdras
 Au temps où Déméter se disperse ou bien se rassemble ! »

On voit aussitôt ce qui rend suspect ce très beau et très pathétique revirement : le caractère insolite de la consultation en deux temps, avec menace d'une sorte de *sitting-dharma* ; les noms parlants, un peu trop expressifs ; la désignation précise du lieu de la bataille, Salamine, et de sa concomitance, soit avec les semailles d'automne, soit avec la célébration des mystères à Éleusis¹ ; la longueur des deux prophéties, et leur rédaction très

1. Le dernier vers est fort obscur ; *σπιδναμένης Δημήτερος ἡ συνιούσης* semble bien désigner la dispersion des semences et la rentrée du grain ; mais le 20 septembre est trop tôt pour les semailles, trop tard pour la récolte. Je croirais plutôt à une allusion aux mystères. R. GRAHAY propose une autre explication.

travaillée, étonnante en un danger aussi pressant, enfin, la présence d'une énigme, l'identification du mur de bois avec les vaisseaux. Les Athéniens, talonnés par Xerxès, avaient assurément autre chose à faire qu'à résoudre des jeux d'esprit.

Roland Crahay a éclairé l'oracle du mur de bois en le rapprochant des autres prodiges allégués par Thémistocle pour persuader aux Athéniens de fuir à Égine et de confier leur destinée à la flotte : le serpent de l'Acropole quitte le temple ; l'olivier sacré, à peine coupé, repoussé du pied ; enfin, un certain Dikaïos, fils de Théocydès, dont le nom seul était une garantie, a une vision, celle d'une foule de trente mille hommes qui, au moment même où les Athéniens se désolaient de ne pouvoir célébrer les mystères, se rend d'Éléusis à Salamine en poussant le cri mystique. Tout cela — et l'oracle — fait partie de la propagande de Thémistocle qui, dit Plutarque, « se voyant impuissant à mener le populaire par des raisonnements purement humains, agit comme s'il faisait monter une machine dans une tragédie et lui proposa des signes et des oracles »¹. Thémistocle a-t-il fait courir dans Athènes, alors coupée de Delphes, l'histoire des murs de bois ? Ou, ce qui est moins vraisemblable, l'a-t-il soufflée à une pythie complaisante ? Ce qui est certain, c'est que la mise en page, si savante, si pathétique, a été faite à Athènes et en une époque où l'on avait le temps. Le *féroce Arès, poussant son char syrien*, se trouve à la fois dans le premier oracle et dans les *Perses* d'Eschyle : Eschyle l'a emprunté à l'oracle, dit-on généralement : c'est probablement le contraire qui est vrai. Et les noms de la pythie, du bon Delphien, rappellent que Thémistocle après la victoire éleva un temple à Artémis Aristoboulé.

5. Les Perses pouvaient piller Delphes et ne l'ont pas fait. C'est encore une des raisons qui ont fait suspecter le sanctuaire de médisme. Mais Delphes, terre neutre, dépendait d'une amphictionie dont presque tous les dirigeants avaient fait leur soumission. Les Perses connaissaient trop bien le prestige de l'oracle pour se rendre coupables d'un sacrilège inutile. Et les prêtres, eux aussi, ont tiré parti de la situation en annonçant que le dieu se défendrait lui-même².

J'ai essayé ailleurs³ de montrer qu'Hérodote a connu un recueil

1. PLUT., *Thémistocle*, 10.

2. HÉRODOTE, VIII, 36.

3. Marie DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant*, p. 198 et suiv.

de prophéties composé pour démontrer que l'homme doit se défier de sa tendance à croire ce qu'il souhaite. J'ai relevé une douzaine d'épisodes où un rêve, un oracle, un présage dictent à un homme, à une cité, des espérances excessives : à Crésus celle de détruire le « grand empire », à Sparte celle de lotir la plaine conquise de Tégée. Dans tous, une première interprétation optimiste est cruellement démentie par l'événement. La parole divine vient presque toujours de Delphes ; ceux qui la comprennent de travers sont invariablement des rois, des tyrans, des ennemis des Grecs et surtout d'Athènes. Est-il téméraire de penser que toute cette morale, ces pressants rappels au sentiment de la condition humaine sont nés, non dans l'*adyton*, mais autour du sanctuaire et qu'ils doivent leur tendance démocratique aux Alcéméonides qui, dans le dernier quart du VI^e siècle, préparaient à Delphes le renversement de Pisistrate et leur propre restauration ?

Or, le « recueil républicain » a son couronnement, et c'est l'oracle sur le mur de bois où, contrairement à tous les cas précédents, une première interprétation pessimiste est heureusement redressée par l'événement. Alors que les méchants tyrans pèchent par outrecuidance, les bons Athéniens se défient trop d'eux-mêmes : pour eux seuls il n'y aura pas espérance déçue, mais angoisse dissipée. Est-il téméraire de penser que le « recueil républicain », commencé à Delphes au VI^e siècle dans un milieu d'exilés, a été parachevé dans Athènes quarante ou cinquante ans plus tard ?

En somme, la pythie doit sa réputation d'ennemie des tyrans, de championne de la liberté à trois sources d'une inégale pureté.

Le roi Cléomène, pour imposer sa politique aux Spartiates réticents, fait répandre par ses *pythioi* l'ordre d'affranchir Athènes, propagande que les Alcéméonides, premiers intéressés, soutiennent et appuyent, notamment, sur le plan littéraire et moral, par des fabliaux composés d'après les meilleures recettes du conte populaire.

Mais si les faux du cynique Cléomène, de l'ingénieux Thémistocle et les récits édifiants des conteurs ont pu se donner comme issus du sanctuaire, c'est qu'en profondeur ils en respectaient l'éthique. Immédiatement et pour peu de temps, ces apocryphes ont servi les desseins de leurs auteurs. Cependant voici vingt-cinq siècles qu'ils servent les Sept Sages en démontrant d'après !

eux la précarité de la condition humaine. Le miracle de Delphes, c'est cela, et qu'une propagande intéressée ait eu un contenu psychologique assez riche pour survivre une fois transposée.

Une idée juste de l'activité authentique de l'oracle au ^{ve} siècle nous est offerte par Thucydide, qui réfère uniquement des consultations simples et des réponses sans énigmes.

Au début de la guerre du Péloponnèse, Épidamne demande en vain du secours à Corcyre, sa métropole. Faut-il remonter plus haut, s'adresser à Corinthe, métropole de Corcyre ? La cité désespérée, divisée, s'adresse à Delphes en désespoir de cause et reçoit le conseil de se fier aux Corinthiens. Bien des questions de ce genre résultent moins d'une foi profonde que du découragement et du besoin de trouver à tout prix, dans un cas donné, une solution rapide. Au contraire, quand Corcyre propose à Corinthe de soumettre leur différend à l'oracle, c'est pour gagner du temps, et si Corinthe refuse l'arbitrage ce n'est nullement une preuve d'impiété. Xénophon raconte comme une chose toute naturelle (*Hell.*, VII, 127) qu'en 369 les Thébains et leurs alliés se rendirent à Delphes pour discuter de la paix ; qu'ils ne se mirent pas en rapport avec l'oracle et s'en rapportèrent à leurs propres ressources ; les pourparlers échouèrent. Le recours au dieu était un moyen, non un devoir ¹.

En 455, les Spartiates assiégeaient depuis dix ans un parti d'ilotes et de périèques réfugiés sur le mont Ithôme en Messénie. Les insurgés capitulèrent et obtinrent la vie sauve, grâce à l'oracle qui enjoignit aux Spartiates de laisser aller le suppliant de Zeus Ithômatas. L'ordre satisfaisait trop bien l'orgueil et la lassitude des assiégeants pour qu'on puisse mettre en doute l'authenticité de la consultation. Il en est de même pour celle, un peu plus ancienne, qui prescrit aux mêmes Spartiates d'expié par des cérémonies et des honneurs la mort sacrilège du roi Pausanias : elle aura été demandée et obtenue par les partisans que Pausanias avait gardés et par la famille qui voulait une réhabilitation solennelle.

Pendant l'été de 426, l'armée spartiate campe à Delphes : comment l'amphictionie aurait-elle pu s'y opposer ? Pendant ce

1. Ph.-E. LEGRAND, *Quo animo Graeci...*, p. 48, a réuni les quelques cas où des belligérants décident d'un commun accord de s'en référer à l'oracle ; ceux qui ne sont pas mythiques sont cités tardivement (Diod. Sic., XII, 35, 3 et XV, 18, 2).

même été de 426, la cité lacédémonienne, avant de fonder la colonie d'Héraclée en Trachinie, requit l'approbation de Delphes : sage précaution, car il y avait parmi les Trachiniens tout un parti qui ne demandait qu'à se donner à Athènes.

En 421, peu après la paix, Delphes ordonna aux Athéniens de rétablir les Déliens à Délos. La purification de 425 (ordonnée, comme nous l'avons vu, par des oracles d'origine inconnue) avait été radicale au point que l'île sacrée ne pouvait plus voir ni naissances ni décès : les moribonds et les femmes en couches étaient transportés à l'île voisine de Rhénéa. En 423, toute la population fut expulsée et chassée vers la Mysie, mesure que l'oracle abolit après Amphipolis. Thucydide ne dit pas mais donne à penser que ce fut à la suite d'une consultation des Athéniens. Et cela est assez remarquable, car je crois bien que c'est dans toute leur histoire le seul cas où ils auraient demandé à Apollon autre chose que de sanctionner des règlements religieux. Mais cela se passait au moment où Nicias, qui venait de conclure la paix, désirait la confirmer et se faire appuyer par une voix autorisée contre les extrémistes qui, à Scioné, venaient de montrer de quoi ils étaient capables ¹.

Reste la consultation des Spartiates, qui, en 432, demandent si le meilleur parti est de déclarer la guerre, à quoi le dieu répond que s'ils combattent à outrance ils auront la victoire et que lui-même les secondera, qu'ils l'en prient ou non. Cette promesse, colportée par toute la Grèce, eut une action prodigieuse, notamment pour achever de détruire le moral des Athéniens pendant la peste. Si la pythie l'a prononcée en ces termes, elle a servi assurément la cause spartiate, mais, d'abord et surtout, dans Sparte même, le parti de la guerre, c'est-à-dire Sthénélaïdas, impatienté par les temporisations du roi Archidame. L'engagement formel que Thucydide rapporte, sans y croire pour son

1. THUCYDIDE I, 25, 28, 103, 118, 135 ; III, 92, 101 ; V, 32. L'interdiction du Pélargikon (II, 17) remontait à quelque vieux tabou, mais Thucydide s'exprime comme si Delphes avait été appelée à la confirmer. Périclès n'a sûrement pas commis la gaffe de consulter sur ce point alors qu'il n'avait pas le choix et que l'afflux des réfugiés dans Athènes l'obligeait à les entasser même sur le Pélargikon. L'oracle aura été allégué par les rigoristes, après que l'événement eut justifié leurs inquiétudes. Le Pélargikon resta dans les années suivantes une sorte de terrain vague assez maléfique, non fermé, où les gens allaient chercher de la terre et des pierres, ce que l'archonte-roi interdit vers 420 en vertu d'un amendement de Lampon annexé à un oracle concernant les prémices à offrir à Eleusis (ZIEHEN, *Leges sacrae*, 4). La date de l'inscription est du reste controversée. Elle est peut-être antérieure à la guerre.

propre compte, dépasse tout ce que le dieu a jamais promis dans des cas analogues. N'en doutons pas, c'est Sthénélaïdas qui, en retouchant une réponse beaucoup plus prudente, l'a fait sonner comme une fanfare. Si la pythie a eu la réputation de *laconiser*, elle le doit beaucoup moins à ses propres paroles qu'au génie politique des gouvernants spartiates.

Cette longue étude nous a permis de cerner une activité authentique et de proposer pour certaines réponses apocryphes une origine plausible. En sommes-nous plus près du problème central, qui est la nature de l'inspiration divinatoire ? On n'ose l'affirmer. Tout ce qui concerne ce moment nodal où la pythie, interrogée, voit la réponse et la formule, soit elle-même, soit aidée par le prophète, reste en blanc sur la carte.

La divination inspirée nous paraît psychologiquement admissible en des minutes élues et sous l'influence d'un choc. Si le transport prophétique de Joad à la fin d'*Athalie* nous persuade, c'est qu'il transpose et exprime la violente inquiétude qui suit un coup d'audace. Ce qui nous embarrasse à Delphes, ce sont cette pythie, ce prophète fonctionnaires se mettant à jour fixe dans l'état le plus exceptionnel, celui où un être humain est convaincu de servir d'interprète à un dieu.

Il est toutefois possible de rapprocher les deux paliers. Si certaines pythies ont parlé en état de délire, ce fut exceptionnellement : les consultations normales, nous l'avons vu, demandaient simplement du bon sens et de la piété, et ne s'accompagnaient, certes, ni de cris, ni de cheveux en désordre, ni de prunelles révulsées.

Cependant la prophétesse est une voyante, dépositaire d'un don divin. Telle on la déclare, telle elle se voit. Nous avons ramené son activité plus près de la zone raisonnable ; il nous faut maintenant l'élever elle-même vers la zone illuminée où de telles pensées sont possibles. La seule chose qui puisse expliquer la transe pythique, c'est la richesse de la vie religieuse dans le sanctuaire et autour de lui. L'*adyton* se comprend seulement si l'on y pénètre après avoir parcouru lentement tout le lieu sacré à la recherche, non de monuments, mais de croyances. C'est ce que nous allons faire.

DEUXIÈME PARTIE

LA SYNTHÈSE DELPHIQUE

Ceux qui ont écrit sur Delphes, hypnotisés par l'image qu'en donnent les Anciens eux-mêmes, ont trop parlé de l'oracle, trop peu de ce qu'on devine autour de lui. Car il n'est pas nécessaire d'examiner bien longtemps ces trop célèbres consultations pour s'apercevoir qu'elles nous renseignent moins sur la qualité religieuse d'un des plus hauts lieux du monde que sur le génie inventif d'un peuple très doué. Ce ne sont certainement pas les oracles, ni ceux d'Hérodote ou de Pausanias, ni ceux des inscriptions, qui peuvent expliquer la grandeur de Delphes. Tout au rebours, c'est la rencontre, à Delphes, de plusieurs élections puissantes et mystérieuses qui, par un travail de plusieurs siècles, a donné à la prophétesse son extraordinaire autorité. Tout le monde, je pense, sera d'accord avec Parke pour dire que le Pythien est quelque chose de plus que la somme des avis dispersés en son nom. Mais, pour l'atteindre dans cette substance qui les dépasse, nous n'avons plus de documents surabondants comme ceux que nous venons de vanner. Il nous va falloir aller à tâtons parmi des renseignements fragmentaires, d'interprétation douteuse, d'époques et de tendances différentes, incapables d'étayer autre chose que des suppositions. Si parfois celles-ci prennent sous nos yeux un mouvement convergent, nous croirons avoir touché une probabilité. Il faudra éviter alors la funeste griserie qui incite tout chercheur à considérer comme acquis ce qui se dégage à peine des limbes de l'hypothèse.

On sait ce qui distingue un sanctuaire chrétien d'un sanctuaire antique. Dieu se rend à l'appel du prêtre dans n'importe quelle église. Pour les Grecs, au contraire, la divinité elle-même élit un lieu en s'y manifestant, sentiment qui continue du reste d'inspirer la dévotion catholique envers les sites où la Vierge est apparue, où s'est produit un miracle. Nous sommes condamnés à tout ignorer de la désignation primitive qui, vers Délos, vers Olympie, vers Dodone ou Éleusis, appela des hommes au cœur plein de crainte et d'espérance. Tout ce que nous pouvons faire

est de suivre la trace de liturgies anciennes qui nous permettent de remonter vers un silencieux passé. C'est leur rencontre qui a déterminé l'élection de Delphes et donné au lieu son éminente sainteté. Tous les apports ne sont pas contemporains : les chapitres qui vont suivre, et qui sont courts parce que les renseignements sont rares, esquissent une chronologie. Mais, si des circonstances qui nous échappent n'avaient donné au site lui-même, dès l'origine, une signification religieuse d'une exceptionnelle richesse, on ne s'expliquerait même pas que des hommes fussent venus habiter ces terrasses étroites, stériles, perpétuellement menacées par les rochers qui les surplombent. Ce lieu où tout édifice humain est voué à une destruction brutale, à un anéantissement foudroyant, un groupe ne s'y est installé qu'appelé par un dieu. On pourrait rappeler que les grottes et les montagnes ont toujours inspiré de la crainte et fait pressentir le voisinage des Très-Hauts ; on pourrait insister une fois de plus sur la poignante grandeur du paysage delphique : ces considérations peuvent s'ajouter à une explication, mais non la constituer.

CHAPITRE PREMIER

BOUCHE DE LA TERRE

Delphes est situé dans une des régions de la Grèce les plus éprouvées par les tremblements de terre, celle aussi où se rencontrent le plus de cultes de Posidon et de Gaia. Celle-ci n'était plus guère honorée seule que dans quelques villes en bordure du golfe de Corinthe. Quant à Posidon, dans ce pays — Phocide, Locride, Béotie — qui est son domaine primordial, il apparaît avec un aspect particulièrement archaïque, associé aux grottes, au sous-sol, aux eaux courantes et aux secousses sismiques. Ce dieu fut partout éclipsé dans le culte : par Athéna dans Athènes, par Héra en Argos, par Zeus en Égine, par Dionysos à Naxos. Mais en plein iv^e siècle on chante le péan en son honneur et on lui offre un sacrifice quand une secousse sismique se produit, quand « le dieu secoue » ¹. Il ne garda à Delphes, à côté d'Apollon

1. XÉN., *Hell.*, IV, 7.

trionphant, que des restes de son ancienne hégémonie : un autel dans le grand temple, un petit *téménos* sur la terrasse, un mois dans le calendrier, probablement une fête célébrée en son honneur par la famille des Labyades ¹. Deux des éponymes de la région étaient ses fils, Delphos et Parnassos, qui les premiers avaient observé l'un les entrailles, l'autre le vol des oiseaux. Il était père aussi d'Anthès, prophète d'Halicarnasse, de quelques Sibylles, et, parfois, de Machaon et Podalire, les premiers médecins, ceux de l'*Iliade*. Lui-même avait eu son oracle personnel à Delphes, où il s'exprimait avec l'aide d'un acolyte nommé Pyrkon, Feu-Ardent, ce qui indique une divination par la flamme et justifie peut-être la présence, assez insolite, d'un autel à feu à l'intérieur d'un temple.

Le domaine de Posidon est un pays d'oracles. Trophonios prophétise à Lébadée, Amphiaraos à Oropos, Tirésias à Orchomène ; Apollon à Abae en Phocide, à Tégryra en Béotie, à Acraephia sous le nom d'Apollon Ptoïos, d'Apollon Isménios et d'Apollon Spodios à Thèbes : en ces deux endroits comme ailleurs Apollon fut joint puis substitué à des héros plus anciens et à des *démons* mineurs dont il a usurpé les fonctions. D'autres oracles sont douteux, car il n'en reste presque plus rien à l'époque historique : au sud-est du lac Copaïs, au mont Tilphoussaion, dont le nom est le même que celui de Delphes ; au Libethrion, qui a une grotte des Muses ; à Eutrésis, à Hysiae. C'est Trophonios lui-même et son frère Agamèdes qui passaient pour avoir construit à Delphes le premier temple de pierre. L'oracle pythique apparaît ainsi, dès ses débuts, apparenté à tous ceux de la Grèce centrale par des liens souvent difficiles à suivre et à préciser.

De la source *Delphousa*, du serpent femelle *Delphyné*, on peut rapprocher, et non pas seulement pour l'homonymie, l'Érinys *Tilphóssa*, mère du Serpent de Cadmos, *Thelpousa* en Arcadie, où Déméter poursuivie par Posidon se transforme en jument ; mais il prit la forme d'un étalon et eut raison d'elle ; ce qui la courrouça si fort qu'elle fut nommée Érinys ; elle mit au monde un cheval, Arion, et une fille qu'il n'était point permis de nommer en dehors des mystères, celle-là même qu'on adorait un peu plus loin à Phigalie, sous le nom de Déméter noire, à tête de cheval, entourée de bêtes, tenant un dauphin d'une main, de l'autre une

1. Le mois s'appelait *Poseideion* ou *Poitropios*, le banquet des Labyades *Poitropia*.

colombe. Quant au *Tilphoussaion*, consacré à l'époque historique à Apollon, l'*Hymne homérique* rappelle la querelle du dieu avec la source locale qui se refusa à héberger l'oracle et qui s'appelle *Tilphoussa* comme plusieurs autres sources ¹. Nous touchons là autre chose qu'une simple identité d'appellation.

Que le nom soit grec ou, comme il est plus vraisemblable, préhellénique, ce qui est sûr, c'est que les gens du pays le rattachèrent bientôt à *delphys*, *matrice*. Terre natale et terre funéraire, car les anciens ne dissociaient pas les deux aspects. La divination par les songes est une forme atténuée du recours aux morts, qui, affranchis du corps, savent ce que les hommes ne savent pas (et Patrocle, comme Hector, prophétisent au moment de mourir). La Terre est mère des monstres et, notamment, du Serpent qu'Apollon tuera, mère aussi des Songes, mère enfin des Érinyes. On est tenté de penser que s'il y a des Érinyes à Delphes c'est parce qu'Eschyle l'a voulu ; il a pu y être incité par des traditions anciennes. Elles sont femelles, comme le serpent Delphyné, comme tous ces êtres nés de la Terre qui poursuivent les hommes. J'ai essayé ailleurs de grouper autour de la Sphinx les démons écrasants qui me paraissent déterminés par deux ensembles d'images : le cauchemar opprimant et la croyance aux âmes en peine. La cruauté et l'érotisme les caractérisent, mais le second trait apparaît dans les légendes avec une netteté inégale. Très évident chez les Sirènes, il est presque effacé dans la Sphinx. Quant aux Érinyes, elles ont perdu, à notre connaissance, tout caractère sexuel pour devenir de simples justicières. Mais comment Radermacher a-t-il été le seul à remarquer, sans du reste en tirer aucune conclusion, que jamais on ne les voit traquant une femme⁽²⁾ ? Si elles laissent Clytemnestre impunie, c'est, disent-elles dans la pièce d'Eschyle, que l'épouse n'est point parente du mari et qu'elles représentent uniquement les droits du sang. Dans les vieilles conceptions populaires, leur poursuite avait probablement un caractère sexuel qui a disparu plus tard.

Ce n'est certainement point par hasard que les ennemis d'Apollon à Pythô sont des êtres nés de la terre, monstres femelles qu'Eschyle rapproche curieusement lorsque l'ombre de Clytem-

1. Sur les différentes formes du nom, voir CALLIMACHUS, édition PFEIFFER (1953), fr. 652. Voir aussi J. E. HARRISON, *Delphica*, *J. H. S.*, t. XXIX (1899), p. 224 ; et W. ALY, *Klio*, t. XI (1911).

(2). *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn (1903), p. 119 ; M. DELCOURT, *Œdipe*, p. 116, et, pour ce qui suit, pp. 108 et 208. Voir aussi infra, p. 265

nestre, réveillant les Érinées dans le temple, dit à l'une d'elles : « Sommeil et fatigue, conjurés invincibles, ont engourdi l'élan de la terrible Drakaina » (126). Mais la mythologie grecque est une langue où il n'y a pas de synonymes. Delphyné et les Érinées ont des valeurs différentes. Leur point commun est d'être nées de la Terre. Celle-ci peut être fécondée par le Ciel ; ou par une semence divine, comme dans les légendes où, de Posidon endormi, elle conçoit le cheval, d'Héphaistos, Érichthonios, et de Zeus, Agdistis ; ou encore par du sang, comme lorsqu'elle fait naître les Sirènes des gouttes tombées de la corne coupée d'Achéloüs, et les Érinées du sang d'un meurtre. Ces êtres nés de la Terre sont des monstres, même Agdistis, qui est hermaphrodite.

Nous retrouverons les Érinées lorsque nous parlerons d'Eschyle. Quant à Delphyné, son nom disparaît bientôt, et l'antagoniste d'Apollon s'appelle Python, serpent mâle qui, primitivement, était peut-être tout à fait indépendant de l'autre. La signification de Python, plus riche que les textes classiques ne le donneraient à penser, apparaît surtout dans des témoignages tardifs qu'il faut utiliser avec précaution, car ils datent d'un temps où le désir de trouver des sens inédits et cachés à des mythes anciens inspirait bien des affirmations étonnantes.

« Python, dit un scoliaste de Pindare, était maître autrefois du trépied prophétique, dans lequel Dionysos le premier rendait ses arrêts. » Hygin dit aussi que « Python avant Apollon donnait des oracles sur le Parnasse ». Et Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore*, dit de celui-ci : « Il écrivit des vers élégiaques sur la tombe d'Apollon, montrant qu'Apollon était fils de Silène, qu'il fut tué par Python et conservé par lui dans ce qu'on appelle le trépied ¹. » Étrange renversement de la tradition courante où Apollon met dans le chaudron les dents et les os de Python et recouvre le tout de sa peau tannée. Je ne vois aucun moyen de ramener à une ligne centrale ces variantes discordantes. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le serpent, qui incarne souvent un ἀγαθὸς δαίμων, s'associe volontiers à des liturgies médicales et oraculaires, comme c'est le cas à Épidauré, sur l'Acropole et ailleurs. « En Épire, dit Élien, les gens font à Apollon une fête et un sacrifice en un jour d'été. Dans un bois consacré au dieu, entouré d'une enceinte circulaire, se trouvent des serpents, divertissement (ἄθλημα) du

1. PINDARE, *Arg. Pyth.*, BOECKH, p. 297 ; HYGIN, fable 140 ; PORPH., *Pyth.*, 16.

dieu, qui passent pour descendre de Python. Une prêtresse vierge, nue, entre dans l'enceinte et les nourrit. S'ils l'accueillent amicalement et acceptent la nourriture, cela promet abondance et année sans maladie ; s'ils refusent, le contraire ¹. » Ce rite, qui se réclame de Delphes, ne copie cependant rien de ce qui s'y passe et, tout au contraire, paraît avoir conservé des survivances fort anciennes. Ces serpents, qui acceptent ou refusent ce que leur présente une prêtresse nue, donnent peut-être l'idée d'une archaïque *divination animale* qui aurait existé sur le Parnasse. L'analogie induirait à admettre l'indépendance primitive de *Delphyné*, qu'Apollon, pour régner, doit vaincre comme Œdipe doit vaincre la Sphinx (et, dans les deux cas, possession physique et mise à mort sont des symboles équivalents), et de *Python*, premier maître du lieu, qui transmet à Apollon son don divinatoire. Mais ils ont en commun d'être nés de la Terre.

Bien des légendes font naître les monstres *dans* une caverne : les versions plus anciennes les disaient probablement nés *de* la caverne, matrice de la Terre. Les fouilles de Delphes n'ont pas retrouvé la cavité mystérieuse qui s'associait avec le nom du lieu. Les secousses sismiques et les mouvements du sol ont pu la faire disparaître, mais non en effacer l'image, restée l'une des plus fortes, les plus durables qui aient marqué l'esprit du peuple. Au surplus, l'imagination des Grecs excellait à grandir de très modestes réalités. Pausanias a entendu dire à Athènes que les eaux du déluge s'étaient engouffrées dans le témenos de Gaïa Olympia, où, chaque année, l'on jetait des gâteaux de miel. Or, ce qu'il a vu était une lézarde large d'une coudée, et il ne paraît pas s'être étonné du contraste entre la chose et la légende ². Faute de pouvoir décrire un gouffre delphique, nous pouvons du moins approcher le mythe qu'il est devenu et qui, dans l'histoire des croyances grecques, a pris infiniment plus d'importance que l'authentique crevasse qui lui a donné naissance.

Elle est une bouche, un *stomion*. Le mot désigne souvent l'outre-tombe, comme c'est le cas pour les fissures par où, disait-on, Héraclès avait ramené le Chien des Enfers : à Coronée en Béotie, à Ténare en Laconie, où il y avait un oracle de Posidon ; à Hermione près de Corinthe, à côté d'un culte d'Illithye ³, ce qui

1. ÉLIEN, *Hist. Anim.*, XI, 2.

2. PAUS., I, 18, 7.

3. PAUS., IX, 34, 5 ; III, 25, 5 ; II, 35, 10 ; HIPPOCR., 604, 24, p. 1254.

atteste une fois de plus la proximité des idées de mort et de naissance chez ce peuple qui disait : « C'est des morts que viennent les nourritures, les accroissements et les semences », -- les rêves aussi, du reste. A Delphes, à l'époque préhellénique, c'est l'aspect maternel du culte hellénique qui semble d'abord avoir prévalu. *Stoma* et *stomion* désignent aussi le vagin, ce qui nous rappelle les idoles préhelléniques assises les jambes écartées. Mais plus tard, peut-être sous l'influence des pratiques divinatoires, l'aspect funéraire est venu en avant. Au IV^e siècle, Eudoxe de Cnide admettait l'opinion des philosophes qui identifiaient Cassotis (ou Castalie) avec l'eau du Styx ¹. Dans les *Choéphores*, le chœur dit à Apollon : « Toi qui habites l'édifice splendide construit autour de la Grande Bouche ². » Ces vers devaient faire frissonner un Grec de 458 en ramenant d'un seul trait le temple moderne à son origine mystérieuse. Celle-ci est restée sensible aux âges suivants, qui se sont représenté la pythie assise au-dessus du *stomion* et remplie des vapeurs qui étaient censées en monter. Bien plus, cette vision s'est précisée à mesure que les siècles passaient, enrichie par les prêtres, toujours enclins à donner à leurs oracles des vertus singulières, inconnues ailleurs. Quand la paix romaine rendit à Delphes une vie éphémère, on raconta que des bouffées de parfum montaient parfois de la source inconnue vers les fidèles : affirmation d'autant plus suspecte que les poètes, Simonide, Pindare, Euripide et d'autres ont beaucoup parlé des effluves qui baignent le sanctuaire, sans compter qu'à l'époque de Plutarque un personnage ne peut être d'une vertu exceptionnelle sans que sa bouche exhale une senteur délicieuse ; l'odeur de sainteté n'était pas une simple façon de parler ³. Et la réalité s'est toujours complue à imiter l'art.

En accordant tant d'importance aux exhalaisons fantômes qui entouraient la pythie, les écrivains tardifs attestent la force du mythe du *stomion*, qui continue à s'enrichir dans leur imagination. Sans peut-être en avoir conscience, ils renouaient avec les anciennes croyances qui faisaient monter les songes prophétiques du sein de leur mère, la Terre. Et ils jouaient probablement aussi sur les deux sens de *stomion*, organe qui donne naissance,

1. PLUTARQUE, *Pythie*, XVI, p. 402 D.

2. 806 ; le texte est plus douteux que le sens ; il faut se garder de banaliser celui-ci en traduisant *méga* par terrible ou effrayant.

3. Par exemple, PLUT., *Oracles*, XXI, 421 B, et *Pythie*, XVII, 402 D ; EUR., *Ion*, 89.

organe qui émet la voix. Chose curieuse, dans *omphalos* aussi on reconnaissait *omphé*, la parole.

Où se trouvait le *stomion* primitif ? A l'époque historique et dans l'imagination des Grecs, l'*adyton* est supposé lui donner accès. Comme les fouilles n'ont décelé aucune crevasse sous le temple, on a supposé proche de Castalie celle qui a créé une si profonde émotion religieuse. Mais comment faire des hypothèses dans un site si souvent modifié ? Au surplus, ce qui nous intéresse est moins une réalité géographique qu'une certaine idée que les hommes s'en sont faite. Et c'était que le *stomion* dépendait de l'*adyton* ¹.

La pythie descendait dans la partie souterraine de celui-ci. Avant elle, les consultants y descendaient eux-mêmes pour recevoir des rêves divinatoires de la terre, c'est-à-dire, plus ou moins explicitement, des morts. *Adyton*, à l'époque tardive, désigne presque toujours une chambre souterraine, naturelle ou artificielle ². Gageons qu'il avait toujours ce sens avant que la notion de tabou y eût prévalu.

Mais la descente dans un lieu souterrain, indépendamment de ce qu'on y va chercher, avait son efficacité propre. Passer à travers une crevasse, un trou, un arbre creux, on l'a souvent reconnu, équivalant à une purification. Le séjour dans un antre, dans une cave sacrée, figurait mort et renaissance, symbole impliqué dans les « passages » cathartiques, bien lisible dans l'histoire du Minos crétois qui entraînait dans une grotte d'où il sortait avec une nouvelle investiture. Quelqu'un étudiera bien un jour non pas seulement tel ou tel monument souterrain, mais les valeurs de la subterranéité : la crypte du *mithreion*, symbole du monde entier, n'est pas synonyme d'une basilique destinée à des rites de régénération comme celle de la Porte Majeure. J. Carcopino dit que cette dernière est hypogée en mémoire de la caverne où Pythagore avait été initié. Mais, précisément, pourquoi Pythagore avait-il été initié dans une caverne ³ ? Il y eut un temps à Delphes, soyons-en sûrs, où les consultants descendaient dans la

1. Je ne puis aborder ici la question des *adyta* apolliniens autres que Delphes, mais cf. P. GUILLON, *Trépieds du Ptoion*, p. 140 ; Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, pp. 46, 52, 56, 68, 113.

2. FRAZER, *Pausanias*, t. III, p. 15.

3. J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 210 sqq., a bien vu, pour cette construction, l'intérêt de la subterranéité.

chambre obscure, matrice terrestre, pour en ressortir, non pas seulement éclairés par un rêve, mais directement revigorés par le retour au sein maternel : croyance formellement attestée à l'époque tardive, comme on peut le voir par la description suivante des rites de Trophonios à Labadée :

« Les initiés s'asseyent nus sur la Bouche ; ils sont saisis par certains souffles et emportés sous la terre où viennent à leur rencontre des *daimones*, des serpents et autres êtres rampants à qui ils jettent en fuyant une galette qu'ils ont apportée ; après l'initiation, ils sont enlevés vers la sortie par une autre Bouche ¹. »

Description probablement romancée ; celle que Pausanias donne du même antre l'est à peine moins (IX, 39). Cet âge ami des miracles et des mystères amplifie la consultation en palin-génésie. Mais l'aurait-elle fait si la consultation primitive n'avait pas été sentie plus ou moins obscurément comme un moyen de commencer une vie nouvelle ?

Ce premier aspect des antiquités delphiques est assurément le plus obscur ; l'on n'avance ici qu'à tâtons et il sied d'être prudent. Pour l'*omphalos*, nous avons à notre disposition une littérature assez abondante ; on y distingue des représentations claires que les Grecs eux-mêmes ont mises en formules qu'on peut confronter à des réalités rituelles d'une part, à des légendes d'autre part. Au contraire, les symboles associés à la Bouche terrestre ont rarement abouti à des transcriptions directement intelligibles. Nous les atteignons seulement baignées encore dans le subconscient. Il nous est même impossible de savoir s'il existe un lien entre la déesse tellurique de la préhistoire delphique et la réalité archaïque du *chasma*, ou, si l'on veut, les images résultant d'un *chasma* suggéré par quelque phénomène chthonien ou sismique. S'il y eut un lien, quel fut-il ? Quand on aura découvert plus nombreuses et en plus d'endroits d'autres idoles aux jambes écartées, on saura peut-être si elles apparaissent régulièrement associées à la vénération d'un *stomion* terrestre.

1. Scholiaste des *Nuées*, 508 : voir aussi LUCIEN, troisième *Dialogue des morts*.

CHAPITRE II

OMBILIC DU MONDE

L'omphalos appartient probablement à la couche préhellénique des cultes de Delphes et, dès l'époque la plus haute à laquelle nous puissions atteindre, il a cessé d'avoir pour les Grecs une signification unique, se chargeant ainsi d'une symbolique qui gagnait en richesse ce qu'elle perdait en netteté.

Les modernes se sont surtout attachés au problème des origines. L'omphalos est-il un bétyle, une pierre sacrée, analogue à la pierre de Cronos, un fétiche qui fut objet d'adoration autonome avant d'être associé à une légende ? Est-ce la couverture d'un tertre funéraire, comme le pensaient déjà quelques-uns parmi les Anciens lorsqu'ils y voyaient, tantôt la sépulture du Python, tantôt celle de Dionysos ? F. Poulsen le rapproche des pierres levées, souvent taillées en forme de phallus, dont les Babyloniens se servaient comme de marques de propriété pour borner les champs. Ces *Koudourrous* ont passé des Babyloniens aux Hittites puis à d'autres peuples de l'Asie, figurant aussi sur des tombeaux, pour indiquer, pense F. Poulsen, que le mort est chez lui ¹. Il est vrai que les mas méditerranéens portent à l'entrée un if dont le symbolisme, phallique, apotropaïque et possessif, est le même. Mais ce qui dans l'antiquité distingue un domaine divin, c'est justement qu'il porte, dès le départ, l'empreinte de son maître et qu'il n'a que faire des signes séculiers de l'appartenance banale. Le dieu s'empare et garde : il n'a pas besoin ensuite de se réserver un bien que personne ne lui conteste.

Si l'on a proposé ces explications, c'est en partant d'un *a priori*, à savoir que l'omphalos était originairement autre chose que la représentation d'un ombilic humain. Supposons au contraire que tel est bien le cas et suivons les deux séries d'images que l'omphalos suggérerait à l'esprit des anciens : celle qui se rattache au *nombril*, celle qui se rattache au *centre*.

1. *Delphische Studien*, p. 40.

Personne, je crois, ne s'est étonné de voir les Grecs appeler *omphalos* une saillie conique dans une surface plane, alors que le nombril de l'homme adulte est une cicatrice déprimée. L'*omphalos* bombé ne se rattache qu'à deux réalités concrètes : l'ombilic de la femme enceinte à la fin de sa grossesse et celui du nouveau-né, qui ne s'aplatit qu'après plusieurs jours. Symbolisme de fécondité, de naissance. De plus, le mot *omphalos* désigne non seulement le nombril mais aussi le *cordon ombilical*, comme on le voit fort bien par le début de l'*Hymne* de Callimaque à *Zeus*, où il est dit que l'*omphalos* du bébé divin tombe à terre. Or, il existe tout un folklore du *cordon* et de la *coiffe*, axé sur la conviction qu'une solidarité subsiste après la naissance entre la plante humaine et sa tige natale.

Ces croyances sont populaires en Grèce moderne. Pour les retrouver dans la Grèce ancienne, il faut les demander aux philosophes et aux médecins, qui appellent l'*omphalos* une *racine*, la racine du ventre. Au ^{ve} siècle, le pythagoricien Philolaos écrit : « Il y a quatre principes de l'être intelligent : le cerveau, principe d'intelligence ; le cœur, d'âme et de sensibilité ; l'ombilic, d'enracinement (ῥιζωσις) et de première croissance (ἀνάφωσις) ; les parties sexuelles, d'émission et de création » (fig. 17). Lorsqu'on lit les comparaisons où l'embryon se nourrit de la matrice comme la plante se nourrit de la terre par la racine, on en vient à penser que les premiers fidèles de Delphes ont bien pu voir, dans la pierre trouée en son centre, un symbole conjoint de fécondité humaine, animale, végétale, et d'autant plus qu'elle ressemblait au phallus, comme le dit une note curieuse de l'*Etymologicum Magnum* (625, 39), qui retrouve dans *omphalos empnein*, « parce que c'est par lui que l'embryon respire », et *phallos*, « parce qu'il lui ressemble : en effet, il est saillant à la naissance, avant que le cordon soit coupé ». Dans sa *Clef des songes*, Artémidore écrit : « L'ombilic représente les parents aussi longtemps qu'ils sont en vie ; sinon, la patrie dans laquelle chacun est né comme il est né de l'ombilic. Donc, lorsqu'on rêve qu'il arrive quelque chose de pénible à l'ombilic, c'est qu'on sera privé de ses parents ou de sa patrie. » La symbolique du nombril et du cordon est restée vivante jusqu'à la fin du monde antique, comme on peut le voir dans les pages où Hippolyte réfute des opinions hérétiques. Celle par exemple de Simon le magicien, qui interprétait symboliquement la création d'Adam dans le paradis : « Dieu façonne l'homme dans

la matrice comme dans un jardin ; le fleuve issu de l'Éden et qui arrose le jardin, c'est l'*omphalos*, divisé en quatre bras, car, de chaque côté, il y a une artère véhicule du souffle et une veine véhicule du sang. L'embryon façonné dans le jardin ne mange par la bouche ni ne respire par le nez : il est nourri par l'ombilic et respire par l'artère dorsale. » Les Séthianiens disaient « que le ciel et la terre ressemblent à une matrice ayant l'*omphalos* pour milieu ; pour s'en représenter la forme, qu'on s'imagine une matrice pleine : tels sont le ciel, la terre et la région intermédiaire ». Dans cette étrange vision, le cordon relie le ciel, qui est le fœtus, à la terre, qui est le placenta ¹.

Peut-on voir une renaissance dans la guérison d'Oreste assis ou agenouillé sur l'*omphalos* delphique ou sur la pierre de Zeus Kappotas ? Mais, ailleurs, Athéna guérit Héraclès en lui jetant une pierre à la tête ², ce qui dissuade d'alléguer autre chose que la croyance à la vertu cathartique des « pierres de foudre ».

La signification génitale de l'ombilic se double d'un symbolisme tenant à la place qu'il occupe à l'intersection des deux axes du corps, une médiane verticale et une horizontale longeant le diaphragme. Lorsque les Grecs appellent *omphalos* la clef de voûte, qu'ils nomment aussi *harmonia*, ce n'est pas seulement parce qu'elle est marquée par un bouton en relief, mais surtout parce qu'elle est à la fois une naissance et une rencontre en un point central. Cette valeur de l'ombilic a développé des images riches et pleines de sens. Car les Anciens ont volontiers comparé la terre à un corps. L'Ionie se considérait comme le diaphragme du monde et plus d'un endroit s'est vanté d'en être le centre. L'île de Calypso était l'*omphalos* de la mer, ce qui veut dire simplement qu'elle apparaissait sur l'horizon des flots comme la bosse du bouclier. Car il faut distinguer ici deux prétentions différentes, encore qu'elles se recouvrent souvent. Beaucoup de villes se sont données comme des « milieux » et le nom de Milan, parmi tant d'autres, en est un témoignage. D'autres ont associé cette image à celle d'un *omphalos* emblématique : peut-être y en eut-il dans le nombre (et probablement Milet) dont les titres sont aussi anciens que ceux de Delphes. Si elles n'ont pas su les faire prévaloir, c'est faute peut-être d'avoir confirmé l'une par l'autre

1. *Pathologie grecque*, t. XVI : *Réfutations*, VI, 14, p. 244, et V, 19, p. 202.

2. PAUSANIAS, IX, II, 2 ; II, 31, 6 ; et plusieurs monuments figurés.

les deux significations de l'ombilic, racine vivante, centre de l'homme. A Delphes, nous sommes en droit de les supposer présentes toutes les deux, la première à cause des cultes telluriques de la fécondité, la seconde à cause de la fameuse légende des deux aigles qui, lâchés par Zeus aux deux extrémités du monde, se sont rencontrés à Delphes exactement sur l'*omphalos*.

Assurément, sous cette forme, la légende est tardive : simple *aition* inventé pour expliquer la présence des deux aigles qui flanquaient la pierre et qui avaient probablement une signification autonome et une valeur d'oiseaux d'immortalité. Quand Apollon se fut définitivement emparé d'eux, ils devinrent des cygnes. Et l'on raconta ceci : Épiménide de Phaestos demanda au dieu ce qu'il fallait penser de l'histoire des cygnes venus des deux bouts de la terre ; il n'obtint qu'un oracle ambigu et conclut :

« Ni la terre ni la mer n'ont eu ni centre ni ombilic ; s'il y en a eu un, ce sont les dieux et non les hommes qui savent où il est ¹. »

Épiménide était venu, disait-on, de Crète sous Solon, dans les premières années du VI^e siècle ; il avait une grande connaissance des oracles et des purifications. C'est Plutarque, six siècles plus tard, qui cite cette parole si simple et si grande. Sans nom d'auteur, on l'attribuerait volontiers à Héraclite, et peu nous importe qu'elle soit d'Épiménide ou d'un autre. Ce qui compte, c'est sa gravité. Encore une fois, nous voyons une croyance delphique, l'une certes des plus archaïques, cheminer à travers les imaginations pour aboutir à l'une de ces réflexions par lesquelles l'homme prend conscience de sa condition, touche ses limites et incline la tête. Beaucoup d'autres villes ont eu des *omphaloi* ; c'est à Delphes et non ailleurs que la vieille croyance a incité un esprit sérieux à mettre en doute les mesures mêmes sur quoi elle était fondée.

Sur l'*omphalos* en calcaire qui se trouvait dans l'*adyton* était jeté un réseau de bandelettes, l'*agréron*, dont l'origine et la nature véritable restent mystérieuses. Le vieux fétiche, qui passait pour être la pierre rejetée par Cronos, était quotidiennement arrosé d'huile et enrubanné de laine brute aux jours de fête. On est tenté de voir simplement, dans l'*agréron*, une parure de ce genre, mais alors on s'explique mal que le réseau figure, sculpté en haut-relief, sur l'*omphalos* de marbre chargé de représenter le premier

1. Fragma. II = PLUT., *Oracles*, I, p. 409 F. Cf. W. DÉONNA. *Deux études de symbolisme religieux*, 1955, p. 78.

à la dévotion des fidèles, et qu'il soit reproduit sur presque toutes les images de la pierre sacrée. Jane Harrison a peut-être raison de donner une valeur autonome à l'*agrénon*, que des notes de lexicographes identifient avec l'égide et avec le filet tressé dont sont revêtus les devins. Faut-il penser avec elle que les vêtements des devins auraient passé à la pierre ou imaginer plutôt une évolution en sens contraire ? Dans cette même étude ¹, Jane Harrison attire l'attention sur un curieux passage des *Lithica* orphiques où est décrite la pierre parlante donnée par Apollon à Hélénos (350 sqq).

« Phébus lui donna une pierre parlante, ferrugineuse, véridique, que quelques hommes se sont plu à appeler la Montagnarde animée, pierre dure, raboteuse, noire, dense. De tous côtés, elle est rayée circulairement de fibres semblables à des rides. Hélénos pendant trois fois sept jours se tint éloigné du lit conjugal, des bains communs et de toute nourriture vivante. Mais, lavant la sage pierre dans une source vive, il l'habillait de vêtements propres, la nourrissait comme un petit enfant et lui offrait des sacrifices comme à un dieu. Par ses hymnes puissants, il la rendit vivante. Puis, allumant des lampes dans sa pure maison, il la berçait dans ses bras en la soulevant, la pierre divine, semblable à une mère qui tient son fils dans ses bras. Et toi, quand tu voudras entendre la voix des dieux, fais de même, interroge-la sur l'avenir, elle te dira toutes choses avec sincérité. »

Arrangement tardif, cela va de soi, mais bien intéressant par l'intelligence avec laquelle sont ramenées à un seul ensemble plusieurs séries d'images delphiques : la pierre choyée comme un enfant, lavée et habillée, semblable à la fois à celle de Cronos, à l'*omphalos* et à une de celles que Deucalion jette derrière lui sur les routes du Parnasse, — puis devenant prophétique. Dans *omphalos* les Grecs reconnaissaient aussi *omphé*, parole divine, et *ompheuein*, vaticiner. Est-ce à dire que l'on s'imaginait la pensée d'Apollon montant, avec les exhalaisons venant du corps du Python, par l'*omphalos* percé ou supposé tel et que, par le même canal, les libations descendaient vers le *chasma* ² ? C'est, je crois, rapprocher des faits religieux appartenant à des couches différentes. Rien n'indique que l'*omphalos* ait jamais eu un rôle quelconque dans la divination ; si beaucoup de représentations

1. B. C. H., t. XXIV (1900), p. 254.

2. DEMANGEL, B. C. H., t. LXI (1937), p. 427.

figurées l'associent au dieu-prophète et à sa prêtresse, il n'en est jamais de même dans les textes, qui lui laissent toujours son indépendance. Je crois qu'il fait partie de liturgies archaïques bien antérieures à l'oracle ; que l'*omphalos*, qui ressemblait à la fois à l'ombilic de la femme grosse, à celui du nouveau-né et au phallus, a été d'abord un symbole de fécondité, avec un nom apparenté à celui d'*ompné*, nourriture, d'*ompnai*, grain, de Déméter *Ompnia* ; que le canal dont il est percé servait en effet à le relier à la matrice terrestre, et peut-être même l'*agrénon* vient-il de représentations du cordon. La croyance au *chasma*, si fortement attestée à l'époque chrétienne, résulte des images nées de l'*omphalos*, exactement comme la croyance aux exhalaisons, aux souffles parfumés, résulte des images nées de la *bouche*. La conception du nombril-racine devait dicter des liturgies telluriques aux fidèles de la Déesse-mère. La conception du nombril-centre ne pouvait être comprise que d'esprits affinis, habitués à réfléchir ; elle a certes contribué à la grandeur de Delphes ; mais, surtout, c'est le prestige de Delphes, acquis en dehors d'elle, qui lui a donné son accent propre. Enfin, dernier harmonique, une homonymie apparente a rapproché le vieil *omphalos* (légé par quel vieux culte naturaliste ?) et l'*omphé* mystérieuse émise par la bouche d'un dieu. Zeus *panomphaïos*, maître de toutes les *omphai*, s'exprime par les bruits de la nature : l'écho, le vent, les feuillages agités, le tonnerre, signes qui lui sont propres et que la divination apollinienne, à l'époque historique, n'interprète pas. Mais le mot *omphai* subsiste dans le vocabulaire delphique pour désigner, avec une solennité particulière, les paroles de la pythie.

C'est la parenté du nom qui nous engage, après avoir parlé de l'*omphalos*, à dire un mot de cette *Omphalé* qui obligea Héraclès à se vêtir en femme et à filer à ses pieds. Omphalé porte le nom du cordon natal, qui est, pour chaque homme, sa destinée même. Le rite des vêtements échangés figure dans les initiations et la bisexualité est souvent associée à un processus d'immortalisation. Entre la vieille pierre delphique et la reine de Lydie, il y a sûrement plus qu'une simple assonance ¹.

1. Omphale est toujours donnée comme reine de Lydie, mais les aventures d'Héraclès qui la concernent sont localisées un peu au Nord de la Phocide, autour du golfe maliaque. L'échange des vêtements n'est attesté ici qu'à l'époque hellénistique. Cf. PLUT., 45^e *Question grecque*, éd. HALLIDAY, p. 187.

CHAPITRE III

FEU IMMORTEL

Alimentée uniquement de bois de laurier, l'arbre d'Apollon, et de sapin, l'arbre de Posidon, une flamme brûlait perpétuellement sur l'autel dans la grande salle du temple, dont le toit devait être percé d'une ouverture pour laisser échapper la fumée. Rite assez exceptionnel : lorsqu'on allume du feu dans un sanctuaire grec, c'est à l'extérieur et pour consumer la chair des sacrifices. La notion d'une pure source ardente à laquelle on vient demander un Feu Nouveau analogue à celui du Samedi saint n'apparaît pas fréquemment en dehors de Délos et de Delphes. A Sparte, quand une guerre était déclarée, le *pyrphoros* transportait aux frontières du feu pris à l'autel et le roi sacrifiait à Zeus et Athéna. Les Argiens, pour leurs Lerniennes, allaient chercher du feu sur le mont Krathis en Arcadie. Chaque année, de Lemnos, où les feux étaient éteints, la *naus pyrphoroussa* venait à Délos prendre le tison pour le rallumer. Une cérémonie analogue fut accomplie, dit-on, après l'invasion des Perses et la profanation des temples : la pythie ordonna d'éteindre les autels et de venir prendre un feu intact au « foyer commun », ce qui désignait, non pas le « feu public » de la cité des Delphiens, conservé dans la *tholos*, à Marmaria, mais celui du temple ⁽¹⁾. L'histoire telle que la raconte Plutarque est ornée de détails qui la rendent suspecte, mais le fond doit en être authentique, à savoir que l'autel brûlant du Parnasse, au début du ^{ve} siècle, était considéré comme le foyer commun de la Grèce.

La Pythaïde athénienne était une procession qui allait porter à Delphes des prémices de grain et de bétail, hommage du Python

(1) PLUTARQUE (*Numa*, 9) ne connaît plus de feu immortel qu'à Delphes et à Athènes ; dans cette ville, il est tardif et alimenté par celui de Delphes. Pour le reste, cf. Xén., *Const. des Lac.*, XIII, 2 ; PAUS., VIII, 15, 9 ; PHILOSTR., *Her.*, XIX, 4 ; PLUT., *Arist.*, 20, p. 331 D. Les monuments ronds ont eu pour premier usage d'abriter un feu. Si les « devins », c'est-à-dire la pythie et le prophète, se rendent une fois par an en procession au « foyer public » de la *tholos*, c'est probablement pour rendre à ce feu profane quelques-unes des valeurs augustes de celui du temple.

attique, construit par Pisistrate, à sa métropole, et qui en rapportait du feu et un trépied. L'institution est probablement plus ancienne, comme l'indique le fait que le départ de la théorie dépend d'un éclair dans le ciel, qu'il fallait constater à Athènes ; elle comporte plusieurs problèmes difficiles à résoudre ¹. Ce qui nous intéresse ici, c'est le transfert du feu destiné au Pythion athénien, sous la présidence d'une prêtresse, la *pyrphoros*. On pourrait penser que la valeur du feu delphique dérive du prestige du sanctuaire. Je crois, au contraire, qu'elle a contribué à le créer, à cause de la signification religieuse à la fois très ancienne et très singulière dont il était chargé. La Hestia grecque a beau être la sœur de la Vesta latine, celle-ci est une déesse de la flamme et l'autre une déesse du foyer. Lorsque nous trouvons en Grèce un feu sacré, soyons sûrs qu'il a des vertus exceptionnelles. Les Amphictions à Delphes, encore au ^{ve} siècle, prêtaient serment par « Thémis, Apollon, Latone, Artémis, Hestia, le Feu immortel et tous les dieux et déesses ».

Quelles images archaïques étaient associées à la flamme éternelle ? Elle était nourrie de laurier, arbre toujours vert et crépissant au feu, symbole d'immortalité pour les anciens, comme le sapin, pour les mêmes raisons, l'est resté encore aujourd'hui ², associé de la façon la plus universelle et la plus populaire à la fête christianisée du soleil renaissant. Quelques légendes de Delphes et du Parnasse confirment et élargissent cette interprétation.

Le culte de Néoptolème est probablement plus ancien à Delphes que celui d'Apollon lui-même, qui éclipsa le vieux *daimon* comme Zeus à Olympie éclipsa Pélopos. Or, rien n'est plus confus que les traditions relatives à la mort de Néoptolème ; elles ont un seul trait commun, c'est qu'il est frappé à Delphes *sur l'autel*. Le détail s'imposait avec une telle force à l'esprit des poètes que Virgile, qui affranchit le héros de tout contexte delphique et le fait assassiner en Épire par son rival Oreste, ajoute cependant qu'il tomba *patrias ad aras*. Ce qu'il y a de plus constant dans sa biographie, c'est qu'il est mort, non pas près de l'autel, mais

1. Des prémices impliqueraient un rite annuel et à date fixe ; or, la périodicité est inconnue ; les bouviers qui conduisaient les taureaux noirs de l'hécatombe portaient chacun une hache double : instrument de sacrifice analogue à celui des Bouphonies ou offrande à un dieu ? La Pythaïde était-elle avant tout une procession (G. COLIN) ou un sacrifice (A. BOETHIUS) ? Cf. Bibliographie.

2. F. CUMONT, *La stèle du danseur d'Antibes*.

dessus, et Euripide, dans *Andromaque*, dépense assez d'ingéniosité pour expliquer comment, poursuivi par ses ennemis, il y est monté.

Or, Néoptolème est aussi *Pyrrhos*, le Roux, le Roussi. Il a subi les initiations juvéniles, comme l'indique son double nom, et aussi le rite d'immortalisation que Déméter veut appliquer à Démophon et Thétis à Achille. La légende l'appelle plus volontiers Néoptolème, mais ce nom est inconnu dans l'onomastique delphienne attestée par les inscriptions, alors qu'on y trouve des *Pyrrhos*, *Pyrrhias*, *Pyrrhinos* ; plusieurs villages ainsi que la famille royale d'Épire se rattachent aussi à son nom de *Roussi*, qu'il porte pour avoir passé à travers le feu. La même épreuve fut subie par *Pyrrha*, encore que celle-ci appartienne à une légende toute différente. On s'explique d'ailleurs très bien que *Pyrrha*, éprouvée de la flamme, soit devenue la femme de Deucalion, lequel est un éprouvé par l'eau, ainsi que le prouve, indépendamment même du mythe du déluge, la version ovidienne qui lui fait exécuter le saut de Leucade. Néoptolème a son hiéron personnel dans le grand temple ; Polygnote lui consacra, vers 450, un des deux grands tableaux qu'il peignit pour la lesché des Cnidiens ; il appartient à la légende propre de Delphes et joue un grand rôle dans le culte. On lui faisait tous les ans des fêtes selon le rite héroïque ; tous les quatre ans, les Amphictions lui offraient un superbe taureau. On parlait de lui en l'appelant le *héros*, ce qui nous ramène peut-être à une époque archaïque où il n'avait pas encore de nom. Quant à Deucalion et *Pyrrha*, ils appartiennent au Parnasse, où leur coffre probatoire (qui n'était nullement un esquif) finit par aborder à Lykoreia, sur la cime méridionale, qui continua de s'appeler et s'appelle encore aujourd'hui Liakoura, alors que les noms de Delphes et de Pythô sont effacés depuis des siècles. Beaucoup de montagnes se vantaient d'avoir vu débarquer le couple sauvé ; mais nulle part il n'était honoré plus qu'à Delphes où, pour commémorer le Déluge, on célébrait une fête nommée *Aiglé, la Flamme*. Les prêtres appelés les *Saints* devaient cette qualité au fait qu'ils descendaient de Deucalion. Un de leurs offices était d'offrir un sacrifice mystérieux au moment où les Thyiades allaient réveiller Dionysos Liknitès, c'est-à-dire assister à sa résurrection dans le van sacré. L'épreuve par le plongeon ou par le feu signifie mort et résurrection sous une forme plus haute et plus grande, comme le prouvent la survie d'Achille

aux Iles des Bienheureux et l'accès d'Héraclès à l'Olympe. Or, la fête où Melqart est censé reprendre, à l'aide du feu, une vie nouvelle, s'appelle aussi son réveil (ἐγερσις) ¹.

Des légendes et des rites prouvent, dans la région environnant Delphes, la force des croyances au feu d'immortalité. C'est en Grèce Centrale, en Phocide, sur le Cithéron, sur l'Œta, que les fêtes du feu sont le mieux attestées, associées, à l'époque historique, à des noms divins bien plus jeunes qu'elles. Les fouilles de l'Œta ont révélé un gigantesque brasier, si bien que la fin d'Héraclès se détruisant lui-même, qu'on a cru si longtemps une invention des poètes, apparaît aujourd'hui comme l'*aition* d'un rite d'apothéose dont nous connaissons mal, du reste, le substratum concret ². Quant aux contes, le cycle d'Apollon nous offre la mort de Coronis foudroyée par Apollon, lequel retire du sein de la morte, sur le bûcher funéraire, leur enfant Asclépios ; puis celle d'Asclépios lui-même foudroyé par les Cyclopes ; dans le cycle delphien de Dionysos figure enfin Sémélé foudroyée par Zeus : tous trois promis à la résurrection et à l'apothéose par leur passage dans le feu. Delphes n'a conservé aucun rite relatif à Coronis ni Asclépios ; en revanche, les liturgies concernant Sémélé sont particulièrement riches et significatives, car elles célébraient tous les deux ans le retour de l'héroïne, ramenée parmi les Thyiades par son fils Dionysos.

Les légendes nous invitent à distinguer deux procédés d'immortalisation par le feu, celui où la renaissance se fait en traversant la flamme (Héraclès, Démophon, Achille, l'oiseau phénix) et celles qui résultent d'une cuisson dans une cuve (Pélops, Éson, Dionysos-Zagreus). Le second thème a eu au moyen âge des centaines de variantes, où il se combine souvent avec celui de l'apprenti-sorcier, déjà indiqué, en somme, dans l'histoire des filles de Pélias, qui, faisant cuire leur père pour le rajeunir, le mettent à mort ³. A Delphes, les croyances à la palingénésie par le feu appartiennent aux deux groupes. Elles concernent aussi deux accessoires du culte : le *chaudron* du trépied d'Apollon, le *van* de Dionysos.

1. Aux textes que j'ai réunis dans *Œdipe ou la légende du conquérant*, p. 60, 61, ajouter BEKKER, *Anecdota*, 354, II ; PLUT., *Quaest. gr.*, IX, 292 D ; *Isis*, 365 A ; PAUS., X, 24, 6.

2. M.-P. NILSSON, *Fire-festivals in ancient Greece*, *B. C. H.*, XLIII (1923) p. 144 ; *A. R. W.*, XXI (1922), p. 310.

3. Le classement a été fait avec beaucoup de finesse par C. EDSMAN, *Ignis divinus*, Lund, 1949, qu'il faut louer pour la prudence de ses conclusions.

Le *chaudron* est un cauchemar pour l'exégète. Son nom même, l'*holmos*, est ambigu, car il désigne chez Homère et ailleurs un objet massif, cylindrique, qui roule comme une grosse pierre ; ailleurs et plus souvent, la marmite que l'on met à bouillir. Un psychanalyste à qui l'on soumettra cette difficulté n'hésitera pas à charger l'*holmos*, alternativement mortier et pilon, de significations sexuelles, et il aura certainement raison, mais il est toujours sage de réserver ces explications pour en confirmer d'autres. J'ajoute que l'*holmos* s'appelle parfois *gastrea*, nom presque identique à celui de la matrice et qu'on peut d'ailleurs donner à tout récipient pansu.

Les difficultés s'accumulent dès qu'on examine de près les dessins et les textes relatifs à l'*holmos* et à son support, le trépied. L'un et l'autre, primitivement, ont servi à faire la cuisine et nullement à asseoir, ce qui, nous l'avons déjà vu, rend caduc le rapprochement entre le trépied prophétique et le siège à trois jambes, mais plat, des idoles mycéniennes. La prophétesse était-elle assise dans le chaudron ou sur un hypothétique couvercle ? Les monuments figurés ne nous apprennent rien, parce que les artistes dessinent l'assiette du corps à peine incurvée, avec une base de sustentation probablement fictive ; c'est ainsi que siège Thémis recevant Égée sur la belle coupe de Vulci ¹.

Plus énigmatiques encore sont les passages où l'on dit de la cuve qu'elle confère les vertus du devin à ceux qui y dorment. Nul doute qu'elle ne représente ici la Terre Mère et qu'elle n'ait valeur de matrice tellurique. La croyance était si commune qu'elle a abouti à des proverbes : « je dormirai dans l'*holmos* », signifiant : « je deviendrai devin » ; et Sophocle, dans une pièce perdue, nomme Apollon *enolmos* ou *enolmis*. L'image qu'elle suggère se concilie fort mal avec le trépied, qui a les proportions d'un tabouret de bar, ce qui nous paraît insuffisant pour nous représenter un « chaudron d'apothéose » dans lequel une pythie est censée mourir et renaître à la divine clairvoyance. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour refuser l'explication ².

Il nous faudra revenir plus loin sur la forme delphique du culte de Dionysos, très singulière au milieu des aspects qu'il a ailleurs en Grèce. Le dieu qui est adoré au pied du Parnasse est celui qui

1. Voir supra, p. 75.

2. Admise par A. B. COOK, *Zeus*, II, p., 213, et par Ch. PICARD, *R. H. R.*, t. 140 (1951), p. 238.

est tué, qui meurt et ressuscite, non point tous les ans, comme font les démons de la végétation, mais une année sur deux, ce qui reste inexpliqué. Aucune liturgie de Delphes n'évoque le détail de l'histoire : le meurtre de Dionysos par les Titans, le dieu dépecé et mangé sous la forme d'un taureau, ou encore cuit dans un chaudron, le cœur sauvé par Athéna, les Titans jetés au Tartare. Malgré cette discrétion, tout ce que nous savons du *liknon* nous montre que le Dionysos de Delphes est proche parent du Zagreus crétois.

Le *liknon* est un ustensile de ferme, comme l'*holmos* est un ustensile de cuisine. C'est un panier rectangulaire, plat, avec rebord de trois côtés, qui servait à vanner le blé, à mettre des fruits et à coucher des petits enfants. Il figurait dans le rituel avec plusieurs valeurs, qui se ramènent peut-être à une seule : dans des purifications, des initiations et des sacrifices. On y mettait le nouveau-né « pour présager fruits et richesses », dit un scholiaste : action réciproque, suggère justement Jane Harrison, les fruits agissent sur l'enfant, l'enfant sur les fruits. Aux fêtes de Dionysos le van contenait des fruits et une représentation du phallus, image conjointe de la fécondité tellurique et humaine. Quand le van ainsi chargé figure dans une scène d'initiation, le phallus est voilé, ou, s'il ne l'est pas, c'est l'initié qui l'est, ce qui prouve le caractère mystérieux de la cérémonie. Le van delphique avait une signification beaucoup plus grave que le simple panier des phallophories paysannes et urbaines. Il contenait un Dionysos démembré et prêt à renaître, un Zagreus, ainsi que l'indique ce passage d'*Isis et Osiris* (35) où Plutarque, après avoir parlé de l'écartèlement d'Osiris et de sa résurrection, s'adresse à son amie Cléa, la présidente des Ménades de Delphes, et lui dit :

« Qu'Osiris soit le même que Dionysos, qui pourrait le savoir mieux que vous qui dirigez les Thyiades, qui avez été initiée par votre père et votre mère aux mystères d'Osiris ? Les Égyptiens montrent en divers lieux des tombeaux d'Osiris et les Delphiens prétendent que les restes de Dionysos sont ensevelis chez eux près de l'endroit où se rendent les oracles ; de plus les *saints* offrent dans le temple d'Apollon un sacrifice secret, chaque fois que les Thyiades éveillent le Liknités. »

Ce sacrifice mystérieux avait lieu au moment où les femmes de Delphes célébraient la naissance du dieu ressuscité, représenté comme un bébé dans le van. Plutarque juxtapose deux images,

sans s'apercevoir qu'elles s'accordent mal : l'une est celle du tombeau de Dionysos, qui suggère un dieu analogue à un héros, sorti de la vie une fois pour toutes et dont les restes ont été remis à la terre, croyance, nous l'avons vu, mieux attestée en Crète qu'en Grèce ; l'autre est celle du dieu déchiré par les Titans, dont la substance se reforme autour du cœur sauvé par Athéna. Il est curieux que, pour marquer la résurrection, Plutarque emploie ce mot de *réveil* qui désigne aussi la renaissance (*egersis*) de l'Héraclès phénicien.

Dionysos Liknités, honoré à Delphes par des prêtres qui descendent de Deucalion, tout près du Feu immortel et du trépied mystique, suggère assurément une rencontre de croyances concernant l'immortalisation par la flamme. Dans quelle mesure trouvent-elles un écho dans la légende d'Apollon ?

Je renonce à tirer aucune conclusion de la version rapportée par Porphyre ¹, où Python aurait tué Apollon et mis ses os dans la cuve du trépied, où il serait veillé par trois jeunes filles. C'est peut-être une simple osmose entre deux images traditionnelles, le tombeau delphique de Dionysos et le trépied appartenant à Apollon, utilisées à la fois pour « retourner » une légende trop connue et pour expliquer le nom d'Apollon *enolmos*. Beaucoup plus intéressante est l'histoire des relations entre le dieu et Admète. On sait comment Euripide l'a racontée. En voulant ressusciter un mort, Asclépios, fils d'Apollon, provoque la colère de Zeus, qui le foudroie ; pour le venger, Apollon lance des flèches mortelles sur les Cyclopes, ouvriers de la foudre ; mais Zeus le châtie et le condamne à servir, « pendant une année », un mortel, qui sera Admète, roi de Phères. Sous la garde du berger divin, les troupeaux d'Admète prospèrent et ses brebis portent plusieurs fois par an. Mais Admète lui-même va devoir mourir. Apollon obtient qu'une autre victime lui soit substituée et Alceste, sa jeune femme, accepte de mourir pour lui. Héraclès intervient et la ramène à son mari.

Il suffit de lire ce résumé pour voir que, trois fois, la Mort y est trompée : par Asclépios, par Apollon, par Héraclès. Or, la version euripidéenne est déjà un roman tardif humanisant un mythe beaucoup plus mystérieux, car *Admète*, l'*indomptable* est, comme *Adraste*, l'*inévitable*, un des noms de la Mort. Lorsque Apollon allait chez Admète, cela signifiait qu'il mourait pour naître

1. *Vie de Pyth.*, XVI.

ensuite, après une année, disait-on anciennement, après une « grande année » selon l'interprétation tardive. Le bannissement, toujours représenté comme une punition ¹, n'a pas prévalu dans la légende au point de faire d'Apollon un dieu qui meurt et ressuscite.

Mais Callimaque, dans son *Hymne à Apollon*, veut que le dieu ait passé son année d'expiation, non chez Admète, mais chez les Hyperboréens, ce qui, je pense, désigne également, dans certains cas, le pays des trépassés, avec un contexte légendaire très riche qu'il faut étudier à part.

CHAPITRE IV

HYPERBORÉE

Apollon passe l'hiver au pays des Hyperboréens, « aux confins du monde, aux sources de la nuit, là où le ciel se déploie, antique jardin de Phoebus », disait Sophocle. Le jardin est rempli de lauriers et l'on y offre aux dieux des sacrifices d'ânes, détail qui, à lui seul, est un casse-tête pour les exégètes. C'est là aussi, chez les « serviteurs d'Apollon », que se rendit Héraclès après avoir tué la biche aux cornes d'or ; et il en rapporta, pour Olympie, l'olivier « qui donnerait son ombrage aux visiteurs et des couronnes aux vainqueurs » ². En dehors de ce détail, presque toutes les traditions relatives à l'Hyperborée et à son peuple juste, saint, heureux, sont en rapport avec Délos et Delphes, associées là avec Artémis, ici avec Apollon. Et c'est toute une question, à laquelle nous ne nous arrêtons pas, de savoir si c'est à Delphes ou à Délos qu'elles ont pris naissance.

Délos gardait et honorait les tombeaux (que les fouilles ont retrouvés) des quatre Vierges qui avaient quitté leur lointain pays avec des objets sacrés liés dans des gerbes de paille et des offrandes pour Ilithye. Leur sépulture, dans l'Artémision, portait à l'époque d'Hérodote un olivier au pied duquel on déposait la

1. ESCH., *Suppl.*, 214 ; PLUTARQUE, *Erotikos*, 761 E ; la littérature tardive, ne comprenant plus rien à l'histoire, fit d'Admète un éromène d'Apollon.

2. PINDARE, *Olymp.*, III.

cendre des cuisses brûlées sur l'autel de la déesse. Les jeunes garçons leur offraient leurs cheveux coupés entourant un rameau vert et les jeunes filles, en se mariant, entourant un fuseau. Les îles voisines honoraient aussi les Vierges, à qui les femmes chantaient des chansons en portant, probablement, les mêmes symboles que leurs modèles légendaires : rite voisin de l'*eirésioné* de la fête des Thargélies, où l'on promenait des rameaux d'olivier liés de bandelettes, et dont l'origine était du reste mise en rapport avec l'Hyperboréen Abaris ¹.

Les Vierges de Délos sont probablement de très vieilles divinités agraires, que Wilamowitz s'étonne de rencontrer dans une île où l'on ne cultivait guère : « Terre venteuse, terre sans labour, faite plutôt, roche battue des flots, pour le vol des mouettes que pour l'ébat des chevaux, Délos est plantée dans la mer, qui essuie à son rivage toute l'écume des eaux icariennes ; ceux qui l'habitent ne sont que gens de mer et pêcheurs au harpon. » Ainsi parle Callimaque ². Si des déesses de la gerbe ont été invoquées parmi ces rochers, c'est en vertu de la croyance antique pour qui la fécondité humaine, animale, végétale, formait une seule réalité, pour qui aussi toutes les richesses du sol étaient solidaires, comme le prouve le cantique que l'on chantait en plantant en terre, devant chaque maison, le rameau de l'*eirésioné* destiné à la bénir : « C'est l'*eirésioné* qui apporte figues et pains nourrissants et miel plein l'assiette et huile pour faire brûler la lampe et tasse remplie de vin pur, de quoi s'enivrer et bien dormir. » Une seule prospérité assure toutes les autres.

Lorsque les Anciens localisent le pays des Hyperboréens, c'est invariablement au Nord de la Grèce, où ils imaginent, par delà les montagnes, une contrée fertile et de climat chaud où la vie est aisée, rêve qu'il ne faut pas plier à notre logique. Des historiens modernes (Ch. Picard, R. Vallois) ont insisté sur le fait que les cadeaux des Hyperboréens et les traditions qui les concernent évoquent plutôt la Crète et les régions du Sud-Est que celles du Nord. Il est possible que ce soit une fausse étymologie qui ait amené les Grecs à situer leur pays de Cocagne « au delà de Borée ». Pour mon compte, je n'en crois rien. Les chapitres d'Hérodote consacrés au Septentrion, où vivent, par exemple, les Gètes qui

1. Scholiaste des *Cavaliers*, 720.

2. *Hymne à Délos*, 11 sqq., trad. COHEN. W. DÉONNA a étudié la végétation de Délos dans *B. C. H.*, t. LXX (1946), p. 148.

savent se rendre immortels ¹, attestent une croyance en un « par delà le nord » privilégié à tous égards, contre-partie de ce que sont, au sud, les Éthiopiens bons et vertueux, auxquels les dieux d'Homère vont rendre visite. Au surplus, si Apollon passe l'hiver en Hyperborée, cela signifie, non pas nécessairement qu'il y trouve l'été, mais qu'il l'y apporte ².

Voici comment Pindare décrit le pays, dans la *X^e Pythique*, composée en 498 en l'honneur d'un Thessalien vainqueur à Olympie, dont le fils vient de remporter une couronne à Delphes, suprême félicité :

« Vivant encore, il a pu voir son garçon obtenir, et c'était juste, la couronne pythique. Le ciel d'airain ne lui est pas accessible, mais les joies auxquelles un mortel peut toucher, il les goûte en entier. Ni par terre, ni par mer, nul ne pourrait découvrir la route admirable qui conduit vers les jeux des Hyperboréens.

« C'est parmi eux que le roi Persée s'assit en convive. Il entra dans leurs maisons comme ils offraient à Apollon leurs fameuses hécatombes d'ânes ; leurs banquets et leurs louanges plaisent infiniment à Apollon, qui rit en voyant la lubricité érigée des brutes.

« La Muse jamais ne quitte leur pays ; partout chœurs de jeunes filles, lyres sonnantes, chants de flûtes, cheveux noués de lauriers d'or, festins, gaîté. Pour cette race sainte, ni maladies, ni vieillesse. Ignorant le travail et les combats, ils vivent protégés contre Némésis justicière.... »

Tandis qu'Hérodote, historien rationaliste, prétend situer l'Hyperborée sur la carte du monde et décrit, étape par étape, le voyage des Vierges depuis leur patrie jusqu'à Délos, Pindare se la représente comme une Utopie dont les chemins sont destinés à rester inconnus. Ses habitants vivent dans une félicité égale à celle qu'Hésiode attribuait à la Race d'Or. « Enfant, tu exiges plus que de l'or, plus que le bonheur suprême et que le lot des Hyperboréens », dit le chœur à Électre dans les *Choéphores* (373).

Or, rien n'est plus difficile que de distinguer, dans les traditions antiques, le pays *fabuleux* où chacun voit ses vœux comblés sans rien acheter par le travail, et le séjour auquel les *bienheureux* auront accès après la mort. La première image résulte des rêves enfantins et de la vieille aspiration humaine vers le bonheur

1. HÉROD., IV, 93-6 ; cf. I. M. LINFORTH, *Class. Phil.*, t. XIII (1918), p. 23.

2. HÉROD., IV, 90 ; Ch. PICARD, *Rev. arch.*, t. XXV, 1927, p. 349 ; *Éphèse et Claros*, p. 411, n. 5.

facile ; la seconde, d'une aspiration à une survie rémunératrice, que les anciens voyaient du reste autrement que nous, car ils béatifient plus volontiers pour confirmer une grandeur acquise que pour réparer ce qu'une destinée terrestre peut avoir eu d'injuste. L'île des Phéaciens, où Ulysse aborde évanoui et qu'il quitte endormi, comme si l'on disait d'avance qu'il n'en retrouvera jamais la route, m'a toujours paru réunir tous les caractères d'une Utopie, mais plusieurs y voient un royaume des morts. Le pays des Hyperboréens tient de l'un et de l'autre, dans la mesure même où il est malaisé de les discerner. Suggérer que, si Apollon passe chez eux les trois mois d'hiver, c'est l'équivalent d'une mort et d'une résurrection, ce serait une hypothèse que rien ne confirme, mais qui se justifierait peut-être si nous connaissions mieux l'Apollon ami d'Admète l'indomptable, protecteur des troupeaux, attesté, entre autres, par le rôle archaïque de Delphes et dont les traits sont devenus indistincts à mesure que se précisaient ceux de l'Apollon olympien, panhellénique, un Apollon beaucoup plus poète que paysan. Les Grecs ont gauchi très tôt les croyances relatives à l'Hyperborée en les prenant comme point de départ d'utopies philosophiques. Le sens funéraire du pays mystérieux, à supposer qu'il ait existé, s'est totalement obscurci et le séjour là-bas d'Apollon, s'il a jamais eu la valeur d'un exil, n'est présenté par les poètes que comme un voyage triomphal, par exemple dans le péan d'Alcée résumé par Himerius¹. Nous trouverons cependant des versions où l'Hyperborée remplace le pays d'Admète, lequel, dans les traditions primitives, oubliées, désignait l'outre-tombe.

Aux croyances relatives aux Hyperboréens se rattache certainement l'usage des *Moissons d'Or*, offrande collective apportée périodiquement à Delphes : Métaponte, Myrina, Apollonie envoyaient ainsi les prémices de leurs récoltes, ou un cadeau en or qui en représentait la valeur. La Pythaïde athénienne paraît faire de même, mais sans se lier aux saisons ; Pandosia, Sélinonte, Mégare, Siphnos sont aussi associées à des histoires de cadeaux et d'offrandes. Le peu que nous en savons nous permet de les apparenter aux gerbes mystérieuses apportées à Délos par les Hyperboréennes et aussi aux fêtes des premiers épis : cadeau destiné à appeler la bénédiction sur le reste de la récolte.

1. ALCÉE, fr. I. Chez CALLIMAQUE, c'est en Lycie que va le dieu, la Lycie, chez Homère terre des morts, où Sarpédon est porté endormi ; c'est en même temps un pays gras et fertile (XVI, 683).

Deux « Hyperboréens » particulièrement illustres, Abaris et Aristéas, constamment associés avec Apollon, nous donnent une idée des services complexes que l'on demanda au dieu à partir du moment où des inquiétudes morales vinrent doubler la supplication primaire : donne-nous des enfants et de quoi les nourrir.

Abaris est un prêtre errant qui pratique l'exorcisme, fonde des temples, enseigne les rites de purification et les sacrifices qui conjurent les fléaux. Il voyage guidé par la Flèche d'Or d'Apollon, qui lui fait franchir les obstacles, dort dans les temples et ne prend aucune nourriture ¹. Aristéas de Proconèse a voyagé dans les pays mystérieux des Arimaspes et des Griffons, au delà desquels se trouve l'Hyperborée. Il meurt, disparaît, ressuscité, doué du pouvoir de congédier son âme et de la rappeler à volonté. Apollon l'accompagne sous la forme d'un corbeau et, après sa mort, les gens de Métaponte offrent un culte conjoint au dieu et à son apôtre. Abaris, Aristéas, Zalmoxis voisinent dans des listes de thaumaturges avec Empédocle et Pythagore, et leurs légendes se sont mutuellement influencées. Pythagore notamment est associé à l'étrange histoire de la Flèche d'Or, qui rassemble curieusement tous les thèmes du présent chapitre et quelques autres de la fable apollinienne.

Ératosthènes, expliquant dans ses *Catastérismes* (29) comment la Flèche devint une constellation, dit ceci :

« Apollon la fabriqua pour venger Asclépios contre les Cyclopes artisans de la foudre de Zeus. Il la cacha ensuite chez les Hyperboréens, où se trouve aussi le temple de plumes. On dit qu'il ramena la Flèche lorsque Zeus l'eut absous de ce meurtre et eut mis fin à son séjour chez Admète, comme Euripide le raconte dans *Alceste*. C'est alors que la Flèche fut renvoyée par la voie des airs avec la féconde Déméter. Elle était gigantesque, comme le dit Héraclide Pontique dans son livre sur la justice. »

Qu'est-ce que ce temple de plumes associé aux Hyperboréens et à la Flèche d'Or ?

Une tradition, certainement beaucoup plus ancienne que les textes qui l'ont gardée, voulait que l'oracle de Delphes eût été institué par des Hyperboréens, notamment Pagasus et le divin Agyieus. Agyieus, le dieu des rues, désigne un Apollon adoré sous forme d'une colonne terminée en tronc de cône, dont la signification sexuelle et la valeur apotropaïque n'ont pas besoin d'être

1. Les traits essentiels de la légende sont déjà chez HÉRODOTE, IV, 36.

soulignées. Cette préhistoire hyperboréenne de l'oracle est parallèle à la succession de quatre temples :

le premier en forme de hutte, fait de laurier de Tempé ;

le second, construit par des abeilles, en cire et en plumes, fut envoyé par Apollon aux Hyperboréens ;

Héphaïstos fit de bronze le troisième ;

Agamède et Trophonios bâtirent de pierre le quatrième, celui qui fut détruit en 548.

Que peut-on déceler sous ces légendes ?

Un temple en forme de hutte implique un autel allumé, avec un trou dans le toit pour laisser échapper la fumée. Le laurier de Tempé rappelle la daphnéphorie des fêtes delphiques.

Ce qui concerne le second temple recouvre des croyances plus curieuses, plus confuses aussi. Plutarque cite l'oracle par lequel Apollon aurait inventé le vers épique pour dire :

abeilles

« Apportez vos ailes, oiseaux, votre cire, abeilles. »

La cire et les plumes sont exactement les matériaux dont Icare se sert pour voler et, en effet, c'est bien par la voie des airs qu'Apollon envoie son temple chez les Hyperboréens, puis le ramène à Delphes. Le temple d'ailes est un temple volant⁽¹⁾

+ miel

Or, la pythie, comme d'autres prêtresses aussi, du reste, est parfois appelée l'abeille delphique. Les abeilles naissent de la terre ou de la décomposition d'un taureau : symbolisme funéraire qui montre la vie sortant de la mort, la chair pourrie créant le miel, nourriture de Zeus, l'incorruptible par excellence (les Anciens ne connaissaient pas d'autre moyen de conservation que le miel et le sel). Le grain meurt pour renaître lui-même ; la génération de l'abeille offre une image plus haute encore, une promesse non seulement de réincarnation, mais d'ascension : *mille animas una necata dedit*. C'est pourquoi elle devint le symbole de l'âme.

↳

// plongeon

Faut-il rapprocher quelques détails mal attestés, dépourvus de tout contexte, qui associent curieusement le nom des Hyperboréens avec des techniques de résurrection ? Les vieillards, chez eux, se jettent joyeusement du haut d'une roche dans la mer ; d'autre Hyperboréens, en se plongeant neuf fois dans le lac Triton, renaissent oiseaux⁽²⁾

✓

(1) PAUS, X, 5, 8 ; PLUT., *Pythie*, 17, p. 402 D : le *ptérinos naos* doit être une tradition ancienne, car Pausanias, qu'elle embarrasse, mentionne la version delphique, rationalisée, qui explique l'étrange nom du temple en attribuant la construction à un homme du pays, nommé Ptéras.

(2) A. B. COOK, *The bee in greek mythology*, J. H. S., XV (1895), p. 1-24 ;

Quant à la Flèche, elle « revient d'Hyperborée avec la féconde Déméter ». L'image appartient certainement à une couche mythique beaucoup plus ancienne que le nom même de Déméter, laquelle pourrait bien s'être substituée ici à l'une des Vierges mystérieuses enterrées à Délos : la légende recouvrirait donc une offrande de prémices. Mais le nom même de la Flèche suggère davantage, dénonce un très vieux rite de fécondité et s'explique comme représentation magique de la *blessure fécondante* d'où → 161 résulte toute naissance. Eschyle disait déjà que « le Ciel pur désire blesser la Terre ». Cela nous permet une conjecture sur la nature des *hiéra* que les Vierges apportèrent à Délos, cachés dans une gerbe de blé : c'étaient des images du phallos représenté comme une arme perforante ⁽¹⁾. Hérodote ne dit point qu'Abaris fut conduit par la Flèche, thème qui entra dans son histoire lorsque, colorée de mystique, elle devint celle d'un thaumaturge, mais au contraire qu'il la transporta par la terre entière. Rite agraire qui n'est point lié par hasard à l'épisode d'Admète, dont les brebis agnellent deux fois par an pendant qu'Apollon est leur berger.

Donnée par Apollon à Abaris, par celui-ci à Pythagore, la Flèche d'Or va perdre sa valeur tellurique pour en prendre une autre, toute spirituelle, Abaris prédit un *fléau*, prescrit des sacrifices efficaces, à la suite de quoi il n'y eut plus jamais de *fléau* à Sparte. Lorsque Jamblique raconte cela dans la vie de Pythagore, c'est par intérêt pour les expiations et les rites purificateurs, pour le jeûne d'Abaris, qui vit sans boire ni manger. C'est dans cette *aura* moralisante, dévote, mystique, que se terminent les légendes relatives aux Hyperboréens. Encore ne faut-il pas oublier qu'un fléau est surtout une stérilité et qu'Abaris a dû être primitivement quelque vieux génie que l'on priaît de rendre le sol fertile et les femelles fécondes : parèdre des Vierges enterrées, disait-on, à Délos.

C'est, je pense, par la légende hyperboréenne que s'explique le nom de *Loxias*, qui dut être celui d'un démon de la végétation ^{√ LOXIAS} avant de servir d'épithète à Apollon.

Elle apparaît toujours dans un contexte delphique. Homère et Hésiode semblent l'ignorer. Le mot n'a pas d'étymologie en grec,

PLINE, IV, 89, et VI, 35 ; POMP. MÉLA, III, 37 ; OVIDE, *Métam.*, XV, 356, et *Fastes*, I, 379.

(1) Sur le traumatisme fécondant, cf. M. DELCOURT, *Légende de Kaineus*, *Rev. hist. relig.* (1953), p. 131, 149, et *Stérilités mystérieuses*, p. 89.

√_{pop}

mais les anciens le rattachaient à λοξός, *oblique*, et y voyaient une allusion à l'obscurité des oracles. En fait, attesté d'abord, à notre connaissance, par Pindare, très fréquent chez les tragiques et surtout dans l'*Orestie*, il n'a nulle part de nuance péjorative. Mais il se peut fort bien que l'interprétation fâcheuse ait été encouragée par les critiques qu'Euripide formule à l'égard du sanctuaire delphique et qu'Eschyle suggère déjà fort clairement ¹.

Loxo

Les Vierges hyperboréennes s'appellent chez Hérodote Argé, Opis, Hyperoché et Laodicé ; chez Callimaque, Oupis, Hékaergé et *Loxo*. On pourrait croire ces derniers noms inventés. Mais Callimaque est un excellent archéologue qui puise dans de bonnes traditions. Opis ou Oupis est une déesse archaïque à laquelle Artémis fut substituée ; Hékaergé est un autre nom de la déesse. Quant à *Loxo*, elle est attestée ailleurs, notamment par une note de l'*Etymologicon Magnum* qui établit un lien entre les Hyperboréennes de Délos et le dieu du Parnasse : Apollon, y est-il dit, s'appelle Loxias parce qu'il fut élevé par Loxo, une des trois filles de Borée, venue du pays des Arimaspes au sanctuaire d'Apollon et qui ensuite y resta. Nous ne savons pas de quel sanctuaire il s'agit : plus probablement de Délos que de Delphes, puisque c'est à Délos que l'on montrait les tombeaux des Vierges. Mais c'est à Delphes qu'Apollon est nommé Loxias. Nous ne pouvons donc rien dire qui dépasse le simple rapprochement ².

CHAPITRE V

DÉLIVRE-NOUS DU MAL

Les premières fouilles de Delphes ont ramené au jour assez peu de ces petites offrandes qui abondent à Olympie : animaux votifs en bronze ou en terre cuite destinés, semble-t-il, à obtenir d'un

1. L'étymologie est probablement ancienne, car PINDARE semble bien protester contre elle quand il parle de l'*esprit très droit* de Loxias (*Pyth.*, III, 48, écrite vers 475), tandis qu'au contraire ESCHYLE l'accepte (*Ag.*, 1255). Cf. HÉROD., IV, 33-35 ; CALL., *Hymne IV*, 292, et Schol. ; *Et. Magnum*, 6, 42. Sur les sentiments des tragiques à l'endroit de Delphes, vide infra, III^e partie, chap. 4.

2. CALL., *Hymne à Délos*, 292 et Schol. ; voir aussi Schol de III, 204 ; *Etym. Magnum* 642 ; NONNUS, *Dionys.*, V, 491 ; XLVIII, 332. Cf. Ch. PICARD, *Éphèse et Claros*, p. 468.

dieu, par leur continuelle présence auprès de lui, qu'il protège leurs congénères. Le seigneur de Delphes n'était pas un dieu agraire, dirent les archéologues, avec des raisons d'autant meilleures que les vaches et les moutons de terre cuite étaient moins nombreux que les figurines de bronze, ce qui semblait indiquer un déclin des liturgies paysannes. A vrai dire, les fouilles d'entre les deux guerres ont corrigé cette première impression. Il reste que si Apollon a été invoqué pour stimuler les vertus du sol et des animaux, ce n'est pas du tout de la même façon que la mystérieuse déesse tellurique à laquelle il a succédé, ou que Déméter. Celles-ci agissent immédiatement. L'œuvre d'Apollon est engagée dans une conception infiniment complexe de la faute, de la souillure, de la colère des éléments, de leur apaisement et de la réconciliation finale de l'homme avec les puissances obscures. Cette image des rapports entre l'homme et le reste du monde résulte d'un grand sentiment d'inquiétude dont les poèmes homériques n'offrent aucune trace, mais qui semble avoir pris un grand développement à l'époque archaïque, entre Hésiode et Eschyle. Cette inquiétude — nous ne ferons aucune hypothèse pour en expliquer l'origine — a été le phénomène psychologique qui a donné aux cultes du Parnasse leur caractère propre. Jusqu'ici, nous n'avons décrit que des liturgies chthoniennes, agraires, toutes, à vrai dire, colorées par l'idée de la renaissance, d'une résurrection au sein de la terre ou de la flamme, dans le chaudron ou dans le *van* mystique, symbolisée aussi bien par l'*omphalos* que par la génération des abeilles et le crépitement du laurier. Mais il ne s'agissait là que de régénération physique, réalisée immédiatement par des rites efficaces. Nous allons voir les croyances se spiritualiser peu à peu et déboucher dans le domaine de l'esprit.

La fête athénienne des Thargélies, qui avait lieu le 7 de Thargélion, était liée au culte d'Apollon Pythien, qui n'est pas très ancien dans la ville, mais qui s'est identifié avec Apollon Patrôos et auquel Pisistrate, au VI^e siècle, avait fait construire un *hiéron*. Les Thargélies étaient une fête des moissons où l'on portait processionnellement la première gerbe et qui se terminait par des réjouissances, des concours de chant et de musique. Mais elles commençaient par l'expulsion du *pharmakos*. Deux hommes étaient chassés dans les rues, poursuivis à coups de pierre, parce qu'ils étaient supposés chargés des souillures de la communauté. Des rites analogues sont attestés à Colophon, Abdère, Marseille,

Milet, avec des variantes en ce qui concerne le sort de l'émissaire. Si celui-ci n'était pas tué, il était en tout cas obligé de chercher sa subsistance à l'étranger ¹.

Les historiens modernes ont très bien distingué dans l'expulsion du pharmakos un rite à efficacité double, qui doit à la fois accroître la fécondité du pays et le purifier d'une souillure. Le pharmakos est à la fois un « mangeur de péchés » et un de ces « esprits de la végétation » que l'on fustige afin que la moisson soit belle.

Rite agraire et rite expiatoire sont assurément beaucoup plus anciens en Grèce que le culte d'Apollon, encore que leur association avec lui soit trop fréquente pour être fortuite. S'ils se sont superposés et confondus, cela tient à la vieille croyance grecque qui veut que la richesse soit la récompense de la justice et que certains crimes, ou, plus exactement, certaines souillures, empêchent la fécondité conjointe de la terre et des êtres vivants.

Cette croyance est attestée sous la forme positive dans les passages où Homère loue la fécondité qui résulte d'un bon gouvernement, où Hésiode parle de celle qui entoure les justes ; sous la forme négative, par exemple dans l'exécration qu'Eschine attribue aux Amphictions qui, vers 600, maudissent ceux qui ne s'associeront pas à leur campagne contre Cirrha : « Que la terre ne porte plus de fruits, que les femmes ne mettent plus au monde d'enfants semblables à leurs parents, mais des monstres, que, même dans les troupeaux, les nouveau-nés ne soient pas conformes à la nature de leur genre » ². C'est là, dans une rédaction certainement archaïque, la définition même de ce que les anciens appelaient un *loimos*, un fléau, une calamité complexe qui frappe une collectivité en l'atteignant dans sa fécondité : les femmes ou n'accouchent plus ou ne mettent au monde que des monstres ; il en est de même dans les troupeaux ; la terre ne donne plus de quoi nourrir ceux qui survivent. *Limos*, *faim*, et *loimos*, *fléau*, sont peut-être un seul et même mot (parent du latin *letum*, *mort* ?) et les Anciens les ont toujours rapprochés. Les anciens traducteurs ont traduit *loimos* par *peste*, ce qui va très bien si l'on prend le mot avec sa valeur archaïque et très vague d'épidémie inexpiquée,

1. M. P. NILSSON, *Griech. Feste*, p. 105 sqq. ; V. GEBHARD, *Die Pharmakoi*, diss. Munich (1926) ; M. DELCOURT, *Œdipe*, pp. 32 et 182.

2. ESCHINE, *Contre Chésiphon*, 111, et, pour la contre-partie, *Odyssée*, XIX, 119 ; cf. M. DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, p. 11 sqq. ; NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 596.

mais non si on l'identifie avec la maladie précise qui a fini par être ainsi nommée. Jamais Thucydide n'appelle *loimos* la maladie qui a dépeuplé Athènes en 430 et le mot ne figure dans aucun texte médical. Les médecins, pour désigner une épidémie, disent *loimiké nosos*. Le *loimos* par excellence, c'est la faim et l'altération des races entraînant l'extinction de la vie. Il a un caractère mystérieux, il frappe une communauté et ne peut pas être guéri par des moyens naturels.

Dans toutes les superstitions anciennes, la première chose à faire en cas de *loimos* est d'exposer les nouveau-nés qui en sont le signe le plus inquiétant : psychologie de primitif qui confond cause et symptôme. Pas plus que l'expulsion du *pharmakos*, les rites que prescrira Apollon ne satisferont un sentiment exigeant de la responsabilité individuelle ; du moins vont-ils amener les hommes à réfléchir sur la souillure, la purification, la faute, l'expiation, c'est-à-dire à affiner les pensées les mieux faites pour le progrès des idées morales.

Les croyances au *loimos* ont pour origine et pour centre la religion archaïque de la Terre-Mère, conçue comme un élément pur qu'il est interdit de souiller, ainsi qu'il apparaît dans les passages où, en la frappant, on la prend à témoin d'une injustice qu'on a subie, dans les serments où l'on s'offre à sa vindicte si l'on manque de parole. Le texte authentique du serment des éphèbes, retrouvé par L. Robert, sur une stèle d'Acharnes¹, invoque comme forces garantes, après une liste de dieux où alternent des Olympiens et des démons de la fécondité (Agraulos, Ényalios, Arès, Zeus, Thallo, Auxo, Hégémoné), « les frontières de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les oliviers et les figuiers ». Entendons que, s'il y a parjure, les plantes refuseront leurs fruits. Cela est bien cohérent. Ce qui est plus difficile à saisir, c'est l'articulation des idées sur le fléau-châtiment avec le culte d'Apollon, qui ne fut jamais considéré comme responsable d'une stérilité alors que, pendant des siècles, on vint à Delphes de toutes les rives de la Méditerranée pour apprendre de lui les moyens d'y porter remède. Alléguer la connaissance qu'il avait des pensées de Zeus n'est pas une réponse suffisante. L'idée que toute calamité vient d'une faute inexpiée, inconnue, que seule une lucidité supérieure sera capable de signaler, colore, en effet, la vie religieuse de l'époque archaïque et reparait plus tard au moindre sursaut d'in-

1. L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (1938), p. 307 et suiv.

quiétude ; si marquée de « prélogisme » qu'elle puisse être, elle suppose cependant un système cohérent de rapports entre les hommes et les dieux et aboutit à une morale. Les raisons de l'efficacité d'Apollon doivent être cherchées plus bas, plus profond.

Faut-il attacher grande importance à deux témoignages tardifs, isolés, disant que le regard d'Artémis, à Pellane, desséchait les arbres, faisait tomber les fruits et jetait la démence dans l'esprit de ceux qui osaient l'affronter, tandis qu'une antique statue d'Apollon, conservée dans une grotte du Parnasse, communiquait à ceux qui la touchaient une vigueur si extraordinaire qu'ils sautaient du haut des rochers et déracinaient des arbres ¹ ? Tenons-nous aux croyances constantes et bien attestées. Les enfants de Lété sont les dieux de la mort subite. Les flèches d'Apollon atteignent les hommes ; celles d'Artémis, « lionne pour les femmes », lui dit Héra, frappent celles-ci. On les appelle parfois « les douces flèches », car elles savent se faire miséricordieuses, par exemple pour atteindre en plein bonheur les heureux Phéaciens qui ignorent vieillesse et maladie ². Apollon et Artémis sont appelés *Hekateboloi*, *Hekeboloi*, *Hekaergoi*, noms que l'on traduit par « qui lance ou agit au loin », mais qui n'ont pas d'étymologie grecque et qui sont parents de celui d'*Hékate* ; dans la *Suite pythique*, Apollon est appelé *Hekatos* plus souvent que Phoibos ; et Wilamowitz fait très justement remarquer que le seul épisode où les Jumeaux agissent ensemble est celui où ils tuent, lui, les garçons, elle, les filles de Niobé.

La mort subite (ni, du reste, aucune maladie au sens courant du terme) ne fait pas partie de la description classique des fléaux, faite uniquement de ce qui concerne la génération. On comprend bien cependant qu'elle ait fini par leur être associée, car elle participe de leur caractère mystérieux, inexplicable, et, comme eux, elle ne peut se justifier que par la colère d'une puissance inconnue qu'il faut essayer d'apaiser. « Les calamités épidémiques, dit Strabon, ainsi que les morts subites, relèvent d'Artémis et d'Apollon » ³. Affirmation exacte pour l'époque tardive, les morts subites ayant fait entrer dans le cycle des Létéides les calamités qui, primitivement, appartenaient à un autre contexte.

Ce tableau est assez différent de celui qui figure dans la plupart

1. PLUTARQUE, *Aratus*, 32 ; PAUS., X, 32, 6.

2. *Il.*, XXI, 483 ; XXIV, 758 ; *Od.*, XV, 489.

3. STRABON, p. 635, où je prends *λοιμική πάθη* dans le sens que lui donnent les médecins,

des ouvrages classiques, où l'équation *loimos* = *peste* a introduit un Apollon qui guérit de la peste justement parce qu'il est capable de la causer. C'est en vertu de cette équation qu'on a voulu justifier le culte d'Apollon lézard ou rat, parce que les anciens auraient su que les muridés transportent la peste. La réversibilité magique : ce qui blesse peut aussi guérir, est une croyance à laquelle on peut demander des explications, mais qui, ici, ne s'applique que partiellement.

On a traduit le début de l'*Iliade* en y introduisant le tableau d'une maladie :

« Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés.... » Les flèches d'Apollon, là comme ailleurs, frappent vite et juste, tuant sur le coup. La maladie est la chose du monde la plus étrangère à la légende héroïque et à la poésie qui l'illustre. Le *loimos* de l'*Iliade* est très différent des fléaux agraires types, nés de l'expérience et des craintes d'un peuple de paysans. Encore faut-il remarquer que les flèches du dieu frappent d'abord les mulets et les chiens, de quoi anciens et modernes ont inventé les explications les plus subtiles et les plus inefficaces ; il aurait suffi d'interroger les vieilles croyances qui affirment constamment la solidarité des hommes et des animaux. Ce qui arrive aux Grecs est appelé *nosos*, mot beaucoup plus large que le français *maladie* et qui peut désigner tout ce qui va mal. La cause du fléau demande un diagnostic religieux ; une réparation en sera le remède. La consultation de Calchas a tous les traits des consultations delphiques, et notamment celui-ci qu'elle est immédiatement obéie.

On a souvent décrit la grande inquiétude qui saisit les hommes à l'époque archaïque, les amenant sans cesse à s'interroger sur la correction de leurs pratiques. Elle est sensible chez Hésiode, dans le calendrier d'observances qui termine les *Travaux*, et, bien davantage encore, dans les vies des devins plus ou moins légendaires pour lesquels nous avons des traditions assez anciennes. Pas plus qu'à la pythie, on ne leur demande de prophéties, mais seulement des consultations et presque toutes concernent des fléaux. Le Crétois Épiménide avait, disait-on, vécu deux ou trois siècles, dont il avait passé cinquante ans à dormir¹ : ce qui n'enlève rien à l'exactitude psychologique du

1. Épiménide est probablement « une figure purement romanesque, support de thèmes mythiques ». Ce qui nous intéresse ici est l'idée qu'on se faisait de lui. ROHDE (*Der Griechische Roman*, pp. 256, 261) pense avec raison que l'histoire

reste de sa biographie. Il enseignait la cathartique et fut le premier, dit-on, à purifier même les objets inanimés, les jardins et les maisons. Nul doute qu'il ne fit de la sorte beaucoup de bien, car les Grecs ont toujours admis que la souillure pouvait se fixer à un lieu ; conséquence logique de leur croyance à l'élection, bénéfique celle-là, d'un lieu saint. J'ai raconté plus haut l'histoire des gens d'Agylla qui constatèrent le caractère maudit d'un point de leur territoire où l'on avait lapidé des prisonniers de guerre, crime où eux-mêmes n'étaient pour rien. Au début du III^e siècle, Philochore, qui avait écrit sur la divination, dit que les Athéniens consacrent le 19 et le 18 de chaque mois aux purifications et aux conjurations. « Entre les mains d'Épiménide, dit Bouché-Leclercq, la divination n'avait pas tant pour but de dévoiler l'avenir que de découvrir dans le passé des fautes ignorées dont les malheurs présents étaient la conséquence. Il disait de lui-même, dit Aristote, qu'il ne devinait pas les choses futures, mais bien les faits passés demeurés inconnus. » L'activité des devins mythiques nous donne une idée de ce qu'a pu être celle d'un sanctuaire comme Delphes, infiniment plus étendue, plus complexe que ne pourrait le faire croire la dénomination de centre oraculaire. Devant un homme impuissant, devant des femmes folles, Mélampe n'agit pas à la façon d'un médecin, par une guérison immédiate. Il découvre la faute qui, en irritant une puissance mystérieuse, a causé le mal. Tirésias déclare la souillure qui accable Thèbes et comment on pourra s'en laver. Ce qui affermit la démarche de l'homme, c'est d'interpréter correctement le passé et non de connaître l'avenir. Bien plus, la vision du futur est toujours présentée comme le plus vain des dons. Amphiaraos sait d'avance comment se terminera l'expédition contre Thèbes et il se résigne à la mort ; Mopsos et Idmon savent de même, en s'embarquant sur le navire Argo, qu'ils ne reviendront pas. Tirésias et Phineus sont aveugles. On a insisté avec raison sur la singularité de Cassandre, la prophétesse qui ne rencontre qu'incrédulité. Mais, sous une forme ou sous une autre, le devin ne parle jamais qu'à des sourds ou à des brutaux qui l'insultent, Télémos au Cyclope, Calchas à Agamemnon, Tirésias à Œdipe. Un sentiment identique

d'Épiménide n'a pas influencé celle des Sept Dormants, qui a simplement utilisé le même thème. Celui-ci correspond, je pense, à des rites d'initiation où une résurrection est censée résulter d'un séjour dans une caverne, matrice de la terre. Cf. DIOG. LAERCE, I, 112 ; Scholiaste d'HÉSIODE, *Travaux*, 810 ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination*, t. II, p. 100.

domine les fabliaux que nous avons vus ci-dessus, où un oracle livre l'avenir à l'homme, mais l'homme comprend l'oracle tout de travers.

Le rôle du devin est donc de dépister les fautes génératrices de malheur. C'est ce que fait Calchas au début de l'*Iliade*. Mais, sous l'influence peut-être d'une littérature trop achevée, on a parfois donné, des susceptibilités divines, des définitions trop simples, qu'il faut corriger : « Les dieux, écrivait Jules Martha, étaient des êtres nés comme les mortels du sein de la terre et, comme eux, avides des biens qu'elle produisait. Ils en réclamaient leur part et ne souffraient point qu'elle leur fût refusée. Prompts à s'irriter et puissants, ils avaient des ressentiments redoutables, auxquels toute l'attention de l'homme devait être d'échapper. Aussi les conjurait-il par des dons : s'il prenait un repas, il répandait des libations... en toutes choses, il commençait par faire le lot des dieux¹. » C'est là humaniser, individualiser excessivement les forces mystérieuses qui, pour les Anciens, n'ont jamais eu les volontés claires des dieux homériques, créations des poètes. Un accident, un échec, un malheur apparaissait aussitôt comme le symptôme d'une colère : colère de qui et à propos de quoi ? Pour en décider, il fallait la clairvoyance supérieure d'un devin, d'un exégète, d'un oracle.

Presque tous nos récits du fléau conjuré sont faits sur le même schéma : une calamité éclate quelque part ; on consulte Delphes qui donne à la fois diagnostic et remède ; la communauté accomplit l'acte propitiatoire et s'en trouve bien. C'est le cas, par exemple, pour la plantation de cet « arbre de mai » qu'est l'*eiresioné*, censément prescrite par Apollon à la suite d'une stérilité. 158

Dans beaucoup de cas, le dernier terme de la série est seul authentique : à savoir le rite, le reste ayant été inventé pour en expliquer quelque bizarrerie, quelque détail devenu incompréhensible. Un Grec ne se résigne pas aisément à ignorer le pourquoi de ce qui l'étonne.

Dans bien des cas encore, l'institution d'un rite aura réellement succédé à une inquiétude, mais le symptôme effrayant aura été interprété par des exégètes locaux. L'intervention de Delphes est alors purement légendaire. Bouché-Leclercq a bien montré comment les devins mythiques ont été peu à peu entraînés dans le cycle d'Apollon et considérés comme ses fils ou ses élèves. On

1. *Sacerdotes athéniens* (1882), p. 4.

lui a certes attribué aussi beaucoup de décisions où il n'était pour rien.

Mais nul doute que Delphes n'ait été consulté très souvent. En effet, représentons-nous une de ces petites communautés méridionales aux prises avec les frayeurs qui résultent de quelque calamité inexplicable où se trahit une colère divine. Devins, chres-mologues, interprètes interviennent aussitôt et mettent dans le jeu dictons, conseils, prophéties, vieux tabous. Situation inextricable s'il n'existait une juridiction supérieure. On a tant reproché à l'oracle de Delphes de n'avoir pas travaillé à l'unification de la Grèce ; personne n'a jamais songé à lui faire honneur d'une œuvre dont, en effet, aucune source ancienne n'a parlé : bien souvent, une consultation à Delphes a dû mettre fin à de petites guerres civiles à l'intérieur des cités. Bien souvent aussi, si la question est arrivée à la pythie sous la forme d'une alternative, c'est à la suite de débats locaux qui avaient abouti à la constitution de deux partis opposés. Cela apparaît dans certaines histoires : Euxénippe, client d'Hypéride, a dormi dans un temple, par ordre de l'assemblée, afin de savoir s'il faut ou non donner au sanctuaire d'Amphiaraos une terre située dans la montagne d'Oropos. Comme le peuple discute le rêve, Hypéride propose l'arbitrage du dieu. Philippe de Macédoine fait de même quand ses devins ne sont pas d'accord. Les phénomènes naturels permettaient des interprétations fort divergentes, dont Aristophane s'amusait beaucoup. Le sort d'Athènes aurait été différent si Nicias avait suivi Philochore, qui, trop raisonnablement, voulait qu'une éclipse fût un bon signe pour des fuyards. Malheureusement, Autocléide lui prescrivit trois jours de purifications, et Nicias, dans l'excès de son scrupule, décida d'attendre toute une lunaison ¹.

Γ C'est pour avoir donné aux hommes des remèdes contre des fléaux, fléaux qui étaient essentiellement des stérilités, qu'Apol-lon a mérité les noms de Générateur, de Laboureur, de Verdoyant, de dieu du Beau-Champ, alors qu'il n'est nullement une divinité agraire. Mais voici précisément son originalité : alors que les forces telluriques agissent directement, le Pythien dicte au consultant ce qu'il faut faire. La grandeur delphique n'a peut-être pas

1. HYPER., *Pour Euxénippe*, 14 ; PLUT., *Alex.*, 3 ; ARIST., *Acharniens*, 169 ; ARISTOTE, *Meteor.*, II, 9, 18 ; PLUT., *Nicias*, 24.

eu de source plus riche, plus constamment jaillissante que ce perpétuel recours à l'intelligence et à l'activité ingénieuse de l'homme.

Assurément, ce que celui-ci reçoit des lèvres de la prophétesse, c'est l'avis qu'il a lui-même suggéré, puis formulé après y avoir réfléchi : admirable méthode pour éveiller les consciences et solliciter les énergies.

Nous avons grand'peine aujourd'hui à nous imaginer par quel eu complexe de questions et de réponses le problème de la souillure a occupé l'esprit des Grecs. Ils sentaient confusément, mais avec force, la nécessité d'établir un lien de cause à effet entre une certaine notion de l'innocence et une autre du bonheur. Celle de bonheur était fort simple : avoir des enfants et pouvoir les nourrir. Celle d'innocence, beaucoup plus complexe, se définissait encore en termes plus matériels que moraux : ne pas faire couler le sang, observer les usages, ne pas irriter les puissances mystérieuses. En présence d'un malheur immérité, l'homme s'interroge sur sa conduite et, s'il ne découvre pas où est la responsabilité, recourt, non à un prêtre (le prêtre, en Grèce, est chargé d'un ordre précis de liturgies restreintes au culte d'un seul dieu), mais à quelqu'un qui est supposé voir plus clair que lui dans l'obscur volonté des dieux. C'est le plus souvent un devin qui se vante de connaître l'avenir, de savoir où sont les trésors cachés et quelles cérémonies, faites de sacrifices et de chants, assurent au consultant l'absolution de ses fautes personnelles et de celles de ses ancêtres ¹. De cette confusion se dégagera peu à peu l'idée de responsabilité personnelle, la faute sera distinguée de la souillure, et le dieu cessera d'apparaître comme une puissance que l'on corrompt par des cadeaux. Combien a-t-il fallu d'anxieuses consultations pour affiner ces notions ? Platon, qui ne cesse de les défendre, trahit encore les équations de l'ancien vocabulaire lorsqu'il dit : « La faute que nous nommons à présent la cupidité s'appellerait *maladie* dans les corps, *fléau* (λοιμός) dans les saisons et les années, et la même chose, dans les cités et les constitutions, devient l'*injustice* : il n'y a que le nom de changé ». ² Assurément, dans toute cette élaboration de la morale individuelle, Delphes n'a joué qu'un rôle de consécration, mais qui eut une grande importance, à la fois pour stimuler ceux qui

1. PLATON, *Rép.* II, p. 364, et *Lois*, XI, p. 913 B.

2. *Lois*, X, 906. *Loimos* a ici son vieux sens agraire et signifie bien fléau de stérilité.

des aventures à des figures religieuses hier encore indécises et réduites à quelques rites. Une incomparable floraison poétique enrichit chaque jour la légende de ceux qui, si longtemps, n'avaient été qu'un nom propre et parfois moins encore, un « héros » anonyme, identifié avec le lieu où l'on se rendait pour l'apaiser. C'est grâce aux poètes et à eux seuls que le culte des héros a introduit des données et des valeurs nouvelles dans le sentiment que les hommes avaient de leur propre condition :
 179 évolution très sensible dans la tragédie attique, toute nourrie de leurs histoires. Elle est également perceptible à Delphes, où les héros locaux en sont encore (sauf Néoptolème) au stade infra-légendaire. Ils s'appellent *Boathoi*, les *secourables*, ou encore *Phylakos*, *Autonoos* ; ils avaient secouru le sanctuaire en 480. Ces noms parlants trahissent de vieux démons mal définis. On les fêtait tous ensemble pendant le mois de Boathoos.

Nous avons déjà rencontré une question à laquelle nous ne pouvons répondre avec certitude : le sacerdoce delphique en savait-il assez long sur les cultes locaux pour prendre une initiative lorsqu'on le consultait, promouvoir une dévotion existante et lui donner formellement la qualité héroïque ? Ou se bornait-il à approuver les propositions qu'on lui soumettait ? La seconde hypothèse est infiniment plus vraisemblable. C'est pourquoi il faut se garder de tirer des conclusions de faits où la part de Delphes se ramène probablement à un simple acquiescement. Si l'oracle recommanda d'honorer Penthée comme un héros, ce n'était certes pas par hostilité envers Dionysos, mais parce que les Thébains le priaient de le faire. Il faut se méfier aussi de traditions tardives que rien n'appuie, comme celle d'Arrien et d'Aristide, « que les honneurs divins n'ont jamais été rendus à Héraclès pendant sa vie ni après sa mort, jusqu'au moment où le dieu de Delphes prescrivit par un oracle de le considérer comme un dieu ¹ ». Rien ne confirme, pour aucune cité grecque, cette affirmation trop générale pour n'être pas suspecte.

Ce n'est pas l'oracle qui a inventé les cultes héroïques ; ce n'est pas lui non plus qui leur a donné ce sens nouveau qui se dessine dans le dernier tiers du ^v^e siècle, lorsque, à la fin des tragédies d'Euripide, on voit l'héroïsation promise en récompense de la valeur morale. Jusque-là, les héros avaient été le plus souvent de « mauvais trépassés », des morts irrités qu'il fallait apaiser.

1. PAUS., II, 2, 6 ; ARRIEN, *Anab.*, IV, 11, 7 ; ARIST. (JEBB.), t. I, p. 33.

Cela est vrai pour les enfants de Médée, personnages mythiques, comme pour les lapidés d'Agylla, personnages historiques. Euripide héroïse Hippolyte, en partie à cause de ses souffrances, en partie à cause de ses vertus : commencement d'une évolution qui sera lente et qui comportera des retours en arrière. Wilamowitz s'étonne que les morts des guerres médiques ne soient pas devenus des héros. C'est une idée de moderne ¹. Si l'on est héros aux yeux des anciens, ce n'est point pour avoir brillé par la vaillance et la bonté, mais parce qu'on a manifesté, dans un champ ou bien au coin d'un bois, son occulte puissance, après quoi il se trouvera bien un poète pour vous inventer une histoire. La cité platéenne célébrait chaque année, en l'honneur des soldats tombés en 479, des cérémonies qui constituent moins un honneur qu'une réparation ; le rituel décrit par Thucydide et Plutarque a un caractère expiatoire très marqué : la communauté apaise ses morts, comme nous l'avons fait après la première guerre, plus ou moins consciemment, en glorifiant le soldat inconnu.

Quant aux passages où Platon recommande, moyennant l'approbation de l'oracle, de donner, aux soldats morts au champ d'honneur un rang analogue aux hommes de la race d'or dont Hésiode fait des démons protecteurs, et où il demande des honneurs funéraires exceptionnels pour ses *euthynoi*, ils ne prouvent rien : cette législation de philosophe domine de haut les idées courantes concernant les cultes héroïques et rien n'indique qu'aucune cité ait jamais soumis à la pythie rien qui ressemble à de telles canonisations ². Lorsque Athènes décida d'honorer « comme des dieux » Harmodius et Aristogiton, on ne demanda aucune approbation à Delphes. Cela prouve qu'Athènes était la plus rationaliste des cités, et aussi que le peuple était d'accord pour exalter les tyrannicides. Pour accorder à leurs descendants la nourriture au prytanée, il fallut au contraire un oracle. On y recourut, n'en doutons pas, parce que l'opinion sur ce point n'était pas unanime.

En revanche, c'est une création toute delphique que les honneurs rendus à Pindare, dont nous parlerons ci-dessous. Ils ont ceci de remarquable qu'ils ont été décernés en vertu d'un oracle. Or, la pythie n'intervient en règle générale (mais je ne pense pas

1. Léonidas reçut cependant des honneurs à Sparte et les morts de 479 à Platées. *Glaube der Hellenen*, II, p. 37 ; cf. *PLUT., Aristide*, 21 ; *THUC.*, III, 58.

2. *Républ.*, IV, p. 427 ; V., pp. 468-9 ; *Lois*, XII, pp. 949, 958 ; vide supra p. 119 et infra, p. 277 sqq.

qu'on l'ait jamais remarqué) que pour des questions extérieures, et non pour ce qui concerne Delphes même. Cela va si loin qu'on alléguait un oracle pour la fondation des jeux olympiques, mais non pour les pythiques, et qu'il n'y en eut aucun pour établir la fête des *Soteria*, établie pour remercier les dieux d'avoir écarté de Delphes la menace gauloise de 278.

Encore la grande inquiétude de l'époque archaïque porta-t-elle moins sur le sort des communautés que sur le salut individuel. Les gens affluaient vers les écoles mystiques avec l'espoir d'y apprendre les observances nécessaires pour donner à leur âme le bonheur de l'outre-tombe. Car si l'âme est, pour Homère, le principe vital, les pythagoriciens et les orphiques y voient une réalité hétérogène au corps et qui ne peut parvenir à sa destinée véritable qu'une fois affranchie de lui. Nous ne connaissons (et bien mal) que l'aboutissement de la tendance au ^{ve} siècle, quand Empédocle écrit ses *Purifications* et Démocrite son livre sur l'Hadès, où il parlait des gens que l'on a crus morts et qui resuscitent ensuite. Ces deux provinciaux, à Athènes, faisaient figure d'attardés, car, dans l'intervalle, le rationalisme s'était raffermi et les concessions de Platon à l'irrationnel iront dans une autre direction.

Le rôle de Delphes dans les *purifications*, toujours affirmé, est difficile à évaluer. Le plus ancien siège purificateur à Athènes est le Delphinion, fondé par Égée après son voyage à Delphes (car ce culte d'Apollon-Dauphin, primitivement indépendant du Pythien, avait été mis en rapport avec lui). Là comparut le premier Thésée qui s'y purifia du sang des bandits et de celui des Pallantides qu'il avait tués, disait-il, justement. Également mythiques sont les deux autres cas que l'on allègue toujours : Apollon expiant le meurtre du Serpent, Oreste absous d'avoir tué sa mère. Un exemple historique ferait mieux notre affaire. La crainte de voir retomber sur soi la colère d'un animal n'est pas spéciale à Delphes : elle est impliquée dans le rite athénien des Bouphonies, qui se terminaient par un procès au couteau du sacrifice. Quant à la purification d'Oreste, elle résulte d'un exil, où la souillure est supposée s'user peu à peu, et d'une ablution de sang de porc. Le sang de porc, utilisé dans certaines liturgies chthoniennes ¹, servait peut-être à apaiser les Érinyes, sans

1. Cf. FARNELL, *Greek Cults*, t. III, p. 220, et IV, p. 303.

compter que l'homme ruisselant, semblable à l'enfant qui sort du sein maternel, était peut-être supposé passer ainsi par une seconde naissance. Ce qui est sûr, c'est que les deux méthodes étaient archaïques, plus anciennes probablement que l'oracle lui-même. Celui-ci les a-t-il généralisées ? Certains critiques se sont étonnés que tant de rites aient été prescrits par lui alors qu'il ne reste aucune trace du code qui devait en contenir les principes ¹. C'est qu'il n'y a jamais eu de code, et à peine des principes. La prophétesse homologuait ce qu'on lui présentait, pourvu que la solution lui parût en accord avec le traditionalisme prudent dont Delphes ne s'est jamais départi. Elle a peut-être autorisé quelques-uns des sacrifices humains pour lesquels on a demandé son approbation, mais ce n'est certainement pas elle qui les a proposés ². Si « le dieu a eu une action éducative » (et cela n'est pas douteux), ce n'est point par les conseils donnés en son nom et qui sont d'une sage banalité, c'est par les problèmes que les hommes ont agités avant de s'adresser à lui. Cela se voit fort bien lorsqu'on étudie la légende d'Oreste, où les critiques ont cherché les traces d'une tradition, d'une morale delphiques. Je ne sais pas si la pythie a jamais conseillé à un jeune homme de prendre une hache pour venger son père et j'en doute beaucoup. Le débat sur les droits des parents, sur les devoirs des enfants, ne doit presque rien à Delphes, mais tout à Eschyle et aux poètes qui l'ont précédé. Et c'est à propos d'Eschyle que nous reviendrons sur cette question.

Delphes nous apparaît, à sa belle époque, comme le sanctuaire où l'on va consulter, non pour les maladies individuelles, mais pour celles qui concernent l'État. Nul doute cependant qu'il n'y ait eu de nombreuses consultations privées, tombées dans l'oubli faute d'intéresser personne. Mais le voyage de Delphes, le sacrifice, les taxes, tout cela coûtait cher et a dû décourager bien des petites gens de recourir à la pythie. Les autres méthodes, moins onéreuses, auront été plus communément employées.

Un texte cependant, gravé à Delphes même au début du III^e siècle par des fidèles reconnaissants, nous donne une image

1. WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, t. II, p. 38.

(2). Presque tous les cas sont mythiques ou semi-mythiques, les autres sont des *aitia* sans réalité historique. Lorsque Thémistocle immole des captifs perses à Dionysos, c'est sur l'ordre d'un devin, ce qui prouve que la chose était possible. PLUT., *Thém.*, 13 ; *Thésée*, 14 ; PAUS., IX, 8, 1 ; VI, 6, 3 ; VII, 19, 4 ; IX, 33, 4 ; IX, 25, 1 ; IV, 9, 4 ; I, 33, 3 ; I, 27, 9 ; cf. STUTZLE, *Das griech. Orakelwesen*, Progr. Ellwangen, II (1890), p. 25 sqq.

très curieuse de ce qu'a pu être un Apollon guérisseur. Un mari et sa femme viennent le consulter, désolés de n'avoir pas d'enfants, inquiets de la mauvaise santé de l'épouse. « Phoebus leur accorda par ses oracles une progéniture, écoutant leur prière, et leur ordonna d'apporter la chevelure. Au onzième mois naquit une fille robuste, avec des cheveux qui lui venaient jusqu'aux yeux et, au bout d'un an, jusqu'à la poitrine. » Le récit, tout entier en hexamètres, est rédigé dans un style détestable. Après la naissance de cette fille, nommée Delphis, il mentionnait aussi la guérison de la mère, la venue d'un second enfant et des remerciements à Lochia (peut-être un autre nom pour Ilithye, ou un surnom d'Artémis), aux Destinées et à Phoebus. J'ai dit plus haut l'intérêt de la rédaction versifiée ; elle prouve que le mètre, à un moment donné, fut considéré comme l'ornement naturel non seulement des oracles, mais encore des récits qui les contiennent. Ici, l'oracle proprement dit n'est pas mentionné, ni le conseil concret donné aux parents ; on sait seulement que le dieu leur demande d'avance les cheveux de l'enfant, oblation fréquemment associée aux rites de la puberté.

Les archéologues qui ont découvert la stèle ont eu la fâcheuse idée de l'intituler « le Miracle d'Apollon », et O. Weinreich en l'étudiant sous le titre : *Eine delphische Mirakelinschrift*¹ l'a rapprochée des fameuses *Cures* gravées à Épidaure et partiellement retrouvées. L'ex-voto me paraît consigner, non du tout un miracle, mais une simple prière exaucée. Les éditeurs, qui veulent y voir une grossesse de onze mois, renvoient le lecteur à un chapitre fameux de Rabelais. Or, le texte (fort mal écrit, je le répète) dit simplement que l'enfant naquit onze mois après (ἐς μῆνα ἑνδέκατον), c'est-à-dire après la consultation² ; qu'un nouveau-né ait des cheveux « jusqu'aux yeux » n'est pas tellement rare : le reste traduit une reconnaissance qui exagère un peu, mais à travers quoi on atteint une réalité éternelle et assez touchante.

À côté de cela, que trouve-t-on dans les *Cures* d'Épidaure, qui sont un peu plus anciennes ? Ithmonica de Pellane reste enceinte pendant trois ans parce qu'elle a prié le dieu de la faire concevoir, mais elle a oublié de prier aussi pour que l'accouchement soit heureux. Aristagora de Trézène a un ver intestinal que les fils d'Asclépios, celui-ci étant absent, veulent enlever, et, pour cela,

1. *Sitzungsb. Heid. Ak. der Wiss., Ph. hist. Kl.*, 1924-1925.

2. Si c'était après la conception, étant donné la façon de compter des Anciens, cela ferait une grossesse de dix mois, qui n'aurait rien de prodigieux.

ils coupent la tête de la patiente mais n'arrivent plus à la remettre en place ; heureusement, Asclépios revient, répare leur maladresse et guérit la victime. Ce qui est le plus étonnant dans les miracles d'Épidaure, c'est que les prêtres qui les ont fait inscrire dans l'enceinte sacrée aient espéré persuader le peuple critique et goguenard qui visitait le temple. Les histoires d'Ithmonica et d'Aristagora sont des variantes folkloriques, le première du thème du souhait incomplet, la seconde du thème de l'apprenti-sorcier. Lorsque nous avons étudié la littérature oraculaire née en marge de Delphes, nous y avons signalé plus d'une fois l'inspiration des contes et des fabliaux. Mais, alors que les inscriptions d'Épidaure relèvent de la propagande sacerdotale en ce qu'elle a de plus bas, Delphes, nous l'avons vu, a ennobli tout ce qu'il a touché. C'est pourquoi on s'étonne que Weinreich, qui connaissait mieux que personne la littérature grecque des guérisons miraculeuses, ait pu dire qu'« Apollon, constatant le succès d'Esculape, s'était mis à son école » et que « Delphes, pour mieux faire concurrence à Épidaure, avait été à la rencontre des goûts du public ». Je ne vois rien de tel, mais seulement des différences où Weinreich voit des parentés. L'ex-voto pour la petite Delphis, seul récit delphique de « miracle médical », a été gravé, non par le clergé du temple, mais par les parents reconnaissants, et Bourguet pense même que ce ne fut pas sur place, mais dans le pays des consultants. L'intervention du dieu est aussi modeste, aussi peu tapageuse que possible. Rien, mieux que la comparaison entre l'unique ex-voto delphique et les stèles d'Épidaure, ne fait sentir l'extraordinaire dignité de tout ce qui touche au Pythien. Sa grandeur vient certainement de très vieilles croyances accumulées et c'est en ce sens que l'on peut parler des sédimentations populaires qui ont composé la religion delphique. Mais ceux qui en avaient la charge ont évité, avec une incroyable rigueur, tout ce qui pouvait lui donner un caractère vulgaire. Presque tous les autres cultes ont des aspects bouffons, obscènes, et de grands éclats de rire : rien de semblable dans ce qui touche à Delphes, où tout est simple, grand, sans complaisance pour la foule, fait pour attirer les philosophes.

Le moment où les oracles déclinent, parce que les cités n'ont plus la vie politique qui requérait des arbitrages divins, est l'âge d'or des oracles médicaux. Delphes n'essaya pas de prolonger son agonie en faisant de la médecine. Cela aussi le distingue de presque tous les autres.

Socrate dit à Phèdre, en lui décrivant les diverses formes de la *voyance* : « Les maladies, les grandes souffrances qui, à la suite de vieilles colères venues on ne sait d'où, atteignent certains individus d'une race, le délire prophétique, en apparaissant chez ceux qui y étaient prédestinés, a trouvé à y remédier en fuyant vers les dieux, en les priant, en les honorant. Grâce à quoi, ayant découvert purifications et initiations, ce délire assainit les consultants pour le présent et l'avenir, découvrant délivrance des maux actuels pour celui qui, étant véritablement possédé par un dieu, parle sous son inspiration. »

Phèdre a-t-il compris ce langage énigmatique, qui déconcerte les modernes ? Socrate, semble-t-il, voit dans le malheur inexplicable, dans un *loimos*, l'occasion primordiale qui mit en exercice le don divinatoire. A la vue du fléau, le voyant se tourne vers le dieu dont il est possédé pour connaître par révélation immédiate le remède efficace qui, en apaisant la colère ancienne, rompra la solidarité des générations et permettra à l'individu de prendre la responsabilité de son destin personnel.

Or, une étude un peu attentive des oracles delphiques conduit à reconnaître la parfaite justesse de l'esquisse platonicienne. C'est à propos des fléaux collectifs d'origine mystérieuse que la pythie a été amenée à se prononcer le plus anciennement et le plus souvent. Son rôle a été plus modeste que ne l'imagine le philosophe et, dans bien des cas, elle se sera bornée à départager les exégètes qui, avant elle, avaient déjà étudié le cas. Quant au transport enthousiaste, nœud, pour nous, du problème, la richesse accumulée des croyances convergeant vers Delphes créait un climat de respect, de ferveur, où il faut peu de chose pour se croire authentiquement l'interprète d'un dieu. Ce n'est certainement pas hasard si la divination inspirée en Grèce naît, pour nous, dans un moment de catastrophe imminente, d'égarement, de démence. Télémaque, pour la dernière fois, traite les prétendants en présence d'Ulysse déguisé qui va les massacrer après l'épreuve de l'arc. Télémaque leur parle posément. « Mais Pallas, en troublant leur raison, les fit tous éclater d'un rire inextinguible. Leurs mâchoires riaient sans qu'ils sussent pourquoi ; les viandes qu'ils mangeaient se mettaient à saigner ; ils voulaient sangloter, les yeux remplis de larmes. Alors Théoclymène dit : « Pauvres gens ! à quel mal êtes-vous donc en proie ? De la tête aux genoux la nuit vous enveloppe. Je vois le sang couler aux murs, aux belles niches.

Et voici que l'auvent se remplit de fantômes ; ils emplissent la cour ! Ils s'en vont du côté du noroît, à l'Érèbe, dans les cieux le soleil s'éteint, et la nuée de mort recouvre tout". Un joyeux éclat de rire accueillit ses paroles. »

Cette page, unique dans l'*Odyssée*¹ et qui fait penser à Edgar Poë, est aussi la première apparition du « thème de Cassandre », - celui du devin qui n'est pas cru.

Le prophète, comme la pythie, parle dans le malheur. Là s'arrête la ressemblance entre la création du poète et l'authentique prêtresse. Celle-ci, on la consulte pour lui obéir ; lui parle à des sourds qui ne lui ont rien demandé. Si l'on s'est fait si longtemps une idée erronée de ce que fut la pythie, c'est qu'on lui a attribué les traits des Sibylles littéraires, de même qu'on a perdu de vue les oracles réels en les imaginant semblables à ceux des contes.

CHAPITRE VI

DIEU DE LA DÎME

Dans le vieux temple de Mégare une statue de bois, semblable, dit Pausanias, à celles de l'Égypte, représentait Apollon *Dekatephoros*, celui qui enlève la dîme. Nous voudrions bien connaître le sens exact de ce mot et, notamment, que les Anciens l'eussent moins volontiers confondu avec *aparchai*, prémices. A l'époque tardive et dans l'emploi courant, la distinction n'est pas nette. Elle l'était probablement davantage dans l'usage religieux. Les prémices étaient une quantité variable ; la dîme, une quantité fixe, ce qui nous amène tout de suite à penser qu'on donne ce qu'on veut lorsqu'on fait un *cadeau*, mais non lorsqu'on s'est vu imposer un *rachat*. Y aurait-il lieu de marquer cette nette différence entre la dîme et les prémices, en dépit du silence des anciens ?

Un interlocuteur du traité *Pourquoi la pythie ne parle plus en vers* approuve les gens de Myrina et d'Apollonie qui ont envoyé

1. XX, 345 sqq., trad. BÉRARD.

ici des Moissons d'Or, et davantage encore ceux d'Érétrie et de Magnésie qui ont offert « les prémices de la population (*ἀπαρχαὶ ἀνθρώπων*) au dieu dispensateur des fruits, paternel, protecteur des naissances, ami de l'humanité »¹. Nous avons parlé des Moissons d'Or à propos de la légende d'Hyperborée et nous n'y reviendrons pas. A l'époque tardive, ces prémices étaient probablement offertes en argent. Mais que pouvait être cette *offrande humaine* présentée au dieu ?

Denys d'Halicarnasse définit le *ver sacrum* « une jeunesse consacrée qui s'exile, des hommes en petit nombre envoyés par leurs parents pour chercher leur vie, en accomplissement d'un usage antique que je sais être celui de beaucoup de Barbares et de Grecs »². Le *ver sacrum* latin est plus étendu, puisqu'il comprend toute la « production » d'une année, humaine, animale, végétale. C'est une expulsion qui suit une calamité pour l'expier et non pas seulement pour y parer. En Grèce, le *pharmakos*, battu en vue de promouvoir la fécondité, chargé des fautes du groupe et ensuite expulsé, apparaît toujours aux fêtes d'Apollon. Très séduisante est donc l'hypothèse que Parke, après d'autres, a prudemment suggérée³ : des dîmes humaines, envoyées par une collectivité en rachat de ses fautes, auraient été offertes au dieu, qui, au lieu d'en accepter le sacrifice, aurait envoyé ces gens fonder des colonies. Cela expliquerait les traditions anciennes qui attribuent à Delphes l'initiative de beaucoup d'établissements d'outre-mer. Quelques textes mentionnent en effet des dîmes humaines ainsi transplantées après avoir été offertes à Apollon : des Chalcidiens et des Messéniens à Reggio, des Crétois en Thrace, des Thébains, avec la prophétesse Mantô, à Claros, des Dryopes à Asiné. Malheureusement ces exemples concernent presque tous des événements mythiques et contiennent des détails plus que suspects, par exemple l'installation de la fille de Tirésias dans un *centre oraculaire*. Un seul, celui des colons Chalcidiens partis à la suite d'une stérilité, est un cas typique de *ver sacrum*. De plus, ils ne sont attestés que par des sources tardives, datant de l'époque où la légende delphique a pris une autorité si impérieuse qu'on ne raconte plus rien sans y mêler une intervention de l'oracle. Dans les *Phéniciennes* d'Euripide les jeunes filles sont envoyées par

1. Chap. XVI, p. 402 A.

2. *Ant. Rom.*, I, 16.

3. *Delphic Oracle*, pp. 50-54, qui mentionne les sources pour les « dîmes » ci dessous ; cf. surtout STRABON, VI, 257, et DIODORE DE SICILE, VIII, 23, 2.

leurs compatriotes victorieux en cadeau de reconnaissance à Phœbus. L'épisode comporte plus d'une énigme, la transposition poétique y est très marquée, mais il implique avec certitude que, vers 410, l'idée d'offrir des êtres humains à Apollon comme cadeau de reconnaissance ne paraissait pas surprenante. Voici enfin un témoignage concernant une réalité historique et donné par un contemporain. Les peuples grecs, dit Hérodote, prirent un engagement au moment de l'invasion de Xerxès : « Tous ceux qui se donneront au grand roi sans y être contraints par les armes paieront la dîme au dieu de Delphes. » On s'est demandé s'il s'agissait d'une dîme humaine, analogue à celle des récits légendaires. Mais la loi sacrée de Cyrène nous a appris le sens atténué de *dekateuein* : étant considéré comme souillé, se racheter en offrant le dixième de sa fortune et quelques sacrifices.

Quel compte faut-il tenir des affirmations de Porphyre, d'après qui Apollon aurait été le premier dieu à détourner les hommes des sacrifices humains, à accepter les sacrifices d'animaux, d'après qui aussi la pythie aurait préféré qu'on lui offre seulement des gâteaux ou des fruits ? Tout cela est influencé par une prédication piétiste fort capable d'inventer ses arguments au besoin. Ce qui est sûr, c'est qu'Apollon figure dans l'aition qui justifie l'immolation du bœuf aux Bouphonies, celle du porc et celle du mouton. Le dieu accepte le sacrifice à condition que l'animal donne un signe d'assentiment : celui-ci, les sacrificateurs savaient bien comment l'obtenir, comment, par exemple, faire trembler la chèvre égorgée à Delphes avant la consultation.

Il nous est donc impossible de savoir si, à une époque ancienne, certaines communautés frappées par des fléaux ont expulsé, par mesure de purification, une partie de leur jeunesse, et si les prêtres, voyant arriver ces condamnés et renonçant à les immoler, les ont envoyés courir la grande aventure. Les cités n'ont colonisé que parce qu'elles avaient un excédent de population, et l'on s'aperçoit du grand nombre de bouches à nourrir seulement lorsque quelque sécheresse, quelque épidémie, un tremblement de terre, donne une récolte inférieure aux prévisions. Un moderne alors se sent *malheureux*, un ancien se sent appartenir à une collectivité *coupable*. Les jeunes gens qui s'expatriaient, n'en doutons pas, n'étaient pas seulement invités à se procurer leur pain ailleurs ; on expulsait avec eux — et peu importait qu'ils fussent ou non dignes de reproches — le Fléau, le Malheur, la Famine de tout le

groupe social^①. Delphes a peut-être adouci le sort des bannis et encouragé leur départ vers une terre où ils pouvaient s'installer et fonder un groupe, mais, à vrai dire, nous n'en savons rien. Et il est bien douteux que les prêtres aient jamais pu désigner un endroit précis où les colons eussent chance de réussir.

Tous les sanctuaires recevaient d'énormes offrandes : les Spartiates battus à Leuctres, pour arrêter une invasion thébaine, firent des chicanes sur les routes en entassant, chargés de pierres, les trépieds des temples. De tous les sanctuaires, Delphes était le plus riche, d'une richesse qui prouve à quel point Platon parlait à des sourds lorsqu'il affirmait qu'on ne peut, par des présents, acheter la bienveillance des dieux. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de décrire une fois de plus les trésors et les merveilles qu'ils contenaient, mais de préciser la valeur psychologique, souvent obscure, de certaines dédicaces.

Plutarque, par la bouche de Théon, refuse de s'indigner en voyant à Delphes les offrandes de certaines courtisanes, beaucoup plus choqué, dit-il, de lire des inscriptions comme : *Brasidas et les Acanthiens sur les Athéniens ; les Athéniens sur les Corinthiens ; les Phocidiens sur les Thessaliens ; les Amphictions sur les Phocidiens*. L'usage était ancien car, dès 506, les Athéniens dédièrent un portique, des armes et des éperons de navire « pris à l'ennemi », c'est-à-dire à d'autres Grecs, en l'espèce les Éginètes, Béotiens et Chalcidiens. Delphes, c'est bien certain, n'a pas eu l'esprit panhellénique et le sanctuaire était plein d'ex-voto, quelques-uns de la plus grande outrecuidance, qui célébraient des rivalités fratricides. Il les accueillait avec impartialité, mais n'a jamais rien fait pour dépasser cette passive tolérance. En 400, lorsque Agis voulut prier le Zeus d'Olympie de lui accorder la victoire, il en fut empêché par les Éléens : de toute antiquité, dirent-ils, l'usage interdisait d'avoir recours au dieu à l'occasion d'une guerre entre Grecs². Les traditions delphiques ne consignent aucune limitation analogue.

Et cependant, avant d'incriminer « le dieu », il faudrait être mieux renseigné sur le sens archaïque de l'offrande. Nous y

→ ① PLUTARQUE, archonte à Chéronée, y a encore vu chasser un esclave au cri de : « Hors d'ici, l'Affamé (Βούλιμος), Richesse et Santé, entrez donc » (*Quest. Symp.*, 64, 4).

(②, XÉNOPHON, *Hell.*, III, 2, 22. Un temple moderne qui glorifierait ex-æquo Waterloo, Sedan et la Marne, je me demande si nous ne le considérerions pas comme le symbole même de l'esprit européen. *Plut. Pythie*, 15.

voyons trop facilement un cadeau, sans plus. Un historien anglais de la religion grecque, parlant de la nombreuse garde-robe offerte aux déesses par leurs fidèles, explique le rite « par la pensée fort peu transcendante que la déesse, représentée par une statue ou par quelque objet informe mais sacré, ne pouvait, par crainte du froid, aller toute nue » ¹. Cela était vrai, peut-être, au IV^e siècle, quand les Athéniens envoyaient à Dodone, pour Dioné, une parure qui faisait sourciller Olympias, maîtresse du sol de Dodone ; mais non lorsque Pisistrate, fondant les Panathénées, leur donna comme centre l'offrande du voile ouvré par les petites Arrhéphores au cours d'une période de claustration qui ressemble à un noviciat. La protestation d'Olympias prouve que, pour elle, le sens premier de ces cadeaux n'était pas complètement effacé. Des vêtements ont été confectionnés par des confréries féminines, comme probations nuptiales, à une époque où les déesses n'avaient peut-être pas encore de noms : la valeur sociale du chef-d'œuvre précéda son utilisation religieuse. Épidaure a révélé quantité d'ex-voto analogues à ceux que l'on suspend encore aujourd'hui dans les églises où l'on va demander des miracles, à savoir des images du membre souffrant et guéri. Interrogé sur le sens du rite, un moderne répondra certainement qu'on a voulu remercier le bienfaiteur. L'intention primitive, colorée de magie, était probablement de laisser la lésion sous l'œil du dieu, afin que celui-ci puisse poursuivre son action curative. Le Delphes mycénien a livré des figurines, les plus anciennes de bronze, les autres de terre cuite, représentant des animaux et des objets rituels, destinés de même à mettre l'être lui-même en présence de la divinité protectrice et sous sa protection. Mais le sanctuaire, à l'époque historique, n'a plus rien révélé qui atteste ces croyances de petites gens.

Tout ce qui concerne les offrandes d'armes devrait être étudié à part : problème plus complexe en Grèce que dans le monde latin ou celte, où le tabou qui frappe les armes de guerre est rigoureux. Elles sont maléfiques, d'abord parce que leur premier propriétaire les a chargées de malédictions efficaces, ensuite parce qu'elles ont appartenu à un vaincu, enfin parce qu'elles sont souillées de sang. Jamais les Romains ne se servent du butin pour équiper les recrues ; les trophées sont détruits ou exposés à l'extérieur du temple en attendant que le temps les anéantisse.

1. H. J. ROSE, *Ancient greek religion*, p. 68 ; HYPER., *Pro Euxenippo*, 35.

Aucune croyance analogue n'affleure chez Homère, où un vainqueur cherche, au contraire, à s'emparer des armes comme si elles avaient, en soi, un pouvoir autonome. Mais Lycurgue interdisait à ses soldats de dépouiller les morts, probablement pour des raisons religieuses et non, comme le veut Plutarque, pour des raisons morales ¹.

Était-il permis en Grèce, et singulièrement à Delphes, de suspendre dans les temples, pour les offrir au dieu, des armes prises à l'ennemi ? Platon dit à ce propos, après avoir montré qu'il est barbare de dépouiller les morts : « Nous ne porterons pas non plus d'armes aux temples pour en faire des offrandes, pour peu que nous ayons souci de la bienveillance des autres Grecs ; et d'ailleurs nous craignons de souiller le temple avec ces dépouilles de nos proches : à moins toutefois que le dieu n'en décide autrement. »

Cela ne prouve rien. Tout ce passage du Ve livre de la *République* (p. 470) est écrit pour montrer que les batailles entre Grecs offensent la raison et la nature, et le *miasma* y résulte du caractère fratricide de la guerre plus que de la nature même des armes ; pour finir, si Platon réserve les droits du dieu, c'est qu'il pense précisément à ces constructions somptueuses qui, tout autour du temple, commémoraient des victoires remportées par des Grecs sur des Grecs.

Platon écrit à une époque où les idées morales, recouvrant les vieilles croyances superstitieuses, rendent celles-ci moins discernables ; et il s'abstient de faire certaines distinctions qui nous semblent indispensables : les armes étaient-elles suspendues dans le temple ou à l'extérieur ? Y avait-il un traitement différent pour les armes offensives et pour les boucliers ?

Il est probablement vain de chercher à Delphes seul une réponse à ces deux questions : des croyances identiques ont dû régir tous les sanctuaires. Il semble qu'à Delphes on ait dédié surtout des boucliers. Dans *Andromaque*, Néoptolème menacé revêt en hâte des armes suspendues, non dans le temple, mais à un des piliers du portique. Hérodote mentionne bien, dans un des miracles qui marquèrent l'invasion perse, des armes déplacées de l'intérieur du mégaron par une main divine, afin que les défenseurs les eussent à leur portée ². Faut-il prendre à la lettre chaque

1. Voir, pour les Latins et les Celtes, S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, III, p. 222 sqq ; pour la valeur religieuse du butin dans les poèmes homériques, M. DELCOURT, *Edipe*, pp. 239 sqq ; cf. aussi PLUT., *Apophth. des Lac.*, p. 238 F.

2. HÉROD., VIII, 27 ; PAUS., X, 8, 7 ; HÉROD., VIII, 37.

détail de cette fabuleuse histoire ? Un Ionien crédule, mais rationaliste, ne devait pas attacher grande importance à la distinction qui nous intéresse, surtout s'il s'agissait de rehausser un prodige. Je crois au contraire qu'il faut considérer authentique et significative celle-ci, que raconte Pausanias (X, 14, 5). Thémistocle vint à Delphes pour offrir au dieu les dépouilles des Mèdes et demanda à la pythie s'il les suspendrait à l'intérieur du temple. Elle lui répondit d'en débarrasser tout le sanctuaire. Pausanias est embarrassé d'expliquer ce refus brutal, où quelques modernes ont voulu trouver une preuve de la « persophilie du dieu ». Thémistocle, avec son audace habituelle, aura voulu enfreindre un usage de Delphes, où la notion de pureté rituelle était peut-être plus rigoureuse que dans Halicarnasse ou Athènes, et obtenir pour son butin une place plus proche du dieu qu'il ne convenait, à quoi la pythie ne voulut pas consentir.

L'offrande des armes n'est pas un cadeau ; elle implique neutralisation, désacralisation d'objets hautement maléfiques. Le passage sous l'arc a, pour l'armée entière, une valeur analogue, et la porte a signifié *purification* avant de signifier *triomphe*.

Est-il téméraire de supposer le même sens aux dédicaces delphiques qui commémorent la victoire d'un Grec sur un Grec ? En 506, les Athéniens construisent un portique contre le mur polygonal pour y mettre les armes et les éperons de vaisseaux pris aux Béotiens et aux Chalcidiens : n'est-ce pas pour nettoyer eux-mêmes et leur victoire de la souillure que, plus ou moins, ils y sentaient attachée ? Lorsque les Cnidiens construisirent, entre 550 et 525, le trésor qui représentait la dîme de leur victoire, n'en doutons pas, c'était une façon d'enlever à celle-ci toute nocivité, de la désacraliser pour la consacrer aussitôt au dieu. Une croyance analogue a dû se mêler aussi aux sentiments complexes qui ont amené les peuples à construire à Delphes des Trésors. La crainte a joué au début, le désir de s'immuniser contre un danger mystérieux ; la reconnaissance a dominé et, pour finir, l'ostentation. Le point de départ de la dîme est à chercher dans la cathartique. !!

CHAPITRE VII

DIEU SEPTIME

« La septième porte, dit le Messager des *Sept devant Thèbes*, c'est l'auguste Dieu Septime qui se l'est réservée, pour achever sur la race d'Œdipe le châtement mérité par Laïos. » Quand naquit Apollon, le 7 de Bysios, sept cygnes tournèrent sept fois autour de l'île et chantèrent sept fois pour Léo ; c'est pourquoi l'enfant fixa à sa lyre un nombre égal de cordes ¹. C'est le 7 de chaque mois qu'on lui sacrifie à Sparte et à Éleusis, qu'on célèbre ses grandes fêtes, Thargélies, Pyanopsies, Delphinies à Athènes, Délies à Cos, son épiphanie et sa naissance à Délos et à Delphes. C'est le jour où parle la pythie.

Des idées peut-être plus anciennes l'associent à un autre jour sacré, celui de la nouvelle lune, limite de deux lunaisons, où, à Sparte par exemple, on l'honore aussi bien que le 7, jour du premier quartier. Nilsson ² a bien marqué le rapport entre ces moments et la croyance universelle d'après quoi tout ce qui doit pousser et grossir est mis sous la protection de la lune croissante. Ces superstitions, attestées par des maximes pythagoriciennes, sont encore vivantes dans mon village, où personne ne voudrait mettre des oignons en terre passé la pleine lune. Un Apollon fêté le 1^{er} ou le 7 est, entre autres choses, un dieu jardinier, ou qui s'est substitué à des *démons* cultivateurs. Cela distingue ses fêtes des autres de la Grèce, célébrées (pour autant que la date en soit connue) à la pleine lune.

Un calendrier antique sert essentiellement à fixer des fêtes religieuses qui donnent leurs noms aux mois. Rares sont les fêtes qui ont lieu à la fin de la moisson, quelle que soit la date de celle-ci. En général, une cérémonie était liée à une coïncidence astrale.

Mais les petites liturgies domestiques étaient soumises à la lune, les fêtes agraires au soleil. Dès que les Grecs eurent reconnu les équinoxes, les solstices et les levers des étoiles, ils se heurtèrent à l'incommensurabilité du jour, de la lunaison et de l'année. De

1. CALLIMAQUE, *Hymne à Délos*, 251.

2. Voir bibl.

quoi nous avons une idée par la fête de Pâques qui, fixée au dimanche qui suit la pleine lune après l'équinoxe de printemps, dépend de la lune et du soleil, mais peut passer de la fin mars à la fin avril.

Ce ne sont pas les Grecs qui ont trouvé la solution du problème, mais les Babyloniens, en découvrant que 8 fois 12 mois lunaires plus 3 intercalaires, soit 99 lunaisons, font huit années solaires ou 2922 jours avec une erreur d'un jour et demi. Jusqu'au milieu du VI^e siècle, ils utilisèrent l'octaétéride en décidant l'intercalation d'un mois lorsque le besoin s'en faisait sentir, solution applicable dans un pays unifié, gouverné d'en haut. Ce n'est certainement point un hasard si Rome a dû ses calendriers successifs à Romulus, à Numa, à César. Quand Grégoire XIII en a promulgué un, la moitié de l'Europe a préféré s'en tenir à l'ancien. Les historiens veulent que, si le cycle de 99 mois, avec un mois intercalaire fixé aux années 3, 5 et 8, a été adopté en Grèce dès le VII^e siècle, c'est-à-dire à une époque où ceux qui avaient découvert l'équivalence n'en faisaient pas encore un usage régulier, c'est parce que « le dieu » en avait ainsi décidé, ce qui prouve combien grande était son autorité, combien son clergé devait être instruit et intelligent¹. Quelles réalités peuvent recouvrir ces trop commodos personnifications ?

L'octaétéride sert à Delphes à l'usage local depuis une époque que nous pouvons préciser, puisque les trois festivals, Steptérion, Charila, Héroïs, ont lieu tous les huit ans. Elle règle aussi les premiers Jeux Pythiques : à partir de 582, soit après la première guerre sacrée, ils ont lieu tous les quatre ans, soit deux fois par cycle. Ceux de Némée et de l'Isthme ont lieu tous les deux ans, soit quatre fois par cycle. Quant au début des Jeux Olympiques, qui ont la même périodicité que les Pythiques, cette date de 776, longtemps tenue pour le pôle le plus sûr de la chronologie grecque, n'est qu'un point de départ fictif admis rétrospectivement par les historiens attiques du IV^e siècle, car on ne voit pas comment, au début du VIII^e, les Grecs auraient pu avoir connu l'octaétéride. Thucydide date uniquement, à Athènes par le nom de l'archonte, à Sparte par l'année de règne du roi, à Argos par la prêtresse d'Héra. Il est probable que c'est Delphes qui prit l'initiative de régler ses fêtes d'après la période de 99 mois. Après quel contact avec l'Asie ? Wilamowitz pense que la réforme se fit par l'éche-

1. WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, p. 29.

lon de Délos, de quoi, objecte Nilsson, il n'y a pas la moindre preuve. Ce qui est sûr, c'est que le retour octonaire des fêtes locales ne pouvait avoir grande influence sur la vie grecque, mais il n'en était pas de même pour les grands jeux, dont la périodicité comptait pour tous : le calendrier du Tour de France règle, en 1954, toute la vie sportive de l'Europe occidentale.

Une autre raison obligeait les cités à connaître le calendrier delphique et à lui obéir : le fait que les consultations n'avaient lieu, d'abord, que le 7 de Bysios, plus tard que le 7 de chaque mois. Même s'il y a eu des dérogations, aucun État ne pouvait décider une mission à Delphes sans tenir compte de ces dates.

Que pouvaient être, à cette époque, les calendriers des cités ? Une succession de fêtes donnant leur nom à des mois, avec peut-être, comme dans celui de Romulus, des périodes non-dénommées parce qu'il ne s'y passe rien. La rigueur delphique contrastait avec cette anarchie. Une vieille tradition veut que Solon ait demandé à l'oracle de fixer l'ordre des fêtes athéniennes. Décrire ainsi les choses, c'est les voir à la manière de Platon, qui, dans les *Lois*, prescrit aux législateurs de fixer les festivals conformément à la volonté de l'oracle, ce qui, concrètement, n'aurait pas été si facile à réaliser au début du *v*^e siècle. Dans une communauté qui n'était pas forgée de toutes pièces, les choses ont dû se passer moins simplement. Les cérémonies existaient, associées les unes à la lunaison, les plus importantes et les plus riches à l'année. Les mettre d'accord était tout un problème, insoluble si chacun avait son mot à dire. Problème, au surplus, dominé par des scrupules religieux, car les liturgies mineures, que l'on tentait probablement de soumettre aux plus importantes, avaient des défenseurs inquiets qui mettaient en avant les exigences de tel héros, de tel *daimon*. Solon avait autour de lui une ville troublée, où Épiménide dut apporter des purifications. Solon comprit que la décision, pour être sans appel, devait venir de haut, comme fut celle de César, comme celle du pape Grégoire. Delphes, qui n'a rien fait pour fédérer la Grèce, a fait beaucoup, presque sans le savoir, pour l'apaisement des cités agitées par des problèmes de cette espèce. Ce que fit Solon, d'autres l'ont fait certainement dans des cités plus obscures et avec le même succès. Mais les Doriens n'acceptèrent jamais le calendrier de Delphes ¹.

1. Il ne faut rien conclure de la double datation *κατὰ θεόν, κατ' ἄρχοντα*, qu'on trouve dans des inscriptions. S'il s'agissait d'Apollon, on dirait *κατὰ τὸν*

Le titre majeur du clergé delphique en cette affaire, c'est d'avoir accepté l'octaétéride sitôt après qu'elle eut été découverte. Comment l'a-t-il connue ? Comment en a-t-il compris l'intérêt ? Il nous est impossible de répondre à cette question autrement qu'en supposant dans le sanctuaire, un siècle peut-être avant l'éclipse du 28 mai 585 que Thalès sut prédire, la présence d'un homme de génie dont personne ne sait plus le nom.

Assurément, l'adoption du cycle octonaire atteste l'autorité du dieu, à condition qu'on prenne le mot dans un sens qui n'est pas tout à fait celui du langage courant. Les historiens parlent un peu comme si la pythie avait prescrit la réforme à des gens qui n'en soupçonnaient rien. Ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. Dans les cités, des hommes qui avaient compris l'inconvénient des calendriers locaux, tous inexacts, tous différents, intelligibles seulement pour un petit cercle, songèrent à une réforme et, sûrs de ne pouvoir l'imposer par la persuasion à leurs concitoyens, demandèrent à la prophétesse un acquiescement qui mît la paix dans les esprits. Elle ne le leur refusa pas, son prestige en fut accru et Apollon devint « celui qui gouverne les heures »¹. Ceci est un des cas où l'on voit le mieux l'effet de miroir. Mais, cette fois, entre les miroirs, on distingue aussitôt la source lumineuse, la belle découverte babylonienne, reconnue vérité sur la pente du Parnasse. C'est un des points où le sacerdoce delphique a profité de ses rapports avec l'Asie Mineure et a reconnu la supériorité de la science ionienne, car il est infiniment probable que c'est du côté de Milet qu'il faut chercher le point de contact entre Babylonie et Grèce. Mais nous ignorerons toujours le nom des prêtres assez bons astronomes pour avoir reconnu, au VII^e siècle, l'efficacité de l'octaétéride.

Θεόν. L'expression doit désigner une datation traditionnelle, opposée à celle qui résulte de l'édit de l'archonte. En 1919, beaucoup de curés refusèrent d'accepter l'heure d'été, déclarant s'en tenir à « l'heure du bon Dieu ».

1. Ὁρομέδων, ὥρτης, *C. I.*, 2342 ; LYCORPHON, 352.

CHAPITRE VIII

DIONYSOS

A quel endroit du présent exposé conviendrait-il de marquer la place de Dionysos, qui a peut-être précédé Apollon sur le Parnasse ? Sur le Parnasse, mais non nécessairement à Delphes, car il n'est pas comme Apollon un dieu qui s'enferme dans un temple. En faveur de l'antériorité de Dionysos, on a allégué des arguments qui n'ont pas tous la même valeur.

Très importants sont ceux qui concernent la présence des Saints, prêtres d'Apollon, mais servants aussi de Bacchus, le culte sur la montagne, les orgies des Thyiades ; les témoignages sont nombreux, s'échelonnent d'Eschyle à Plutarque et attestent une forme caractéristique du mythe dionysiaque, la mort du dieu et son épiphanie. L'affirmation de Plutarque, que « Dionysos à Delphes a un rôle presque égal à celui d'Apollon lui-même », est certainement exacte pour son temps. En supposant qu'elle ne traduise pas une réalité primitive, elle a mis au minimum quelques siècles à devenir vraie, ce qui explique les nombreuses œuvres d'art attestant l'amitié des frères divins et aussi le péan de Philodamos, théoriquement dédié à Apollon, mais plein de dévotion dionysiaque, dont il ne faut tout de même pas vouloir tirer une théologie bien précise. Quant aux traditions, toutes très tardives, qui lui attribuent la première possession de l'oracle, elles sont des plus suspectes. La tombe dans l'*adyton*, avec la mention « Cigît Dionysos fils de Sémélé », bien loin de confirmer, comme on le dit parfois, la doctrine d'un dieu qui meurt et renaît, y contredit plutôt en substituant à l'image d'une palingénésie celle d'un mort restitué définitivement à la terre, comme est le Zeus crétois. En ce qui concerne la divination, il est exact que la pythie, à l'époque tardive, est représentée, au moins dans la littérature, assez semblable à une ménade, et que l'*enthousiasme* est le domaine de Dionysos. Mais celui-ci ne préside que très rarement à la divination. Il s'exprime par la bouche d'une femme uniquement en Thrace, dans un *hiéron* des Satres ; à Amphicléia, sur le versant

nord du Parnasse, il possède un oracle (le seul qu'il ait en Grèce propre), où, dans un adyton sans voie d'accès ni statue, un prêtre « possédé du dieu » vaticine et guérit. Les ménades ne prophétisent jamais. La pythie a toujours été considérée par les Anciens comme une servante d'Apollon, lequel s'exprime encore par d'autres prophétesses : celle de Patarae en Lycie ; celles de Didyme et d'Argos, au moins à la fin de l'antiquité. Si Dionysos a influencé l'activité fatidique du sanctuaire, c'est d'une façon et avec des méthodes qui nous échappent totalement ¹.

En revanche, anciennes et précises sont les traditions affirmant la présence de Dionysos sur le Parnasse, dans cette grotte de Corycie qui se trouve à cinq heures de marche de Delphes, à 1360 m. d'altitude. Elle était consacrée, en toute saison, à Pan et aux Nymphes, c'est-à-dire à des *démons* agrestes bien connus pour troubler la raison. C'est là que Dionysos entraînait ses adoratrices au cours des orgies, lesquelles avaient lieu au solstice d'hiver.

« Je salue les Nymphes dans l'ancre corycien, creux, aimé des oiseaux, hanté d'êtres divins. Oui, Dionysos le Bruyant règne en ce lieu, depuis qu'il a conduit au combat les Bacchantes, préparant à Penthée la mort traquée d'un lièvre. »

Ainsi parle la pythie d'Eschyle, ouvrant les *Euménides* par la revue des présences augustes qui composent le paysage religieux de Delphes.

« C'est toi, dit le chœur à Dionysos à la fin d'*Antigone*, toi que la clarté fumeuse des torches a vu franchir la double roche où les nymphes coryciennes viennent en dévotes filles de Bacchos, c'est toi qu'ont vu les eaux de Castalie. »

Tirésias aussi, dans les *Bacchantes* (307), annonce l'épiphanie du dieu sur la montagne :

« C'est lui qu'on verra sur les rochers de Delphes, bondir parmi les torches sur le double sommet. »

Et Aristophane chante aussi « celui qui, occupant la roche parnassienne, luit au milieu des torches de sapin flambantes, parmi les bacchantes delphiennes » ².

Sophocle identifie les nymphes qui habitent la grotte avec les bacchantes qui la visitent ; il parle comme si Corycie et la

1. PINDARE, Arg. des *Pythiques*, BOECK ; Schol. de LYC., 204 ; PLUT., *Isis et Osiris*, XXXV, p. 365, A ; *E delph.*, IX, p. 338 C ; HÉROD., VII, 111 ; I, 182 ; PAUS., X, 33, 11 ; cf. Ch. PICARD, *Rev. Hist. Rel.* 1951, p. 245.

2. *Nuées*, 594 ; voir aussi EUR., fr. 752.

« double cime », qui est à 2457 mètres d'altitude, étaient une seule et même chose. L'ascension du Parnasse n'est pas un jeu d'enfant et les orgies n'allaient peut-être pas au delà de Corycie. Cependant, Plutarque raconte qu'en 355 un groupe de ménades s'égara, prit trop à l'ouest et déboucha à 20 kilomètres de Delphes, à Amphissa en Locride, où les femmes épuisées s'endormirent sur le marché, ce qui suppose une longue errance.

Ce n'est point un hasard si les dramaturges athéniens mentionnent les orgies à leur public : des femmes attiques partaient régulièrement ¹ pour Delphes afin d'y participer. A l'époque de Pausanias, elles s'arrêtaient dans les villages pour danser et participer peut-être à des fêtes populaires. Une des haltes était à Panopeus en Phocide, qui se trouvait déjà sur l'itinéraire quand fut écrite la *Nekyia* odysseenne (XI, 581) : c'est à Panopeus « aux belles danses » que Tityos tenta de violer Léo comme elle se rendait à Delphes. Pausanias, n'y trouvant qu'un hameau misérable, a compris l'adjectif homérique après qu'on lui eut raconté le passage des Thyiades athéniennes.

Celles-ci ne sont mentionnées dans aucune inscription et l'on ne sait si elles étaient organisées en collège ni si elles allaient toutes à Delphes ou si elles y envoyaient une délégation. Le voyage était long et fatigant ; il avait lieu au mois que les Delphiens appelaient *Dadaphorios* à cause de ces torches qui accompagnaient l'épiphanie du dieu et que les poètes évoquent volontiers. Ovide mentionne encore « les fêtes de Bacchus Porte-Thyrse », que le solstice (*bruma*) ramène une année sur deux.

Telle était aussi la périodicité des orgies delphiques, et ce retour biennal est pour nous inexplicable. Les fêtes qui ont un rapport quelconque avec la végétation — celles du vin en Phocide, en Attique et ailleurs — sont annuelles ; les Jeux se réglaient d'après l'octaétéride et la divisaient en deux parties à peine inégales (44 et 45 mois). Pourquoi le réveil de Dionysos revenait-il tous les deux ans ? Double bipartition de l'octaétéride, dit Jeanmaire, alors que Mommsen voyait dans le cycle quadriennal des fêtes une duplication de l'intervalle entre les orgies.

Ce réveil est une renaissance, puisque les thyiades vont dans la montagne chercher l'enfant divin qu'elles ramènent dans le van mystique, sous forme, probablement, de gâteaux repré-

1. « Chaque année », dit PAUSANIAS (X, 4, 1), ce qui fait difficulté, car la fête était biennale. XOUTHOS dans *Ion* (550) raconte avoir accompagné un thiasse ; cf. aussi DIOD. DE SIC., IV, 3, et OVIDE, *Fastes*, I, 393.

sentant le phallus et des fruits. Leur recherche était précédée du sacrifice secret célébré par les Saints : il représentait peut-être le dieu déchiré par les Titans et dévoré par eux. Nous avons vu plus haut (p. 154) le rôle que joue le chaudron dans les légendes de la résurrection.

Les thyiades de Delphes sont à peine mieux connues que leurs sœurs athéniennes. A l'époque de Plutarque, elles forment une sorte de confrérie qui a pour *archégos* ¹ cette Cléa à qui son docte ami dédia de petits traités théologiques, entre autres celui d'*Isis et Osiris*. Cette « pieuse personne partagée entre l'accomplissement ponctuel d'offices traditionnels et la méditation d'ouvrages mystiques », ainsi que la décrit Jeanmaire, il nous faut un certain effort pour l'imaginer entraînant vers l'ancre corycien la troupe déchaînée des ménades en proie au délire sacré.

Cela nous permet de préciser l'originalité de la Phocide dans la religion dionysiaque, qui, rarement, a place dans les cultes officiels des cités ; à Delphes, elle est une institution d'État. Si elle l'est devenue aussi à Athènes, à Sparte, à Élis, c'est peut-être sous l'influence de Delphes ². Les oracles qui attribuent à la pythie une intervention en faveur de Dionysos sont tous apocryphes ; mais une impulsion décisive est venue en effet, non du tout du *manteion* mais de la communauté elle-même, par la vertu de la vie religieuse qui, tout à fait indépendamment du centre fatidique, lui était propre.

Delphes est le seul endroit, dit encore Jeanmaire, où le culte public se soit attaché au côté funéraire de la personne divine de Dionysos, mais ce que nous en savons est bien insuffisant. « Le culte extatique ne reflète qu'un ensemble d'idées assez confuses et ce n'est qu'avec prudence qu'on peut chercher des corrélations entre les pratiques qu'il comporte et les explications que les célébrants ont pu en donner. La poésie, à qui nous devons d'étincelantes descriptions de la joie dionysiaque et du dieu qui y préside, ignore à peu près ce Dionysos infernal. »

Les Delphiens ont associé à Bacchos sa mère Sémélé en ce sens que le nom de celle-ci fut donné à une *héroïne* locale qu'on fêtait tous les huit ans, et qui resta longtemps anonyme, puisque sa

1. « Prieure », traduit JEANMAIRE ; « cheftaine », dirions-nous plutôt ; on trouvera chez JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 179, quelques hypothèses et des renvois à des ouvrages plus anciens.

2. JEANMAIRE, *Dionysos* (Payot, Paris), p. 90.

fête au temps de Plutarque s'appelle encore simplement l'*Héroïs*. « Ce qui la concerne, dit-il, comporte un discours secret que connaissent les thyiades ; les choses qui sont là représentées suggèrent clairement le retour de Sémélé à la surface de la terre. » Impossible pour nous de distinguer ce qui appartient là aux anciennes liturgies de l'Héroïne sans nom et ce qui a été poussé, précisé, développé à partir du moment où elle fut identifiée avec la mère de Dionysos. Mommsen suppose que c'était ce dernier qui la ramenait à la lumière, et qu'en l'affranchissant du royaume des ombres il permettait aux fidèles d'en espérer autant pour eux-mêmes. C'est possible, mais l'Héroïs appartient certainement à un très vieux fond delphique bien antérieur au moment où Dionysos eut une biographie. La fête, du reste, agit sur la légende qui, plus tard, donne à Sémélé divinisée le nom de *Thyoné*, qu'elle a déjà chez Pindare ¹.

Il en est de même de *Charila* ; devant cette effigie pendue et balancée, nous pensons aux *oscilla*, à Phèdre, à Ariane. Mais les Delphiens ne paraissent pas avoir été tentés de faire entrer Charila dans le cycle de Dionysos.

Les Thyiades réveillaient Dionysos dans le van mystique, parmi les lueurs des torches de sapin, au solstice d'hiver, pour stimuler la résurrection de la nature par le spectacle de celle du dieu, celui-ci étant imaginé, sinon représenté, comme un bébé dans son berceau. « Rien n'indique, dit Jeanmaire, que cette fête ² ait le caractère d'une nativité. » Mais, célébrée au moment où le soleil se prépare à étendre chaque jour davantage son action créatrice, éclairée par des torches de l'arbre au feuillage immortel et crépitant, que pouvait-elle évoquer d'autre qu'un *Natalis Dies* ?

Si riche que soit le contenu de ces fêtes, on ne voit pas qu'il ait coloré ce que nous appelons la religion delphique, encore qu'il ait certainement contribué à la lente sédimentation religieuse qui, au cours des siècles, accrut le caractère sacré du lieu. On peut toutefois se demander si, primitivement, les orgies du Parnasse ont eu Delphes pour point d'origine et, à vrai dire, rien

1. *Quest. grecques*, 12 ; A. MOMMSEN, *Delphica*, pp. 235, 277. La divinisation de Sémélé-Thyoné est déjà accomplie chez PINDARE (*Ol.*, II, 44 ; *Pyth.*, III 177). Mais de là à faire de l'Héroïs, avec ROHDE, une fête des âmes et de l'immortalité, il y a loin. Cf. P. BOYANCÉ, *R. E. A.*, t. XLIV (1942), p. 121.

2. *Dionysos*, p. 76 ; il la place « au cœur de l'hiver » ; il a voulu dire, je pense, aux jours les plus courts de l'année.

ne l'indique. Ce qui paraît certain, c'est la consécration antique de Corycie. Delphes semble moins avoir été un centre de dispersion que Corycie un centre d'appel où l'on venait de loin, avec une halte à Panopeus pour des danses rituelles. Peut-être Delphes n'a-t-il été d'abord qu'un relais parmi d'autres : la course des ménades athéniennes ne pouvait passer si près de l'illustre sanctuaire sans y faire au moins un arrêt et Delphes aurait absorbé de la sorte des liturgies primitivement centrées ailleurs.

Que faut-il penser de la tradition qui donne à Dionysos, à Delphes, une part presque égale à celle d'Apollon ? Considérons la calendrier delphique en regard du calendrier athénien, en remarquant que les correspondances avec les saisons ne sont pas rigoureuses : le jeu des intercalations déplaçait appréciablement, d'une année à l'autre, le mois par rapport à l'année solaire. Bysios, qui pouvait s'étendre de février à avril, était plus souvent à la fin de l'hiver qu'au début du printemps. Le schéma ci-dessous fait simplement ressortir la répartition de l'année entre Apollon et Dionysos.

MOIS ATTIQUES		MOIS DELPHIQUES	
Printemps	Anthestérion ¹	Bysios ²	Rites estivaux d'Apollon
	Elaphébolion ³	Théoxénios	
	Mounichion	Endyspoitropios	
Été	Thargélion ⁴	Hérakleios	
	Skirophorion	Ilaïos	
	Hékatombeion	Apellaïos ⁵	
Automne	Métageitnion	Boukatios ⁶	
	Boédromion	Boathoos	
	Pyanopsion	Héraïos	
Hiver	Maimaktérion	Dadaphorios ⁷	Rites hivernaux de Dionysos
	Poseideion ⁸	Poitropios	
	Gamélion ⁹	Amélios	

1. Fête de la végétation renaissante et des morts.

2. Le 7, jour de naissance d'Apollon ; — saison, à Delphes et dans la région, du maximum sismique.

3. Grandes Dionysies.

4. Expulsion du *pharmakos*.

5. Début de l'année delphique, sacrifice des Labyades à Dionysos.

6. Célébration des Jeux Pythiques ; sacrifice des Labyades à Zeus

7. Orgies et réveil du Liknitès.

8. Dionysies des champs.

9. Lénéennes.

On voit bien les trois mois dionysiaques s'opposer aux neuf mois apolliniens ; le calendrier attique atteste aussi le caractère

hivernal, populaire, des fêtes de Dionysos, le caractère estival, aristocratique, des fêtes d'Apollon. Ici, la saison apollinienne est plus longue que dans Athènes puisqu'elle comprend Bysios, où Apollon est né, en un moment de l'année qui, en Attique, est encore dionysiaque. Lorsque Alcée chante Apollon revenant d'Hyperborée sur son char attelé de cygnes, au milieu de l'été, il fait allusion à quelque épiphanie célébrée en Apellaios, mois où tout Dorien reconnaissait le nom d'Apollon. Au surplus, l'énigme majeure de ce calendrier est ceci : Dionysos, dieu de la végétation, a sur le Parnasse des fêtes biennales tandis qu'Apollon, qui n'est pas par nature un dieu agraire, y a des fêtes annuelles.

Voici l'hypothèse que l'on pourrait présenter :

Un culte de Dionysos tué et ressuscité se serait fixé dans la région, avec un foyer d'appel à Corycie, lieu déjà consacré. Le mythe de la palingénésie a pu être fortifié par les traditions locales sur le Déluge, Deucalion et Pyrrha. Ce Dionysos qui renaissait comme Zagreus était en même temps le Dionysos thébain, fils de Zeus et de Sémélé.

Ce culte aurait été attiré dans l'orbe de Delphes, qui, grandissant par la vertu de liturgies toutes différentes, aurait inscrit ses fêtes dans son calendrier.

Celui-ci, une fois constitué, devait donner aux fidèles le sentiment que l'année était divisée, inégalement du reste, entre les deux dieux, entre le péan et le dithyrambe.

La légende du voyage d'Apollon en Hyperborée, où il va porter le beau temps pendant que les froids règnent sur le Parnasse, se double d'une contre-partie : c'est qu'il laisse la place à Dionysos. Plutarque affirmera le rôle de celui-ci d'autant plus volontiers qu'il représente les débuts de la tendance syncrétiste et symboliste qui aboutit à Macrobe. Celui-ci commence le chapitre 18 du premier livre des *Saturnales* par cette affirmation des *Theologoumena* attribués à Aristote : « Tout ce que nous avons dit d'Apollon peut être dit également de Liber Pater », et continue en s'appuyant sur des équations empruntées aux meilleurs poètes classiques : Euripide, qui appelle Bacchus l'ami du Laurier, Eschyle, qui attribue le Lierre à Apollon, échange attesté par de nombreux monuments figurés ¹ et dont le chapitre suivant offrira encore d'autres exemples.

1. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 187.

CHAPITRE IX

MUSAGÈTE

Ce n'est pas au tableau de Raphaël qu'il faut penser, ni à celui de Puvis de Chavannes. Les Muses sont d'abord des esprits de l'eau, du feuillage, de l'heure méridienne, qui enchantent assez dangereusement, s'emparent de l'esprit d'un homme et lui soufflent des choses auxquelles, livré à lui-même, il n'aurait jamais pensé. Partout où elles sont objet de culte elles sont dites filles d'Ouranos et de Gaïa ; et elles sont trois comme les Charites, les Moires, les Heures, et quelques autres déesses mineures peu individualisées. Elles avaient à Trézènes un sanctuaire où elles étaient honorées en même temps que le Sommeil, parce que, disaient les gens, « aucun dieu n'est plus ami des Muses que le Sommeil » ¹. A Delphes, elles avaient eu un petit *hiéron* à côté de celui de la Terre, près de l'endroit où reparaissait la source Cassotis. Plutarque en parle comme d'une chose passée, mais sa description laisse affleurer quelques traditions archaïques.

« Il y avait ici un sanctuaire des Muses, autour de la bouche de la fontaine où l'on prenait l'eau pour les libations, ainsi que dit Simonide :

*« Pour les aspersions l'on puise une eau pure
Sous le domaine des Muses aux beaux cheveux »,*

et, d'une façon un peu trop recherchée, il appelle Clio « *des ablutions la chaste intendante, la très invoquée, qui verse du fond des abîmes divins l'eau parfumée, exquise* ». C'est donc à tort qu'Eudoxe suivit ceux qui montraient que ce ruisseau s'appelait l'eau du Styx ². »

Plutarque paraît confondre Cassotis, source divinatoire, et Castalie, source purifiante, ce qui, de la part d'un homme qui habitait Delphes, donne à penser que bien des choses, au tournant du premier siècle de notre ère, y avaient une substance plus

1. PAUSANIAS, II, 31, 5.

2. PLUT., *Pythie*, XVII, p. 402 ; pour les parfums, cf. PINDARE, *Olymp.*, VII, 32 ; EURIP., *Ion*, 92, etc.



mythique que réelle. Quant à l'allusion de Simonide à l'eau *parfumée*, elle a dû persuader bien des gens qu'ils distinguaient sans erreur possible les senteurs délicieuses qui, censément, montaient de l'adyton. L'opinion acceptée au IV^e siècle par l'astronome de Cnide, nous en avons déjà parlé ¹.

Ce passage de Plutarque ramène à des croyances anciennes, notamment à l'idée que les Muses sont attachées aux sources, que chacune d'elles est la source et que Clio vit sous terre pour faire ruisseler. Or, chez Hésiode déjà les Muses sont filles de Zeus et de Mnémosyne, chez Euripide filles d'Harmonie, c'est-à-dire que les donneuses d'eau sont devenues poétesses et musiciennes. Elles ont commencé, comme les Nymphes, par troubler, endormir, déposséder l'homme de son bon sens, si bien que *mousolēptos* peut signifier, comme *nympholēptos*, *délirant*. Puis elles ont pris une valeur toute différente, désignées, dès le premier vers de l'*Iliade*, comme celles qui remettent en mémoire et qui organisent les œuvres de l'intelligence.

La clef de leur histoire, ce sont les idées des Grecs sur la vertu médicatrice des paroles et du chant associés en *épodes*, en *charmes* dont l'action est à la fois psychologique et magique. Les *épodes* guérissent, purifient, apaisent, endorment, suggèrent, conjurent, écartent, appellent, réveillent, excitent, selon leur contenu et l'art de celui qui les utilise. Pythagore s'en servait pour rendre le calme et la santé ; si Lacédémone à l'époque archaïque a honoré les poètes et dédié un sanctuaire aux Muses, c'est peut-être moins par goût de la poésie que pour avoir reconnu les vertus pédagogiques des *épodes*.

Celles-ci, en principe, agissent tout au rebours du délire bachique, puisqu'elles compensent ce qui est excessif ou insuffisant et ramènent à la juste mesure ; tandis que la frénésie, usant d'une méthode à laquelle se rattachera la purgation aristotélicienne, pousse l'âme jusqu'au point où l'équilibre se rétablit « par l'usure même des ressources affectives ». Ainsi s'exprime Jeanne Croissant opposant la thérapeutique musicale, « allopathique » des pythagoriciens, qui rétablissaient l'harmonie intérieure comme on accorde un instrument, à l'« homéopathie » inspirée par les orgies à Aristote, où est portée à son comble la passion même qu'il s'agit d'éliminer ².

1. Vide supra, p. 141.

2. Jeanne CROISSANT, *Aristote et les mystères* (1932), p. 56.

Par une association dont les origines nous échappent, car le dieu-archer de l'*Iliade* n'est pas musicien, les Muses et avec elles les *épodes* entrèrent dans le cycle d'Apollon. On serait tenté de reprendre ici la vieille antithèse de Nietzsche et de mettre d'un côté Dionysos, les orgies et Aristote (à qui du reste Nietzsche n'a point pensé), de l'autre Apollon, les *épodes* et Pythagore. Mais l'opposition se marque dans les croyances bien moins nettement que chez les philosophes. On représente volontiers sur les frontons des temples, comme on le fit à Delphes même, Apollon entouré de Muses, Dionysos entouré de Thyiades. Mais parfois c'est Apollon qui est conducteur de nymphes et ailleurs, à Chéronée, à Naxos, Dionysos est Musagète. La confusion existe à Delphes où se trouve attestée toute l'histoire religieuse des Muses, depuis leur origine fluviale jusqu'à l'apothéose intellectuelle qui a fait de chacune d'elles, qui désormais seront neuf, la patronne d'une des activités excellentes de l'esprit humain.

Les Agrionies béotiennes correspondaient aux Anthestéries athéniennes : fêtes printanières des morts et du renouveau. Dionysos y régnait, après s'être substitué à quelque démon plus ancien, maître avant lui des forces souterraines. J'ai déjà parlé d'un des rites des Agrionies d'Orchomène où des femmes s'enfuyaient, poursuivies par le prêtre qui avait le droit de les mettre à mort ; et Plutarque connaissait un prêtre de son temps qui en avait tué une. Ces femmes poursuivies font penser à la fois au *pharmakos* des Thargélies et aux jeunes Locriennes débarquant à Troie pour être offertes à Athéna. A Chéronée, les femmes cherchaient Dionysos qui s'était sauvé, puis renonçaient à le poursuivre en disant qu'il se cachait parmi les Muses ; elles faisaient ensuite un repas en commun qui se terminait par un concours de devinettes. Or, nous l'avons vu, beaucoup d'oracles apocryphes sont des devinettes travesties en réponses de la pythie ; les Grecs voyaient dans les énigmes une façon inattendue, spirituelle, de représenter le monde, et, dans l'aptitude à les résoudre, une forme éminente de l'intelligence. Les concours de Chéronée ou d'ailleurs n'ont pas été sans influence sur la littérature oraculaire. Sur l'Hélicon, il y avait une vieille fête des Muses à laquelle s'ajouta plus tard un concours poétique qui avait lieu tous les quatre ans, ce qui atteste une influence de l'octaétéride delphique.

Voici maintenant une anecdote qu'il faut lire attentivement parce qu'on a voulu en tirer des conséquences trop étendues.

Aristoxène de Tarente raconte que les femmes de son pays devinrent folles : « Croyant à chaque instant que quelqu'un les appelait, elles s'élançaient sans qu'on pût les arrêter et couraient hors de la ville. Aux gens de Locres et de Rhegium qui consultaient l'oracle, le dieu répondit qu'il fallait chanter des péans de printemps pendant soixante jours, ce qui produisit en Italie un grand nombre d'auteurs de péans » ¹. Rien n'empêche de considérer la consultation comme authentique. Elle implique une méthode curative qui n'a rien à voir avec le délire corybantique, mais qui relève uniquement du pouvoir incantatoire, compensateur, réparateur de la musique. Et le péan est un hymne apollinien. Mais cela suffit-il pour nous autoriser à voir dans l'oracle rapporté par Aristoxène la trace d'une thérapeutique musicale propre au dieu de Delphes ?

Nous connaissons de nombreuses consultations où Apollon est prié de guérir un mal psychique. Qu'elles soient mythiques ou historiques, elles se terminent presque toutes de la même façon : la pythie prescrit une réparation à quelque puissance offensée ou demande des honneurs pour un dieu ou un héros. Dans toute cette littérature, apocryphe ou authentique, il ne serait pas si aisé de trouver un parallèle à l'oracle sur les péans. Or, c'est dans la doctrine pythagoricienne que la musique apparaît purificatrice, guérisseuse des âmes, guérisseuse des États, comme le prouve l'histoire de Thaléas apaisant une sédition rien que par ses chants. Ce n'est certainement pas un hasard si l'ordre de jouer des péans de printemps est tombé dans cette contrée de Locres et de Rhegium, centre de foi et d'observance pythagoriciennes. « Il est intéressant de voir ici l'oracle de Delphes encourager en Italie la pratique de rites de purification musicale », dit M. Boyancé dans un livre axé non sur l'oracle, mais sur le *Culte des Muses* (p. 121). Osons répéter ici ce que nous avons dit au sujet de celui de Dionysos, de la colonisation, du culte des héros : l'encouragement se réduit à fort peu de chose, le consultant n'ayant rien laissé à inventer au dieu. L'idée de chanter des péans, dans la circonstance rapportée par Aristoxène, est née à Locres, non à Delphes, où l'on s'est borné à l'approuver. Si Delphes, si peu que ce fût, l'avait faite sienne, on la retrouverait ensuite ailleurs. Or, tandis qu'Apollon est le maître du péan et que Delphes est le sanctuaire le plus musical de la Grèce, avec une école de citharèdes où brillent des

1. Apud APOLL., *Mirab.*, chap. 40, p. 47.

noms très anciens, à demi légendaires, Philonis, Autolykos, on ne voit pas la pythie recommander la thérapeutique du chant en dehors du pays qui l'a inventée. La musique religieuse des communautés pythagoriciennes doit peu au Pythien ; c'est le Pythien qui, d'une banale autorisation, a retiré une grande gloire, dont nous essayerons ci-dessous de préciser quelques caractères. L'oracle sur les péans de Locres illustre fort bien ce que nous disions au début de cette seconde partie : Delphes est un foyer d'appel beaucoup plutôt qu'un foyer d'émission ; à toutes les époques, il a donné moins qu'on ne se l'est imaginé, moins aussi qu'il n'a reçu. Ce n'est du reste pas nous qui sommes responsables de l'illusion que les Anciens ont eux-mêmes multipliée à force d'y croire et de la répéter.

Les *Odes pythiques* de Pindare nous donnent une idée de la collaboration apportée par les poètes au prestige du dieu. Jusqu'à la première guerre sacrée les jeux comportaient uniquement un concours poétique sur un thème donné, un péan en l'honneur d'Apollon, chanté avec accompagnement de cithare. Peu après 590, on ajouta des exercices gymniques, équestres, ainsi que des solos de flûte et des cantates soutenues par des flûtes ; mais tout concours d'aulétique fut bientôt supprimé et seule resta en honneur la cithare, instrument d'Apollon. Dès la deuxième pythiade on supprima les récompenses en argent et les vainqueurs furent couronnés de laurier de Tempé, comme ceux d'Olympie l'étaient d'olivier. Olivier et laurier venaient d'Hyperborée, du pays des Bienheureux. L'originalité de Delphes est dans l'importance et l'ancienneté des concours de musique et de poésie, qui ou bien manquent aux autres festivals, ou bien, comme aux Néméens, ont été ajoutés aux autres épreuves. Ils avaient lieu, au début du ^v^e siècle, dans l'hippodrome de la plaine, à Cirrha, plus tard au stade. Ils ne semblent pas s'être jamais tenus dans le théâtre.

Peut-être n'est-il pas téméraire d'imaginer dans le passé delphique un moment où la musique occupa dans les liturgies une place plus importante que les textes ne le donnent à penser. Le chant accompagné de cithare y aurait eu une efficacité immédiate, incantatoire, *épodique*, bien avant d'être objet de concours, et c'est pour cela qu'il aurait gardé un rang privilégié dans l'organisation des jeux. Cela expliquerait aussi la dévotion particulière des pythagoriciens, grands praticiens de la cathartique musicale compensatoire, pour Apollon Pythien, dont le Pythagore fabuleux

était une incarnation. Mais il est difficile de dépasser la simple hypothèse et il serait imprudent de vouloir le faire, car, parmi les différentes thérapeutiques préconisées par le sanctuaire, on ne voit pas qu'à aucun moment la musique ait joué un rôle particulier. Tout au plus peut-on mentionner la place qu'elle tenait dans certaines fêtes delphiques, comme les théoxénies printanières, où l'on chantait des péans primés au concours ¹.

On en a retrouvé quelques-uns gravés sur pierre, à Delphes même. Cet hommage des poètes au dieu attestait leur piété et servait leur vanité. C'est ainsi que nous pouvons lire, d'Aristonous de Corinthe (vers 335), un péan et un hymne, malheureusement fort mutilé, à l'Hestia delphique, et de Philodamos, ce fameux péan où Dionysos prend une place d'une importance un peu surprenante et où le dieu exhorte ses fidèles à rivaliser de munificence pour accélérer la reconstruction du temple, qui, vers 330, n'était pas encore terminée ². La gravure d'un poème était coûteuse, accessible seulement aux poètes riches. Mais il existait aussi des recueils manuscrits ; le musicologue Héphestion cite un vers péonique d'un recueil intitulé *Delphica*.

Wilamowitz admire quelque part qu'Apollon apparaisse comme une sorte de révélation qui domine l'homme sans que jamais cette sorte de vision directe se soit exprimée en une doctrine servie par des prêtres et une église, et il conclut : « Comme éducateur, dit-il, Apollon a fait beaucoup de bien à ce peuple lorsque celui-ci était encore dans sa jeunesse. » Retournons cette proposition comme les historiens des religions retournent les légendes étiologiques en montrant que ce qui paraît y être la fin est en réalité le commencement. Et disons qu'un étrange concours de circonstances amena les Grecs à orienter vers Apollon leurs aspirations les plus hautes et leurs volontés les plus efficaces, si bien que le dieu qu'ils construisirent finalement était en effet le meilleur instituteur que le peuple pût trouver. A ce travail ont collaboré des poètes comme Pindare et des imposteurs comme Cléomène, à qui le dieu doit son titre d'ennemi des tyrans, comme Pausanias, à qui il doit son titre de législateur. De même que Platon mit son œuvre sous le nom de Socrate, ils mirent beaucoup d'eux-mêmes sous le nom d'Apollon. L'étonnant est que la somme fut de qualité supérieure à chacune des parties.

1. La plus ancienne allusion aux théoxénies est dans le 6^e péan de PINDARE.

2. Voir supra, p. 106, 194.

CHAPITRE X

SEPT SAGES

J'ai employé ci-dessus les expressions « tradition, morale des Sept Sages », non sans un certain remords, car c'est mettre une étiquette précise sur la chose du monde la plus vague, la plus mal connue. Nous ignorons comment s'est formée en Grèce l'idée d'encadrer d'une légende commune quelques personnages du passé dont l'imagination populaire atténue à plaisir les traits individuels pour ne voir en eux que des confrères d'une maîtrise de sagesse. Presque tous sont des figures historiques, leur biographie n'a rien de légendaire ; quelques-uns sont des hommes d'État et, si les Athéniens ont veillé à ne rien laisser dire de Solon qui jette une ombre sur leur législateur, plus d'une cloche sonnait en Grèce au nom du redoutable Périandre, le tyran de Corinthe, qui figure souvent parmi les Sages. Si Thalès est des leurs, c'est en qualité d'homme avisé plutôt que de mathématicien ; lorsque Plutarque le mentionne dans son fameux *Banquet*, il le loue *ex aequo* d'avoir calculé la hauteur de la grande pyramide en mesurant l'ombre et, à la question : « Qu'y a-t-il de meilleur et de pire dans un mouton ? », d'avoir envoyé au questionneur la langue de l'animal. On leur attribuait des proverbes, des maximes, des préceptes moraux et, on le voit, des devinettes aussi, genre que les Grecs ont toujours cultivé avec prédilection.

Ils sont sept, sans qu'on sache pourquoi, car à Delphes précisément, où le nombre sept est consacré à Apollon, ils ne sont plus que cinq, du moins au temps de Plutarque, un moralisme croissant ayant fait exclure Périandre de Corinthe et Cléobule de Lindos. Ailleurs, les listes varient beaucoup : additionnées, elles donnent vingt-deux noms, dont plusieurs, ajoutés tardivement, représentent, non exactement des mythes, mais plutôt des symboles, comme le Scythe Anacharsis, type du Bon Sauvage. Thalès, Bias de Priène, Pittacos de Mytilène, Solon, figurent dans toutes, suivis de Chilon, qui représente la brévilosquence lacédémonienne, et de Myson de Chéné, homme obscur né dans un village obscur,

sorte de Sage Inconnu dont la présence enseigne que le dieu répand ses dons où il lui plaît et que la célébrité doit apprendre à s'incliner devant la supériorité du mérite modeste. Au surplus, chaque nom dans chaque liste a une signification symbolique. Pythagore n'est jamais parmi les Sages. Il s'oppose à eux comme l'inspiration mystique à l'expérience populaire. Mais, indépendamment d'eux, lui aussi aboutira à Delphes. Dans son *Banquet des Sept Sages*, Plutarque leur donne comme interlocuteur Ésope, qu'une histoire très ancienne, bien difficile à élucider, mettait en rapport avec l'oracle.

D'où peut venir le lien étroit, affirmé par toute la tradition, des Sages et du Pythien, au point qu'on finit par se représenter toute l'Académie montant vers le Parnasse et les Sages gravant de leur main leurs maximes dans le temple ¹ ? Parke ² pense que ce sont les prêtres de Milet et de Delphes qui ont chargé de sens moral et piétiste de simples préceptes populaires. Si les choses s'étaient passées ainsi, ils en auraient atténué davantage le caractère laïc. Un joli conte racontait les faits à sa manière. Un jour, un pêcheur de Cos retira de la mer un trépied d'or, et la pythie, consultée, commanda de le donner « au plus sage ». Sur quoi, Thalès, qui le reçut, n'osa le conserver et l'envoya à Pittacos, celui-ci à Bias et ainsi de suite jusqu'à ce que le trépied lui revînt et qu'il décidât de le porter à Delphes pour le consacrer à Apollon, seul digne de le posséder. Cette histoire qui, de toute évidence, a reçu à Delphes son dernier poli, avait de quoi enchanter les Grecs, qui l'embellirent à l'infini, notamment en racontant les glorieuses origines du trépied, œuvre d'Héphaistos. Elle nous rappelle un des thèmes de l'éthique que nous connaissons : qu'il ne faut jamais s'attribuer à soi-même aucun adjectif au superlatif. Mais, précisément, que ce précepte appartienne à la fois aux Sept Sages et à Delphes, cela reste énigmatique.

A vrai dire, il relève surtout de ce que nous appelons la Sagesse des Nations. Les Grecs adoraient les proverbes. « Ne te marie pas au-dessus de ton rang » est déjà, vers 500, un aphorisme de sagesse bourgeoise qu'Eschyle n'a pas jugé indigne de prendre place dans son *Prométhée*. On attribuait un livre sur les proverbes à Aristote, à Antiphane une comédie sous ce titre. Mais des Grecs admettent malaisément qu'une invention reste anonyme. Quantité de pro-

1. PAUSANIAS, X, 24.

2. *Delphic Oracle*, p. 398.

verbes nous sont arrivés sous le nom d'Apollon, présentés comme des réponses de la pythie à des consultants. Ce besoin de mettre une signature illustre sous le dit le plus simple amena les Grecs à prêter certaines maximes aux Sept Sages, d'autres, de ton assez différent, à la pythie, pour enfin mettre le tout, globalement, aux pieds du dieu. Tel était le désir de tout ramener à une source unique que, dès le iv^e siècle, le fameux *Connais-toi* était donné comme une réponse de la pythie au Spartiate Chilon ; et cette pythie était la première de toutes, Phémonoé, celle qui avait inventé l'hexamètre ¹. Du même fond, après qu'on eut fabriqué des oracles de fondation pour toutes les colonies, on en donna également à leurs métropoles.

Platon (qui ne mentionne par l'histoire du trépied) trouva constituée la tradition des Sept Sages et c'est même lui qui l'atteste le premier. Quant à la doctrine, elle anime ces jolis fabliaux où nous croyons reconnaître la tendance dominante de la propagande pour la grande collecte de 548.

Les maximes sont peu de chose et l'on se demande au premier abord comment l'on a pu mettre si haut ces banalités :

« Connais-toi. »

« Rien de trop. »

« Qui donne caution court à sa ruine. »

« Occupe-toi de ce qui en vaut la peine ². »

Courte sagesse bourgeoise, mais dont le principe n'est pas insinifiant, à savoir que l'homme, pour commencer, doit prendre conscience de sa condition, qui est périlleuse. *Connais-toi* fut pris dans un sens général, pascalien, bien avant qu'on songeât à en faire un dangereux conseil d'introspection. Et Solon, lorsqu'il apprenait à jouer de la cithare à un âge où il n'espérait plus y exceller jamais, relevait d'une interprétation esthétique la simplesse du quatrième précepte. Les dictons n'ont pas tardé à se multiplier, en ce sens qu'on attribuait aux Sept Sages tout ce qui composait le *motherwit* de la Grèce, en répartissant les maximes selon l'idée que l'on se faisait de chacun des auteurs. Démétrius de Phalère, l'élève de Théophraste, en fit une collection de laquelle dépendent, semble-t-il, les autres recueils anciens. Alde Manuce

1. Une tradition divergente attribuait le précepte au prêtre eunuque Labys (cf. supra, p. 45) : prétention des Labyades provoquée par l'absence de tout Delphien dans la liste des Sages ?

2. Ces quatre figurent ensemble sur une inscription du iv^e siècle retrouvée à Théra par Hiller von GAERTRINGEN, *C. I. Ins.*, III, n° 1020.

imprima en 1495 le premier qui fut retrouvé et qui correspondait au goût du ^{xvi}^e siècle aussi bien qu'à celui du ⁱⁱⁱ^e avant notre ère ¹.

On a longtemps expliqué l'installation des Sept Sages à Delphes par le fait que la pythie, comme eux, émettait des préceptes. Mais précisément les oracles-proverbes sont des faux en ce sens que l'intervention du dieu y est intrusive. Il faut donc admettre la préexistence d'une certaine conception d'Apollon maître de sagesse et de moralité, admise antérieurement au milieu du ^{vi}^e siècle, qui est l'époque approximative où se forme la légende des Sept Sages.

Elle implique une modification du sentiment religieux, qui profite d'une sorte de défiance envers la raison humaine. Lorsque Hésiode dit qu'il vaut souvent mieux posséder la moitié, sans prétendre au tout, il n'éprouve pas le besoin de faire contresigner par un dieu cette vérité excellente, mais que d'autres que lui avaient déjà mise en forme. Un oracle attribué à Dodone, qui aurait été donné aux Athéniens au temps d'Aphidas, c'est-à-dire en pleine époque mythique, recommande de respecter le droit d'asile que conférait l'Aréopage :

« Songe à la colline d'Arès et aux autels odorants des Euménides, car il faut qu'un jour les Lacédémoniens y viennent prier, vaincus par la lance. Toi, ne les tue pas et ne méprise pas les suppliants, car ils sont sacrés ². »

Peut-être y eut-il, Dieu seul sait quand, une authentique consultation concernant le droit d'asile de l'Aréopage, qu'une rédaction ultérieure mit en quatre hexamètres terminés par une maxime que le porcher Eumée formulait fort bien pour son compte personnel lorsqu'il disait que les mendiants sont envoyés par Zeus. Un temps est venu où l'on eut besoin de croire venus du ciel ces proverbes, qui, depuis longtemps, circulaient de bouche en bouche.

Ceux qui ont attribué à l'« institut delphique » une action morale positive et créatrice allèguent quelques histoires qu'il faut classer, car elles attestent des paliers assez différents.

Un premier groupe se rattache au *Connais-toi*, au *Rien de trop* interprété dans le sens de : « Sois modeste d'abord parce que tu

1. BOISSONNADE et WOELFLIN en découvrirent d'autres dans les *Parisini Graeci* 1630 et 2720 ; Chr. WALZ dans le *Vaticanus* 711 ; et F. SCHULZ dans le *Laurentianus* LX, 4, une collection intitulée *Avertissements des Sept Sages*, retrouvés inscrits sur la colonne de Delphes.

2. PAUS., VII, 25.

n'es qu'un homme, ensuite parce que tu n'es que ce que tu es. » De ce thème relèvent les nombreuses leçons données par la pythie à ceux qui essaient d'obtenir d'elle un brevet de supériorité dans un domaine quelconque : elle préfère au présomptueux un personnage obscur dont elle seule a distingué l'excellence. Sur toutes ces variantes tranche bizarrement l'énigmatique réponse à Chéréphon accordant « que personne n'est plus sage que Socrate ». On l'a alléguée pour affirmer les bons rapports de Socrate avec Delphes. J'y verrais plus volontiers, avec Parke (p. 413), « one of the unexplained mysteries which still remain with the delphic oracle ». La présence de Myson parmi les Sages, la conversation de Crésus avec Solon montrent que le thème était populaire dès le début du ^{ve} siècle, ce que prouve aussi une variante bouffonne donnée par Ion de Chios. Les gens d'Éges en Achaïe, tout fiers d'avoir pris une pentécontore aux Étoliens, la dédièrent à Delphes et demandèrent à la pythie qui des Grecs valaient mieux qu'eux. Elle loua le sol de Phthie, les chevaux de Thrace, les femmes de Sparte, les hommes de Chalcis, et, pour toutes choses, les Argiens, mais les gens d'Éges ne valent rien du tout. Les notes attribuées aux différentes contrées conseillent de faire remonter l'histoire aux environs de l'an 600 : nul doute qu'elle ait circulé bien longtemps — et, bien entendu, on pouvait remplacer les Égiens par n'importe quelles petites gens disposés à s'en croire — avant d'être mise en forme d'oracle et pourvue d'une arrière-pensée moralisatrice.

D'autres oracles attestent des intentions plus nuancées. A Glaucos, qui demande s'il peut retenir un dépôt en jurant qu'il ne l'a pas reçu, le dieu répond :

« Glaucos, fils d'Épikydès, triompher par un serment et garder le dépôt vaut mieux pour aujourd'hui. Jure donc, puisque aussi bien la mort atteint celui même qui ne se parjure pas. Mais le serment a un fils, sans nom, sans mains, sans pieds, qui vole, s'abat sur la race et la maison du parjure et les anéantit. Quant à l'homme à la parole loyale, sa postérité fleurit après lui. »

Ce qui est frappant dans cette rédaction, c'est qu'elle marque deux temps : le dieu commence par tenter le consultant en lui montrant l'avantage immédiat de la faute, puis l'accable de son mépris. Même mouvement, mais plus dramatique et plus accentué dans un autre récit du même Hérodote où le dieu, à Milet, conseille à des Lydiens de livrer des suppliants ; le consultant, étonné,

insiste et reçoit une réponse identique. Cette fois, le Lydien décide de mettre le dieu à l'épreuve : il chasse et tue des oiseaux nichés sous le toit du temple. Une voix sort de l'*adyton* : « Impie, que fais-tu ? Tu chasses mes suppliants ! — Seigneur, tu nous ordonnes d'en faire autant des nôtres. — Oui, afin d'accélérer votre perte et que vous ne veniez plus demander à l'oracle s'il faut violer le droit d'asile. » L'action en trois épisodes est celle d'un conte parfaitement composé et le beau dialogue qui la termine est d'un grand artiste ¹.

Or, il y avait en Grèce toute une littérature du « dépositaire infidèle », lequel, à Épidaure, portait le nom parlant d'*Échédoros* ² ; le coupable est généralement châtié par un dieu sans qu'un oracle ait besoin d'intervenir. Souvent du reste ce dieu est Apollon. Le droit grec atteste une défiance générale à l'endroit des témoins et, contre les parjures, n'a d'autre recours que d'en appeler à la vengeance divine. Le traité passé entre Delphes et Pellana dans la première moitié du III^e siècle menace le faux témoin de la colère d'Apollon Pythien, qui le frappera avec sa descendance. Si quelqu'un est pris en flagrant délit de vol, dit le même texte, il sera traîné, enchaîné, à Delphes devant le conseil, à l'intérieur du sanctuaire, à Pellana devant les théores ³. Ces mesures ne prouvent pas que Delphes ait été particulièrement sévère envers les parjures, mais attestent l'influence de contes édifiants comme celui de Glaucos. La propagande delphique a trouvé ces moralités toutes faites et n'a eu qu'à les mettre en forme, en pastichant les meilleurs poètes (le dernier vers de l'oracle à Glaucos vient d'Hésiode, qui le devait peut-être à la sagesse des nations); mais elle y a mis sa marque propre.

Le dieu reproche au Lydien d'avoir posé une question coupable en soi. Glaucos lui demande pardon de son audace et restitue le dépôt ; il est néanmoins ruiné et sa race anéantie, car, dit la pythie, tenter le dieu équivaut à commettre l'acte. Tout cela compte. On irait trop loin en attribuant au sanctuaire l'idée que la faute réside dans l'intention. Le point sur lequel insiste la littérature sacerdotale, c'est qu'il faut respecter le dieu et lui poser uniquement des questions avouables. Si on le tente, il tentera à son tour. Até est moins une punition divine qu'une démençe venue des dieux ou, mieux, qu'une accélération impri-

1. HÉRODOTE, VI, 86, et I, 159.

2. Cure 7 de la première stèle.

3. B. HAUSSOULLIER, *Le traité entre Delphes et Pellana*, p. 60.

mée par les dieux à la démence humaine. Apollon n'en est pas encore à pardonner, même au repentir, mais, on ne peut le méconnaître, la retouche delphique a enrichi la banale moralité de problèmes et de conclusions nouvelles, admirables thèmes de réflexion. Nous l'avons déjà dit : l'apport de Delphes à l'éthique grecque ne résulte pas de formules qui seraient sorties du sanctuaire, mais du jeu incessant des questions et des réponses provoquées par les consultations.

Un troisième groupe contiendra des préceptes d'une spiritualité beaucoup plus haute : que l'offrande du pauvre est la plus précieuse, que le dieu considère moins l'offrande que l'intention :

« L'âme pure, entre, étranger, dans le pur sanctuaire du dieu, après avoir touché l'eau courante. Pour les bons, une goutte suffit, mais l'homme méchant, l'océan de toutes ses vagues ne pourrait le laver. »

« Les temples des dieux sont ouverts aux bons, sans qu'il soit besoin de purifications. Pour la vertu, il n'est pas de souillure. Mais celui qui a le cœur méchant, qu'il se retire ; son corps lavé ne lavera pas son âme. »

Ces petits poèmes de l'*Anthologie Palatine* (XIV, 71 et 74) n'appartiennent pas à l'histoire de l'oracle. Écrits en vers élégiaques, ce qui leur interdit même toute prétention à l'authenticité, ils témoignent simplement en faveur du piétisme païen qui honora le début de l'ère chrétienne, et, singulièrement, de l'enseignement des Néoplatoniciens ¹. Si je les cite ici, c'est parce que ceux qui ont attribué à Delphes un rôle créateur en morale en ont tiré des conclusions excessives. D'autres histoires, également tardives, montrent simplement comment tout en Grèce finit par s'annexer à Delphes. Celle des trois camarades attaqués par des brigands, où la pythie condamne celui qui a fui, mais acquitte celui qui a tué son ami en voulant le défendre, annexe à Delphes (qui s'en serait bien passé) une casuistique analogue à celle qui fleurit chez Lucien. Quant à l'histoire de l'homme qui, un oiseau dans la main, demande au dieu si ce qu'il tient est mort ou vivant, prêt à lâcher l'oiseau ou à l'étouffer pour faire mentir le Trop-Savant, elle a servi à braver le Sphinx avant de démontrer que le Pythien aussi avait ses incrédules ².

Pour dégager les linéaments d'une morale d'Apollon, on a

1. Accent identique chez PORPHYRE, *De abstinentia*, II, 19.

2. On trouvera l'indication des sources, toutes tardives, et pour cause, dans le chapitre de PARKE sur Delphes et la morale.

entrepris d'interroger le sanctuaire lui-même et les décrets gravés sur ses murs. L'assise polygonale a livré de nombreux actes d'affranchissement où l'esclave est vendu fictivement au dieu, à charge d'accomplir différents offices à l'égard de ses anciens maîtres. La pratique n'est pas spéciale à Delphes, où elle semble avoir un caractère plus archaïque que dans le reste de la Grèce, c'est-à-dire que le maître y garde sur l'affranchi des droits plus étendus. On a retrouvé en 1937 une stèle gravée vers 300, réglant les devoirs des enfants envers leurs parents. Dans ce sanctuaire où Oreste, après avoir vengé son père, fut purifié par le dieu, où Cléobis et Biton furent honorés pour avoir honoré leur mère, on espérait peut-être découvrir quelque législation étrange, originale : on lut un texte de la plus grande banalité, analogue à toutes les lois connues imposant aux enfants la nourriture de leurs parents ¹. Certains auteurs ont voulu qu'Apollon eût lutté, vainement du reste, contre la pédérastie ², à quoi ce dieu n'a certainement jamais pensé, ni ses fidèles, qui n'ont pris nul ombrage de voir à côté de lui, sur ses autels, dans ses légendes, dans les sanctuaires fatidiques, ses éromènes, Hyakinthos, Admète, Hélénos, Branchos, Klaros. Est-il raisonnable de demander à un dieu une morale différente de celle de ses adorateurs ? Admirons plutôt le Pythien d'avoir suivi et promulgué la plus belle qu'il y eût en Grèce de son temps.

CHAPITRE XI

TU ES

Contrairement à Posidon, dieu évincé, Apollon est partout un dieu conquérant. A Delphes, ses premières conquêtes se firent sur place, parce qu'on lui assimila des croyances et des liturgies auxquelles il était primitivement étranger. C'est cela qui donne à sa personnalité son caractère complexe, car il est tout ensemble plusieurs Apollons, dont l'hétérogénéité foncière fut de moins en

1. Voir PLATON, *Lois*, t. I, éd. Belles-Lettres (1953), introduction de L. GERNET, p. CXXXI, et l'excellent article de L. LERAT, *Rev. de Phil.* (1943), t. 69, pp. 62-86 ; sur Cléobis et Biton, cf. *infra*, p. 248.

2. POULSEN, *Delphi*, p. 31.

moins sentie. Le Delphinios n'a probablement rien de commun à l'origine avec le Pythien : dieu des marins, dont le dauphin était l'ami et le protecteur. Mais les gens du Parnasse reconnaissaient dans son nom celui de leur bourgade et mettaient le dauphin sur leurs monnaies. A Athènes, en revanche, un culte jumelé d'Artémis et d'Apollon Delphiniens a bénéficié des attributs du Pythien, car c'est là que se faisaient les purifications. « A Sparte, dit Wilamowitz ¹, le héros dorien Karnos devint Apollon Karneios, lequel à son tour devint Pythios, ce qui n'empêche que, sur le tombeau d'Hyakinthos, on représenta l'Apollon armé de l'*Iliade*. » Raccourci frappant : Apollon se substitue à deux *démons* locaux, lesquels perdent leur indépendance mais gagnent une légende qui les associe à lui, adoré d'un côté comme archer, de l'autre comme dépositaire de la pensée de Zeus. « C'est seulement comme Pythien, poursuit Wilamowitz, qu'Apollon parvint à une autorité universelle. Ce processus, qui agit d'une façon déterminante sur l'évolution de la religion grecque, doit s'être accompli à Delphes plutôt avant 700 qu'après cette date ; il était terminé quand Athènes, qui possédait déjà le Délén, se choisit le Pythien comme *patrôos*. » Il faut probablement le faire remonter plus haut encore, la richesse de Delphes, attestée dans la *Suite pythique*, dans le neuvième chant de l'*Iliade*, ayant mis certainement plus d'un siècle à se constituer ; et l'adoption de l'octaétéride implique une gloire ancienne.

Mais l'esquisse est exacte : d'abord annexé à d'autres dieux, Apollon les évince peu à peu et leur nom devient une simple addition du sien. Les autres Apollons sont eux-mêmes éclipsés par le Pythien et cela est d'autant plus frappant qu'il n'y a pas de représentation du dieu de Delphes, lequel ne touche les esprits que par sa réputation d'omniscient, ou d'interprète de Zeus l'omniscient. Rien n'indique que son culte, aux origines, ait été marqué par une particulière spiritualité. Mais le prestige même de l'oracle faisait de lui un dieu sans figure, plus abstrait que les autres. Et pour le développement ultérieur de la religion grecque, cela fut de grande conséquence.

Près du lac Copaïs ² se trouvait un hiéron consacré à un héros

1. *Glaube der Hellenen*, II, p. 34.

2. Yves BÉQUIGNON a donné, *Mél. Picard*, t. I, p. 61, une excellente étude sur *Apollon usurpateur en Grèce centrale*, à laquelle on peut reprocher un abus de la personnification : « Apollon ne renia jamais les divinités qui l'avaient précédé... il n'a pas oublié.... Ptoos ne se soumit pas, comme Hyakinthos, il partit de son plein gré.... » Ceci n'est pas une simple critique de style : une telle rédaction

Ptoos, sans doute associé à une divinité maternelle. On installa à ses côtés un Apollon oraculaire et guérisseur qui, très probablement, reprenait simplement, avec plus d'éclat, les fonctions assumées par le premier maître du lieu. Le prestige d'Apollon fut bientôt si grand que les adorateurs de Ptoos installèrent celui-ci plus loin, à Castraki. Mais ceux d'Apollon ajoutèrent au vainqueur, comme épithète, le nom du vaincu, qui, plus tard, vers le *iv^e* siècle, passa pour son fils ou son petit-fils, alors que, sans nul doute, comme Hyakinthos à Sparte, Ptoos fait partie du vieux fond provincial béotien. Il faut lire cette histoire dans le récit très fouillé qu'en a donné P. Guillon, parfait connaisseur des choses béotiennes, qui expose sans en escamoter aucune difficulté le problème des relations entre Ptoos et Apollon, entre le Copaïs et Delphes. Si M. Guillon a raison de faire remonter aux environs de 600 l'abdication de Ptoos devant Apollon, ce serait un argument de plus pour faire commencer l'ascension d'Apollon à Delphes plus tôt que le pense Wilamowitz : dans ces pays où les usages sont tenaces les progrès du dieu n'ont pas dû être rapides, et pas plus sur le Parnasse qu'en Béotie. La résistance des traditions se marque fort bien au Ptoïon, où c'est seulement à la fin du *iv^e* siècle que les trépieds cessent d'être offerts au héros et passent décidément au dieu.

Comme Ptoos près du Copaïs, Isménios à Thèbes était plus ancien qu'Apollon, qui, dit M. Béquignon, « l'expulsa, en même temps qu'il se débarrassa de Tirésias. Toute cette école de mantique thébaine était trop proche de Delphes pour ne pas sembler intolérable au dieu conquérant qui voulait régner sans partage.... Il a exterminé à Thèbes l'école prophétique inspirée et peut-être fondée par le centre rival de Dodone ». Ces images dramatiques sont trop simples pour être vraies. Il suffit de suivre pas à pas, comme elle le mérite, l'étude de M. Guillon pour s'en convaincre. On y voit d'abord qu'installation d'Apollon et influence de Delphes ne sont nullement synonymes, à telle enseigne qu'au Ptoïon, où Apollon est adoré à une date très haute, Delphes n'agit que tardivement. De plus, chaque sanctuaire garde ses méthodes. Au Ptoïon, à l'Isménion, comme à Delphes, Apollon est associé à Athéna ; au Délion de la côte tanagréenne, à Tégryre en Béotie du Nord, il apparaît avec Latone et Artémis. Au temple d'Apollon impose à l'esprit des images fausses qui le satisfont à bon compte et le détournent de se demander ce qui s'est réellement passé dans un monde où ce ne sont pas les dieux mais les hommes qui veulent et qui oublient.

Pythien d'Argos ¹, les oracles sont rendus par une femme comme à Delphes, mais avec un rituel différent, où l'ancien caractère chthonien est beaucoup plus marqué : la prêtresse, vierge, sacrifie chaque mois pendant la nuit un mouton dont elle boit le sang, ce qui est une ancienne épreuve de virginité. On voit quelle retouche il convient d'apporter à l'esquisse de Wilamowitz : elle accorde trop au dieu de Delphes, parce qu'elle part des textes plutôt que des antiquités. En ce domaine comme dans tous les autres, la tradition littéraire schématise tout à la fois et embellit : toute dévouée au Pythien, elle lui fait la part un peu trop belle, qu'il s'agisse d'oracles ou de fondations religieuses. Le vieux sanctuaire de Trophonios à Lébadée a souffert de la concurrence de Delphes, nous le savons bien. Or, Pausanias raconte tout au rebours que c'est la pythie qui en décida la fondation à la suite, bien entendu, d'une sécheresse ². Sa plus belle conquête, Apollon l'a faite en s'emparant de l'esprit des écrivains. La seule invention devant laquelle ils ont reculé, c'est l'oracle qui aurait fondé, après Dieu sait quelle calamité, l'oracle delphique lui-même.

J'ai essayé de montrer comment celui qu'on appela *le dieu de Delphes*, comme s'il n'y en avait pas eu d'autres avant lui et à côté de lui, devait sa grandeur aux vertus religieuses qui, peu à peu, s'étaient subsumées en lui. Nous ignorerons toujours l'idée exacte que les prêtres du temple ont bien pu se faire de celui qu'ils servaient. Tout se passe comme s'ils avaient compris tout ce qu'il pouvait gagner à être accueillant. Les divinités archaïques que l'on trouve installées à Delphes — Gâ, Posidon, Hestia, les Muses — n'y sont pas entrées : elles n'ont eu qu'à n'en pas sortir. Athéna s'est substituée sans heurt à quelque déesse indistincte et désuète dont les attributions pouvaient rentrer dans les siennes. Plus difficile à expliquer est l'intronisation de Dionysos, qui, une fois faite, donna au culte apollinien son contrepoids rituel et son équilibre psychologique. Énigmatique aussi est l'intronisation d'Héraclès, qui, avant de devenir l'ami d'Apollon, commence par voler le trépied, ce qu'on a tenté d'expliquer en disant que l'oracle de Delphes lui aurait primitivement appartenu, ce dont il n'y a nulle trace ; ce n'est pas non plus un *aition*, car nulle part Héraclès n'apparaît associé à un trépied oraculaire. Les histoires où

1. PAUS., II, 24, 1.

2. PAUS., IX, 40, 1 ; Schol. d'ARISTOPHANE, *Nuées*, 508.

le dieu de Delphes prescrit de l'honorer comme un dieu sont, faut-il le dire ? aussi tardives que celles qui attribuent à la pythie la fondation de cultes héroïques souvent plus anciens qu'elle-même. Quelques polygraphes ont pris la peine de dire ce qui amena Héraclès dans la région du Parnasse ; c'est parfois pour se purifier du meurtre des siens, parfois parce qu'il est malade et qu'il vient demander comment être guéri ¹. C'est la seule fois, à ma connaissance, qu'une maladie, une banale, bourgeoise, humiliante maladie, figure dans la légende héroïque. Encore les anciens auteurs l'ont-ils relevée aussitôt au plan supérieur en admettant qu'il s'agit de colère et folie meurtrière. Mais le détail a son intérêt, car il atteste l'importance que prend chez Apollon vieillissant le don médical et guérisseur.

A vrai dire, il l'a toujours exercé. « Cultes oraculaires et cultes guérisseurs sont malaisés à distinguer, dit fort bien P. Guillon : les guérisons s'opèrent en général par une manière d'apparition prophétique de la divinité et les consultations oraculaires portent souvent sur la santé » (p. 104, n. 2). Solon mentionne déjà les médecins à côté des devins parmi ceux à qui Apollon enseigne leur art. Asclépios est étroitement uni à son père, notamment dans la légende très ancienne où Apollon tue les Cyclopes pour venger ce fils, foudroyé par eux sur l'ordre de Zeus. Mais Delphes a-t-il vraiment favorisé le développement de sanctuaires analogues à celui d'Épidaure ? On le soutient parfois, en s'appuyant uniquement, j'en ai peur, sur des oracles suspects, allégués tardivement par des prêtres ou par des guides pour touristes, aux yeux de qui une charte de fondation contresignée par la pythie était le plus beau des titres de noblesse.

Apollon médecin, à la grande époque, guérit des communautés entières et leur enseigne à apaiser les fléaux déchaînés. Nous lui avons découvert un titre plus modeste, plus solide, dont ni personne ni lui-même n'a jamais parlé : il a délivré les cités de plus d'une discorde, par la simple vertu de son arbitrage, en choisissant parmi d'autres une solution qui n'avait en soi aucune excellence, mais qui sauvait parce qu'on cessait de discuter pour s'y ranger. Quand l'âge des cités fut clos pour toujours, il devint davantage le médecin des individus. Cela résulte de toute l'évolution de l'oracle, où finalement n'aboutissent plus que des consultations privées.

Mais la personnalité d'Apollon est à ce moment assez forte pour

1. PAUS., X, 13, 8 ; APOLL., *Bibl.*, II, 6, 2.

supporter ce rétrécissement sans déchoir. Asclépios ne fait plus de miracles, ne recoud plus de têtes, ne délivre plus des femmes enceintes depuis cinq ans ; il prescrit à des dyspeptiques de prendre les eaux et des légumes verts. Figure construite par sept siècles d'adoration au cours desquels les fidèles lui ont apporté leurs aspirations les plus hautes, Apollon tout au contraire regagne en profondeur ce qu'il a perdu en envergure.

C'est alors que Plutarque suggère, pour interpréter le mystérieux E inscrit dans le temple, sept explications inégalement intéressantes. Toutes prouvent du moins que les accessoires du culte étaient devenus objets de réflexion ; on s'interrogeait à propos d'eux et le sens le plus chargé de possibilités mystiques était toujours celui qui avait chance d'être préféré.

E est le signe du nombre cinq. S'il a été dédié par les Sages, ce fut pour marquer qu'ils avaient exclu de l'heptade primitive deux tyrans indignes de figurer parmi les privilégiés du dieu.

E est la seconde voyelle, qui peut représenter soit le Soleil, soit Apollon, équation que nous retrouverons en parlant des *Lois* de Platon et de l'image delphique qui ressort d'elles.

E ou *Ei* est aussi le *si* interrogatif qui commence tant de consultations, et il fait allusion au dieu que l'on consulte. Mais *ei* peut équivaloir à *eithé* : *plaise au ciel...* et, dans ce cas, il s'adresse au dieu que l'on implore.

Ei, *si* conditionnel cette fois, introduit un syllogisme, ce qui convient fort bien à Apollon, car il est dialecticien.

Repris en fonction de chiffre, l'E est interrogé de nouveau sur sa valeur en mathématique, en physiologie, en philosophie, en musique. La mystique des nombres, de Pythagore à Plutarque, avait fait bien des découvertes.

Mais la plus belle des exégèses, et celle à quoi Plutarque s'arrête satisfait, est celle qui découvre dans la lettre la seconde personne du singulier du verbe être : *Tu es*. Affirmation essentielle du fidèle devant son dieu. Et Plutarque sait bien que celui à qui on dit cela est tout autre chose que l'Apollon qui lance ses flèches, qui tue Achille, qui séduit Coronis et comble de faveurs Admète son amant. Il le sait si bien qu'il rappelle que « certains anciens » disaient, non pas seulement *εἴ, tu es*, mais *εἴ ἓν, tu es une unité* ¹.

1. Dans la phrase citée par PLUTARQUE, l'auteur ancien — Xénophane ? Parménide ? — mettait certainement le verbe à la troisième personne, exprimant un jugement et non une effusion mystique ; le sujet était-il *θεός* ou Apollon ? Cf. WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, p. 501, n.

Seulement, cette dernière et suprême incarnation d'Apollon, ce n'est plus aux liturgies ni aux légendes delphiques qu'il en faut demander l'explication, mais aux philosophes et aux poètes qui ont tiré Dieu d'un dieu : les pythagoriciens, Pindare, Eschyle, Platon.

CHAPITRE XII

SIBYLLA

La première partie de cette étude nous a permis de cerner une activité authentique, révélant une pythie qui ne prophétise pas, mais qui conseille. Nous avons pu également remonter à l'origine de certaines réponses apocryphes où nous avons reconnu non des oracles, mais des récits inspirés par le sacerdoce delphique. Ils sont marqués par des tendances qui ont fini par composer une morale assez caractéristique, laquelle, à son tour, a coloré beaucoup de réponses inventées et, n'en doutons pas, de consultations authentiques également. Ce n'est pas assez de ces deux sources pour expliquer l'image que l'antiquité s'est faite de la pythie ; il faut y ajouter les légendes concernant les Sibylles, qui, passant d'Asie Mineure en Phocide, ont entouré la prêtresse delphique d'un halo brillant et mystérieux et l'ont mise pour toujours dans un éclairage d'irréalité.

Tout ce qui concerne les Sibylles est énigmatique. Elles semblent bien être sorties de l'imagination anatolienne puis, d'Asie Mineure, elles ont passé en Libye, à Cumes, à Délos, à Delphes. Ni Homère ni Hésiode ne parlent d'elles, ni, ce qui est plus curieux, Hérodote, qui connaît tant de recueils d'oracles et tant d'histoires de prophéties. Un mot du devin Hiérocès, qui bouffonne avec Trygée à la fin de la *Paix*, nous apprend du moins qu'en 420 avant J.-C., il circulait en Grèce des « oracles de la Sibylle », c'est-à-dire des prédictions probablement fort vagues que leur obscurité même rendait infaillibles. Il nous est impossible de savoir à quelle époque peut remonter la tradition delphique du Rocher de la Sibylle et dans quelle mesure les Grecs familiers du sanctuaire se représentaient la pythie vivante, dont

ils connaissaient le visage et la voix, comme ayant succédé à la prophétesse légendaire qui, sans le secours d'aucun instrument, affranchie même de l'eau divinatoire, du trépied, du laurier, annonçait l'avenir. Ce n'est certainement pas un hasard si le premier texte qui, à notre connaissance du moins, dit que les réponses de la pythie ont besoin d'être interprétées (« Le dieu qui règne à Delphes ne révèle ni ne cache, il signifie »), est d'un Éphésien, de ce même Héraclite qui dit de la Sibylle : « Elle parle d'une voix délirante, sans sourire, sans ornement, sans fard, et sa voix parvient au delà de mille années ¹. » Reporté dans le traité de Plutarque, cela signifie : « Ne reprochez pas à l'actuelle pythie la simplicité de ses méthodes ; la Sibylle ne cherche pas à plaire, dédaigne agréments et parures, et ce que dit sa bouche inspirée (*mainomenon stoma*) se réalise après mille ans. » Dans notre esprit, cette simple phrase oppose nettement à la pythie, dont nous connaissons les réponses, cette figure de rêve, née de la vieille tendance messianique qui aspire soit au retour de l'âge d'or, soit au contraire à l'une de ces catastrophes qui châtieront un monde coupable et condamné. Mais Héraclite vivait dans le pays même qui a imaginé la Sibylle et qui l'a associée à un rêve de régénération périodique ; au contraire, il devait connaître fort mal la Grèce d'Europe et ce qui se passait vraiment sur les pentes du Parnasse. Rien d'étonnant s'il a prêté à la pythie quelques-uns des traits de la Sibylle. Et la Sibylle est la projection de la pythie sur le mur des fables. Rien d'étonnant par conséquent si Eschyle a donné à Cassandre, non du tout les traits de la pythie, mais ceux de la Sibylle ² ; et toute la tradition littéraire, poussant dans le même sens, a prétendu retrouver dans la pythie son prototype mythique. L'une et l'autre sont des *mainomena stomata* ; mais nous verrons ci-dessous que ces mots désignent plus d'une chose.

Confondre la pythie avec la Sibylle était surtout tentant pour ceux qui écrivaient loin de Delphes. Les essais de Plutarque

1. HÉRACLITE, fr. 93 et 92, celui-ci cité par PLUTARQUE, *Pythie*, VI, p. 397 A. On s'est demandé où s'arrête exactement la citation et si la dernière proposition n'est pas de Plutarque. Elle me paraît porter la marque même d'Héraclite ; de plus, amputée d'elle, la parole n'a plus de sens. Cf. A. DELATTE, *Ant. Class.*, III (1934), p. 6, n. 1.

2. Le fragment de SOPHOCLE cité par Plutarque (*Pythie*, XXV, p. 406 F = frg. NAUCK, 704 ; PEARSON, 771, avec un commentaire) ne signifie nullement que le dieu s'exprime avec obscurité : dire que les sages le comprennent toujours mais non les fous, c'est reprendre simplement le thème de l'ultime réponse de la pythie à Crésus (HÉROD., I, 91). Au surplus, le texte est difficile et le sens assez douteux.

visent tous à débarrasser une réalité qu'il connaissait bien de tout ce dont l'imagination et la poésie l'avaient surchargée. Grâce à lui, nous retrouvons une pythie authentique, dans la mesure du moins où il décrit celle qu'il connaît. Examinant ensuite les oracles authentiques, nous nous avisons que cette femme modeste, qui donne en prose des conseils de portée limitée, ressemble aux pythies des siècles précédents infiniment plus que Plutarque ne le soupçonnait lui-même. Si elle ne s'adresse plus qu'à des particuliers, c'est que l'âge des cités est clos. Les communautés autrefois recouraient à elle pour se mettre d'accord. Ce sont les démocraties qui ont donné aux oracles leur importance politique, accrue en ces moments difficiles où aucune majorité ne se dessine, ou trop faiblement pour être obéie ¹.

Des régimes autoritaires n'ont que faire d'une juridiction supérieure et, du reste, n'accepteraient pas d'y recourir. Mais le messianisme politique les accompagne toujours, soit qu'eux s'appuient sur lui, soit au contraire qu'il se développe pour les détruire. Ce moment où la pythie ne donne plus de réponses aussitôt traduites en résolutions collectives est justement celui où la littérature sibylline joue son plus grand rôle, et dans l'Empire, et dans les origines judéo-chrétiennes. C'est le temps aussi où le besoin du merveilleux, attribuant au sanctuaire delphique des miracles dont il ne s'est jamais targué, invente une pythie liseuse de pensées, proférant sans être interrogée, en état de demi-démence, plus semblable à une ménade qu'à une prêtresse. Tout cela est littérature.

Pour comprendre la pythie, il fallait d'abord lui rendre ses traits véritables. D'autre part, dans les chapitres qui précèdent celui-ci, nous avons essayé d'analyser le terreau religieux riche et obscur où se nourrissent les racines de l'activité oraculaire. Sommes-nous pour autant plus près du problème central, qui est la nature de l'inspiration pythique ? On n'ose l'affirmer.

Les travaux que, depuis une trentaine d'années, les critiques ont consacré au plus célèbre des sanctuaires divinatoires ont tous conclu par des négations si nombreuses, si importantes que le lecteur en arrive à se demander ce qui a pu finalement exister pour donner à Delphes son prestige. Un premier coup fut porté

1. Si la Belgique, divisée en 1950 par « l'affaire royale », avait pu faire régler celle-ci par un oracle, tout le monde s'en serait fort bien trouvé.

par les archéologues de l'École française, qui déclarèrent n'avoir découvert ni fissure dans le sol, ni source. De quoi A. P. Oppé tire aussitôt des conclusions radicales, niant du même coup, et que l'antré existât, et que la pythie descendît, le verbe *katabainein* qui lui est si souvent appliqué pouvant désigner un mouvement vers le plus profond d'un temple. Aucun témoignage concernant le gouffre ne remonte plus haut, dit-il, que le premier siècle avant J.-C., c'est-à-dire à une époque où les oracles diminuaient d'importance réelle, mais tenaient une place croissante dans la littérature ¹. La croyance au *chasma* est née de la philosophie d'Aristote, répandue par les Stoïciens. — Je crois au contraire qu'elle appartient au plus vieux fond de la religion tellurique (Oppé admet du reste qu'elle a pu être « confirmée » par l'existence de la gorge de Castalie), ce qui ne veut pas dire qu'elle ait correspondu, en fait, à un phénomène naturel particulièrement remarquable. Quant à l'influence des philosophes sur les idées relatives à l'oracle, elle a pu être grande, mais je crois encore bien davantage à celle des poètes et des historiens. Quant à l'existence, en contre-bas de l'*adyton*, d'un corridor, aussi modeste qu'on voudra, où la pythie descendait, les traités de Plutarque empêchent d'en douter et F. Courby croit bien l'avoir prouvée ².

E. Will aboutit à des conclusions analogues quant aux exhalaisons qui, au dire de Plutarque, seraient « parfois » montées de l'*adyton* ; Plutarque les aurait invoquées sous l'influence des Stoïciens, dont il admettait en gros la théorie oraculaire puisqu'il expliquait le déclin des oracles par l'épuisement progressif de la sève terrestre, donnant ainsi une justification scientifique à un fait auquel il croyait fermement et souhaitait faire croire. Ici encore je mettrais davantage l'accent sur la force suggestive de tant de poèmes qui parlent du sanctuaire parfumé, ainsi que du rôle croissant joué par les parfums dans la mythopoétique de l'époque tardive ³.

Il est assez étonnant que personne n'ait songé à alléguer le supplément d'explication apporté par Bouché-Leclercq, qui, très finement, constatant la coïncidence entre la fondation de *Pythaea*

1. A. P. OPPÉ, *The Chasm at Delphi*, J. H. S. (1901), p. 214. OPPÉ applique à Hadès et non à Apollon le vers 806 des *Choéphores*, ce qui lui permet de récuser la plus ancienne mention du *stomion*. L'introduction d'Hadès dans ce chœur ne va pas sans dispartie ; aucun lecteur d'Eschyle n'admettra aisément cette interprétation.

2. Voir R. FLACELIÈRE, *Fonctionnement de l'oracle de Delphes*, 1938, p. 89.

3. Voir par exemple J. HUBAUX et M. LEROY, *Le mythe du Phénix*, chap. IV.

en dehors de Delphes et les affirmations des prêtres concernant le *chasma* et ses effluves, écrivait :

« Comme l'oracle ne pouvait prétendre posséder à lui seul son dieu qui, depuis longtemps, animait par sa présence d'autres oracles, il dut se retourner vers les anciennes superstitions et faire valoir la vertu intrinsèque des moyens matériels dont il disposait. Il cherchait à abriter son droit de propriété derrière une théorie moyenne qui faisait résulter la révélation du concours de forces telluriques avec l'influx surnaturel de l'inspiration ¹. »

D'autres études portaient sur le fait même de la divination enthousiaste, qui resta un dogme jusqu'à la fin du XIX^e siècle et même au delà. Bouché-Leclercq aussi bien que Rohde se faisaient de la prophétesse une image fâcheusement influencée par la littérature tardive. Rien d'étonnant si l'un et l'autre ont renoncé à l'expliquer uniquement par la religion d'Apollon et s'ils ont vu en elle une preuve de l'importance prise à Delphes par Bacchus et ses Ménades. « C'est une prêtresse de Gâ devenue servante de Dionysos, enfin esclave d'Apollon », dit Bouché-Leclercq.

Cependant, le balancier allait vers l'autre terme de sa course ; Lobeck avait attiré l'attention sur l'oracle par les sorts, attesté dans le plus ancien vocabulaire delphique. La pythie, interrogée par ses nouveaux critiques, perdait toute frénésie. K. Latte admettait encore qu'elle fût inspirée, mais insistait sur le fait que la possession peut se marquer par l'immobilité aussi bien que par le mouvement ².

P. Corssen (sommairement) et P. Amandry (dans le livre qui a été ci-dessus si fréquemment cité) allaient beaucoup plus loin, contestant qu'on eût la moindre preuve d'une pythie prophétisant en état d'extase, insistant sur l'importance de l'oracle cléromantique et faisant de la prêtresse une tireuse de sorts ³.

La théorie de P. Corssen et de P. Amandry a l'inconvénient majeur de récuser, à coup d'interprétations un peu sollicitées, le témoignage des Anciens, d'Héraclite à Platon, concernant l'état *enthousiaste* de la prophétesse. Remarquons qu'elle met hors cause la sincérité de la pythie et des prêtres. Si tout se borne à départager grâce à des objets matériels, il n'y a imposture nulle part.

1. *Histoire de la divination*, t. II, p. 233.

2. K. LATTE, *The Coming of the pythia*, *Harv. theological review*, t. XXXIII (1940), p. 9.

3. P. CORSSSEN, *Die Ursprüngliche Lage des delphischen Orakels*, *Arch. Anzeiger*, 1928, col. 215.

On n'en dira pas autant des théories qui, tout en admettant en principe la divination inspirée, partagent la responsabilité du prononcé final en donnant au prophète un rôle qui, quoi qu'on suppose, aboutit toujours à introduire des calculs dans une opération qui n'en devrait pas comporter. H. Berve admet que les questions sont remises à l'avance, par écrit, aux prêtres, lesquels soufflent la réponse à la pythie, qui est seule à la formuler. Je ne vois pas que les critiques qui, au XIX^e et encore au XX^e siècle, ont prêté à Delphes une politique suivie et délibérée concernant la colonisation, le culte des héros, celui de Dionysos — non seulement Curtius, Bouché-Leclercq, Rohde, mais Deneken, Eitrem, Pierre Roussel et tant d'autres ¹ — se soient jamais demandé à quel moment, sous quelle forme, la réflexion avait pu s'insérer dans l'élan de la divination inspirée. On ne descendait pas à de telles minuties. Et cependant la conclusion est inéluctable : si les oracles de Delphes viennent de vues à long terme, ils ne peuvent pas avoir été improvisés de la manière que veut la tradition. Ou bien la réponse était préparée par les prêtres pendant l'intervalle entre le moment où la question écrite leur était remise et celui où elle était oralement formulée à la pythie, — ou bien la pythie proférait des sons plus ou moins intelligibles, paroles toujours révocables dont le prophète faisait à peu près ce qu'il voulait. Dans le premier cas, les calculs jouaient avant que la pythie se mît à parler ; dans le second, ils retouchaient rapidement ce qu'elle venait de dire. Seulement, tous les textes anciens disent que la pythie répondait ; aucun ne dit qu'elle émettait des sons inarticulés ².

Amandry l'a fort bien vu : « L'intervention du prophète suivait-elle ou précédait-elle celle de la pythie : autrement dit son importance n'était-elle que secondaire ou au contraire capitale ? Si l'on croit qu'une intervention surnaturelle se produisait au moment de la révélation, la primauté de la pythie peut être maintenue.

1. Voir par exemple, pour ne pas remonter à des textes trop anciens, les articles *Heros* de DENEKEN dans ROSCHER (1902, col. 2489), d'EITREM dans PAULY-WISSOWA (1929, col. 1134), qui, à l'envi, décrivent Delphes comme *Centralpunkt der Heroenverehrung*, études dont les conclusions sont reproduites de confiance, sans autre examen, parce qu'elles reposent sur une collection exhaustive de faits cités, — sinon critiqués.

2. L'hypothèse remonte, je crois, à BOUCHÉ-LECLERCQ, qui, n'admettant à Delphes ni un miracle ni une imposture de mille ans, croyait peut-être atténuer le dilemme en distinguant, dans l'émission d'un oracle, deux phases et deux responsabilités.

Sinon on admettra difficilement qu'une femme illettrée, choisie seulement pour ses vertus morales, ait instantanément énoncé des réponses, même en prose ¹. » De deux choses l'une, ou Apollon existe, ou les prêtres de Delphes étaient des imposteurs. Comment sortir de ce dilemme ?

Nous savons très mal comment les questions étaient posées. Les deux exemples allégués par M. Amandry, où une question est remise par écrit ou immédiatement enregistrée, pourraient être exceptionnels. Disons cependant tout de suite que les Grecs admettaient parfaitement qu'une réponse inspirée suivît une question déposée à l'avance, ainsi que le prouve la pratique de plusieurs autres temples. C'est l'époque tardive, friande de miracles, qui suggère une pythie répondant à une question qu'on tend vers elle, mais qu'elle n'a pas lue, ou encore à une demande simplement pensée par le consultant ². La pythie de l'âge classique a une tâche moins théâtrale.

Très souvent, elle s'est bornée à tirer les sorts : très souvent aussi, on lui a soumis une alternative dont elle n'avait qu'à choisir un terme. Mais toutes les consultations ne se ramènent pas à ce schéma. Une étude critique de la littérature oraculaire confirme le sentiment de Platon et de toute l'antiquité, que la pythie est une voyante, qu'elle se sent dépositaire d'un don divin, interprète d'un dieu, et qu'elle parle avec une autorité qui, ni pour elle ni pour les autres, n'est la sienne propre. Les oracles authentiques nous donnent la dimension véritable de la *transe*, laquelle n'est pas la démente décrite par Lucain. La pythie procède par intuition, en prenant au court et en supprimant les acheminements. Platon, il est vrai, dit qu'elle est *en délire* (*maneisa*), mais le texte nuance le sens du mot. Sont également des inspirés déposés de leur raison : les devins, les initiés, les amoureux, les poètes et, par émanations successives, le paisible rhapsode Ion, qui ressemble plus à un marchand de conférences qu'à un devin délirant. L'état poétique (qui relève des Muses comme la divination relève d'Apollon, les initiations de Dionysos et le transport amoureux d'Aphrodite) est représenté comme supérieur à la raison, opinion que Platon lui-même retouchera en plus d'un endroit en ce qui concerne les poètes ³ mais jamais à propos de la

1. *Mantique*, p. 168 ; voir aussi p. 120.

2. Voir *supra*, p. 53.

3. *Ion*, *République*, *Lois*.

divination. Il ne voit pas la pythie comme une sorte de Cassandre (et cependant, de même que tout le monde en vint à se figurer les oracles du beau vieux temps à l'instar de ceux d'Hérodote, l'inoubliable héroïne d'Eschyle a sûrement coloré l'image de la prophétesse delphique). Mais il se la représente découvrant, sans avoir besoin de les chercher, les remèdes aux maux dont souffrent les hommes. La meilleure description qu'il en donne est dans ce passage de *Timée* où il oppose la connaissance rationnelle aux méthodes rapides et sûres de la divination. Image idéalisée, mais véritable, que retracera Plutarque quelques siècles plus tard : « Le dieu se contente de mettre en la pythie les visions et la lumière qui éclaire l'avenir ; c'est en cela que consiste l'enthousiasme ¹. »

Essayons de suivre les pensées grâce à quoi elle parvient à se mettre ou à se sentir en cet état de sécurité où elle est convaincue que le mot qu'elle va dire exprimera la pensée d'Apollon et, par delà Apollon, de Zeus. Elle vit dans un monde à part, contrainte à la virginité ou du moins à la continence, presque prisonnière dans la maison du dieu, où elle est entrée comme une jeune épousée. Les Anciens imaginaient-ils une hiérogamie entre Apollon et sa prêtresse à Delphes, comme c'était le cas à Patarae ? A l'époque tardive, sûrement ; au surplus, on ne peut rien affirmer ; mais les contraintes à quoi elle était soumise semblent l'indiquer ².

Dans cette clôture, elle est habitée par un seul ordre de pensées, parmi des objets si chargés de puissance et de signification qu'au moment où elle monte sur le trépied sacré elle doit vraiment se sentir dépossédée d'elle-même et capable de voir, vite et sûrement, quelle réponse donner à la question très simple qui lui est soumise et dont souvent elle n'a qu'à répéter affirmativement un des termes. C'est dans cette rapidité que réside du reste l'efficacité de son intervention : le conseil qu'elle donne, prévu et suggéré par le fidèle, tire celui-ci de l'incertitude et le délivre de son angoisse si c'est un particulier ; s'il est délégué par une cité, le conseil met fin à des dissensions. Elle parle dans un *état second* où la mettent, non des prêtres qu'il auraient hypnotisée, comme certains modernes le croient, mais le lieu auguste dont, une fois par mois, elle n'est plus qu'une sorte d'abrégé. Ce n'est pas la pythie qui explique

1. PLUT., *Pythie*, VII, 397 c ; cf. *Oracles*, XL, p. 432 D.

2. PLUT., *Pythie*, chap. XXII, et R. FLACELIÈRE, *R. E. A.*, t. III (1950), p. 311.

Delphes, mais Delphes qui justifie la sincérité de la pythie⁽¹⁾.

A quoi il faut ajouter ceci, sur quoi Pierre Amandry insiste fort opportunément, mais sans en tirer de conséquences psychologiques : la pythie parlait un jour par mois, mais elle répondait aussi, et probablement plus souvent, par la méthode cléromantique. Or, *choisir les sorts*, c'est le geste même de Zeus, qui prend une destinée parmi celles qui sont posées sur ses genoux et l'attribue comme il lui plaît. S' imagine-t-on quelle conscience de sa mission l'accomplissement de ce rite auguste devait donner à la recluse du Parnasse ? Sa main chaque jour était guidée par un dieu. Comment douter que les paroles qui lui venaient à la bouche étaient aussi d'origine divine ?

Très caractéristique est l'histoire racontée par Plutarque comme s'étant passée de son temps et que Robert Flacelière a bien raison de croire authentique². Une pythie sollicitée de répondre voit les augures défavorables et en conclut que le dieu refuse de se manifester. Pressés par les consultants qui viennent de loin et ne veulent pas s'en retourner bredouilles, les prêtres inondent d'eau glacée la chèvre probatoire, qui donne enfin, par son tremblement, le signe exigé. La prêtresse essaie de parler, se trouve mal, s'enfuit, tombe à terre et ne survit que quelques jours. Pausanias parle de gens qui, au sortir d'une enceinte interdite où ils ont pénétré par erreur ou par bravade, succombent à l'angoisse d'avoir violé le tabou, sans que leur corps porte aucune lésion. En mourant de terreur, cette femme prouva qu'elle sentait près d'elle la présence d'un dieu.

Est-ce à dire qu'il faille s'imaginer tous les prophètes, toutes les pythies, comme persuadés qu'Apollon parlait par leur bouche ? On peut se demander si, dans l'ordre de la foi religieuse, il existe aucune sincérité qui n'ait ses intermittences. Au cours de sa millénaire durée, Delphes a eu certainement beaucoup de tièdes, de simulateurs, d'imposteurs. Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'un moderne qui médite sur les différents thèmes de la synthèse delphique y trouve assez de mystères, assez de poésie, assez d'aspirations et d'espérances pour sentir lui-même son cœur

227

(1) Et du prophète, dans la mesure où il intervenait. J'essaie ici de décrire un état psychologique : peu importe qui en était le support. Le passage de *Timée* où est décrite la méthode divinatoire oppose le devin, qui *voit*, au prophète, qui *explique*. Delphes n'est pas nommé, mais tout donne à croire que Platon y a pensé et définit là les rôles de la pythie et de son interprète ; *Timée*, 71 d.

2. *Oracles*, LI, p 438 B. En revanche la consultation rapportée par LUCAIN (V, 64 à 236) est une détestable amplification où l'emphase cache mal le vide :

se remplir d'une étrange piété. Son étude l'a conduit à restreindre la place, à Delphes même, de la divination inspirée ; mais il ne peut refuser à celle-ci, telle qu'il la voit pratiquée, ni la sincérité, ni la croyance au voisinage d'un dieu, ni le sentiment de traduire sa pensée ¹.

1. Voir, dans le même sens, une page pénétrante de P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE (*Journal des Savants*, 1950, p. 145).

TROISIÈME PARTIE

DIEU A DELPHES

Nous avons essayé jusqu'ici d'atteindre des réalités sous-jacentes à un mythe qu'il faut à présent étudier en lui-même, car c'est le meilleur du sentiment religieux en Grèce qui l'a constitué et nourri. La *Bouche de la Terre* n'était qu'une crevasse sans importance : ce qui compte, c'est l'idée qu'on s'en est faite. La substance des réponses de la pythie lui était le plus souvent apportée par les consultants eux-mêmes. Mais, dans l'imagination de tout un peuple, cet entretien entre un dieu et les hommes a pris une signification précise et complexe qui agit ensuite sur les croyances. Delphes devint tôt une représentation capable à elle seule de stimuler la méditation religieuse et de l'orienter dans un certain sens. C'est cette *idée de l'oracle* qu'il faut décrire à présent et voir à l'œuvre.

Elle doit beaucoup assurément aux poètes et aux philosophes. Mais autour d'eux, et probablement avant eux, des centaines d'inconnus vinrent confronter à elle leur sentiment d'un Dieu unique et une aspiration qui en sortit affinée, précisée, affirmée. La piété nouvelle a trouvé sur le Parnasse un point d'appui, non à vrai dire dans l'authentique *adyton* où vaticinait la pythie, mais dans l'être de pensée qui se construisait peu à peu et s'élevait lentement, à mesure que s'enrichissait le sanctuaire de pierre alourdi de vanités et de rivalités politiques. Une certaine conception du divin a été modifiée par le contexte delphique. C'est cela qu'il faut décrire avant même de parler de Pindare et de Platon. Car ils l'ont trouvée déjà dégrossie, prête à recevoir d'eux son élaboration.

CHAPITRE PREMIER

ZEUS

La place de Zeus à Delphes est limitée : un sanctuaire aux Marbres à côté d'Athéna Pronaïa (et) dans le grand temple, une statue où il est associé à deux Destinées (Apollon tenant lieu de la troisième), ce qui le désigne comme *Moiragètes*. Son rôle avait-il été plus important à l'époque archaïque ? A. B. Cook le pense, en s'appuyant sur une note énigmatique d'Hésychius : *Εὐπνοῦς ὁ Ζεὺς παρὰ Δελφοῖς*. En effet, un Zeus du bon sommeil pourrait bien avoir présidé à quelque oracle par incubation ; mais il est imprudent de trop conclure d'un renseignement tardif et isolé. Il y a bien, dans la région, un Zeus Amphiaraos à Oropos, un Zeus Trophonios à Lébadée ; ces associations prouvent que Zeus, venu en second lieu, s'est annexé à des héros plus anciens qui ont gardé leur caractère chthonien et sont restés des maîtres des rêves divinatoires. Lébadée est encore un lieu saint à l'époque chrétienne, car saint Christophe le martyr y hérita et de Zeus et de Trophonios, par une succession qui en dit long sur la permanence du caractère sacré dans les sites anciens. Zeus régnait sur Dodone et sur toute la région (c'est comme Dodonéen qu'Achille l'invoque dans l'*Iliade*), tandis qu'en Grèce centrale ses cultes étaient peu nombreux. Un trophée dédié en 480 par « les Delphiens reconnaissants, à Zeus et à Phoebos » n'est attesté que par Diodore ¹.

« Impossible, dit Bouché-Leclercq en parlant de la religion grecque, de trouver une théorie religieuse et morale plus favorable à la divination. L'avenir, arrêté dans la pensée de Zeus, peut être révélé aux hommes par lui-même ou par Apollon son prophète ². » Cela demande peut-être à être précisé, car Bouché-Leclercq s'imaginait des gens en quête de révélations, alors qu'ils demandaient surtout des conseils. Mais des conseils n'existent qu'en fonction de l'avenir. La divination est efficace seulement à condition qu'une volonté divine prime sur toutes les autres et

1. XI, 14 ; cf. A. B. COOK, *Zeus*, t. II, p. 1076 et suiv.

2. *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. I, p. 25.

dans la mesure où cette volonté s'identifie avec le destin. Des prières comme le début des *Travaux* d'Hésiode, comme les chœurs des *Suppliantes* d'Eschyle, attestent l'élan de la pensée religieuse vers un être divin affranchi de toutes passions humaines et, à lire seulement ces passages, on croirait le cri d'adoration d'un prophète d'Israël. Aux effusions des *Suppliantes* opposons une pièce comme les *Euménides*, rigoureusement polythéiste, celle-là, où les volontés divines se heurtent et s'affrontent, si égales entre elles que ce sont finalement les hommes qui les départagent. L'antithèse est d'autant plus frappante que, ce qui est en question dans les *Euménides*, c'est justement le bien-fondé d'un oracle, c'est-à-dire une parole d'Apollon traduisant la volonté de Zeus avec une infaillibilité affirmée plusieurs fois au cours de cette pièce qui n'en tient néanmoins aucun compte. De la hardiesse d'Eschyle, et notamment à l'égard de Delphes, nous avons encore bien d'autres témoignages. Le poète, du reste, se range ailleurs à une opinion plus orthodoxe lorsqu'il dit, dans *Agamemnon*, qu'il est inutile de chercher à connaître l'avenir, puisqu'on ne peut l'éviter et qu'il sera nécessairement tel que les oracles l'auront annoncé. Une telle affirmation implique une adéquation totale entre Zeus et la Destinée d'une part, Zeus et son interprète d'autre part.

Dans toutes les croyances grecques, Zeus est le maître des révélation ; il est *euphémios*, *panomphaïos*. Il s'exprime par quantité de méthodes : à Dodone par le bruissement du feuillage ou par les rêves qu'interprètent les Selles, qui couchent par terre et ne se baignent jamais les pieds ; à Olympie par des devins accrédités ; plus souvent encore par la voix d'Apollon, qui, à peine né, s'écrie :

« Qu'on me donne ma lyre et mon arc recourbé ; j'annoncerai aux hommes l'inflexible volonté de Zeus. »

Et chez Eschyle, parlant à ces mêmes Furies qui le tiennent en échec : « Sur mon trône fatidique, je n'ai jamais rendu d'oracle sur homme, femme ou cité, qui ne fût ordre de Zeus, père des Olympiens ¹. »

Tous ceux qui allèrent à Delphes étaient persuadés que la parole qu'ils emporteraient traduirait la volonté de Zeus. Mais comment s'en représentaient-ils l'insertion dans la trame des destinées ? Ce qu'ils demandaient, ce n'était pas que l'avenir leur fût dévoilé. « De quoi demain sera-t-il fait ? » est une question de

1. *Hymne hom. à Apollon*, 132 ; *Euménides*, 19, 616, 713.

poète et, seules, les créatures des poètes ont de telles curiosités. Les fidèles, aussi bien les hommes privés que les délégués des cités, voulaient savoir quel parti prendre et comment se décider entre plusieurs possibilités. Même réduites à ces dimensions, les questions mettent les consultants devant ce problème des rapports entre la Fatalité et la Providence qui, pour tout croyant, reste un mystère et qui l'est au plus haut degré dans un pays où le Destin, la volonté d'un dieu et la volonté collective des dieux représentés par leur roi sont des réalités indépendantes, mal articulées entre elles et toujours capables de se modifier l'une l'autre. Les fidèles ne demandent pas ce que l'avenir leur réserve, mais comment agir pour que leur avenir soit le meilleur possible. Leur sentiment est de plus que le dieu de qui ils implorent ce conseil est assez puissant, d'abord pour distinguer le futur où leur vie va s'insérer, ensuite pour infléchir ce futur et le leur rendre clément. Cela se marque fort bien dans les invocations par quoi débudent les questions et qui associent Tyché et les dieux, ou Tyché et Zeus ou Apollon. Les tablettes de plomb nous ont appris qu'il en était ainsi à Dodone ; sans une curieuse note de Simplicius, nous ignorerions que quelque chose de semblable s'est passé à Delphes, où une prière adressée à la fois au Sort et à Loxias signifiait que
 → l'on implorait Loxias de révéler le Sort et, au besoin, d'agir sur le sort ¹. Idée populaire sous-jacente à toutes les supplications que les hommes adressent aux dieux depuis que le monde est monde. Lorsque Eschyle dit que de telles adjurations sont inutiles, il parle comme les philosophes, que le vulgaire comprend à moitié et ne suit jamais. Remarquons cependant que les méthodes oraculaires placent le fidèle sur le terrain le plus solide aussi bien au point de vue religieux qu'au point de vue de la raison : il demande comment faire pour agir le plus utilement dans un avenir que le dieu connaît mieux que lui.

Le fait même des consultations ne pouvait donc que répandre et renforcer la croyance en un Zeus maître du destin ou du moins capable d'agir sur le destin afin de le rendre favorable aux hommes dans la mesure où ceux-ci laisseront d'en-haut guider leur conduite. Ce n'est pas tout : en marge du sanctuaire s'est

1. SIMPL. in ARIST. *Phys.*, éd. DIELS, I. 333 : 'Εν Δελφοῖς δὲ καὶ προκατῆρχεν ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ὁ Τύχη καὶ Λοξία, τῷ δὲ τιμὴ θεμιστεύει ; Pour le sens cf. *supra*, p. 50, et L. RADERMACHER, *Rh. M.*, t. 89 (1940), p. 316. Il est peu probable que cette formule soit ancienne et le nom de Loxias fait soupçonner une source littéraire. La question, cependant, cadre bien avec ce qu'on sait des rites.

formée une littérature pieuse, faite d'oracles apocryphes et de maximes d'origine laïque, le tout intégré à des moralités édifiantes et soumis à des intentions pédagogiques. Il en résultait une image de l'homme conscient de sa condition modeste et respectueusement soumis aux dieux. Ceux-ci n'étaient plus les Olympiens d'Homère partagés en deux camps et faisant valoir leurs volontés individuelles ; ils composaient le *divin* opposé au *terrestre*. C'est pourquoi les philosophes, avant de le définir, insistent sur ce qu'il n'est pas :

230/239 « Le divin n'est pas équipé de membres et d'une tête humaine ; deux rameaux ne s'agitent pas le long de son dos ; il n'a ni pieds, ni genoux rapides, ni sexe couvert de poils. Non, il est seulement un esprit, saint, inexprimable, qui, par ses pensées agiles, parcourt le monde en un clin d'œil », dit Empédocle (fr. 134).

Ce divin, il parut de plus en plus naturel de l'identifier avec Zeus ou avec Apollon, tous deux si spiritualisés qu'ils représentent déjà le dieu unique auquel Platon donnera tantôt l'un tantôt l'autre nom. Identification d'autant plus facile qu'une voix unique les exprime tous les deux et permet, entre eux et les hommes, ces échanges féconds grâce à quoi les terrestres connaissent quelque chose des volontés qui les dirigent ; s'ils comprennent mal, ils rentrent en eux-mêmes et apprennent du moins l'humilité.

La transfiguration progressive de Zeus est essentiellement l'œuvre des philosophes et des poètes. Mais à quel point le sanctuaire delphique y a collaboré, on en voit la preuve dans la réponse que reçurent, dit Hérodote (I, 174), les Cnidiens lorsqu'ils demandèrent s'ils devaient couper l'isthme qui les rattachait au continent :

→ « Zeus aurait bien fait une île, s'il l'avait voulu. »

J'ai parlé plus haut des circonstances historiques de la consultation (cf. p. 127). Qu'elle soit ou non authentique, le trimètre qui l'exprime est une rédaction due à un poète et traduisant une piété d'une forme curieuse. En Grèce, où la matière est toujours représentée comme préexistant aux dieux et indépendante d'eux, il n'est pas si fréquent de trouver mention d'un Zeus créateur qui donne son visage au monde. D'où que vienne ce vers, il s'est intégré à la piété delphique et il nous met sur la voie du monothéisme, qui nous conduira jusqu'à Platon.

Les historiens se sont demandé comment la croyance au

Pythien s'était propagée, quels apôtres, quels réformateurs inconnus en avaient été les missionnaires et quelle forte tradition pouvait expliquer la fidélité de Pindare, de Socrate, de Platon, à Delphes et à son dieu ¹. Les choses se présentent, je crois, d'une façon un peu différente.

Des cités divisées, toujours menacées par les factions et la guerre civile, ont apprécié les services que rendait l'oracle en formulant des solutions simples, prudentes, susceptibles d'être adoptées même par les membres les plus indociles de la communauté. De leur déférence envers le Pythien elles se sont fait un titre de gloire, car tout groupe aime à se vanter de ce qu'il fait et davantage encore à présenter ses abdications comme des preuves de sa supériorité. De puissantes vanités collectives augmentèrent d'année en année le prestige de l'oracle. Mais le prestige de l'oracle travaillait à la grandeur de Zeus et à sa progressive idéalisation. Les philosophes et les poètes, reconnaissant à Delphes ou croyant y reconnaître des doctrines parentes des leurs, se plurent à affirmer leur dépendance à l'égard du sanctuaire, sans se rendre compte qu'ils l'enrichissaient beaucoup tandis qu'ils en recevaient peu. Pindare et Platon sont beaucoup moins qu'on ne le dit les témoins d'une réalité delphique. Ils en sont les auteurs.

CHAPITRE II

SOUS LE VOCABLE DE PYTHAGORE

Ce nom seul est une énigme, car les noms théophores sont peu nombreux dans la Grèce archaïque. Avant le philosophe de Samos, personne ne paraît s'être appelé *Pythagoras*. Ces noms en *-αγόρας* ont généralement comme premier élément un adjectif à sens flatteur ². Mnésarque, que la tradition désigne comme étant le père de Pythagore, est censé avoir eu une intention précise en

1. Par exemple WILAMOWITZ, *Griechische Tragödien*, II, p. 131 ; *Glaube der Hellenen*, II, p. 30, 34 et passim.

2. Le Lacédémonien Pythagoras, qui aurait inspiré Numa, est évidemment un personnage fictif. Sur les noms théophores, cf. A.-J. LETRONNE. Des noms propres grecs, *Œuvres choisies*, t. II, p. 10, et ERNEST SITTIG, *De Graecorum nominibus theophoris*, thèse de Halle, 1911, notamment p. 53.

faisant du nom de son fils un hommage au dieu de Delphes, et cela à Samos, si loin du Parnasse. Ce nom, comme tous les composés grecs anciens, est difficile à interpréter. Comment faut-il l'entendre ?

√? La valeur la plus communément admise est : *celui qui exprime le Pythien*. L'antiquité s'y est rangée d'autant plus volontiers qu'elle correspond au mythe de Pythagore, second Apollon, venu sur terre pour dispenser, à l'instar du dieu, les vérités émanées de Zeus. C'est même ce qui nous met en méfiance. Si le nom était attesté uniquement par la littérature tardive, nous y verrions sans hésiter une de ces désignations parlantes, équivalentes à des programmes, inventées pour désigner un personnage fictif. Mais Héraclite mentionne Pythagore (et c'est même la plus ancienne attestation que nous en ayons) sans grande estime, ce qui garantit le nom indépendamment de toute légende hagiographique.

√?? Apollonios de Tyr donne une autre explication, admise par Jamblique, où Pythagore est *l'annoncé du Pythien*. Cela serait plausible. Mnésarque serait allé à Delphes demander comment avoir un enfant, type de consultation attesté depuis le mythique Égée jusqu'aux parents de l'« enfant aux longs cheveux », laquelle par gratitude fut nommée *Delphis* : équivalent psychologique, sinon linguistique, et de *Pythagore* et des *Pythodores* qui se multiplient à l'époque tardive. Cette consultation authentique expliquerait celle qui fut romancée ensuite pour faire de l'enfant prédestiné le propre fils du dieu. Mais, en composition, *-agoras* dans les noms communs a plus souvent un sens actif. Ici le sens actif ἀγορεύων τὸν Πύθιον, avait incontestablement une valeur plus haute que le passif προαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ Πυθίου. L'étymologie se conforma donc à l'image légendaire : « Celui qui dit la vérité aussi bien que le Pythien », glose Diogène Laërce ¹. L'étonnant est que l'autre explication, infiniment plus modeste, ait été conservée par Jamblique dans le contexte le plus fabuleux qu'on puisse imaginer. Des linguistes estimeront-ils qu'on puisse l'accepter et lui accorder une valeur historique ? C'est fort douteux. Il se peut que le nom de Pythagore, malgré son apparente transpa-

1. Consultations pour avoir des enfants, EUR., *Ion*, 303, supra, p. 75, 180 ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 7 ; DIOG. LAERCE, VIII, 21 ; A. DELATTE, *Vie de Pythagore*, p. 194 ; PARKE, *Delphic Oracle*, p. 194. On peut, je pense, faire abstraction de l'explication de l'*Etym. Magnum* qui dérive le nom de πυθάνομαι et ἀγορεύω et y voit une allusion à la méthode catéchétique : ἐρωτώμενος μόνον ἔλεγε.

rence, ait des origines lointaines et obscures et que les deux interprétations anciennes soient également fausses. Mais l'étymologie « active » a sûrement agi sur la légende et précisé la valeur apollinienne du mythe de Pythagore, traduite notamment dans l'épisode qui veut qu'il ait reçu sa doctrine de la pythie Thémistocléia et aussi que Samos ait été colonisé par un de ses ancêtres envoyés dans l'île par la prophétesse. Ce sont là inventions romanesques et tardives, mais qui recouvrent un fait authentique, à savoir que l'ancien pythagorisme se sentit apparenté au sanctuaire delphique. Que pouvaient être les croyances concrètes qui les rapprochaient ?

En premier lieu, probablement, celles qui concernent l'Hyperborée, pays des semences, des bienheureux et des morts, où Apollon se rend en hiver pour revenir après trois mois. Aucun Discours Sacré d'origine delphique, à notre connaissance, n'a commenté l'éclipse d'Apollon, n'en a tiré une vision de l'outre-tombe ni une eschatologie. Eschyle est peut-être seul à mentionner un « Apollon pur, dieu jadis exilé du ciel », qui, à cause de cela, doit protéger les suppliants. Et lorsque les écoles mystiques imaginèrent des Descentes aux Enfers, c'était pour les attribuer à Orphée, à Zalmoxis, à Pythagore lui-même. Mais celui-ci, précisément, passait à Crotone pour une réincarnation d'Apollon Hyperboréen. Si le Pythien est devenu le maître des philosophes, c'est, semble-t-il, pour avoir d'abord été identifié avec l'Hyperboréen ¹.

Apollon est exilé pour avoir répandu le sang : les pythagoriciens ont dû se sentir proches de ce dieu qui reconnaissait l'importance de la souillure et de la purification. Encore faut-il préciser ce qu'a pu être, entre eux, la parenté. Les pythagoriciens obéissaient à un code très strict d'observances minutieuses plus anciennes qu'eux ; la plupart continuèrent d'être pratiquées alors que depuis longtemps elles avaient cessé d'être comprises ; c'étaient les vieilles pratiques superstitieuses auxquelles l'école avait donné une justification qui les ennoblissait plus ou moins. Delphes ne semble pas avoir rien eu de semblable. On ne distingue aucune ligne directrice dans les cérémonies et les rites par lesquels l'oracle conseille d'écarter les signes de la colère céleste : les consultants s'adressent à lui lorsque cette colère s'est déjà manifestée et, très certainement, suggèrent eux-mêmes les moyens d'y

1. ESCH. *Suppl.*, 214 ; ÉLIEN, *Var. Hist.*, II, 26 ; DIOG. LAËRCE, VIII, 9, 11.

parer. S'ils sont en état de le faire, c'est parce que les esprits, en ce temps, sont occupés par l'inquiétude de la souillure et le désir angoissé de trouver les purifications efficaces. Ce qui éleva le sanctuaire du Parnasse dans la vénération des sectes mystiques, ce n'est pas qu'il ait inventé des purifications nouvelles, ni même qu'il ait particulièrement élu les méthodes qu'elles préconisaient, c'est parce que des hommes troublés par le sentiment d'une faute individuelle ou collective trouvaient écoute à Delphes et redescendaient apaisés par le conseil ou, au minimum, par l'approbation qu'ils emportaient. Si des époux n'ont pas d'enfants, c'est qu'ils ont mécontenté une puissance inconnue, et ils formulent moins une prière qu'ils ne demandent un conseil afin de savoir comment rentrer en grâce. Lorsque Apollon promet à Mnésarque la naissance de Pythagore, c'était, n'en doutons pas, après lui avoir dit ce qu'il fallait faire pour se rendre propices les Moires, Zeus, et Ilythie, pour reprendre l'énumération des parents de Delphis. Des croyances superstitieuses relatives au *miasma* et à ses remèdes ont d'une part cristallisé dans les observances pythagoriciennes où elles ont été codifiées ; d'autre part elles sont venues une à une se faire approuver à Delphes. Les techniques purificatoires tiennent une grande place dans la littérature philosophique et religieuse du VI^e siècle. A cette médecine populaire les philosophes ont donné un cadre et des justifications adventices ; le dieu n'a rien ajouté du tout.

La pratique de la divination était de nature également à grandir le Pythien aux yeux des sages qui, dépassant le matérialisme ionien, s'efforcent d'atteindre d'une même prise l'âme et le divin d'où elle émane. Héraclite et Démocrite expliquent le don divinatoire par une libération de la raison humaine, qui, délivrée du corps par le sommeil ou le délire, retrouve une communication avec la raison divine ; Empédocle enseigne d'affranchir par des abstinences et des expiations le *daimon* qui est en chacun de nous et qui parle dans l'accès d'enthousiasme¹. Entre ces doctrines, les différences nous intéressent ici moins que les points communs. Ceux-ci attestent le même mysticisme rationalisé dont l'expression la plus frappante se trouve dans la biographie de Pythagore conjointe à celle des Hyperboréens Aristéas et Abaris. Ces deux dernières étaient toutes constituées à l'époque d'Hérodote. Une époque qui s'est intéressée avant tout aux états exceptionnels

1. A. DELATTE, *L'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris (1934).

de la conscience, aux formes rares de la vie intellectuelle, au sommeil hypnotique, au magnétisme, à l'extase, à l'action de la musique, devait considérer avec respect la divination inspirée. Empédocle ouvrait son poème des *Purifications* par un prologue à Apollon. Si les pythagoriciens, qui pratiquaient la divination par l'encens et les rêves, révéraient Delphes par-dessus tous les sanctuaires prophétiques, c'est qu'ils y trouvaient la transmission la plus spiritualisée du message divin ¹. Et, cette spiritualité, ils la précisèrent en l'affirmant. Sur ce point comme sur tant d'autres, Delphes reçut des adorateurs qui se reconnaissaient en lui infiniment plus qu'il n'a pu leur donner. En louant le Pythien, les pythagoriciens l'ont entouré d'un halo mystique dont l'origine première est la légende hyperboréenne, mais qui prit en Grande Grèce une nuance particulière.

Peut-on parler d'une eschatologie delphique ? Les seules traces qui en restent sont les grands tableaux peints entre 458 et 447 par Polygnote pour la *lesché* des Cnidiens. Pausanias les vit, les admira et les décrit dans les chapitres 25 à 31 de son livre X. Après le Vase François, ces œuvres sont ce que nous connaissons de plus ancien comme grandes compositions traitant des sujets très vastes, avec beaucoup de personnages groupés en scènes multiples. Plusieurs reconstitutions ont été tentée depuis Goethe, qui, l'un des premiers, comprit l'exceptionnelle importance de la description de Pausanias ; elles n'ont pour nous qu'un intérêt secondaire. Il faut au contraire souligner ceci : chaque personnage portait son nom inscrit, comme c'est le cas sur les bases de cette époque. Et la rédaction de Pausanias permet d'isoler avec certitude les interprétations des guides pour touristes, desquels il est sage de ne rien tirer.

Le premier tableau, consacré au rembarquement des Grecs après le sac de Troie, est fait d'épisodes empruntés à la *Petite Iliade* et à l'*Iliou Persis*, alors que le Vase François dépend plutôt des *Chants Cypriens*. Chacun d'eux est traité avec des intentions dont la plupart nous restent impénétrables. Pour y voir plus clair, il faudrait mieux connaître l'histoire des cités au ^{ve} siècle et la

1. Des traditions veulent qu'Amphiaraos ait appris d'Apollon l'art d'interpréter les songes ; ARTÉMIDORE dit avoir écrit son *Oneirokritikon* sur l'ordre exprès du dieu : syncrétisme tardif. Vers 500 avant J.-C., si l'on pratiquait encore l'incubation à Delphes, elle devait être assez méprisée et réservée à la clientèle pauvre ; cf. PAUS., I, 34, 5 ; ARTÉMIDORE, II, 35.

façon dont chacune d'elles interprétait ses origines mythiques. L'œuvre avait pour centre Néoptolème, parce que, dit Pausanias, le tableau dominait le tombeau du héros, et il ajoute : « Néoptolème est le seul de l'armée grecque que Polygnote peigne combattant encore. » Ce que les modernes ont tenté d'interpréter en suggérant, par exemple, que Polygnote accable Néoptolème pour justifier l'hostilité d'Apollon envers un guerrier inutilement cruel¹. J'y verrais plutôt un archaïsme, le peintre représentant, comme font si volontiers les primitifs, plusieurs moments différents de l'action, si bien que Néoptolème se bat encore que déjà les amis de Ménélas lui démontent sa baraque et qu'un cheval fougueux rue à côté de Nestor, justification tardive de son nom de cavalier dompteur.

La seconde composition est une *Nekyia*, traduisant en images une de ces visites aux Enfers comme il y en avait dans les *Retours* et dans la *Minyade*. La seule que nous lisions, celle du chant XI de l'*Odyssée*, commence par une évocation des morts appelés à la surface par le sacrifice sanglant. Elle continue par des visions qui supposent un Ulysse descendu vers leur séjour. Cette dernière partie (depuis le vers 567), certainement plus récente que le début, inclut comme celui-ci des morts qui, dans l'outre-tombe, continuent en fantômes l'activité qu'ils eurent sur terre et, à côté d'eux, des châtiés qui expient là-bas une vie de péché : conception qui se rattache à ce que nous appelons elliptiquement l'orphisme. Deux doctrines différentes sont ainsi juxtaposées avec une insouciance naturelle dans un pays auquel toute dogmatique fut toujours étrangère.

Avons-nous le droit de tirer des conclusions plus précises de la *Nekyia* delphique ? L'artiste est un Thasien qui exécute une commande des gens de Cnide. Certaines intentions de l'œuvre, indiscernables pour nous, s'expliquent peut-être par la destination de celle-ci ou par l'origine de l'artiste plutôt que par des croyances propres à Delphes. Remarquons cependant que les Cnidiens se vantaient d'appartenir à la vieille noblesse dorienne, d'avoir des liens particulièrement intimes avec Delphes et se prétendaient même identiques à ces prêtres crétois dont la *Suite pythique* faisait les premiers desservants du dieu². Dans la com-

1. Ch. DUGAS, *R. E. G.*, t. LI (1938), p. 534 C, avec des explications plausibles concernant le rôle d'Anténor et celui d'Hélène.

2. C. ROBERT, *Die Nekyia des Polygnot*, p. 81.

position figurent des personnages tirés du contexte delphique : Chloris et Thyia (la première d'Orchomène, la seconde du Parnasse ¹, celle-ci fille de Castalios et amante de Posidon, celle-là fille de Nélée fils de Posidon), Phocos, l'éponyme du pays, Jasaeus et Schedios, qui conduisit à Troie le contingent phocidien. Pour le reste, ici comme ailleurs, Delphes a certes accueilli plutôt qu'inspiré. Du seul fait qu'elle était exposée dans le sanctuaire, une image prenait une valeur exemplaire. Elle était méditée et les conclusions qu'elle suggérait prenaient une autorité qu'aucun autre lieu n'aurait pu leur conférer. C'est dans cet esprit qu'il faut lire l'œuvre de Polygnote. Quelle leçon de piété ou de morale un ancien pouvait-il y déchiffrer ?

La Nekyia delphique a des sources littéraires : l'*Odyssée*, certainement ; la *Minyade* et les *Nostoi*, poèmes perdus, peut-être. Elle se rattache de plus au courant religieux attesté en Italie Méridionale, à la même époque, par une douzaine de vases sur lesquels figurent des scènes de l'autre monde. C'est une œuvre hybride, intermédiaire entre d'une part la Nekyia homérique, toute consacrée aux héros de l'épopée et de la fable, où chaque mort, cas individuel, ne représente que lui-même, d'autre part
→ l'au-delà d'un moraliste — celui qui clôt le *Phédon* — peuplé d'êtres anonymes uniquement désignés par les vices et les vertus qu'ils personnifient et discriminés en élus ou réprouvés aussi nettement que dans un Jugement Dernier de la Renaissance. Le départ est déjà fait dans la catabase des *Grenouilles* (jouées en 405), où Aristophane procède avec une rigueur égale à celle de Lucas de Leyde. ²⁴⁰ ²⁴³

« Tu verras des serpents et des bêtes effroyables, puis un grand bourbier et une fange intarissable ; est couché là-dedans qui-conque a maltraité un hôte, ou frustré un enfant de l'argent promis, ou battu sa mère, ou frappé son père ou prêté un faux serment... » ⁽⁻⁾

« Ensuite t'environnera un son de flûtes. Tu percevras une clarté très belle, des bosquets de myrtes, d'heureux thiasos d'hommes et de femmes et un vif battement des mains. Ce sont les initiés. » ⁽⁺⁾

Polygnote n'a ni cette méthode ni ces conclusions tranchées. Sa composition comporte quelques coupables qui incarnent simplement une faute et, plus nombreux, des héros dont le public

1. PAUS., X, 29, 5 ; texte mutilé, mais restitution à peu près certaine.

L'oracle de Delphes

du ^{ve} siècle connaissait l'histoire mieux que nous, pour qui beaucoup de noms propres ont perdu l'essentiel de leur puissance suggestive. Devant des légendes qui nous sont mal connues, il nous est souvent difficile de deviner quelle leçon de piété ou de morale quelques syllabes suffisaient à évoquer dans le cerveau d'un Grec. Voyons ce que nous pouvons en restituer et commençons par les figures épiques.

Nous pouvons laisser de côté les nombreux héros qui ne symbolisent aucun jugement de valeur et qui n'apparaissent ni châtiés ni glorifiés. Ils sont dans l'outre-tombe avec leurs attributs habituels et ne semblent pas signifier morts autre chose que ce qu'ils signifiaient vivants. Ulysse est là avec un groupe de ses ennemis, Palamède, Thersite, Ajax, qui jouent aux dés : entre eux, on ne voit pas que le peintre ait pris parti et Ajax n'a pas ici la valeur, qu'il a dans l'*Odyssée*, du suicidé par vengeance incapable de pardonner à son ennemi, thème que Virgile reprendra pour montrer aux Enfers Didon irréconciliable. La présence d'Hector, Memnon, Sarpédon, Penthésilée, Pâris, Protésilaos, Méléagre avait peut-être un sens religieux, mais qui nous échappe. Si Elpénor, Antiloque, Tirésias, Anticlée figurent ici, c'est par respect envers la tradition homérique. De même, nous retrouvons ensemble Ariane, Tyrô, Procris, Clymène, Ériphile, Maera. Phèdre se balance, détail qui ne vient pas d'Homère et qui est curieux, car Polygnote est remonté au rite de fécondité dont la mort par pendaison est l'*aition*, sans paraître du reste avoir interprété l'oscillation comme un châtiment ¹. On ne voit pas où trouver une commune mesure aux légendes de ces héroïnes, à moins d'admettre qu'elles ont été coupables envers leur mari ou malheureuses par sa faute ; cela pourrait à la rigueur s'appliquer à Mégara, tuée par Héraclès, mais non à Augée et Iphimédée, très honorées l'une et l'autre. L'histoire de Camirô et Clytia et celle des filles de Pandareus nous sont psychologiquement intelligibles.

Dans d'autres cas, les Enfers comportent expiation et châtiment. Trois damnés-types, Sisyphe, Tantale, Tityos, figurent à la fois dans la Nekyia homérique et dans le tableau. Tityos, « maigre comme un spectre », appartient au cycle de Delphes puisque, dit Homère, il voulut faire violence à Léo sur la route

1. PAUSANIAS, qui ne comprend pas, confond le suicide et le rite, cf. *Odyssée*, XI, 281-327.

de Panopeus. Plus curieux, car il ne vient pas d'Homère, est le châtement de Thésée et Pirithoüs, représentés assis parce qu'ils ont voulu enlever Proserpine ; mais une force magique les a cloués sur leur siège, incapables de se lever et de saisir leurs armes. Nous ignorons dans quelle intention l'artiste a choisi cet épisode peu glorieux qui fait des deux héros deux punis. On peut suspecter ici quelque glose de guide ¹, car l'*epigramma* du tableau mentionnait seulement les deux noms. Mais peut-être un détail inconnu de la *Minyade* expliquait-il celui-ci.

Une doctrine très claire résulte au contraire des rémunérations qui atteignent les coupables anonymes ; elles ne viennent d'aucune source épique, mais d'une origine purement religieuse. Il n'y a rien de semblable dans la *Nekyia*, mais bien dans le monde infernal des *Grenouilles*, où l'influence orphique est très nette. Dans le tableau, les bons et les mauvais ne sont pas topographiquement isolés. Nous découvrons au cours de la lecture de Pausanias des choses qui nous semblent disparates et qui pour les Anciens étaient peut-être cohérentes.

« Un homme qui a maltraité son père est peint étranglé par celui-ci ; un sacrilège est châtié par une femme experte en drogues et poisons. » Il est très difficile de s'imaginer concrètement ce que le peintre avait dessiné ; mais tout donne à penser que l'interprétation de Pausanias, éclairée par les inscriptions, est exacte. Dieterich rappelle opportunément que le pillage des objets sacrés, à Delphes, semble avoir été puni de mort (sage précaution dans un sanctuaire aussi riche) ; que dans la scène infernale des *Grenouilles* figure le fils indigne et aussi le parjure (qui manque à Delphes), tandis que le voleur d'objets sacrés y fait défaut. On aimerait savoir à ce propos lequel, du droit laïc ou de la doctrine religieuse, a précédé l'autre, et nos sources ne permettent pas d'en décider. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'à Athènes la *κακῶσις γονέων* confond les sévices et l'abandon, tandis que Platon les distingue et traite à l'instar d'un sacrilège celui qui est coupable de sévices : rapprochement déjà indiqué dans le tableau de Polygnote ².

Près de ces criminels se trouvent deux figures symboliques,

1. Explication dont abuse S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, t. II, 160 : *Sisyphé aux Eufers* ; cf. textes apud. FRAZER, *Pausanias*, t. V, p. 381.

2. PLUT., *De sera num. vind.*, XII, p. 557 ; *Gren.*, 149 ; *Phédon*, 113 ; *Lois*, IX, 880, et XI, 930 ; VITRUVÉ, VI, 3 ; HÉROD., II, 35.

sorties de l'imagination populaire et intégrées à des doctrines qui en ont approfondi et relevé la signification.

Eurynomos à la peau bleu foncé, assis sur une peau de vautour (on ne s'imagine pas aisément comment cela était représenté), montre les dents terribles qui lui servent à ronger les chairs des morts. Ce démon frère du Cerbère-Ogre de la *Théogonie* (311) personnifie le « sarcophage » dévoreur de cadavres et la mort, « Loi Universelle », dont il porte le nom ; mais peut-être a-t-il pris de plus la fonction d'un démon punisseur.

Oknos, l'Atermolement, tresse une corde dont une ânesse broute le bout au fur et à mesure que le travail avance. D'autres sources montrent Oknos assis découragé à côté de son âne et de la charge de bois tombée à terre. Le rapprochement d'Oknos et de l'âne est difficile à expliquer ; elle pourrait résulter simplement de la presque homonymie *oknos onos*. Ce curieux mythe populaire vient peut-être du rêve de l'empêchement, comme l'a intelligemment suggéré Boll à une époque où la *Traumdeutung* était moins à la mode qu'aujourd'hui¹. Oknos paraît bien représenter l'effort inutile. Dans la littérature comme dans le tableau de Polygnote il apparaît toujours associé à l'au-delà et voisinant avec les Danaïdes, autre personnification de la peine perdue, puisqu'elles s'épuisent à verser de l'eau dans un récipient qui ne la garde pas. Polygnote, peut-être pour donner au symbole de la cruche percée une valeur plus générale, n'a pas représenté les Danaïdes légendaires, mais des Porteurs d'eau anonymes ; ils ne figurent pas à côté d'Oknos, quoique leur valeur mystique soit la même : ils représentent tous les non-initiés qui, faute d'être guidés par la connaissance primordiale, se fatiguent en vain.

« Plus haut sont des femmes qui portent de l'eau dans des cruches cassées ; l'une est encore belle, l'autre avancée en âge ; elles ne sont pas désignées individuellement par une inscription, mais une inscription commune à l'une et à l'autre dit qu'elles sont des non-initiées.... Après Callisto et les femmes qui sont avec elle, on voit un rocher escarpé et Sisyphe contraint de hisser sa pierre jusqu'au sommet. On voit aussi une grande jarre avec un homme vieux, un jeune garçon, une jeune femme sous le rebord du rocher et une autre auprès du vieillard, du même âge que lui. Les autres apportent de l'eau et on voit que la vieille a cassé sa cruche et,

1. PLUT., *De tranq. an.*, XIV, p. 473 ; APULÉE, *Mét.*, VI, 18. Cf. FRAZER, *Pausanias*, t. V., p. 376 ; cf. F. BOLL., Oknos, *A. R. W.*, t. XIX (1916), p. 150.

ce qui reste d'eau, elle le verse encore dans la jarre. Nous en concluâmes que ces gens sont de ceux qui ont fait peu de cas des choses représentées à Éleusis. Car nos pères tenaient l'initiation éleusienne pour aussi supérieure aux autres que les dieux sont supérieurs aux héros ¹. »

J'ai cité tout le passage, qui décrit une des deux extrémités du tableau, parce que le contexte gauchit un peu le sort de Sisyphe tel qu'il apparaît chez Homère. Là il est un châtié ; ici, la pierre qu'il hisse et qui retombe prend la même valeur que la corde d'Oknos, que la cruche cassée : celle de l'effort inutile, et Sisyphe passe, lui aussi, parmi les non-initiés. Au surplus, pour les Grecs eux-mêmes la distinction n'était pas nette : dans la *République* (p. 363) Platon impose aux injustes le supplice de porter de l'eau dans un crible ¹.

La fin du chapitre doit reproduire une explication d'exégète au service de touristes (d'où le pluriel ἐκτεχναιρόμεθα). Elle nous serait suspecte si le sens éleusinien des derniers symboles n'était précisé par un groupe de l'autre extrémité où l'on voyait, assis dans la barque de Charon, Tellis et Cléoboia. Cette dernière, qui introduisit de Paros à Thasos les orgies de Déméter, « portait sur les genoux un coffre comme on a l'habitude d'en faire pour Déméter ». Polygnote était Thasien. Sa piété était respectueuse des traditions locales puisqu'il a représenté, non les prophètes illustres connus par l'*Hymne à Déméter*, mais une missionnaire obscure de la déesse de Paros. Son œuvre atteste sa dévotion envers Éleusis et ses mystères et sa confiance en leur efficacité pour la vie future.

Est-ce à dire, comme après Rohde on l'a trop souvent et trop facilement répété, que Delphes ait eu une croyance propre quant à l'immortalité et au salut et que cette doctrine ait agi sur Éleusis ? Nous n'en savons, à vrai dire, rien du tout. Ceux qui défendent cette opinion s'appuient sur le fameux décret relatif aux prémices ², où le hiérophante et le dadouque invitent tous les Grecs à collaborer au culte des déesses, κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐκ Δελφῶν. Mais des décisions de ce genre ne résultent pas d'initiatives delphiques. L'oracle atteste, non la bienveillance de Delphes à l'égard d'Éleusis, mais le respect des gens de l'Attique

1. X, 31. Pour tout ceci, voir Ch. PICARD, L'éleusinisme et la disgrâce des Danaïdes, *R. H. R.*, t. 100 (1929), p. 484. Nous n'avons pas à nous occuper ici du sens que les Verseurs d'Eau ont pu avoir avant Polygnote.

2. ROHDE, *Psyché*, p. 169 ; A. DIETERICH, *Nekyia*, p. 65 ; *C. I. A.*, IV, 27 b.

envers Delphes, seule autorité capable de vaincre certaines résistances, et aussi le besoin qu'ils éprouvèrent à un moment donné de conférer une haute consécration à une mesure qui, malgré son antiquité (κατὰ τὰ πάτρια), devenait impopulaire. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que la Nekyia de Polygnote, nettement éleusinienne, fut accueillie dans le sanctuaire et y constitua la plus efficace des propagandes en faveur de l'initiation.

Ceux qui ont commenté le tableau mettent l'accent sur les châtiments qu'il représente et disent même parfois qu'il ne comporte pas d'élus¹. Il serait plus exact de dire que les élus n'y sont pas séparés des réprouvés, comme ils le sont, très nettement, dans les quelques vers où Aristophane décrit l'autre monde. Ici, on dirait que le peintre a mis les punis aux deux extrémités, les bienheureux dans la région médiane. Et, parmi ces derniers, comment ne pas reconnaître la place éminente occupée, presque au centre de la composition, par Orphée ?

ORPHÉE

Les témoignages les plus anciens concernant Orphée nous conduisent tous en Grande Grèce (c'est-à-dire dans un milieu pythagoricien) et à Delphes ; le premier est une coupe de 700 environ, où il charme les oiseaux, le second la métope des Argonautes au Trésor des Syracusains à Delphes (milieu du VI^e siècle) ; la première mention littéraire est d'Ibykos de Rhegium ; Pindare, dans la *Quatrième Pythique*, loue Apollon d'avoir donné naissance « au joueur de phorminx, père des chants, Orphée digne de toute louange ». Ces vers, un peu antérieurs au tableau (ils sont de 462), pourraient en avoir inspiré la scène orphique.

Orphée est assis près du bosquet de Perséphone, tenant de la gauche une cithare et de la droite une branche de saule, peut-être le « rameau d'or » qui lui a permis, vivant, de descendre une première fois aux Enfers. Autour de lui se trouvent Promédon, Schédios, Pélias, Thamyris, Marsyas, Olympos : contexte légendaire où une idée directrice ne se révèle pas au premier coup d'œil.

Schédios, couronné de chiendent (herbe abondante sur le Parnasse comme dans toutes les terres sèches et stériles), est d'un côté d'Orphée comme Phocos et Jasaeus de l'autre côté : cela peut signifier un hommage de la Phocide au grand musicien.

Pélias, dans les versions les plus connues, est un homme dont

1. Notamment V. MACCHIORO, La catabasi orfica, *Class. Phil.*, t. XXIII (1928), p. 245.

l'immortalisation a été manquée. Mais Plaute et Cicéron en attestent une autre, où elle a été menée jusqu'au bout ¹. Même en tenant compte de cette variante, je n'arrive pas à expliquer la présence de ce roi auprès d'Orphée.

Olympos, Thamyris et Marsyas sont des élèves d'Orphée. Les deux derniers, ayant voulu se mesurer avec les dieux, furent punis. Ici, Thamyris seul porte la marque de son châtement : la cécité infligée par les Muses.

Promédon, inconnu par ailleurs, et aussi bien de Pausanias que de nous-mêmes, semble être un personnage purement symbolique, représentant la sagesse associée à Orphée.

Le peintre n'a fait aucune allusion à sa mort, ne l'a représenté ni écartelé par les Ménades ni frappé par la foudre de Zeus. Il en a fait uniquement un musicien entouré de ses élèves. Nul doute que nous n'ayons ici un *Orphée en gloire*, qui a conquis le bonheur éternel et qui y conduit les autres. Cela n'est pas très clairement marqué et la souffrance de Thamyris fait disparate. Mais, je l'ai dit, nous n'en sommes pas encore à l'âge des allégories immédiatement intelligibles, dont l'exemple le plus ancien, à notre connaissance, est le passage des *Grenouilles*, nettement influencé par une eschatologie mystique. Comment aucun critique n'a-t-il remarqué que tout ce qui compose le paradis dans les *Grenouilles* se trouve ici rassemblé : *le son des flûtes, un bosquet, des battements de mains* ? Car à côté d'Olympos se trouve Pâris battant des mains, ce qu'on a cherché à justifier rationnellement. La seule différence est que les arbres sont des myrtes chez Aristophane, tandis que Polygnote aurait gardé, pense Pausanias, les peupliers et les saules de la Nekyia homérique (509).

Il nous paraît donc tout naturel de voir dans le groupe d'Orphée non pas, comme on l'a dit, des « ombres vagues » mais bien un symbole de la vie bienheureuse opposée aux pénibles travaux qui attendent les non-initiés. Polygnote a-t-il trouvé dans la *Minyade* ou dans des catabases orphiques une doctrine toute constituée ? C'est douteux, car sa composition hybride, hésitante, atteste des idées qui se cherchent encore. On y trouve juxtaposées la morale chevaleresque de l'épopée, les règles générales concernant la conduite des hommes anonymes, des croyances orphiques et des croyances éleusiniennes dont les symboles et l'eschatologie s'associent curieusement aux souvenirs homériques.

1. *Pseud.*, 369 ; *De senect.*, XXIII, 83.

Une autre œuvre d'art qui, pas plus que la Nekyia, n'est delphique par ses origines, s'entoura dans le sanctuaire d'une légende significative. Vers 600 furent érigées deux statues jumelées représentant des jeunes gens traînant un char. Hérodote raconte leur histoire telle qu'il l'apprit sur place. Cléobis et Biton s'attelèrent un jour, les bêtes de somme faisant défaut, à la voiture qui devait emporter leur mère vers Argos. Émue par leur piété filiale, la mère pria la déesse de récompenser ses fils, et la déesse l'exauça : ils s'endormirent pour ne plus se réveiller.

Les historiens qui ont scruté ce petit conte ont de bonnes raisons d'y soupçonner une rationalisation romanesque. Primitivement, les fils meurent pour avoir porté un objet sacré, interdit, *tabou*. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas l'origine du récit, c'est justement la version qu'on a racontée à Hérodote vers 450, en lui montrant la statue. Celle-ci a été retrouvée par les fouilles françaises. La base ne porte aucune dédicace des Argiens et n'attribue aucun ethnique aux deux frères ; l'inscription qui les mentionne est en dialecte phocidien. Tout se passe comme s'il s'agissait d'un ouvrage offert au temple par un Delphien.

Pourquoi et comment ce conte argien a-t-il abouti à Delphes ? Ce n'est pas facile à expliquer. Rien n'indique que les jeunes gens aient reçu dans Argos des honneurs quelconques, — du moins ensemble, car Pausanias y a vu sur le marché un Biton chargeant un taureau sur ses épaules, œuvre de Lykéas, artiste, probablement, du III^e siècle. Hérodote, qui place tout le récit à Argos dans le contexte d'une fête de Héra, y introduit une disparate : la mère dit-il, prie la *déesse* d'accorder à ses fils « ce qu'il y a de meilleur » ; et il continue : « Par eux le *dieu* révéla que la mort est préférable à la vie. » Le dieu ne peut guère être un autre qu'Apollon : l'histoire avait donc déjà reçu une interprétation delphique.

Or, à Delphes précisément, on en racontait une toute semblable à propos des constructeurs du grand temple, Trophonios et Agamède, qui, l'ouvrage fini, demandèrent au dieu leur récompense. Il la leur promit en leur recommandant de se donner du bon temps pendant sept jours. Ils obéirent et, le délai expiré, s'endormirent dans la mort.

Ici encore, il nous faut négliger plusieurs autres traditions relatives à ces frères, anciens génies chthoniens associés à Zeus, qui, à Lébadée, ont gardé leur autonomie liturgique. Eux aussi meurent pour avoir touché au sacré et construit le redoutable

adyton. Ce qui nous intéresse, c'est l'épisode commun aux deux histoires. Celle de Trophonios et Agamède est chez elle dans un coin de Béotie confinant à la Phocide. L'autre est-elle une légende delphique fixée en Argos à cause d'un Biton-Hercule qu'on y vénérât ? Cléobis et Biton sont-ils deux Delphiens qui ont apporté sur le Parnasse un culte de Déméter — la Mère — baptisés Argiens à cause de l'autre Biton et de la patrie du sculpteur, ce qui aurait entraîné Héra dans un contexte où elle n'avait rien à faire ? Athénée mentionne à Delphes une *Déméter Spermouchos*¹, ce qui est évidemment insuffisant pour confirmer l'hypothèse. Nous nous bornerons ici à distinguer, dans la version tardive, certainement delphique, des intentions intéressantes, très complexes.

Tout d'abord, le thème du *souhait imprudent*, traité toutefois tout autrement que dans le folklore. Là c'est l'homme qui choisit et dicte au dieu un désir dont l'événement révèle la vanité. Ici, l'homme laisse le dieu déterminer « ce qu'il y a de meilleur » et le dieu place la réponse dans un plan où l'homme, laissé à lui-même, ne l'aurait pas mise.

Que le meilleur pour l'homme soit de quitter la vie, de s'affranchir du corps, c'est une des thèses favorites de la philosophie et du mysticisme au VI^e siècle. Elle se colore dans les deux légendes de sagesse séculière, jouisseuse : le dieu recommande aux deux architectes de *bien vivre* pendant les sept jours du sursis. Pindare précise la leçon d'hédonisme en disant, dans une ode adressée à un pugiliste rhodien : « Celui qui veut et qui peut se donner du bon temps, prenant pour lui le conseil que l'Archer donna à Trophonios et Agamède²... ». Les deux jeunes Argiens, de même, sacrifient, puis *se laissent régaler* (εὐωχῆθῃσαν) avant de s'endormir, trait qui n'a rien de pythagoricien et qui trahit une touche populaire. Car on peut tirer du conte deux moralités correspondant à des conceptions différentes de la vie : ou bien elle est une épreuve pénible et par conséquent mieux vaut se la donner courte et bien remplie à la fois d'œuvres louables et de toutes les satisfactions possibles ; ou bien elle représente l'emprisonnement de l'âme, qui aspire à la libération, condition de son bonheur véritable.

1. X, p. 416 C.

2. *Odes*, fragm. 2 de PUECH ; PLUT., *Cons. ad Apoll.*, XIV ; CIC., *Tusc.*, I, 47, 114.

Pour avoir son sens plein, la seconde intention devrait être intégrée à une eschatologie ; or, les deux contes des Jeunes Morts n'en indiquent aucune ; peut-être cependant sont-ils nés dans un contexte peu ou prou apparenté aux doctrines qui affleurent dans le tableau de Polygnote. La première conception, précisée sans nul doute par le conseil du dieu prescrivant à Trophonios de jouir des sept jours de sursis, achemine à une morale assez vulgaire, et la vulgarité est étrangère à Delphes. Cléobis et Biton, n'en doutons pas, enseignaient autre chose et plus qu'un simple *carpe diem*, plus aussi que le « mieux vaut ne pas naître » de Théognis et de Sophocle. A. Mommsen considérerait la religion delphique comme plus grave que celle d'Athènes et impliquant un certain pessimisme ¹. Pessimisme actif cependant. Comment en serait-il autrement dans un sanctuaire où les hommes venaient, non pas accomplir des cérémonies, mais demander des conseils ? Fronton fait remarquer que les songes sont prophétiques notamment parce qu'ils poussent à l'action des hommes dont ils avivent les espérances ². Tout cela, je le répète, nous interdit de comprendre l'histoire des deux Argiens comme un simple ἀρχὴν μὴ φῶναι ἄριστον. Elle nous suggère des nuances qu'il ne faut pas négliger si l'on veut se représenter avec quelque précision l'accueil que les doctrines spiritualistes ont pu recevoir à Delphes ³.

Un dicton pythagoricien identifie l'oracle de Delphes avec la *tétraktys*, ce que les remarques qui précèdent nous aideront peut-être à expliquer.

Dans ses *Études sur la littérature pythagoricienne* (p. 249) A. Delatte explique le serment des initiés, qui, sous sa forme primitive, est négatif et implique un refus de dévoiler :

Οὐ μὰ τὸν ἀμετέρεα ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμα τ' ἔχουσαν.

« Non, je le jure par celui qui a transmis à notre âme la tétraktys en qui se trouvent la source et la racine de l'éternelle nature. »

« L'être mystérieux, dit-il, que les Pythagoriciens prenaient ainsi à témoin et dont le plus beau titre de gloire est l'invention

1. *Delphica*, p. 11, n. 4.

2. *De feriis Aelsiens.*, 3.

3. Quant à de très hypothétiques « mystères de Delphes », allégués par ÉPIPHANE, NILSSON (*Griechische Feste*, p. 152, n. 2) se refuse, avec raison, à y croire.

de la tétraktys est évidemment Pythagore. » Quant à la *tétrade*, c'est un ensemble de quatre êtres — les quatre éléments, les quatre parties de l'âme — ou encore de quatre nombres qui se suivent dans un ordre déterminé de façon à composer un nombre parfait. 10 ($1 + 2 + 3 + 4$), générateur de toutes les décades, est une tétraktys ; 36 ($2 + 4 + 6 + 8 + 1 + 3 + 5 + 7$) également ; tous deux ont une valeur éminente parce que les rapports entre les nombres qui les composent interviennent dans les formules mathématiques des accords musicaux et de ces lois acoustiques que toute l'antiquité attribua unanimement à Pythagore.

Or, un des préceptes de l'ancien pythagorisme dit ceci :

Τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ; τετρακτὺν ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες ¹.

Ce que j'entends : « *Qu'est-ce que l'oracle de Delphes ? la tétraktys, ce qu'est justement l'harmonie où se trouvent les Sirènes.* »

Comment interpréter cette sorte d'équation à trois termes où *tétraktys* fait figure d'attribut à la fois pour l'oracle et pour l'harmonie ?

A. Delatte voit dans cette dernière une image du monde analogue au mythe d'Er dans la *République*, mythe qui est d'inspiration pythagoricienne. Cette harmonie est la suprême révélation accordée aux hommes par Pythagore, incarnation d'Apollon Hyperboréen. Comment cette représentation était-elle *quaternaire*, nous n'en savons rien. P. Boyancé, plus récemment, a proposé de reconnaître la tétraktys dans les quatre cordes et les quatre accords fondamentaux. Mais, dans cette acoustique mathématique, quel rôle joueraient les Sirènes ?

A. Delatte pense que, si Jamblique (ou sa source) a mis en rapport l'oracle et l'harmonie avec la tétraktys, la transition s'est faite par l'intermédiaire des Sirènes, « qui connaissaient tous les secrets » et qui, sur quelques vases, sont parfois, en effet, représentées à côté d'Apollon. Mais jamais elles ne sont associées ni au dieu fatidique, ni à l'oracle de Delphes. Quant au passage de Martianus Capella allégué par P. Boyancé, il prouve simplement que ce compilateur connaissait la théorie pythagoricienne des accords et des cordes et qu'il la mettait en rapport avec la résonance du vent dans les arbres et avec un Apollon du Parnasse

1: JAMBL., *Vie de Pyth.*, 82.

beaucoup plus sylvestre que n'a jamais été celui de Delphes¹. Je ne vois quant à moi aucune transition plausible qui permette de passer de l'oracle à l'harmonie aux Sirènes et je me demande même s'il est utile d'en chercher une. La qualité de *tétraktys* appartient à l'une et à l'autre. C'est tout ce que Jamblique dit, en une formule bizarre qui trahit peut-être une source lacunaire ou mal utilisée.

Entre l'oracle et l'harmonie aux Sirènes, il n'y aurait donc qu'un attribut commun ; encore faut-il expliquer comment la pensée de Jamblique a passé de l'un à l'autre.

Je croirais volontiers que la tétrade mystique, dans le cas de l'oracle, était faite d'objets chargés de force religieuse dont l'un était sûrement l'*omphalos*, avec sa valeur de *racine* et sa valeur de *centre*. Les anciens (et notamment le pythagoricien Philolaos) définissaient l'*omphalos* comme une *racine*, mot qui désigne aussi la tétraktys. Mais l'*omphalos* était également *harmonie* au sens de *clef de voûte*. Est-il téméraire d'imaginer une association d'idées divergeant à partir de deux valeurs du mot *omphalos* ?

La tétrade mystique incluse dans l'oracle était peut-être l'*omphalos*, la *source*, le *laurier* et le *trépied*. La tétraktys, dit le texte du serment, contient la *source* et la *racine* de l'éternelle nature : ces deux mots peuvent correspondre à la pierre et à l'eau de Cas-sotis. Quant au trépied, les pythagoriciens, dit Hésychius, l'appelaient *τρίποψ* : pourquoi lui auraient-ils donné un nom particulier si ce n'est pour le faire entrer dans une formule religieuse ? Le dernier élément serait le laurier, l'arbre des Hyperboréens.

On ajouterait volontiers que l'*omphalos* a pu symboliser la terre ; la source étant l'eau ; le laurier, l'air qui parle dans ses feuilles agitées ; le trépied, le feu. Mais on trouve des séries de ce genre avec une facilité qui fait douter de leur intérêt.

1. Paul KUCHARSKI, *Études sur la doctrine pyth. de la tétrade* (1952), p. 75 ; P. BOYANCÉ, *R. E. A.* (1938), p. 314 ; *Mélanges Grat* (1946), p. 3 ; *Ant. Class.*, t. XX (1951), p. 421. — C'est pourquoi je ne puis accepter la traduction de J. BOUSQUET : « La tétraktys, c'est-à-dire l'Harmonie, où sont les Sirènes », car c'est-à-dire ne peut introduire que l'attribut d'un attribut, alors que *ἀρμονία*, précédé de l'article, est de toute évidence un nouveau sujet. Peut-être M. BOUSQUET a-t-il raison de mettre une virgule après *Harmonie*, donnant à la subordonnée qui suit une valeur explicative et non déterminative. Dans l'obscurité où nous sommes, le choix est impossible. En étudiant le *Trésor de Cyrène à Delphes* (thèse de Paris, 1950), M. BOUSQUET y découvre de très intéressantes recherches de nombres parfaits, mais rien de ce qu'il apporte n'éclaire le rapport oracle = tétraktys = harmonie.

Un des principes politiques des pythagoriciens était qu'il faut s'en tenir aux lois et coutumes des ancêtres, même si elles sont *un peu moins bonnes* que d'autres. Sparte et Delphes présentent un conservatisme analogue ; Platon en a rêvé. Il est, à Sparte, conscient et délibéré. A Delphes, il résulte de la prudence du sacerdoce, qui, préférant s'appuyer sur les méthodes éprouvées, conseille toujours de continuer ce qu'on a fait et, si c'est insuffisant, de restaurer quelque liturgie désuète. On a beaucoup trop parlé d'impulsions données par Delphes ; mieux vaudrait mesurer ce qu'il a immobilisé. Si Pausanias a encore trouvé vivants tant de cultes archaïques, c'est peut-être que la pythie avait déconseillé de les remplacer. Eusèbe mentionne un oracle tardif, disant aux gens de Nicée :

« Offrez à Phœbus, selon la coutume, les sacrifices réglés par les dieux. »

La pythie, à cette époque d'ascension chrétienne, n'avait en effet aucun meilleur conseil à donner. Avant elle, des dizaines de pythies avaient répondu de même, et Xénophon loue Socrate de ne point penser autrement :

« En ce qui concerne les dieux, sa conduite et ses paroles le montraient d'accord avec le principe que formule la pythie à ceux qui lui demandent comment il faut agir au sujet des sacrifices ou du culte des ancêtres ou d'une autre question du même genre : elle leur dit qu'en se conformant aux lois de la cité ils agiront pieusement. »

Et ailleurs :

« Tu vois que le dieu de Delphes, quand on lui demande comment faire pour se rendre les dieux favorables, répond : " Selon la loi de la cité. " »

Le pieux Xénophon simplifie un peu trop le rôle de l'oracle, qui, s'il n'avait fait que cela, n'aurait pas eu le prestige qui fut le sien : il a dû souvent choisir entre des solutions qui toutes avaient des avantages et qui étaient recommandées par plusieurs traditions. C'est ce qu'exprime Cicéron lorsqu'il dit dans les *Lois* : « Demandant à Apollon quelles cérémonies ils pratiqueraient, les Athéniens reçurent cet oracle : " Celles qui font partie de la coutume des ancêtres. " Sur quoi ils revinrent, disant que, la coutume ayant souvent varié, ils ne savaient quel usage suivre. " *Le meilleur* », dit l'oracle, et, en effet, ce que l'on doit tenir pour le meilleur,

c'est ce qui est à la fois le plus ancien et le plus proche du dieu ¹. » Cicéron doit avoir inventé cette anecdote, ne fût-ce que pour montrer que ceux qui consultent les oracles n'en sont pas plus avancés. Elle prouve aussi que le conservateur le plus résolu est toujours obligé de laisser la porte ouverte à un *facteur de mutation*. Pour Cicéron, c'est « le meilleur », corrigeant le « plus ancien » ; pour les pythagoriciens, c'est le « un peu moins bon », limitant le devoir d'immobilité.

Si Delphes a joué un rôle, c'est parce que, tout en conseillant toujours de sauvegarder le passé et même de le restaurer, il a ouvert la porte à des quantités de dévotions nouvelles. C'était probablement à condition qu'elles ne nuisent pas aux anciennes. Mais comment empêcher durablement un culte nouveau d'éclipser des liturgies démodées ?

Le conservatisme des pythagoriciens, celui des Lacédémoniens, celui de Delphes sont donc trois réalités différentes, remontant à des manifestations autonomes d'un état d'esprit identique. C'est parce qu'il apparut sur ces trois points du monde grec que la légende envoie Pythagore à Sparte afin d'y apprendre la législation ; que les pythagoriciens ont pour l'oracle un respect éminent et que les rois de Sparte ont consulté la pythie en sachant que le peuple serait docile à la réponse. Dans la rencontre, comme toujours, Delphes a peu donné et reçu beaucoup. Pythagore incarnation d'Apollon d'Hyperborée a conféré à l'Archer une spiritualité, un mysticisme très différent des tendances qui, à la même époque, cristallisaient autour de Dionysos, mais également efficaces. Et cela nous permet de définir encore un des paradoxes delphiques : ce sanctuaire qui, en matière de rites et de cérémonies, a surtout recommandé le respect du passé est celui qui a le plus contribué à modifier l'idée que les hommes se faisaient d'un dieu.

1. Textes apud DELATTE, *Politique pyth.*, p. 52 ; EUSÈBE, *Prép. Év.*, V, 162 ; *Mém.*, I, 31 ; IV, 3, 16 ; CIC., *De legibus*, II, 16, 40.

CHAPITRE III

PINDARE

Pindare décrit une Grèce où ne vivent que des mythes et des athlètes. Celui qui se laisse prendre par ce paysage oublie qu'il y a eu des guerres et des luttes civiles, des paysans qui peinaient, des fabricants d'huile qui pesaient leurs olives et des gens endettés tourmentés par des soucis d'argent. Tout se passe comme si deux générations seulement séparaient le demi-dieu qui fonda la cité et le cocher qui l'illustra, comme si la nymphe était la grand'mère du pugiliste. « Je t'envoie ce chant à travers la mer grise, comme une marchandise phénicienne », dit-il quelque part : concession à l'humble réalité, mais encore faut-il que la barque soit étrangère. Ses mots rayonnent une lumière étrange, unique, qui se fixe sur la légende seule et la rend vivante, mobile, brillante, persuasive, mais en la dépouillant de tout romanesque, de toute anecdote, de toute vulgarité.

Il a senti la présence de tous les dieux et, plus que de tous les autres, de l'Apollon de Delphes. Les gens de là-haut qui, de son vivant, lui ont accordé des honneurs exceptionnels, savaient bien ce qu'ils faisaient. Pindare a chanté le dieu et il l'a accru d'une interprétation personnelle, assez belle, assez frappante aussi pour s'imposer à tous ceux qui l'ont suivi. Lorsque le plus illustre des Thébains ferma ses yeux mortels, son voisin, le dieu du Parnasse, était un autre que soixante ans auparavant, spiritualisé, rapproché de Zeus, rapproché avec Zeus du Théos éternel. Pour se rendre compte de ce que le Pythien doit au poète, il suffit de citer quelques textes.

C'est le nombril ombreux, fatidique, véridique, le trépied, la source de Castalie, le Parnasse et le temple qui sont le plus souvent loués, comme il se doit, puisque c'est près de là que les victoires athlétiques ont été remportées. Mais leur privilège n'a rien d'exclusif : le dieu est aussi celui qui règne en Lycie et à Délos, et le poète lui fait gloire de ses autres sanctuaires, l'Isménion, le Ptoïon, de même qu'il chante Olympie, Reine de Vérité, et le dieu de Dodone. Une belle strophe de la *V^e Pythique* définit la grandeur d'Apollon dans ce monde de rêve où les cités, œuvres des immor-

tels, semblent n'avoir jamais été gouvernées par d'autres que par des demi-dieux. « C'est lui qui distribue aux hommes et aux femmes les remèdes pour leurs lourdes maladies ; il a donné la cithare, il accorde la Muse à ceux qui lui plaisent, conduisant vers les chœurs les belles lois ennemies de la guerre ; il prend soin de la retraite prophétique. Lacédémone, Argos, la divine Pylos, c'est lui qui les a réparties entre les courageux descendants d'Héraclès et ceux d'Aigimios.... »

Il porte la lyre d'or et la phorminx et parfois aussi un objet mystérieux qui fait qu'on le nomme Chrysaor et qui ne doit pas être un glaive d'or, comme on traduit toujours, mais la Flèche d'Or, qui est son attribut dans cette légende des Hyperboréens dont Pindare a parlé avec une frappante prédilection ¹.

Il est sage et clairvoyant. Lorsque Coronis, déjà enceinte de ses œuvres, lui préféra un mortel, un corbeau, disait-on, annonça au dieu qu'il était trahi. Pindare rejette cette fable. « Coronis ne put échapper à son regard. A Pythô, où affluent ses victimes, se trouvait le roi du temple ; Loxias apprit la faute du plus droit des messagers, son esprit qui sait toutes choses. Le mensonge n'a pas de prise sur lui : ni un dieu ni un homme ne sauraient le tromper, ni en acte ni en intention. » Il charge Artémis de punir Coronis et, comme brûle déjà le bûcher qui consume celle-ci, il décide : « Je ne souffrirai pas que mon sang périsse d'une mort misérable, associé au lourd destin de sa mère. » « Et il enleva l'enfant du cadavre ; les flammes s'écartèrent devant lui ; il porta Asclépios à Chiron pour que le Centaure lui apprit à guérir les douloureuses maladies des hommes. Ceux qui venaient à lui avec des plaies nées de leur chair, déchirés par le couteau de bronze ou la pierre de la fronde, le corps ravagé par le feu de l'été ou par l'hiver, il les délivrait de leur mal, soit en récitant sur eux des charmes, soit par des boissons salutaires ou par des remèdes, ou en les redressant par des incisions. »

Voilà Épidaure — un Épidaure assez différent de la réalité — rattaché à Delphes. Car c'est à Delphes qu'Apollon a perçu la trahison de Coronis. Son esprit n'est pas omniscient en tous lieux également : cela nous ramène à ce que nous avons dit à plusieurs reprises de la vertu religieuse des sites. Delphes est, en soi, prophétique. Et ce n'est certainement pas un hasard si Pindare, qui mentionne le laurier, le trépied, la source, l'*omphalos*, ne nomme

1. Voir supra, p. 159 et 164, n. 1.

jamais la pythie. Dans la *IV^e Pythique*, consacrée à ces mêmes antiquités de Cyrène dont Hérodote, comme il faut s'y attendre, donne une version assez différente, mais tout aussi riche en prophéties ¹, les paroles fatidiques résonnent de la façon la plus mystérieuse : « Phœbos avertit » ; « l'oracle de l'abeille delphique parla spontanément, sans avoir été interrogé » ; « une prédiction résonna près de l'*omphalos* », une autre « près de Castalie ». Aucun poète n'a le don de Pindare pour dissoudre le concret et nous mettre à l'aise en plein irréel.

C'est pourquoi les légendes qui lui plaisent le plus sont celles qui ont un halo mystérieux : celle des Hyperboréens, celle aussi du temple de plumes qu'Apollon envoie chez eux par la voie des airs. Un fragment énigmatique à souhait décrit le temple de bronze : « Quel en était le caractère ? De bronze étaient les murs, de bronze aussi les colonnes dressées et, sur le fronton, chantaient les Charmeuses ². » Qu'étaient les Charmeuses ? Peut-être des Sirènes, mais nous n'en savons rien. Il ne faut rien demander de trop précis à un poète qui confère l'irréalité à tout ce qu'il touche.

C'est ainsi que, voulant louer Apollon, il confie l'éloge au Centaure Chiron. La religion delphique n'a rien inspiré de plus beau que cette *IX^e Pythique*, écrite pour Télésicrate de Cyrène, vainqueur en 474 à la course des hommes armés. La nymphe Cyrène, chasseresse et bergère, inspire au dieu une si vive admiration qu'il hésite à s'unir à elle et demande conseil à Chiron, qui sourit et répond :

« Toi sur qui n'ont prise ni mensonge ni erreur, quel trouble aimable te fait parler si étrangement ? Tu demandes, Seigneur, l'origine de cette jeune fille ? Toi qui connais le terme de toutes choses et leurs cheminements, combien de feuilles érige la terre printanière et combien de grains de sable, dans la mer et les fleuves, roulent les vagues et les coups des vents ! Et ce qui sera et d'où se forme le futur est clair à tes yeux. »

Nous connaissons ce thème, qui figure aussi dans le fabliau lydien. On veut généralement que Pindare ait imité la langue des oracles. Nous trompons-nous en supposant l'inverse ? Cet accent de foi, de confiance, s'accorde avec toute l'œuvre de Pindare ; il fait disparate dans la réponse à Crésus. Ajoutons que la formule

1. Roland CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, II^e partie, chap. 1.

2. *Péan XII*, PUECH.

de Pindare se transmute chez Plutarque en un miracle concret : celui de la pythie répondant à une question mentale ¹.

Chiron cependant prophétise, annonçant au dieu ce que celui-ci est bien décidé à faire : qu'il enlèvera la nymphe dans son char aérien pour l'installer en Libye, où elle enfantera un fils qui sera élevé par les Heures et par la Terre. « Elles le prendront sur leurs genoux et le rendront immortel. Il sera un Zeus et un Apollon pur, joie pour les hommes, gardien de leurs troupeaux ; ils l'appelleront Chasseur, Berger, Aristée. »

Plus tard, Virgile donna au personnage d'Aristée le halo légendaire qui l'entoure à nos yeux. Pindare, à Delphes, avait commencé la transformation : Aristée l'Excellent appartient certainement au cycle de l'Apollon pastoral et des Hyperboréens.

Apollon est véridique, parce qu'il exprime la pensée de Zeus, « Zeus qui mène toutes choses à leur terme » ; or, « ce que Zeus n'aime point frémit, en écoutant les Muses Piérides, sur la terre et la mer immense ». Plus d'une fois, au lieu de dire *Zeus* ou *Zeus Pater*, Pindare dit *Dieu*. « Il se trompe, l'homme qui espère cacher à la divinité un de ses actes », dit-il, et : « Dieu voit toutes choses se terminer comme il s'y est attendu ; Dieu qui touche l'aigle en plein vol, devance le dauphin sur la mer, ploie les mortels orgueilleux et donne à d'autres la gloire qui ne vieillit pas » ². La ligne de Zeus et celle d'Apollon tendent l'une et l'autre vers le *Théos* en une assimilation que Platon précisera.

Il y a chez Pindare des tendances mystiques qui n'appartiendraient pas à notre sujet si précisément nous n'avions retrouvé à Delphes, et notamment dans la *Nekyia* de Polygnote, la preuve d'influences orphiques et pythagoriciennes sur le sanctuaire du Parnasse. Ce Pindare spiritualiste, inquiet du sort de l'âme après la mort, nous est connu par une *Olympique*, la deuxième, et par des fragments cités par Platon et Plutarque :

« Les esprits des morts ne sont pas abattus ; ils subissent aussitôt leurs peines ; les fautes commises en ce royaume de Zeus, quelqu'un, sous terre, les châtie par une sentence dure, inexorable.

» Le soleil pour les bons fait nuits égales et jours égaux, perpétuellement, et vie sans travail ; ils ne tourmentent pas la terre

1. Vide supra, p. 53.

2. *Pyth.*, I, 26, 130 ; *Olymp.*, I, 102, et *Pyth.*, II, 90, ces deux-ci voisines de 475.

à la force de leurs bras, ni l'eau marine, pour soutenir leur pauvre vie. Auprès de ceux qu'aiment les dieux, qui respectèrent leur serment, ils passent une vie sans larmes. Les autres endurent une souffrance devant quoi les yeux se ferment.

» Ceux qui ont eu la force, en passant trois fois par l'une et l'autre vie, de tenir leur âme à l'abri de toute injustice, ils suivent la route de Zeus jusqu'au château de Cronos. Là, les brises marines rafraîchissent l'île des Bienheureux. Une floraison d'or y brille sur les beaux arbres et sur l'eau ; ils en tressent guirlandes et couronnes sous l'équitable direction de Rhadamanthe, assesseur du Père, de l'époux de Rhéa, celle qui siège sur le plus haut des trônes. »

Ces strophes écrites en 476 pour Théron d'Agrigente, vainqueur à la course des chars, contiennent à la fois une eschatologie et les traces d'une cosmologie où Cronos jouait le rôle qu'attestent encore à Olympie plusieurs survivances. Les critiques modernes en donnent diverses interprétations. On peut se demander ce que les Agrigentins y comprirent quand on les leur chanta avec accompagnement de musique et de pas rythmés. Il y avait chez eux un culte de Perséphone et peut-être étaient-ils familiarisés avec l'idée que les âmes doivent s'incarner trois fois avant d'avoir accès à la vie bienheureuse. Ces doctrines, est-ce par quelque mystique sicilien, est-ce par un ouvrage de la veine des *Purifications* d'Empédocle que Pindare les a connues ? Il s'y est complu, car il dira ailleurs :

« Quant à ceux que Perséphone a lavés de leur antique souillure, au bout de huit ans elle renvoie leurs âmes au soleil d'en haut ; de ces âmes naissent des rois illustres, des hommes vigoureux et sages ; après leur mort, ils sont honorés par les hommes comme de purs héros. » L'on retrouve ici l'octaétéride des fêtes delphiques, celle notamment du Steptérion, qui était censé être la purification d'Apollon, la durée aussi de son séjour expiatoire chez Admète.

Un fragment, deux fois cité par Plutarque, nous intéresse particulièrement parce qu'il pourrait être une description des bienheureux de Polygnote :

« Pour eux, le soleil brille quand règne ici la nuit ; autour d'eux sont prairies aux roses rouges, arbres à encens, fruits d'or ; chevaux, gymnases, jeux de dés, phorminx les égalaient, et les parfums brûlent sur les autels des dieux.... C'est de là que les

fleuves lents de la noire nuit font couler la ténèbre illimitée. »

Comme Polygnote, Pindare promet le salut aux initiés :

« Heureux celui qui descend sur terre, après avoir vu (les mystères). Il sait la fin de la vie et son début donné par Zeus. »

« Un sort bienheureux envoie (les justes ? les initiés ?) à la fin qui délivre de toute peine. Le corps cède à la mort-toute puissante, mais il subsiste encore une image de notre être. Elle est seule à venir des dieux. Elle dort quand nos membres agissent, et aux endormis elle montre dans leurs rêves le jugement qui récompense et qui punit ¹. »

Pourrait-on mieux définir le principe même de la divination enthousiaste ? Ces textes doivent figurer en marge d'une histoire de Delphes. Non du tout que le sanctuaire les ait inspirés, mais il a accueilli des doctrines analogues. On les lit dans la *lesché* des Cnidiens, dans l'histoire de Cléobis et Biton, dans la dévotion des pythagoriciens qui donnent à Delphes un rang privilégié parmi les sanctuaires helléniques. Et l'on se souviendra que « l'homme est le rêve d'une ombre », c'est dans une *Pythique* que Pindare l'a dit.

Aucun homme n'a reçu à Delphes des honneurs comparables à ceux qui furent attribués à Pindare. On mit dans la *cella* le siège sur lequel il s'asseyait pour réciter ses œuvres. Nous pouvons assurément supposer que quelque offrande d'origine oubliée fut après coup expliquée et ennoblie par ce nom illustre. Mais que le poète vieux et célèbre soit venu à Delphes, qu'il y ait lu quelque poème particulièrement honorable pour le dieu, la ville et le sanctuaire, et qu'on ait dédié le fauteuil où il s'était reposé, cela n'aurait rien d'in vraisemblable. Plutarque mentionne la part que les descendants du poète avaient le droit de prendre aux théoxénies, un « beau morceau » que l'on découpait pour eux et que le héraut leur criait d'emporter. « Apollon, dit Eustathe dans sa *Vie de Pindare*, Apollon, dit-on, l'aimait tant qu'il réserva pour lui une portion des bêtes offertes et que le prêtre appelait pendant le sacrifice : « Pindare au banquet du dieu », ou, encore : « Que Pindare vienne au banquet du dieu. » » C'est ainsi qu'au XII^e siècle de notre ère on reculait dans le passé et l'on transposait en légende

1. *Thrènes*, I, 6, 2, et 21^e fragment non-identifié de PUECH. Cf. E. ROHDE, *Psyché*, II, p. 503 et 507 ; J. BIDEZ, *Biographie d'Empédocle*, p. 115 sqq ; M. DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, p. 44 ; VIII^e *Pythique*, 136.

une réalité infiniment plus modeste ¹. Au surplus, il n'est pas aisé de décider si les théoxénies et les *ξένια ἡρώσι* étaient à Delphes une seule et même chose, comme le veut Rohde, ou deux choses différentes, comme le veut Nilsson ; si Pindare lui-même était supposé invité à l'une ou à l'autre ou si ses descendants seuls avaient part aux théoxénies ; à quelle époque ils reçurent cette faveur, ni, enfin, combien de temps ils la gardèrent.

CHAPITRE IV

CONTRADICTION ATTIQUE

On change d'univers en passant de Pindare à Eschyle. C'est, je crois, Léon Robin qui marque dans la pensée hellénique un âge humaniste succédant, au cinquième siècle, au naturalisme ionien. Entre les deux, la Grèce occidentale fit une période mystique où Delphes a sa place. Non du tout, répétons-le, que des réponses oraculaires aient répandu les idées nouvelles ; mais celles-ci ont trouvé dans le sanctuaire et autour de lui un écho et un appui parce que les hommes qui en étaient imbus ont choisi ce lieu, avec ses monuments et ses fêtes, pour les exprimer et leur conférer plus d'autorité.

Tandis que la marée spiritualiste, haute en Grande Grèce, vient battre le pied du Parnasse, Athènes est un monde à part. Les oracles n'ont joué aucun rôle dans sa politique ; elle a demandé à Delphes de confirmer, d'approuver des mesures prises par l'assemblée et, dans certains cas difficiles, de choisir entre deux ou plusieurs partis ² ; les réponses étaient conservées au Mètrôn ; cela décourageait d'avance les belles impostures, tandis que les rois de Sparte, dépositaires de la totalité des textes prophétiques, pouvaient à point nommé leur faire dire ce qu'ils voulaient. Les Athéniens respectaient le dieu du Parnasse, lui envoyaient fidèle-

1. PLUT., *De sera num. vind.*, XIII ; EUST., apud Schol. PIND., *Ném.*, VII, 68.

2. Les consultations avant l'expédition de Sicile, telles que Plutarque les rapporte dans *Pythie*, p. 403, ont évidemment été fabriquées après coup. Les partisans de Nicias et ceux d'Alcibiade en ont fait circuler beaucoup d'autres, mais qu'on n'attribuait pas à Delphes ; PLUT., *Nicias*, 13 ; *Alc.*, 17 ; PAUS., VIII, 11, 12.

ment la Pythais avec des offrandes et des animaux, mais ne lui demandaient, semble-t-il, que le Feu Nouveau et sa bénédiction pour leurs récoltes.

Le monde de Pindare est composé de demi-dieux et (réserve faite des athlètes vainqueurs) d'êtres anonymes classés dès leur vivant en « bons » et en « mauvais », exemples à imiter ou à fuir, en attendant d'être traités dans l'autre monde conformément à leurs mérites. Au contraire, les tragédies attiques ne comportent presque aucune eschatologie : une allusion au Juge des morts (Esch., *Suppl.*, 231), au séjour éternel (*Ant.*, 76). C'est, je crois, ce qu'on y trouve de plus explicite concernant une vie d'outre-tombe. Et il n'y a qu'une descente aux Enfers dans le théâtre grec ; elle tient en dix vers des *Grenouilles* : entre Polygnote et Aristophane, l'écart est considérable.

Et, cependant, c'est dans la tragédie que les jugements sur la conduite prennent, pour la première fois, toute leur gravité. Les héros n'y ont point en partage cette lévitation qui, chez Pindare, leur permet de voltiger entre ciel et terre. Ce sont des hommes comme nous, intéressants justement dans la mesure où ils ont cessé d'être le personnage unique qu'ils sont dans l'épopée pour devenir semblables à n'importe quel individu pris dans la foule : capables enfin de supporter un problème énoncé en termes généraux. Ce qui compte en Oreste, ce n'est pas qu'il est le fils du roi des rois, c'est qu'à propos de lui on se demande : « Est-ce qu'un fils, fût-ce pour venger son père, a le droit de tuer sa mère ? » Dans ce monde où la morale se construit en schèmes universels quelle idée se fait-on de l'oracle de Delphes ?

Celui qui s'interroge sur le sens delphique de l'*Orestie* rencontre d'abord une première question : « Quel poète a imaginé de faire intervenir Apollon dans cette légende et dans quelle intention l'a-t-il fait ? » En fait, ceux qui ont étudié la trilogie ne paraissent pas avoir vu tout l'intérêt et la difficulté du problème. Paul Mazon le signale, non dans la préface de sa première traduction, celle de 1903, mais dans celle de son édition de 1925, en disant : « Quant au rôle de Delphes, il n'a pas lieu d'étonner, du jour où la légende a pris une couleur dorientale.... Mais à quel moment exact Apollon est-il entré dans la légende ? Il n'est pas aisé de le dire. » Wilamowitz pensait que l'*Orestie* venait d'une épopée delphique. En conséquence, dans l'introduction du tome II de ses

Griechische Tragödien, il met davantage encore l'accent sur le caractère dorien de la légende et de la morale apolliniennes. Mais on cherche en vain, à Delphes ou autour de Delphes, cette influence dorientienne ou, avec le monde dorien, cette parenté que les historiens du XIX^e siècle, depuis Gottfried Müller, allèguent volontiers, sans du reste dire clairement en quoi elle a pu consister. Les rois de Sparte ont souvent recouru à l'oracle dont le traditionalisme avait de quoi les rassurer ; les consultations, qu'ils truquaient à leur guise, étaient pour eux un moyen de gouvernement ; ils souhaitaient que les devins locaux n'eussent pas un rôle excessif ; la cité avait peu de prêtres (à cause, notamment, du caractère religieux de la royauté), ce qui a pu multiplier les cas où le recours à Delphes paraissait souhaitable. Tout cela est pure opportunité et n'implique aucune rencontre doctrinale. Dans la légende d'Oreste, mieux vaut probablement dissocier l'élément dorien sans lui demander d'abord d'expliquer le rôle d'Apollon dans la trilogie.

A l'époque homérique, la famille d'un mort reçoit du meurtrier une indemnité en nature et s'en tient satisfaite. La *vendetta* paraît en effet une pratique propre aux envahisseurs doriens. Elle fut plus tard limitée puis annulée par l'État : aboutissement suggéré par Eschyle à la fin des *Euménides*.

Dans le cas particulier d'Oreste, le fils lésé, chez Homère, tue l'usurpateur ; il n'est pas question de Clytemnestre, qui, lorsqu'elle fait figure de meurtrière, s'attaque seulement à Cassandre. C'est le grandissement progressif de Clytemnestre qui finit par la mettre, responsable du meurtre d'Agamemnon, en face du vengeur, son fils.

Stésichore, Simonide, Pindare — suivant une version attestée également par des peintures de vases — ont escamoté le problème parce que, chez eux, Oreste à son retour est menacé par sa mère et n'échappe que de justesse à la mort qu'elle lui prépare. Il tue sans préméditation, en état de légitime défense. Dans les volumes de commentaires qu'on a entassés autour de ces œuvres célèbres cette remarque si simple ne paraît pas avoir été proposée.

Je ne vois pas qui, avant Eschyle, aurait pu songer à faire agir Oreste sur l'ordre du dieu. Et je ne vois pas davantage les raisons religieuses qui ont pu lui dicter ce motif. Les raisons dramatiques, au contraire, se distinguent fort bien et peut-être serons-nous

amenés à les tenir comme suffisantes. Voyons cependant ce que pourraient être les premières.

Le poète (Eschyle ou un autre) a-t-il pu trouver dans l'authentique tradition de Delphes (c'est-à-dire dans celle qu'il tenait pour authentique, où nous distinguerions beaucoup d'éléments étrangers) rien qui approuve une vengeance privée et, *a fortiori*, celle d'un fils sur sa mère ? Sûrement non. Dans les consultations qui sanctionnent une mort sanglante, il s'agit toujours d'un sacrifice rituel où l'homme qui tient le couteau est préservé du *miasma* par des cérémonies réglées à l'avance. Wilamowitz pensait que « les lois de Dracon codifient le droit criminel apollinien ». Non seulement nous ne voyons rien de tel, mais rien n'indique même qu'aucun acte de vendetta ait jamais été soit conseillé soit approuvé par l'oracle. Lorsque, dans l'expiation du meurtre des Cylonides, il demande « deux corps pour un », c'est probablement un *aition* pour expliquer l'envoi de deux statues ¹. Un consultant demandant à Delphes : « Puis-je tuer ? » est à peu près inimaginable. En revanche, beaucoup ont dû monter là-haut pour dire : « J'ai tué ; comment dois-je me purifier ? », ou bien : « Est-ce de telle façon que je dois me purifier ? ». Apollon purifiant Oreste est une transposition du réel et, très probablement, des rites du Delphinion athénien, dont l'origine était peut-être indépendante du dieu de Delphes, mais qui, à l'époque historique, étaient considérés comme venant de lui. Apollon envoyant Oreste tuer sa mère est une invention de poète. Qu'est ce qui a pu inciter Eschyle à le faire ?

A partir du ^{ve} siècle, on voit souvent un oracle figurer dans un récit pour en accélérer ou en retarder le mouvement. Le conte des reliques tégéates dans Hérodote (supra, p. 123) est construit exactement comme *Œdipe-Roi*, c'est-à-dire que la pythie dicte la conduite à suivre, mais sans livrer la clef du problème : au consultant de la chercher. Dès la *Deuxième Olympique* de Pindare (476) et les *Sept devant Thèbes* (467), un oracle de Delphes sert de moteur au drame d'*Œdipe*, légende dont les éléments, sinon la caténation, sont plus anciens que les sanctuaires fatidiques.

Dans *Agamemnon*, c'est Calchas qui ordonne au roi de sacrifier Iphigénie ; il exprime la volonté d'Artémis, ce qui n'empêche nullement Eschyle de juger l'acte avec sévérité. Pour le meurtre de la mère, il a cherché plus haut une autorité encore plus indis-

1. THUC., I, 135 ; WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, t. II, pp. 34-36.

cutable. De même, dans la *Quatrième Pythique*, c'est Delphes qui dirige le départ des Argonautes, mais, sur le bateau, c'est Mopsos qui les conseille. Le devin est un oracle pour un monde limité. <

Mais, cette autorité indiscutable, comment se fait-il qu'Eschyle l'ait aussitôt discutée ? qu'à peine obéie on la trouve mise en échec par les Érinyes, combattue avec une vigueur telle que finalement c'est un tribunal humain qui arbitrera la querelle ? < !!! Car qu'est-ce qu'Athéna dans les *Euménides* sinon Athènes personnifiée ? Eschyle semble n'avoir impliqué Apollon dans le drame que pour introduire aussitôt une accusation contre lui, quitte à lui confier une accusation parallèle contre les Érinyes, aboutissant l'une et l'autre, l'une par l'autre, à la création d'un équitable tribunal capable de rétablir la paix. J

On s'est demandé si l'intervention delphique ne viendrait pas de l'association d'Oreste avec le phocidien Pylade, qui, dans *Les Choéphores*, ne dit qu'un seul vers et précisément pour rappeler l'ordre du dieu. Mais la *Onzième Pythique*, qui donne un rôle à Pylade dans le retour d'Oreste, est muette sur l'oracle. On a supposé des « traditions doriennes » qui auraient inspiré à Eschyle son Apollon apôtre de la *vendetta*. Hypothèse gratuite. Tout donne à penser qu'Eschyle et Eschyle seul a choisi la bouche delphique pour dicter le meurtre et c'est là une invention prodigieuse, aussi grande que celle de *Prométhée*. Avec le même génie antithétique qui oppose le Zeus Olympien et le Titan ami des éphémères, il met ici Apollon en face des Érinyes, pour finir également par une efficace réconciliation. 263

Si, dans la pièce, le rôle d'Apollon lui appartient en propre, les Érinyes, elles, viennent de la religion populaire et peut-être même, dans une certaine mesure, de Delphes. Ailleurs encore, l'oracle et les Furies apparaissent réunis, mais, bien loin de s'affronter, ils travaillent de concert à la ruine d'Œdipe : ainsi dit Pindare dans la *Deuxième Olympique*. Faire du dieu et des filles de la Terre des êtres opposés en toutes choses, cela était bien conforme au goût d'Eschyle pour les contrastes violents. Celui-ci lui était suggéré par la légende delphique du dieu combattant Delphyné, le Serpent femelle, né lui aussi de la Terre ; lorsque Clytemnestre, dans les *Euménides* (127), nomme *drakaina* une des Furies qu'elle excite, on sent affleurer l'identification des deux êtres. !?

Si Apollon nous apparaît comme le symbole d'une éthique

dorienne de la vengeance individuelle, c'est parce qu'ainsi l'a voulu le poète Eschyle. Les légendes ne se font pas, ce sont les poètes qui les font, poètes connus et poètes anonymes. Ici, la marque eschyléenne est si forte qu'on ne voit même pas quelles traditions antérieures pourraient être sous-jacentes aux épisodes delphiques de l'*Orestie*. Le poète a poussé à l'extrême le caractère vindicatif du dieu qui envoie Oreste au meurtre sans même, semble-t-il, avoir été consulté. Cela est dit dans un morceau si étrange, si difficile à expliquer qu'il faut bien le citer tout entier :

« Non, il ne me trahira pas, l'oracle tout-puissant de Loxias, qui m'ordonnait de franchir ce péril, élevait ses clameurs pressantes et m'annonçait des peines à glacer le sang si je ne poursuivais les meurtriers d'un père par leurs propres voies et n'obéissais à son ordre : tuer qui a tué, en écartant, farouche, les peines
263 qui ne privent que d'argent. Sinon, déclarait-il, moi-même en paierais le prix de ma propre vie au milieu de multiples et cuisantes douleurs. Déjà, révélant aux mortels les vengeances de l'enfer irrité, il nous a fait connaître ces maladies effroyables qui montent à l'assaut des chairs, ces lèpres à la dent sauvage qui vont dévorant ce qui la veille était un corps, tandis que des poils blancs se lèvent sur ses plaies. Et sa voix nous annonce aussi les attaques des Érinyes que provoque le meurtre d'un père.... »

Ceci a de quoi surprendre, car, dans la pièce suivante, les Furies réserveront leur colère à ceux qui ont versé leur propre sang. Ici elles poursuivent, non celui qui a tué, mais celui qui refuse d'exécuter une juste vengeance. Et, comme dans le passage de Pindare, elles sont les alliées d'Apollon, les exécutrices de sa colère. On est tenté de dire, en manière d'explication, que les figures de la religion populaire n'ont qu'une théologie assez flottante. Mais rappelons-nous que les démons ailés, *psychiques*, ont un caractère sexuel bien marqué et que jamais on ne voit les
!! Érinyes poursuivre une femme. Je crois que leur rôle, dans ces vers des *Choéphores*, résulte tout entier de l'imagination d'Eschyle. Encore celui-ci est-il resté dans la vraisemblance légendaire. Oreste poursuit :

« L'arme ténébreuse des enfers, quand des morts de son sang l'implorèrent — rage, délire, vaine épouvante issue des nuits —, agite, trouble l'homme, jusqu'à le chasser de sa ville, la chair outrageusement meurtrie sous cet aiguillon de bronze. Pour celui-là, plus de part aux cratères, aux doux flots des libations ; nul ne

peut l'accueillir ni partager son gîte ; méprisé de tous, sans amis, il succombe enfin, pitoyablement desséché, à une mort qui le détruit tout entier. A de tels oracles, peut-on désobéir ? Non.... »

Paul Mazon, dont j'emprunte la traduction, estime que « les vers 269-77 concernent l'oracle délivré personnellement à Oreste, mais la suite (à partir de *Déjà*) se rapporte, je crois, à un recueil d'oracles exposant la doctrine delphique sur le devoir de la vengeance et dépeignant le châtement réservé à celui qui s'y dérobe ». Que penser de cette hypothèse ?

L'oracle promet à Oreste — ou, en général, aux fils oublieux — des châtements appartenant à deux ordres différents : les uns sont des *maladies* et des *cauchemars* envoyés par les *Érinyes* ; les autres décrivent une *exclusion* de la société politique et religieuse. Ceux-ci devraient, semble-t-il, faire l'objet d'une injonction au groupe d'avoir à rejeter le coupable, à moins qu'on ne considère la « colère invisible » comme assez forte à elle seule pour décider le fils indigne à renoncer spontanément à toute vie sociale. Ce qui est certain, c'est que le texte parle uniquement d'oracles donnés à celui qui doit se venger, le menaçant des deux ordres de peines s'il se dérobe à son devoir.

Les malheurs du premier groupe décrivent la misère d'un homme poursuivi par le courroux d'un « mauvais mort ». Des cas analogues ont souvent été soumis à Delphes ¹. L'oracle les a tous résolus en ordonnant des cérémonies expiatoires et apaisantes, qui, dans certains cas mythiques, comportent même des sacrifices humains. Jamais la satisfaction ne consiste en une *vendetta*. Il faut dire aussi qu'aucune des consultations connues ne reproduit exactement le cas d'Oreste. Elles émanent de communautés inquiétées au bout d'un certain temps par des signes où elles ont cru reconnaître la colère d'un mort injurié. Ici, Oreste est poursuivi par son propre père, dont les *Érinyes* le menacent, alors qu'elles ne songent pas à poursuivre ni Clytemnestre ni Égisthe. Et, ce que ne font jamais ces êtres nés du sang versé, elles s'acharnent, non contre celui qui a tué, mais contre celui qui tarde à tuer.

Dans les paroles d'Oreste, l'éthique dorienne du talion apparaît donc proclamée par Apollon et servie par les *Érinyes* et, cela, contrairement à tout ce que nous savons des usages de Delphes, à tout ce que nous savons des croyances concernant les *Érinyes*.

1. Voir supra, p. 174, le cas typique d'Agylla.

Est-il téméraire de penser que la liaison des trois termes : vendetta-oracle-Furies, résulte uniquement d'une invention d'Eschyle ? J'ajoute que ces injonctions répétées, insistantes, décrivant d'affreux châtiments, ne correspondent à aucune réalité, à aucune vraisemblance delphique.

Il existe un folklore du mort insatisfait qui poursuit son héritier pour obtenir qu'il le venge, ou qu'il l'ensevelisse ou encore qu'il accomplisse quelque tâche que lui-même n'a pu terminer. Celui qui classera ces histoires y découvrira aisément l'influence chrétienne. Dans *Hamlet*, le spectre demande à son fils de tuer le roi, mais d'épargner la reine et, à aucun moment, il ne le menace s'il tarde à obéir. Peut-être les châtiments promis à Oreste viennent-ils d'une tradition doriennne, inconnue d'ailleurs, destinée à stimuler le vengeur relucant. En tout cas, rien ne nous indique que cette tradition hypothétique ait jamais été consacrée, ni par aucune réponse oraculaire, ni par aucun des nombreux contes nés en marge du sanctuaire.

Si Oreste refuse de tuer les assassins, dit l'oracle, il sera exclu des sacrifices et des maisons, obligé de fuir son pays. L'exclusion semble résulter à la fois de ses propres angoisses et de la volonté de ses concitoyens. Quelle réalité se cache sous ces mots ?

Peut-être une coutume (d'ailleurs inconnue) de la morale doriennne. Une éthique chevaleresque fondée sur la « gloire » et sur le point d'honneur ont pu obliger des pairs à tenir à l'écart les Rodrigues un peu lents. Mais, cet isolement dont l'oracle menace Oreste s'il ne tue pas, c'est justement le lot qui sera le sien quand il aura tué sa mère, celui que lui attribuait la fête athénienne des *Choës*, où chacun apportait sa tasse personnelle, en souvenir, disait-on, du temps où les Athéniens avaient voulu éviter le contact du matricide sans le désobliger ouvertement. Par un extraordinaire démenti, le châtiment qui avait été promis à Oreste s'il refusait de tuer lui échoit parce qu'il a obéi. Et le retournement résulte d'une exigence si impérieuse que le spectateur s'attend à la catastrophe dès qu'il voit la victoire assurée. Au moment décisif, une ruse du chœur lui livre Égisthe désarmé : « Cela compte peu pour le public, dit justement Wilamowitz, qui tremble, non pour la vie et la victoire d'Oreste, mais pour son âme. »

Comment n'a-t-on pas remarqué le double et terrible coup qui, dans cette pièce étonnante, atteint le dieu de Delphes, deux fois

mis en échec : comme fatidique, comme purificateur ? Malgré l'assurance que sa parole a donnée à Oreste, celui-ci est poursuivi par les Érinyes. Et les rites accomplis pour effacer la souillure sont impuissants à désarmer les Vengeresses.

Ces rites sont deux. Le meurtrier doit s'exiler pour user la souillure au cours de son errance ; puis il subit une ablution de sang de porc. Le premier est attesté dans les traditions delphiques ; il est sous-jacent aux épisodes homériques où le départ est présenté comme un châtement infligé par le courroux d'un père. Platon le préconise dans les *Lois* (p. 865), parce que, pense-t-il, il est bon que le meurtrier cède le terrain au mort qui le poursuit. Les deux rationalisations, la romanesque et la philosophique, méconnaissent le sens véritable de la coutume ; il résulte du caractère matériel du *miasma*, qui disparaît à force d'être frotté.

L'ablution de sang était une pratique courante dont la portée était oubliée depuis longtemps. A l'origine, elle a dû impliquer renaissance, le coupable, comme l'initié, étant rendu semblable au nouveau-né dans la sanie ¹. Héraclite, qui voit la chose avec ses yeux de rationaliste, compare ceux qui se purifient dans le sang à des gens qui marcheraient dans la boue pour se nettoyer. Eschyle ne parle pas avec cette crudité, mais son sentiment profond n'était peut-être pas si différent de celui d'Héraclite, car les rites purificateurs, mentionnés au début des *Euménides*, sont ensuite passés sous silence, comme s'ils étaient non-avenus. A ses yeux comme aux nôtres il y a une telle disproportion entre la grandeur du problème et la puérilité du remède qu'il préfère glisser sur celui-ci.

Ne sortent grandis de l'*Orestie* ni Delphes, ni Apollon, encore que celui-ci exprime la volonté de Zeus. Un grand dramaturge ne saurait prendre un dieu comme protagoniste sans mettre en lui une puissante charge de passions humaines. Apollon ne peut incarner la loi du talion sans descendre de la hauteur où Pindare, Hérodote, les pythagoriciens, Polygnote l'avaient peu à peu élevé. Alors que chez Pindare la religion de Zeus et celle d'Apollon travaillent ensemble au bénéfice du dieu unique, le monothéisme eschyléen est centré sur Zeus. Apollon n'est chez lui qu'une volonté individuelle ; il représente certaines tendances indispen-

1. Voir p. 178. A Aristinos, qui avait été cru mort, la pythie conseille une « seconde naissance » : c'était probablement l'*aition* de quelque rite (PLUT., *Mor.*, p. 264 E). Cf. P. AMANDRY, Eschyle et la purification d'Oreste. *R. A.*, XI (1937), p. 22.

sables à l'harmonie de la synthèse finale, mais nullement un idéal de justice. Cela est sensible dans l'histoire de Cassandre, dans celle d'Oreste, dans une pièce perdue où Thétis se plaignait d'avoir été trompée par le dieu véridique, dans les *Sept*, où toute une ville et trois générations sont détruits pour un oracle enfreint. Et, cependant, le début des *Euménides* est un admirable paysage à la fois poétique et spirituel de Delphes, pieusement décrit par une noble pythie ; l'infailibilité de Zeus, d'Apollon, des méthodes purificatoires, est affirmée à plusieurs reprises ¹. Nulle part, Eschyle ne prononce sur le dieu aucun de ces jugements irrespectueux que multiplie Euripide : sa critique n'est pas antérieure à son œuvre créatrice. C'est son génie dramatique qui pétrit les figures divines comme les autres, leur infuse des passions brûlantes et toutes les contradictions du vivant. On lui aurait demandé s'il croyait en l'infailibilité de l'oracle, il aurait répondu affirmativement. C'est presque malgré lui qu'il a apporté la plus sonore des contradictions à la théodicée qui, depuis un siècle, se constituait lentement autour du sanctuaire delphique ².

L'*Électre* de Sophocle se termine sans intervention des Érinyes, ce qui peut s'expliquer de deux façons. Ou bien l'esthétique de Sophocle lui a interdit, à la fin d'une pièce qui, contrairement aux *Choéphores*, n'avait pas de suite, de commencer un nouveau sujet. Ou bien le poète considérait Oreste comme absous d'avance par Apollon : « Tout désormais est en ordre dans la maison, dit Oreste, si Apollon m'a bien guidé » : εἰ καλῶς ἐθέσπισεν, mais cela peut aussi signifier : « Aussi sûrement qu'Apollon m'a bien guidé. » On s'étonne de trouver ambigu ce vers qui devrait être la clef de la pièce. Ce n'est pas le seul endroit où l'on a l'impression que Sophocle se dérobe et refuse de poser le problème. Du reste, le moteur de l'action est chez lui la haine furieuse d'Électre et non du tout une initiative d'Apollon, auquel Oreste demande simplement *comment* il pourra tirer vengeance des meurtriers. La for-

1. 203, 282, 405, 465, 593, 797.

2. « Toutes les tragédies d'Eschyle sont en même temps des théodicées », dit Ed. MEYER (*Forsch. zur alten Gesch.*, p. 257) ; « le mal qui frappe l'homme est une conséquence de sa faute ; Apollon, le prophète infailible de Zeus, montre le chemin à Oreste dans le conflit des devoirs, le délivre du péché qu'il doit assumer en l'assistant avec Athéna devant l'Aréopage. Athéna réconcilie les monstres qui veulent boire le sang du parricide et qui représentent le principe opposé, obligé de céder devant une moralité supérieure. » Tel est peut-être en effet le tableau qu'Eschyle aurait tracé s'il était un théologien ; mais il était dramaturge, et un dramaturge ne peut toucher à une théodicée sans se la soumettre.

mule est curieuse, car c'est celle de tant de consultations authentiques où un fidèle parfaitement décidé allait demander à la pythie un conseil encourageant. Le dieu répond d'attaquer Égisthe désarmé, en le prenant par ruse : précaution de dramaturge pour éviter que le public, voyant deux jeunes gens égorger d'abord une femme, puis un homme sans défense, ne leur reproche une victoire trop facile. Dans tout cela, la religion n'a rien à voir.

D'Euripide, que dire que tout le monde ne sache ? Plusieurs de ses pièces sont des réquisitoires contre le dieu de Delphes, qui abuse de son pouvoir pour tromper les hommes. Mais son hostilité revêt deux formes assez différentes.

Dans *Électre*, dans *Oreste*, il s'en prend au dieu qui a conseillé le parricide. Sophocle réduisait à rien la responsabilité d'Apollon en montrant Oreste résolu de prime abord à tuer sa mère, Électre décidée, dès qu'elle croit son frère mort, à se faire elle-même vengeresse. La question ainsi posée, le conflit entre le dieu et les Érinyes cessait même d'exister. Et le poète mettait le public du côté des enfants en présentant une Clytemnestre sèche, tyrannique, odieuse. Euripide fait exactement le contraire. Sa Clytemnestre est plus pitoyable que méchante ; Oreste est poussé au meurtre par Apollon ; à peine sa mère morte, il est assailli de visions affreuses. Ces Érinyes tout intérieures sont pour le Pythien des adversaires bien plus puissantes que les monstres d'Eschyle, car elles attestent la supériorité de la simple morale humaine sur le conseil des dieux : un homme peut avoir obéi à l'ordre formel d'en-haut et être tout de même déchiré de remords.

L'attaque est menée plus sourdement dans *Ion*, dans *Andromaque*. Dans l'une et l'autre pièce, le poète prend comme arrière-plan le sanctuaire fatidique où Apollon exprime la pensée de Zeus et il y situe une histoire où le dieu apparaît vindicatif, trompeur et cruel. L'effet de contraste est extraordinaire. Sur ce point comme sur tant d'autres, il a eu pour modèle Eschyle, qui, dans une pièce perdue, faisait dire à Thétis ¹ :

« Apollon, à mes noces, se plaisait à énumérer les bonheurs que me vaudraient mes enfants, qui ne connaîtraient pas la maladie et vivraient de longs jours.... Et moi qui croyais véridique la

1. Cité par PLATON, *République*, II, 383, comme appartenant à une œuvre à laquelle l'État se doit de refuser un chœur. C'est Apollon qui garantit la solidité du totalitarisme platonicien ; il ne s'agit donc pas que des poètes aillent ébranler la confiance en Apollon.

divine bouche de Phoibos, luxuriante de science divinatrice ! Mais lui, qui me tenait ce langage... c'est lui qui a été le meurtrier de mon enfant à moi ! »

Aussi poignante est la pièce où s'affrontent Ion, qui *croit*, et Créuse, qui *sait* ; où la méchanceté d'Apollon envers Créuse, sa duplicité envers Xouthos se détachent violemment sur un Delphes idyllique dessiné par la piété débordante du petit sacristain.

Cela nous ramène à un détail signalé au début de cette étude : Apollon Pythien n'a pas d'image. Ajoutons-y ceci : il n'a pas non plus de roman. Même l'histoire de Néoptolème, si elle se termine à Delphes, se déroule ailleurs et ce sont les épisodes troyens qui mettent le dieu en fâcheuse posture devant Achille et les siens. Lorsque Euripide a mis sur le Parnasse l'action d'*Ion*, c'est en combinant des traditions athéniennes avec des inventions qui lui sont propres. Le tout est resté étranger à la mythopée pythique. Celle-ci — fort heureusement pour Apollon — est pauvre, puisqu'elle tient tout entière dans la *Suite pythique* et le combat avec le Serpent. Elle ne comporte rien qui puisse compromettre un dieu. On y voit Apollon tuant un monstre et se purifiant, c'est tout. Le Pythien a eu cette chance de n'avoir à Delphes ni statue ni biographie. S'il n'a cessé de s'approcher du *Theos*, c'est notamment parce que les sculpteurs renoncèrent à lui donner un corps et les poètes à lui inventer des aventures. Pindare le laisse en pleine irréalité, même lorsqu'il parle de ses amours.

C'est Eschyle qui fit participer Apollon aux passions humaines en lui faisant engager un dialogue avec Oreste, avec Thétis. Sophocle sentit peut-être le danger, revint en arrière et essaya de dégager l'Olympien. Pour Euripide, un Apollon intervenant dans un imbroglio de haines, d'ambitions et de devoirs mêlés était une trop belle occasion de montrer l'effort humain supérieur à la moralité divine. Il ne l'a pas laissée échapper.

CHAPITRE V

PLATON

On voudrait d'abord parler de Socrate. Qu'a-t-il pensé de la question posée à propos de lui par Chéréphon : « S'il y a au monde

un homme plus sage que Socrate?» J'ai déjà dit à quelles difficultés on se heurte dès qu'on examine d'un peu près cet oracle, dont l'authenticité ne paraît pas douteuse. A des questions de ce genre, la pythie répondait ou était censée répondre en déboutant le présomptueux. Il est vrai qu'ici ce n'est pas Socrate qui interroge, mais un de ses amis. Est-ce la littérature des Sept Sages qui a incité Chéréphon à poser la question, qui ne ressemble en rien aux conseils que l'on demandait authentiquement au dieu ? La pythie dans son désarroi donna-t-elle presque par hasard la réponse la plus propre à enchanter le fanatisme des disciples ? Cette réponse eut-elle sur la vie de Socrate l'action qu'affirme Platon, le poussant à questionner pour prendre la pythie en défaut en découvrant un plus sage que lui, qui faisait profession de ne rien savoir ? C'est plus que douteux et ce passage de l'*Apolo-gie* est bien grinçant. Le Socrate que nous imaginons devrait désapprouver vivement pareille consultation. Mais est-il rien de plus difficile à imaginer que le véritable Socrate ?

A la fin de son système des *Revenus*, qui, dit-il, doit donner le bonheur à la cité par la prospérité de tous, Xénophon écrit : « S'il vous paraît opportun de le mettre en pratique, je vous conseillerai d'envoyer à Dodone et à Delphes pour demander aux dieux s'il vaut mieux l'adopter maintenant et pour l'avenir. S'ils l'approuvent, demandons quel dieu il faut nous concilier pour réaliser la chose au mieux. Les dieux qu'ils désigneront, nous les priions pour commencer. »

Cette procédure, faut-il le dire ? est étrangère à toute réalité. Beaucoup de cités ont soumis à l'approbation d'un oracle des décisions votées par l'assemblée. Jamais on ne l'a fait pour de simples projets. Remplacer l'œuvre législative par l'autorisation d'un sanctuaire, le droit du peuple par le commandement d'un dieu, cela définit la plus utopique des théocraties. Platon nulle part ne propose rien de semblable. Xénophon pour son propre compte restreignait infiniment plus l'initiative du dieu quand il lui demandait, non s'il ferait bien de partir pour l'armée de Cyrus, mais à quel dieu il sacrifierait en partant. La fin des *Revenus* ressemble beaucoup à une proposition en l'air, formulée par un homme qui sait qu'on ne la prendra pas au sérieux, et qui croit exprimer ainsi, avec modestie, la confiance que lui inspire son œuvre.

Le traité des *Revenus* date de l'extrême vieillesse de Xénophon, c'est-à-dire de ce milieu du IV^e siècle où Platon habitait les esprits à réfléchir sur des constitutions fictives. Dans celle de la *République*, dans celles des *Lois*, Delphes joue un rôle. Celui-ci a été si souvent exagéré ou déformé que quelques précisions ne seront peut-être pas inutiles :

« De l'œuvre législative, demande l'interlocuteur de la *République*, que nous reste-t-il à faire ? — A nous, rien, mais bien à Apollon, au dieu de Delphes, pour les plus importantes, les plus belles, les plus fondamentales de nos dispositions législatives, celles qui se rapportent à l'édification des temples, aux sacrifices, à tout le culte en général, des dieux aussi bien que des *daimones* et des héros, aux tombeaux des défunts et à toutes les obligations que nous avons envers eux pour qu'ils nous soient propices. Ce sont choses que nous ne connaissons pas et, en fondant une cité, si nous sommes avisés, nous n'écouterons pas d'autre voix ; nous n'aurons pas recours non plus à d'autres exégètes qu'à celui des ancêtres : sans nul doute en effet ce dieu est en ces matières exégète ancestral pour toute l'humanité, lui qui, siégeant au centre de la terre, donne ses interprétations au lieu qui est le nombril de celle-ci » (p. 427).

Voilà défini le *delphisme* de Platon. Apollon est l'exégète par excellence parce qu'il traduit la pensée de Zeus ; vérité si admise qu'elle n'est pas ici répétée. Son élection se marque au fait qu'il siège au milieu de la terre : rien d'étonnant si un philosophe géomètre souligne une des deux valeurs de l'*omphalos* et laisse de côté la *racine* pour choisir le *centre*. Apollon, depuis toujours, guide les hommes en ce qui concerne le culte : cela est vrai en ce sens qu'ils l'ont consulté chaque fois qu'ils avaient une inquiétude et particulièrement, comme l'indique l'énumération de Platon, en ce qui concernait les puissances mineures, *daimones*, héros, morts. Si Platon se représente le rôle du dieu plus grand qu'il ne fut, cela tient à deux raisons. D'abord il voyait une fondation dans bien des cas où nous distinguons une approbation ou une restauration ; et c'est pourquoi nous n'avons pas le droit de prendre ce passage à la lettre et d'en déduire, comme on l'a fait trop souvent, que les cultes héroïques ont reçu de Delphes une impulsion décisive ¹. Ensuite, ainsi que tous les gens de son temps, il se représentait les institutions religieuses et politiques comme

1. Vide supra, p. 117, 175.

résultant, à un moment donné, d'une volonté individuelle. C'est Lycurgue qui a donné ses lois à Sparte, sous la dictée d'Apollon : lorsqu'il dit cela, Platon répète une tradition qui, au IV^e siècle, avait supplanté toutes les autres. Lorsqu'il dit que Zeus lui-même avait fait les lois de la Crète, nous ne voyons même pas comment, concrètement, il se représentait la transmission. Habitué à penser en mythes, il n'éprouvait peut-être aucun besoin de se la représenter du tout.

Une ligne du passage ci-dessus est pleine d'enseignement : « Nous connaissons mal ces choses *et* nous fondons une cité. » Deux raisons sont ici elliptiquement rapprochées. Ce qui concerne le divin est toujours obscur pour l'homme, mais davantage pour celui qui aborde dans une terre inconnue, pleine de puissances mystérieuses dont il ignore tout, privé du guide que représentent les *patria*, les *nomizomena*, que des centaines d'oracles se sont bornés à consacrer. Ceux qui ont cru lire dans la *République* et dans les *Lois* l'image véritable du rôle de Delphes dans la vie grecque auraient d'abord dû faire la transposition. Platon remet à la décision du dieu quantité de choses qui, dans une cité, ne faisaient question pour personne, puisque personne ne se rappelait même un temps où elles n'existaient pas.

Il faut maintenant confronter cette déclaration de principe aux pouvoirs concrets que Platon confère à l'oracle.

On le consultera, au sujet des fêtes, de la nature des sacrifices qui appelleront des bénédictions sur la cité et pour savoir en l'honneur de quels dieux on les célébrera *ameinon kai lóon* : vieille formule qui a introduit tant de questions authentiques.

L'intéressant serait de savoir à quel moment de l'action législative se placera la consultation et Platon n'en dit rien. Mais le contexte indique clairement que le dieu donnera simplement, dans cette pieuse fiction comme dans la réalité, une approbation finale, car, dans la suite, Platon expose un calendrier liturgique complet, réglé par sa seule raison. L'État participera aux fêtes panhelléniques, où Delphes est nommé en tête, contrairement à l'usage qui reconnaissait la suprématie d'Olympie. « L'abandon de toute la vie religieuse à la discrétion de Delphes témoigne de l'immense prestige moral et spirituel du dieu », dit O. Reverdin ¹.

1. *Lois*, VIII, p. 828 ; XII, pp. 950-51 ; O. REVERDIN, *La religion dans la cité platonicienne*, p. 92. Pour NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 602, tous les recours de la législation platonicienne à Delphes s'inspirent de la réalité contemporaine.

Vu de près, le rôle de Delphes apparaît plus honorifique que réel.

Il en est de même dans les affaires de meurtres. « Il faut organiser des cérémonies consistant en prières et sacrifices pour les dieux dont l'office est de veiller à ce qu'on ne commette pas de meurtres dans la cité. Mais ce sera aux gardiens des lois à régler, *de concert avec les interprètes, les devins et l'oracle*, quelle est la manière la plus agréable aux dieux de poursuivre ces sortes de causes. » Ici encore nous retrouvons la formule vague *μετὰ τοῦ θεοῦ*, comme plus haut *μετὰ τῶν ἐκ Δελφῶν μαντιῶν*. On pourrait croire que c'est au dieu à décider : pratiquement, ce neuvième livre des *Lois* règle minutieusement toute une législation que le dieu consacrerait. En revanche il est nommé comme autorité unique en ce qui concerne les purifications et c'est l'argument principal sur quoi l'on s'appuie pour dire que Delphes en cette matière avait son code d'usages. En fait, de vieux rites adoptés, notamment, par les pythagoriciens devaient prévoir tous les cas et, là comme ailleurs, on demandait à la pythie d'approuver quelque remède connu, sur quoi Platon évite de s'étendre parce que ces observances populaires lui déplaisaient ¹.

Le recours au dieu est d'autant plus explicitement conseillé que la culpabilité est plus douteuse. En présence d'un homme qui tue à la guerre ou d'un médecin qui voit mourir son malade sous l'action des remèdes, le sentiment de Platon est que non seulement ils sont innocents, mais (ce qui pour des anciens n'était pas du tout la même chose) qu'ils ne sont pas souillés. Plus difficile est le cas de l'athlète maladroit ou de l'homme qui, par des coups, a occasionné la mort sans intention de la donner, de l'animal, de la foudre homicides. L'expiation convenable sera réglée par les exégètes *pythochrestoi*, désignés par le dieu : ils sont qualifiés pour parler en son nom dans les cas minimes, trop nombreux pour qu'on puisse chaque fois monter à Delphes. Respect envers le dieu ? Assurément ; mais Apollon se borne à désigner des noms sur une liste préalablement établie par la cité. Les droits de celle-ci ne risquent pas d'être méconnus ².

Dans la cité communiste de la *République*, les enfants du même âge sont présumés frères et sœurs. Si deux contemporains souhaitent se marier, on les y autorisera « si le sort y consent, confirmé

1. *Lois*, IX, 871.

2. *Lois*, IX, 865.

par la pythie » ¹. Ici encore, on ne demande à l'oracle qu'une sentence finale, — et un apaisement.

Si, dans la colonie réglée par les *Lois*, on trouve un trésor entre les mains d'un dépositaire infidèle, on demandera au dieu quel usage faire de l'argent ; entendons qu'on l'abordera avec des propositions acceptables. Si un homme commet un crime assez grave pour entraîner une condamnation à mort, ses descendants seront invités à rentrer dans leur pays d'origine avec leurs biens meubles. Pour attribuer leur lot de terre, on choisira dans les familles nombreuses des garçons désignés par leurs ascendants et on en tirera dix au sort parmi lesquels le dieu élira le bénéficiaire ².

Les questions que Platon fait décider par Delphes sont souvent marquées des mêmes doutes, des mêmes inquiétudes qui, si souvent, amenèrent sur le Parnasse les représentants des cités. Platon veut que les guerriers morts au champ d'honneur deviennent des démons bénéfiques, que ceux qui ont bien gouverné aillent résider dans les îles des Bienheureux. Idée offensante pour une piété un peu stricte, car elle marque l'entreprise de l'humanisme attique sur les droits des dieux. Pour un Grec, un mort ne passe pas dans la catégorie des *daimones* sans que la promotion se marque par des signes extérieurs, lesquels, du reste, attestent la puissance du disparu plutôt que sa bonté. Dans l'Église catholique également des miracles sont les prodromes indispensables de toute canonisation. Les honneurs rendus par Platées aux morts de 479 sont de simples cérémonies expiatoires qui n'équivalent pas à une héroïsation. Nous ne savons pas très bien ce que fut le culte offert par la dévotion populaire à Harmodius et Aristogiton ; les éléments religieux durent y être peu décisifs, car le patriotisme athénien hésitait peu, quand il le fallait, à supposer les dieux d'accord. Périclès fut le premier qui eut l'audace de promettre à des citoyens, de son propre chef, des honneurs analogues à ceux des héros ; encore le fit-il en termes prudents. En prononçant l'éloge des soldats tombés à Samos en 438, il déclara : « Ils sont devenus immortels à l'égal des dieux. Car nous ne voyons pas les dieux, mais nous inférons leur immortalité des honneurs qu'on leur rend et des bienfaits qu'ils nous apportent : cela appartient aussi à ceux qui sont morts. » Formule

1. *République*, V, 461.

2. *Lois*, XI, 913 ; IX, 856.

habile, car elle évite de proposer un culte précis, et les anciens s'inquiétaient moins des opinions que des pratiques. Le discours de Périclès n'eut aucun résultat concret, mais la profession de foi est intéressante comme symptôme du rationalisme attique. Dans sa cité idéale, Platon désire faire du vœu de Périclès une réalité, mais il lui faut l'autorisation de l'oracle, que Périclès n'aurait jamais songé à demander ¹.

« Après avoir appris du dieu quelle sépulture il faut donner à des hommes démoniques, divins, c'est ainsi que nous les ensevelirons et de la façon que les exégètes auront indiquée. » Le dieu décidera si l'héroïsation est opportune ; les exégètes en régleront les détails. De même à propos des gouvernants : quand la pythie aura rendu un oracle concordant, on leur offrira des sacrifices publics comme on en offre à des divinités ou, sinon, à des êtres bienheureux et divins. Rien ne nous autorise à voir dans ces formules l'attestation de pratiques existantes. Tout indique au contraire que Platon innove et l'on voit fort bien pourquoi il l'a fait. Une cité ancienne a ses héros et ne consulte Delphes que dans les cas douteux. Une cité sans traditions doit se donner des bienheureux qui la protègent. Elle peut à la rigueur les choisir, mais non les consacrer sans une approbation supérieure. De même, les *euthynoi* reçoivent des honneurs funéraires exceptionnels : c'est qu'ils ont été élus par le dieu dans le temple duquel ils ont reçu l'investiture. La désignation *ante mortem* dispense d'en exiger une autre ².

En somme, Platon fait intervenir Delphes — et toujours en dernier ressort, ce qui implique à la fois initiative nulle et juridiction suprême — d'une part, pour décider dans les cas difficiles où l'autorité d'un exégète aurait pu rester discutable et, d'autre part, pour donner à la cité nouvelle, où la vie religieuse est de toutes pièces à créer, en une seule fois et par un *fiat* décisif, l'équivalent de ce que sont ailleurs les usages. Cela nous dicte deux remarques. D'aucune de ces lois fictives on ne peut inférer un usage authentique de l'oracle dans une cité existante. Et l'importance que Platon accorde au Pythien vient assurément d'une piété

1. Certains prélats proposèrent peu après la première guerre de reconnaître l'état de grâce aux soldats morts en faisant leur devoir. Les théologiens *intégristes* marquèrent une hostilité qui fut décisive. Les premiers pensaient, sur ce point, exactement comme Périclès ; cf. PLUT., *Pér.*, VIII.

2. *République*, V, 468 ; VII, 540 ; *Lois*, XII, 958, 947. Pour ce qui concerne la consécration des armes dans un temple (*République*, 469), voir *supra*, p. 187. Sur les *exégètes* et les *euthynoi*, cf. *supra*, p. 65-70.

réelle mais, au moins autant, de sa volonté de rendre indiscutable l'autorité de l'État idéal. Celui-ci est moins une théocratie qu'une autocratie garantie par Apollon.

Car c'est au nom de la puissance unique, indiscutée de l'État que Platon bannit les rites magiques, les incantations des orphiques ; qu'il proscriit les chapelles privées, ordonnant, quand on veut sacrifier, d'aller aux temples publics ; qu'il défend d'interpréter les songes, à la suite desquels des personnes effrayées par la vue des spectres élèvent des chapelles et des autels. Ces interdictions lui sont inspirées par sa crainte que des impies en viennent à construire chez eux des oratoires en espérant y apaiser les dieux par des offrandes : l'hérésie majeure étant à ses yeux de croire que l'on peut, par des rites, « corrompre les dieux ». Mais les scrupules religieux ne sont pas seuls à le dresser contre les dévotions privées ; le despotisme philosophique y joue aussi son rôle. « La loi subordonne le devin au général, dit Socrate, et non le général au devin. » Platon règle les choses, en profondeur, de façon qu'il en soit ainsi en haut de l'échelle aussi bien qu'en bas. Xénophon enseigne la même sagesse quand, dans la *Cyropédie*, Astyage conseille à son petit-fils d'apprendre lui-même la manétique afin d'échapper à la dépendance de devins inexacts ou trompeurs. Ni la *République* ni les *Lois* ne comportent de sacerdoces héréditaires ni patrimoniaux. Les prêtres sont nommés pour un an, sauf les exégètes, qu'il est à vie, et les *euthynoi*, désignés par une série de scrutins dans un sanctuaire consacré en commun à Phoibos et au Soleil, dont ils sont les prêtres.

« On publiera que la république conservée par la protection du dieu vient de choisir ses trois plus vertueux citoyens, qu'elle offre, selon l'ancien usage, au Soleil et à Apollon, comme dîme de l'État, pour autant que leur conduite réponde au jugement qu'on en a porté.... »

Ils sont un *akrothinion*, une de ces offrandes vivantes que l'ancien usage envoyait en effet aux dieux et surtout à celui de Delphes. Le vieux mot a suggéré à Platon ce « conformément à l'ancien usage » si étrange dans une législation fictive ¹.

Pour Platon, qu'est-ce qu'Apollon ? Il le nomme, dans les *Lois*, Musagète et Péan, deux épithètes qui désignent aussi le Pythien. Puis il l'associe au Soleil et le colore d'une sorte de mysti-

1. *République*, II, 364, 366 ; *Lois*, X, 910 ; *Lachès*, 199 ; XÉN., *Cyropédie*, I, 6, 2 ; *Lois*, XII, 945 à 47. Sur les offrandes d'hommes, voir supra, p. 184.

cisme naturaliste. Tout l'ouvrage proclame l'existence d'un seul vouloir divin, d'une seule sagesse divine. Le dieu créateur, présenté comme unique, est appelé roi du monde et les dieux sont des aspects d'une seule essence divine qui est à la fois providence, inflexible équité, jugement incorruptible ¹. Pour désigner ce dieu suprême, Platon aurait aussi bien pu nommer Zeus. S'il a choisi Apollon joint à Hélios, c'est parce que l'association enchantait son imagination de poète et, davantage, parce qu'Apollon est la Voix de Zeus, celui qui accorde aux hommes la grâce suprême de leur épargner l'erreur.

Dans l'esprit de Platon, le *théos* s'est donc identifié avec Apollon et, par élection, avec le Pythien, parce que c'était lui qui, par ses réponses obéies, apportait la paix aux cœurs inquiets et la concorde aux cités. Combien l'hommage du philosophe a grandi le dieu, nous ne pouvons même plus nous en faire une idée. La contradiction apportée par Eschyle et Euripide, discordance unique dans le grand hymne à la louange du dieu, Platon l'a compensée en construisant un Delphes symbolique, où les anciens déjà ont vu une réalité. L'étonnant est que les modernes aussi aient pris ce mythe pour de l'histoire.

« Déchue au iv^e siècle, dit H. Berve, Delphes garde son importance dans le domaine du culte et des rites de purification, ainsi qu'en témoigne clairement Platon. » Platon apparaît ici moins comme témoin que comme auteur. Il a parlé de Delphes avec un respect qui fit illusion. On crut trouver une solidité au rôle tout honorifique qu'il attribue à l'oracle. On reconnut une piété mystique dans les conseils que lui dictait son besoin d'unité et de stabilité politiques. Comme Pindare, il a laissé un Delphes différent de celui qu'il avait trouvé, grandi de tout ce qu'il lui a demandé et, plus encore, de ce qu'il semblait lui demander. Ce n'est pas la première fois que nous voyons le Pythien profiter d'erreurs et d'illusions. L'un des paradoxes de cette étude aura été, en énumérant les noms de ceux qui ont le plus travaillé au prestige de l'oracle, de devoir mettre Platon au terme d'une liste qui commence par Cléomène.

1. *Lois*, 904 à 908.

Un livre se termine ici, car le mythe de Delphes est entièrement constitué. Bien des choses s'inscriront dans son prolongement, mais on n'y ajoutera plus rien.

Une autre étude pourrait commencer où l'on montrerait, agissant parallèlement et presque indépendamment l'un de l'autre, l'oracle du Parnasse et l'être de raison qu'il était devenu. Plutarque s'est donné bien du mal pour les ramener à une réalité unique : c'est qu'il ne pouvait soupçonner l'ampleur de la divergence qui les séparait.

L'histoire du sanctuaire à partir du ^{iv}e siècle se constitue peu à peu, grâce aux travaux des archéologues de l'École française, qui, à pied d'œuvre, ont à leur disposition les matériaux révélés au jour le jour par les fouilles.

Son rôle à l'époque hellénistique, sous la domination romaine, est fait d'épisodes détachés, dont le centre n'est pas en Phocide et qui appartiennent, non plus à l'histoire de l'oracle mais, chacun, à son contexte historique.

La littérature tardive révèle le prodigieux succès du thème oraculaire dans le romanesque religieux. Peut-être un jour quelqu'un, en classant ce fatras, décrira-t-il l'ensemble des lois qui ont réglé cette prolifération et les courants qui s'y dessinent. On peut craindre que ce ne soit beaucoup de travail pour un assez pauvre résultat.

Un problème particulier a attiré, fort opportunément, l'attention des historiens de la philosophie : l'insertion d'un élément matériel dans le fait, supposé spirituel, de la divination. La question se posait dès le départ, puisque la source, le laurier, le trépied sont les conditions du miracle. Mais c'est à l'époque chrétienne et sous le réactif du dualisme chrétien qu'elle a pris toute sa portée et tout son intérêt.

(1953-1954)

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations.

- A. R. W. : *Archiv für Religionswissenschaft*.
B. C. H. : *Bulletin de correspondance hellénique*.
Cl. Ph., Q. R. : *Classical Philology, Quarterly Review*.
J. H. S. : *Journal of hellenic studies*.
N. J. : *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*.
R. A. : *Revue archéologique*.
R. B. P. H. : *Revue belge de philologie et d'histoire*.
R. E. A. : *Revue des études anciennes*.
R. E. G. : *Revue des études grecques*.
R. H. R. : *Revue d'histoire des religions*.
R. Ph. : *Revue de philologie*.
Rh. M. : *Rheinisches Museum*.
P. W. : *Real-Enzyklopädie* de PAULY-WISSOWA-KROLL.
G. G. R. NILSSON : M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich (1951).

Les textes les plus fréquemment cités sont :

- PAUSANIAS, *Descriptio Graeciae* ; le commentaire de J. G. FRAZER est cité FRAZER, *Pausanias*.
PLUTARQUE, *Sur les oracles de la pythie*, éd. R. FLACELIÈRE, Belles Lettres (1937), cité *Pythie*.
PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, éd. R. FLACELIÈRE, B. L. (1947), cité *Oracles*.
PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, éd. R. FLACELIÈRE, B. L. (1941).
PLUTARQUE, *Questions grecques*, éd. W. R. HALLIDAY, Londres (1928).

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER : Le site et son histoire.

Les in-folio des *Fouilles de Delphes* contiennent l'apport essentiel, commenté ensuite dans de nombreux articles du B. C. H., de la R. A., etc. Le tome II est consacré à la topographie et à l'architecture (fasc. 2 de F. COURBY [1927], sur la *Terrasse du temple*) ; le tome III à l'épigraphie (fasc. 2, de G. COLIN, sur les *Inscriptions du trésor des Athéniens*) ; le tome IV à la sculpture (fasc. 5, de P. PERDRIZET, sur les *Monuments figurés*). — Sur la *préhistoire* du site, voir J. JANNORAY et H. VAN EFFENTERRE, B. C. H., t. LXI et LXII (1937 et 1938) ; Ch. DELVOYE, B. C. H., t. LXX (1946) ; Ch. PICARD, *Religions préhelléniques*. — Sur Delphes : E. BOURGUET, *Les ruines de Delphes* (1914), classement topographique, plans et cartes insuffisants ; F. POULSEN, *Delphi*, Londres (1921), classement chrono-

logique ; du même : *Delphische Studien*, publ. de l'Acad. danoise t. VIII, Copenhague (1923-1924) ; Ch. PICARD et P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *Sculptures grecques de Delphes* (1927) ; P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *Au musée de Delphes* (1936). — *Encyclopédie* : articles *Delphoi*, dans *P. W.*, IV² (1901) (Hiller von GÄRTRINGEN avec une annexe de H. POMTOW) ; dans le *Supplementband*, IV [1924] (POMTOW) et dans le V^e [1931] (F. SCHÖBER). — Pour l'histoire des temples successifs, cf. Th. HOMOLLE, *B. C. H.* (1897). — Sur les antiquités et les fêtes, A. MOMMSEN, *Delphika* (1878) ; M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen* (1906) ; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille (1939). — Sur l'inscription des Labyades, Th. HOMOLLE et P. PERDRIZET, *B. C. H.*, t. XIX, XXII, XXIII (1895, 1898, 1899). — Sur l'amphictionie, L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (1938), p. 293 ; J. A. C. LARSEN, *Federation for peace in ancient Greece*, *Cl. Ph.*, 1944. — Sur les théories relatives à l'origine d'Apollon, NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 498 sqq. — Sur les autres sanctuaires d'Apollon, cf. notamment Ch. PICARD, *Éphèse et Claros* (1927) ; P. GUILLON, *Les trépieds du Ptoïon* (1943) ; B. HAUSOULLIER, *Études sur l'histoire de Milet et du Didyméion*, *Bibl. Éc. H. Ét.*, fasc. 123 (1902) ; NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 513 sqq.

L'ouvrage de H. W. PARKE, *A history of the Delphic oracle*, Oxford (1939), cité *Delphic oracle*.

CHAPITRES 2 à 4 : Sacerdotes, fonctions, méthodes, littérature oraculaire.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (1880), 3 vol. ; K. LATTE, article *Orakel* apud *P. W.* (1939) ; Ph.-E. LEGRAND *Quo animo Graeci divinationem adhibuerint*, thèse de Paris (1898). — Sur les oracles de Dodone, H. POMTOW, *N. J.*, t. CXXVII (1883). — Sur Delphes : R. FLACELIÈRE, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque*, *Ann. de l'École des Hautes-Études de Gand*, t. II (1938), cité *Fonctionnement* ; P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, thèse de Paris (1950), cité *Mantique*. Cet ouvrage contient un relevé des travaux antérieurs ; il a provoqué lui-même de nombreux comptes-rendus, tous intéressants, notamment ceux de Ph. E. LEGRAND, *R. E. G.* (1951) ; R. FLACELIÈRE, *R. E. A.* (1950) ; Ch. PICARD, *R. H. R.* (1951). — Sur les intermédiaires entre les cités et l'oracle, cf. Ph. EHLMANN, *De juris sacri interpretibus atticis*, Giessen (1908) ; A. PERSSON, *Die Exegeten in Delphi*, Lund (1918). Une étude sur les théores fait défaut. La thèse de BOESCH (*Theoros*, 1908) concerne uniquement leur rôle dans les fêtes. B. HAUSOULLIER a approché la question dans son livre sur *Le traité entre Delphes et Pellana*, *Bibl. Éc. H. Ét.* (1917). — Aloïs TRESP, *Die Fragmente der gr. Kultschriftsteller*, Giessen (1914). — Sur l'histoire de la tradition relative aux oracles, on trouvera une bibliographie apud R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodoté*, à paraître, cité *Littérature oraculaire*.

CHAPITRE 5. Le temps de Delphes.

La réaction contre les exagérations de CURTIUS s'est marquée surtout en Allemagne, dans une dizaine de thèses — études pénétrantes, mais le plus souvent fragmentaires et inachevées — relevées par R. CRAHAY (voir p. ex. STUTZLE, *Das griech. Orakelwesen*, progr., d'Erlangen, 1886 et 1900) et surtout dans la *Geschichte Griechenlands* de A. HOLM (1885), dans les *Forschungen zur alten Geschichte* (1893) d'Édouard MEYER. Voir comme ouvrage récent M. P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund (1951) (cf. supra, p. 109, n.). — Sur l'expiation des Locriennes, relevé des travaux récents apud NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 600, n. 4.

DEUXIÈME PARTIE : Synthèse delphique.

Il est superflu d'énumérer ici les ouvrages d'ensemble sur la religion grecque. Tous ont un chapitre sur Delphes. Celui de L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, est excellent.

CHAPITRE 2. Concernant l'omphalos, W. H. ROSCHER, a réuni (dans les *Abhandl. der Phil. hist. Kl. der sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig*, t. XXIX (1913), t. XXXI (1915) et dans les *Berichte*, de la même Société, (t. LXX, 1918, fasc. II), en plusieurs *Omphalos-studien*, tous les documents et textes nécessaires. Voir aussi J. HARRISON, *J. H. S.*, t. XIX et XX (1899 et 1900) et sur l'agrénon, *B. C. H.*, t. XXIV (1900), ainsi que *Themis* (1912), p. 396 ; F. POULSEN, *Delphische Studien* (1923). Bibliographie plus récente apud P. W., Supplementband V, col. 123 (s. v. *Delphoi*, SCHÖBER).

CHAPITRE 3. On trouvera une bibliographie générale apud C. EDSMAN, *Ignis divinus*, Lund (1949). — Sur Delphes et la région, cf. M. P. NILSSON, *Fire festivals in ancient Greece*, *B. C. H.*, t. XLIII (1923) et *A. R. W.*, t. XXI (1922). — Sur la Pythiaïde athénienne, G. COLIN, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Bibl. Éc. Franç., t. XCVII (1905) ; A. BOETHIUS, *Die Pythais*, Studien zur Gesch. der Verbindungen zw. Athen u. Delphi, Thèse d'Upsal (1918). — Sur le trépied, K. SCHWENDEMANN, *Der Dreifuss*, *Jahrb. des deutsch. arch. Inst.*, t. XXXVI (1927). Indication de travaux plus récents chez S. SOLDERS, *A. R. W.*, t. XXXII (1935). — Sur le *liknon* cf. J. HARRISON, *J. H. S.*, t. XXIII (1903) et XXIV (1904).

CHAPITRE 4. Articles *Hyperboraei* apud ROSCHER (CRUSIUS, 1886-1890) et P. W. (DAEBRITZ, 1914) ; O. SCHROEDER, *A. R. W.*, t. VIII (1905), p. 69 ; Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, ch. VII, et *R. A.*, t. XXV (1927) ; R. VALLOIS, *Origine des Jeux Olympiques*, *R. E. A.*, t. XXVIII (1926) ; A. D. NORK, *Hyperboreans offerings*, *Cl. R.* (1929).

CHAPITRE 5. Sur les fléaux, M. DELCOURT, *Sterilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège (1938). —

Sur les animaux votifs, L. LERAT, *B. C. H.*, t. LIX (1935), p. 329.
 — Sur les « émissaires », V. GEBHARD, *Die Pharmakoi in Ionien u. die Sybacchoi in Athen*, thèse de Munich (1926). — Sur le culte des héros, M. DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce* (1942),
 — Sur les guérisons, cf. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen (1909), et sur l'inscription n° 560, *Fouilles de Delphes*, III, I, *Eine delphische Mirakelinschrift*, Sitzungsber. Heidelberg (1924-1925). — Sur les sacrifices, Fr. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern*, Giessen (1915).

CHAPITRE 6. Sur la *dîme humaine en Grèce*, cf. W. R. HALLIDAY, *Greek Questions of Plutarch*, p. 149.

CHAPITRE 7. M. P. NILSSON, *Entstehung u. Bedeutung des gr. Kalenders*, Lund (1918) ; *Primitive Time-Reckoning*, Lund (1920) ; *G. G. R.*, t. I, p. 610.

CHAPITRE 8. H. JEANMAIRE, *Dionysos* (Payot, 1951), notamment, en ce qui concerne Delphes, p. 492. — Sur Sémélé, J. HARRISON, *Themis*, p. 415 sqq. ; P. BOYANCÉ, *R. E. A.*, t. XLIV (1942) ; commentaire de HALLIDAY à la douzième *Question grecque* de PLUTARQUE.

CHAPITRE 9. Sur les épodai, WELCKER, *Kleine Schriften*, t. III ; P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (1936). — Sur les péans retrouvés à Delphes, H. WEIL, *Études de litt. et de rythm. grecques* (1902) ; SOKOLOWSKI, *B. C. H.*, t. LX (1936) mentionne les études antérieures à la sienne concernant le péan de Philodamos ; de même G. DAUX, *R. Ph.*, 1945, p. 5, pour celui d'Aristonoos.

CHAPITRE 10. BRUNO SNELL, *Leben u. Meinungen der Sieben Weisen*, Munich (1938), groupe commodément beaucoup de textes. L'article *Sieben Weisen*, de BARKOWSKI, *P. W.* (1921), renvoie à des travaux plus anciens parmi lesquels il faut distinguer BRUNCO, *De dictis VII sapientium*, thèse d'Erlangen (1883). Bibliographie récente apud NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 616.

CHAPITRE 11. Y. BÉQUIGNON, De quelques usurpations d'Apollon en Grèce centrale, *Mélanges Picard*, t. I, p. 61, renvoie à des travaux antérieurs.

TROISIÈME PARTIE : Dieu à Delphes.

CHAPITRE 2. Sur les tableaux de Polygnote, voir WELCKER, *Kleine Schriften*, t. V ; C. ROBERT, *Die Nekyia des Polygnot*, Hallesches Winckelmannsprogramm, t. XVI (1892). Ces deux ouvrages contiennent une reconstitution dessinée. Celle de ROBERT est reproduite dans FRAZER, *Pausanias*, t. V, avec un commentaire au texte du périégète ; F. DUMMLER, *Die Quellen zu Polygnot*, *Rh. M.*,

t. XLV (1890). — Sur la doctrine, A. DIETERICH, *Nekyia* (1893) ; S. REINACH, *Cultes, mythes, religions*, t. II, p. 160, sur Sisyphe ; K. ZIEGLER, *Orpheus*, *P. W.* (1939), not. col. 1269. Bibl. récente apud NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 653. — Sur Cléobis et Biton ; H. USENER, *Rh. M.*, t. LVI (1901), p. 495 ; C. ROBERT, *Sitzungsb. de Munich* 1916, II, p. 1 ; Ch. PICARD, *R. H. R.*, t. XCVI (1927), p. 365 ; Leo WEBER, *Berl. phil. Woch.*, avril 1926, p. 423. — Sur Pythagore, A. DELATTE, *Études sur la litt. pyth.* (1914) ; *Essai sur la politique pyth.* (1921) ; *La vie de Pythagore de Diog. Laërce* (1921).

CHAPITRE 3. Sur l'eschatologie de Pindare, NILSSON, *G. G. R.*, t. I, p. 654 donne une bibliographie récente.

CHAPITRE 4. Sur l'Orestie, voir NILSSON *G. G. R.*, t. I, p. 601 ; WILAMOWITZ, *Griechische Tragödien*, t. II (première édition 1896, réimprimée sans modifications) ; Paul MAZON, *L'Orestie d'Eschyle* (1903) et les introductions aux pièces éditées aux Belles Lettres (1925) ; P. AMANDRY, *Eschyle et Eleusis*, *Mélanges Grégoire*, I, p. 30.

CHAPITRE 5. Sur l'oracle à Chéréphon. Ph. E. LEGRAND, *Mélanges Perrot*, 1903, p. 213. — Voir O. REVERDIN, *La religion dans la cité platonicienne* (1945), et L. GERNET, introduction à l'édition des *Lois* dans la coll. des Belles Lettres.

Le présent volume était sous presse quand j'ai lu l'ouvrage de Jean DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954, qui décrit notamment le rôle des poètes dans l'élaboration du mythe delphique.

INDEX GÉNÉRAL

N'ont pas été repris ci-dessous les mots *Apollon (Pythien)*, *Delphes*, *Parnasse*, *pythie*. Les auteurs anciens qui figurent ici sont uniquement ceux qui attestent une doctrine concernant Delphes et ses oracles.

- | | |
|--|---|
| <p>Abae, 101, 137.
 Abaris, 158, 161, 163.
 <i>Abeilles</i>, 76, 162, 165, 257.
 Admète, 156-7, 160-1.
 <i>Adolescence</i> (Probations de l'), 86.
 Adraste le Phrygien, 99-102.
 Adraste de Sicyone, 120.
 <i>Adyton</i>, 22, 34, 42-3, 48-51, 142, 223-4.
 Ægyra, 28, 47, 71.
 Æthra, 76.
 <i>Afranchissements</i>, 214.
 Agamède, 39, 162, 248-50.
 Agamemnon, 92.
 Agdistis, 139.
 Agésilas, 90.
 Agésipolis, 112.
 Agiades, 126.
 Agis, 90, 186.
 Aglaos de Psophis, 86.
 Agraulos, 167.
 <i>Agrénon</i>, 31, 147-9.
 <i>Agrionies</i> (Fêtes des), 104, 121, 203.
 Agylla, 98-9, 109, 170, 174, 177.
 <i>Aiglé</i> (Fête), 152.
 <i>Aigles</i> de Zeus, 147.
 Ajax de Locride, 120.
 <i>Akrothinion</i>, 279.
 Alcée, 160, 200.
 Alcméonides, 40, 108, 125, 131.
 Aléa, 116, 117.
 Alexandre de Macédoine, 49, 84.
 Alyatte, 97-101, 106, 109.
 Amasis, 39, 40.
 Amélios, 199.
 Ammon, 29, 77, 101, 110.</p> | <p>Amphiaraos, 28, 99, 101, 107, 137, 170, 231, 239.
 Amphicléia, 194.
 Amphictionies, 25, 37-9.
 Amphictionies (Sacrifice des), 152 ; (Serment des), 151.
 Amphictyon, 85.
 Amphissa, 38, 196.
 Anacharsis, 207.
 Anaxandrides de Delphes, 63.
 Androboulos, 129.
 <i>Animal-guide</i>, 86, 93.
 Anthès, 137.
 Antigone Doson, Gonatas, 121.
 Antiphane, 208.
 <i>Apaturies</i>, 117.
 Apellaïos (mois), 199, 200.
 Apellas de Pont 64.
 Apollon :
 — Agyieus, 161 ;
 — Aleuromantis, 76 ;
 — Dékatéphoros, 183 ;
 — Délíos, 215-6 ;
 — Delphinios, 35, 215 ;
 — Énolmis, 154-6 ;
 — Génétôr, 172 ;
 — Hebdomagétès, 190-3 ;
 — Hôritès, Hôromédon, 193 ;
 — Hyperboréen, voir Hyperborée ;
 — Isménios, 137, 216 ;
 — Karneios, 215 ;
 — Patrôos, 165, 215 ;
 — Ptoïos, 137, 215-6 ;
 — Pythaeos, 217 ;
 — Spodios, 84, 137.
 Apollonie, 183.</p> |
|--|---|

- Arbre* (Culte de l'), 32 ; voir
 Chêne, Laurier, Olivier, Platané, Sapin.
Arc de Triomphe, 189.
Arcadie, 86, 115-6, 123-4.
Archéis, 46.
Archithéores, 68, 79.
Argé, 164.
Argos, 47, 110, n., 112, 128, 150, 195.
Ariane, 198, 242.
Arimaspes, 161, 164.
Aristagoras de Milet, 125.
Aristéas, 98, 119, 161, 238.
Aristée, 258.
Aristogiton, 92, 119, 177, 277.
Aristonice, 128.
Aristonoos, 30, 206.
Aristophane, 9, 241.
Aristote, 62, 65, 69, 208.
Armes (Offrandes d'), 187-9.
Arrhéphores, 187.
Artémidore, 72, 145, 239.
Artémis, 24, 33-4, 37, 45, 92, 104, 157, 168, 216, 264 ;
 — *Aristoboulé*, 130 ;
 — *Orthia*, 116.
Asclépios, 9, 28, 153, 156, 161, 180, 182, 218-9.
Athéna, 33, 37, 42, 53, 77, 120-1, 136, 146 ;
 — *d'Assessos*, 98 ;
 — *Pallas*, 129 ;
 — *Pronaïa*, 22, 231 ;
 — *de Tégée*, 123 ;
 — *Tritogénie*, 129.
Athènes, 10, 24-5, 40, 45, 63 à 70, 78, 90, 92, 96, 99, 108, 113, 120 à 131, 150, 177-8, 187, 197, 261 à 272.
Attis et Atys, 101-2.
Autocléide, 172.
Autonoos, 176.
Auxésia, 82, 116.
Auxô, 167.
Avertissement inutile, 76.
Babylonie, voir *Octaétéride*.
Battus I, 53 ; *Battus II*, 112.
Baubo, 93.
Belphoi, 35.
Bias de Priène, 37, 39, 207, 208.
Bion de Milet, 60.
Biton, 108, 248-50, 260.
Boathooi (héros) ; *Boathoos* (mois), 176, 199.
Boukathios (mois), 199.
Boulimos, 185.
Brasidas, 119.
Bronze (Divination par le), 74.
Butô, 89, 105.
Bysios (mois), 36, 48, 128, 190-2, 199-200.
Calauria, 24-5, 33, 37.
Calchas, 169-71, 264.
Calendrier, 190-3, 199, 200, 275.
Callimaque, 73, 164.
Callisthènes, 62.
Callisto, 244.
Cambyse, 105.
Camiro, 242.
Carmanor, 45.
Cassandra, 16, 120, 122, 183, 221, 227.
Cassotis, 20, 43-4, 50-1, 72, 75-6, 140, 201, 252.
Castalie, 20, 50, 140, 201, 223, 255-7.
Castalios, 241.
Catabase, 240-7, 262.
Cavernes, 143, 170.
Charila, 14, 35-6, 191, 198.
Charmeuses, 257.
Chasma, 30, 74, 136-143, 148, 223-4, 230.
Chaudron divinatoire, 71-6, 139, 153-6, 165.
Chêne, 28, 32, 70-73.
Chéréphon, 81, 85, 211, 272.
Chéronée, 104, 203.
Chilon de Sparte, 207, 209.
Chiron, 256-7.
Chloris d'Orchomène, 241.
Chresmologues, 66, 90.
Chrysaor, 256.

- Chrysothémis de Crète, 45.
 Cicéron, 67, 105, 110, 253-4.
 Cirrha, 22, 37-9, 9
 Cithéron, 129.
 Claros, 53, 71, 75.
 Cléa, 155, 197.
Clédonisme, 84-5.
 Cléobis, 108, 248-50, 260.
 Cléoboïa, 245.
 Cléobule de Lindos, 207.
 Cléomède, 119-20.
 Cléomène, 16, 53, 55, 63, 69,
 124-7, 131, 206, 280.
Cléromancie, 54, 74-80, 224-8,
 276-7.
 Clio, 201-2.
 Clisthènes d'Athènes, 77-8, 109,
 125.
 Clisthènes de Sicyone, 99, 120.
 Clytia, 242.
 Cnide, 127-8, 234, 240.
 Cnossos, 23.
 Cobon, 126.
Collectes pour Delphes, 15-17, 19,
 40-42, 106.
Colombes à Dodone, 71.
Colonisation, 13, 52, 109.
Corneille, oiseau d'Apollon, 93.
 Coroïbos, 118.
 Coronis, 153.
 Coropé, 52, 58.
 Corycie, 195-200.
 Courètes, 73.
 Cratéros, 64.
 Crésus, 36, 48, 53, 72, 86, 90,
 100-8, 126, 131.
 Crète, 25-6, 30, 32, 34, 36, 45,
 92, 110, n., 113, 128, 147, 158,
 194, 275.
 Crisa, 22.
 Cyclopes, 153, 156, 161.
 Cylonides, 264.
 Cypsélos, 87, 109.
 Cyrène (Colonisation de), 112,
 257 ; (Loi sacrée de), 60, 91,
 112-3, 185.
 Cyrus, 100-107.
 Cyrus le jeune, 90, 111.
 L'oracle de Delphes
 Dadaphorios (mois) 196, 199.
 Damia, 92, 116.
 Danaïdes, 244-5.
Dékateuein, 185.
 Déliastes, 67.
Délies (Fêtes), 190.
 Délos, 24-6, 37, 98-9, 133, 150,
 157-63, 192.
Delphinies (Fêtes), 190.
 Delphinion, 178, 264, cf. 35, 215.
 Delphis, 57, 92, 95, 180-1, 236,
 238.
 Delphoi, 35.
 Delphos, 85, 137.
 Delphousa, 20, 137.
 Delphyné, 35, 137-40, 265.
Déluge, 140, 152, 200.
 Démarate, 125-6.
 Déméter, 37, 39, 129, 137, 161-5,
 245 ;
 — Chamyné, 71 ;
 — Noire de Phigalie, 115 ;
 — Ompnia, 149 ;
 — Sperouchos, 249.
 Démétrius de Phalère, 209.
Démiourgoi, 68-70.
 Démocrite, 178, 238.
 Démon, 120.
 Démosthène, 38, 96-7, 120.
Destin, 80, 231-4.
 Deucalion, 46, 148, 152, 156,
 200.
Devinettes, 104, 203, 207.
Devins, 46, 169-73, 179, 276, 279.
 Didyme, 24, 47, 77, 106, 195.
 Dikaïos, 130.
Dîme, 127, 183-9, 279.
 Dinarque, 97.
 Dioné, 96, 178.
Dionysiades (Danse des), 117.
 Dionysos, 11-15, 32, 34, 42, 74,
 93, 104, 109, 136, 153-5, 179,
 194-200, 203, 217, 226, 244 ;
 — Aigibolos, 117 ;
 — Liknités, 96, 152-6 ; voir
 aussi *Van mystique* ;
 — Zagreus, 155, 194 ; voir
 aussi *Chaudron* ;

- (Fondation des cultes de)
par Delphes, 116-8.
Dodone, 24, 28-9, 52, 58-61, 70-2,
77-80, 84, 96, 99, 101, 110.
187, 210, 216, 231-3, 273.
Dorieus, 112.
Dracon, 17, 254.
- E delphique*, 41, 219-20.
Égée, 75-6, 178.
Éges, 211.
Eirésioné, 158, 171.
Élégiques (Oracles en vers), 213.
Éleusis, 11, 24, 37, 45, 79, 129,
130, 133, 190, 245-7.
Élien, 116.
Élis, 197.
Empédocle, 161, 178, 239.
Endyspoitropios (mois), 199.
Enfant aux longs cheveux, voir
Delphis.
Ennius, 105.
Énolmis, Énolmos, 154, 156.
Ényalios, 94, 167.
Épaminondas, 123.
Épidamne, 132.
Épidaure, 8-10, 28, 82, 89, 116,
180-2, 187, 212, 218, 256.
Épidaure Liméra, 28, 75.
Épiménide, 147, 169-70, 192.
Érichthonios, 139.
Érinyes, 42, 137-9, 179, 265-72.
Eschatologie, 237-47, 258-60.
Eschine, 41, 97.
Eschyle, 15, 17, 105, 138-9, 179,
227, 232-3, 261-72, 280.
Ésope, 208.
Étoliens, 38.
Eudoxe de Cnide, 141, 201.
Euhypnos (Zeus), 231.
Euménides, voir *Érinyes*.
Eupolis, 67.
Euripide, 43-4, 51, 61, 71, 75,
104, 140, 161, 176-7, 184, 271-2,
280.
Eurynomos, 244.
Eurypontides, 125.
Eurysthènes, 113.
- Eustathe, 116, 260.
Euthyclès de Locres, 119.
Euthymos de Témessa, 119, 122.
Euthynoi, 68, 115, 177, 278-9.
Euxénippe, 172.
Exégètes, 65-70, 274-8.
Exhalaisons, 43, 74, 141, 223-4.
- Feu immortel*, 32, 42, 73, 76,
150-7, 262.
Flamme (Divination par la), voir
Pyrkoos et Pyrkon.
Fléaux, 163-84, 218.
Flèche d'or, 161, 163, 256.
Fustigation, 116-7, 166.
- Gâ, Gaïa, 22, 28-30, 44, 71-75,
136, 167, 217 ;
— Eurysternos, 47 ;
— Olympia, 140.
- Gélon, 60, 87-8.
Gètes, 158.
Glaucos de Crète, 93.
Glaucos de Sparte, 211-2.
Gortyne, 93.
Grande Année, 101, 157.
Grinnos, 53.
Gygades, 109.
Gygès, 86, 101, 109.
- Hagnon, 119.
Harmodius, 92, 119, 177, 277.
Hégémoné, 167.
Hégésandre de Delphes, 64.
Hékaergé, 164.
Hékatébolos, Hékébolos, Héka-
ergoi, Hékaté, Hékatos, 168.
Hellénicos, 113.
Héphaistos, 39, 76, 162, 208.
Héra, 248-50.
Héraclée, 132.
Héraclès, 28, 33, 140, 146, 153,
156-7, 199, 217, 218.
Héraclide, 161.
Héraclite, 103, 105, 107, 221,
238, 269.
Héraïos (mois), 199.

- Hermès, 28, 76 ;
 — Agoraios, 84.
 Hérodote, 10, 15-7, 48-58, 72.
 82-3, 87-91, 97-113, 122-5, 130,
 158-64, 227.
Héroisations, Héros, 13, 109,
 117-20, 175-8, 274-9.
Héroïs, 14, 35, 191, 198.
 Hésiode, 31, 169, 177, 210.
 Hestia, 42, 151, 217 ; voir *Feu*
immortel.
 Heures, 201.
Hiérogamie, 47, 227.
 Hiéron de Syracuse, 87-8.
 Hippias, 125.
 Hippolyte, 177.
Holmos, voir *Chaudron*.
Hosioi, 46-7, 152, 155-6, 197.
Hosioter, 46.
 Hyakinthos, 32, 215-6.
 Hyperborée, Hyperboréens, 14,
 24, 32, 34, 48, 157-64, 200, 205,
 237, 239, 244, 251, 256-8.
 Hyperoché, 164.

Iamides, 30-95, 122.
 Ibycos de Rhégium, 246.
 Idmon, 170.
 Ilaïos, 199.
 Ilihye, 22, 140, 157.
Incubation, 28-30, 34, 70-5, 84,
 231, 239.
Invulnérabilité, 102.
 Iphigénie, 104.
 Iphimédée, 242.

 Jasaeus, 241, 246.
 Jason de Phères, 38.
 Jeux Isthmiques, 191 ;
 — Néméens, 191, 205 ;
 — Olympiques, 157-9, 191 ;
 — Pythiques, 36, 62, 92, 120,
 191, 196, 205, 223-4.

 Kosko, 93.
 Koudourrou, 144.

Labyades, 36, 46, 62, 137, 209.

- Labys, 45, 209.
 Lampon, 67, 133.
 Laodicé, 164.
Lapidation, 174.
Laurier, 23, 32, 34, 39, 43-4, 72-6,
 150-1, 162, 165, 200, 205, 252.
 Lébadée, 28, 42, 137, 217, 231,
 248-50.
Lécanomancie, 75.
 Léonidas, 119, 177.
Lesché des Cnidiens, voir Poly-
gnote.
 Léto, 24, 34-7, 196, 216.
Lézard (Apollon), 169.
 Libéthron, 137.
Lierre, 200.
 Liknités, voir Dionysos.
Liknon, voir *Van*.
 Lochia, 180.
 Locride (Loi sacrée de), 60, 91,
 113-4 ; (Péans en), 204.
Locriennes (Expiation des), (120)
 122, 203.
Loimos, voir *Fléau*.
 Loxias, 61, 163-4, 233, 266.
 Loxo, 164.
 Lucaïn, 16, 228, n.
 Lycophron, 32, 92.
 Lycurgue, 53, 83, 88, 113-4, 123,
 188, 275.
 Lydie, 37, 100-8.
 Lykoreïa, 152.
 Lysandre, 16, 62-3, 69, 124.

 Machaon, 137.
 Macrobe, 200.
 Magnésie du Méandre (Inscrip-
 tion de), 92-5.
 Mantinée, 68.
 Manto, 184.
 Marmaria, 19-22, 150.
Médecine à Delphes, 179-83, 218.
 Médée (Culte des enfants de),
 118, 177.
Médisme de Delphes, 126-34, 189.
 Mégare, 68, 118, 160.
 Mélampe, 170.
 Mélissus, 64.

- Ménades*, 47, 93-4, 155, 194-200.
Mermnades, 100.
 Messénie, 123.
 Métafonte, 98-9, 109, 161.
 Méthymne, 117.
 Métrôon, 63, 96.
 Milet, 28, 101, 125, 146, 193.
 Miltiade le Colonisateur, 85, 112, 119 ; l'Athénien, 112.
Miracle d'Apollon, voir Delphis.
 Mnaséas de Patrae, 64.
 Mnésarque, 235-8.
Moirai, 42, 201, 231.
Moissons d'or, 160, 183-4.
 Mopsos, 170, 265.
Muses, 15, 104, 137, 201-6, 217, 226.
 Myrina, 183.
 Mys, 53.
 Myson de Chéné, 207, 211.

 Naupacte, 68.
Nekyia, 240-7, 258.
Néoplatoniciens, 213.
 Néoptolème, 33, 151-2, 176, 188, 240.
 Néron, 40, 105.
Nomophylakés, 68.
Nymphes, 195, 202.

Octaétéride, 17, 36, 190-3, 196, 203.
 Œbotas, 119.
 Œta, 153.
Offrandes, 26, 164, 183-189.
 Oknos, 244-5.
Olivier, 73, 157-8.
 Olympias, 187.
 Olympie, 29, 45, 71, 73, 112, 122-3, 127, 164, 186, 232, 275.
 Olympos, 246-7.
 Omphalé, 149.
Omphalos, 31, 42, 142, 144-9, 165, 252-7, 274.
 Ompnia, 149.
 Onchestos, 37.
Oneirocriticon, voir Artémidore.
 Onomacrite, 94-5.

 Opis, 164.
 Orchomène d'Arcadie, 68 ; de Béotie, 121, 137.
 Oreste (Légende d'), 104, 178, 262-72 ; (Reliques d'), 104, 124-6.
 Orgies, 195-200, 203.
 Oropos, 28, 68, 137.
 Orphée, Orphiques, 178, 243, 246-7.
 Orrhipos de Mégare, 119.
Oscillae, 118, 198, 242.
 Oupis, 164.

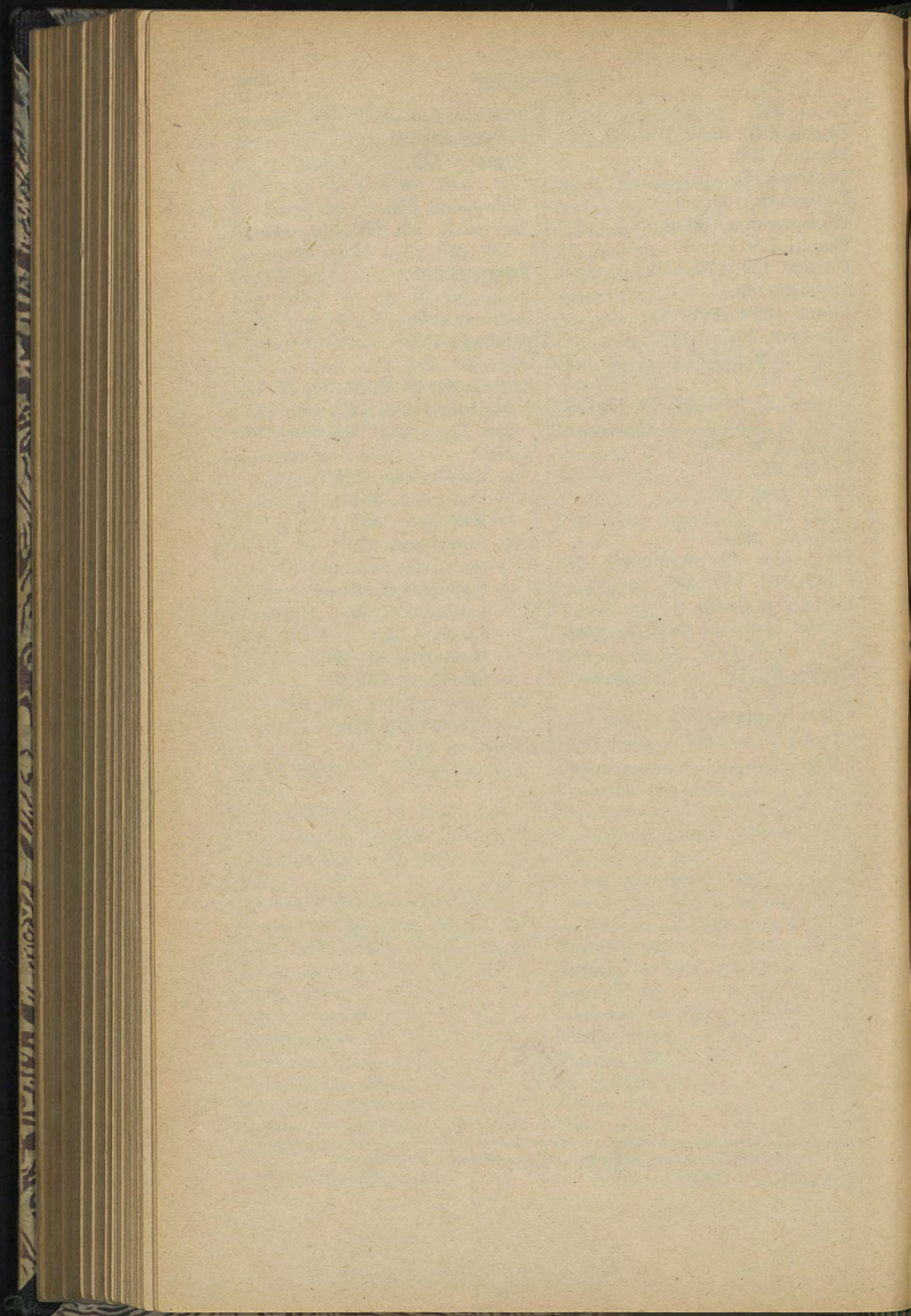
 Pan, 195.
 Panathénées, 187.
 Pandareus, 242.
 Pandosia, 160.
 Panopeus, 196.
Parents (Devoirs envers les), 214.
Parfums, 201-2.
 Pâris, 87, 247.
 Parménide, 219.
 Parnassus, 85, 137.
 Paros, 245.
 Patarae, 195.
 Patrae, 28, 75.
 Pausanias le Périégète, 41, 51, 87-91, 239-50.
 Pausanias roi de Sparte, 62-3, 69, 113-4, 206.
 Pausanias vainqueur de Platées, 69, 132.
 Péans d'Alcée, 160, 200 ; d'Aristonoos, 30, 206 ; delphiques, 106 ; en Grande Grèce, 204-6 ; de Philodamos, 106, 194, 206.
 Pélargikon (Interdiction du), 133.
 Pélias, 153, 246-7.
 Pellane, 42, 168, 212.
 Péloponnèse (Guerre du), 90, 101, 132.
 Penthée, 176, 195.
 Périalla, 55, 126.
 Périandre, 207.
 Périclès, 133, 277.
 Persée, 87, 168.
 Perséphone, 242, 246.

- Phaestos, 93.
 Phalanthe, 67.
 Phanès, 117.
Pharmakos, 121-2, 165-7, 184, 199, 203.
 Phasélis, 68.
 Phéaciens (Ile des), 160.
 Phèdre, 198, 242.
 Phémonoé, 209.
 Phères, 28.
 Phigalie, 115, 137.
 Philippe de Macédoine, 38-9, 172.
 Philochore, 170, 172.
 Philodamos, 106, 194, 206.
 Philolaos, 145.
 Philomélos, 49, 85.
 Philostrate, 95.
 Phineus, 170.
 Phocéens, 111-174.
 Phocide, 20-40.
 Phocos, 241-6.
 Phoebé, 29.
 Phylakos, 176.
Pierres sacrées : de Cronos, 30-1, 144, 147-8 ; de Deucalion, 148 ; de foudre, 146 ; parlante d'Hélénos, 148 ; de la sibylle, 31, 220.
 Pindare, 15-8, 42, 107, 120, 141, 164, 177, 205-6, 246, 255-63, 280.
 Pirithoüs, 243.
 Pisistrate, 40, 63, 98, 108, 131, 167, 187.
 Pittacos, 207-8.
 Pitthée, 76.
Platane, 32.
 Platées (Morts de), 119.
 Platon, 15-8, 65-70, 78, 81, 111-5, 177-8, 188, 192, 209, 226, 243, 253, 271-80.
 Pleistoanax, 69-70.
 Plutarque, 38, 41, 46, 50-3, 56, 62-3, 77, 87-9, 94-5, 116, 194-203, 207, 219, 221, 227.
 Podalire, 137.
Poireau, 36.
Poitropia, *Poitropios*, 137, 199.
 Polémon d'Ilion, 63.
 Polycrate, 72, 105.
 Polygnote, 15-7, 152, 239-50, 258-60.
 Polyzalos, 88.
 Posidon, 24-5, 33-7, 42, 45, 71, 136-40, 217, 241.
 Potnies, 117.
Précaution inutile, 102.
Prémices, 183-7.
 Proclès, 113.
 Promédon, 246-7.
Prophète, 46-8, 52, 54-5, 150, 225-9.
 Ptoïon, 47, 53, 57-8, 71, 75, 225-9.
 Ptoos, 137, 215-16.
Purifications, 178-9, 189, 237-8, 269, 276.
Pyanopsies, 190.
 Pylade, 265.
 Pyrkon, 33-4, 71, 76, 137.
 Pyrkoos, 46, 76.
 Pyrphoros, 150-1.
 Pyrrha, 152, 200.
 Pyrrhias, Pyrrhinos, 152.
 Pyrrhos, 105, 152.
 Pythagoras de Sparte, 235.
 Pythagore, Pythagoriciens, 15, 161, 163, 178, 190, 202-8, 219, 235-44, 260.
 Pythaïde, 25, 150-1, 262.
Pythioi, 58, 63, 67-70, 113, 125, 131.
Pythion d'Athènes, 150-1.
Pythochrestoi, 65-70, 114, 117, 276.
 Python, 32, 35-6, 47, 74, 148, 156, 178.
Rat (Apollon), 169.
 Rhégium, 204.
Rocher de la sibylle, 31, 220.
 Rome, 89, 90, 101.
 Salamine (Oracle de), 10, 88, 128-31.
 Salamis de Chypre, 94-5.

- Samos, 125, 235-7.
Sapin, 32, 150-1, 198.
 Sardes, 100-3.
 Satres de Thrace, 47, 194.
 Schédios, 241, 246.
 Seythes, 113, 125.
 Sélinonte, 160.
 Sémélé, 12, 14, 18, 34, 153, 194-200.
Sept Sages, 15, 39, 41, 81, 86-7, 95, 108, 131, 207-14, 219.
Serpent de l'Acropole, 130, 139 ;
 de Cadmus, 137 ; de Delphes,
 voir Delphyné et Python ;
 d'Épidaure, 89, 139 ; en
 Épire, 139.
 Séthianiens, 146.
 Sibylle, Sibyllins, 16, 31, 89, 90,
 103, 137, 220-2.
 Sicyone, 99, 117.
 Silène fils d'Apollon, 62 ; père
 d'Apollon, 139.
 Simon le magicien, 145.
 Simonide, 201-2, 263.
 Siphnos, 160.
Sirènes, 138, 251-2, 257.
 Sisyphe, 242-5.
 Skiathos, 77.
 Socrate, 65, 81, 85, 211, 253,
 272-3.
 Solon, 86, 88, 97, 107-8, 192, 207,
 211.
Sommeil, 201 ; voir *Incubation*.
 Sophocle, 51, 71, 104, 270-1.
Sort favorable, 80, 233.
Sotéria, 178.
Souhait imprudent, 103, 249.
 Sparte, 32, 36, 62-3, 69, 70, 78,
 83, 104, 112-7, 122-7, 131-3,
 177, 186, 190, 197, 202, 253-4,
 263, 275.
 Sphinx, 138-40.
Steptérion, 14, 32, 35-6, 191.
 Stésichore, 263.
 Sthénélaïdas, 134.
Stomion, voir *Chasma*.
 Strabon, 57, 77, 87, 89, 91.
Subterranéité, voir *Caverne*.
 Suidas, 59, 116.
 Tacite, 53.
 Tanagra, 216.
 Tantale, 242.
 Tégée, 68, 104, 123-4, 126, 131.
 Tégyra, 137, 216.
 Télémios, 170.
 Télèphe, 92.
 Tellis, 245.
 Tellos, 108.
 Témessa, 122.
 Tempé, 39, 162, 205.
Terre mère des monstres, 136-
 43 ; cf. Gâ.
Tétraktys, 250-2.
 Thalès, 37, 39, 193, 207-8.
 Thalétas, 204.
 Thallo, 167.
 Thamyris, 246-7.
Thargélies, 158, 165, 190, 199,
 203.
 Thasos, 17, 68.
 Théagène, 119.
 Thèbes, 93, 99, 132, 216.
 Thelpousa, 137.
 Thémis, 29-30, 33, 75, 151.
 Thémistocle, 49, 130, 131, 179,
 189.
 Thémistocléia, 237.
 Théoclymène, 182.
 Théodore de Phocée, 64.
 Théognis, 58, 68-9.
 Théokydes, 130.
Théophores (noms), 235-7.
 Théopompe, 56.
Théopropoi, 58, 67-70.
Théores, 58, 67-70, 79, 80.
 Théoxénies, 36, 199, 206, 261.
 Thersite, 242.
 Thésée, 76, 178, 243.
 Thessalé, 93.
 Thessalie, 38, 47.
 Thétis, 270-2.
 Thrace, 194.
 Thrasybule, 87-8.
Thriai, 77.
Thrioboloi, 78.
 Thucydide, 70, 89-91, 99, 101,
 132-3.

- Thyia, 241.
Thyades, 46, 152-3, 194-200, 203,
 Thyioné, 198.
 Tilphossa (Érinys), 137.
 Tilphoussa, 138.
 Tilphoussaïon, 137-8.
 Timon, 129.
 Tirésias, 137, 170, 216.
 Tisamène, 53.
 Titans, 155-6, 197.
 Tite-Live, 90.
 Tityos, 196, 242-5.
 Tralles, 94.
Trépied, 23, 30-1, 34, 70, 73, 139,
 154-6, 252-7 ; voir *Chaudron*.
 Trézènes, 76, 201.
Triops, 252.
 Triton (lac), 162.
 Troie, 121-2.
Trophées, 187-9.
 Trophonios, 19, 28, 39, 42, 101,
 137, 162, 217, 231, 248-50.
Tyché, voir *Destin*.
Tyrans (Delphes hostile aux),
 16, 125-7, 131.
 Tyrtée, 62, 113.
 Valère Maxime, 86.
Van mystique, 155-6, 165, 196-
 200.
- Vendetta*, 263-72.
Ver sacrum, 184-6.
Voyance, 182.
 Xénophane, 219.
 Xénophon, 89, 90, 110, 113-4,
 132, 253, 273.
 Xerxès, 126-8.
 Zagreus, 200.
 Zaleucos, 113.
 Zalmoxis, 161.
 Zeus, 7, 24, 29-31, 34, 42, 71, 73,
 96, 105, 112-3, 167, 186, 194,
 215, 231-5, 255, 258, 269, 275,
 280 ;
 — Amphiaraios, 231 ;
 — Dodonéen, 231 ;
 — Euhypnos, 231 ;
 — Euphémios, 232 ;
 — Ithomatas, 132 ;
 — Kappotas, 146 ;
 — Laphystios, 99 ;
 — Lycaeos, 69 ;
 — Moiragète, 44, 231 ;
 — Olympien, 129 ;
 — Panomphaïos, 149, 232 ;
 — Trophonios, 231.
Zygastron, 61.





J. BABELON

Conservateur du Cabinet des Médailles

LE PORTRAIT DANS L'ANTIQUITÉ d'après les monnaies

Ouvrage couronné par l'Académie
des Inscriptions et Belles-Lettres

Nouvelle édition revue et complétée
avec 308 reproductions de monnaies.

In-8.

R. BERTHELOT

Membre associé
de l'Académie de Belgique

LA PENSÉE DE L'ASIE ET L'ASTROBIOLOGIE

In-8.

V. GORDON CHILDE

Professeur d'Archéologie préhistorique
de l'Europe à l'Université de Londres

L'AUBE DE LA CIVILISATION EUROPÉENNE

4^e édition entièrement refondue

Traduction et préface de

Louis CHATELAIN

Ancien professeur
à l'Université de Rennes

Inspecteur général honoraire
des Antiquités du Maroc

In-8 avec 159 figures et cartes.

P. LAVIOSA ZAMBOTTI

Professeur à l'Université de Milan

LES ORIGINES ET LA DIFFUSION DE LA CIVILISATION

**Introduction
à l'histoire universelle**

Préface de

Mircea ELIADE

Ancien professeur
à l'Université de Bucarest

Traduction de

Jean GOUILLARD

Docteur en Théologie

In-8, avec 64 figures.

WILL DURANT

HISTOIRE DE LA CIVILISATION

Tome I. — Les origines. La Sumérie.
L'Égypte. La Babylonie. In-8.

Tome II. — La Judée. La Perse. L'Inde.
In-8.

Tome III. — La Chine Le Japon.
In-8.

Tome IV. — La Grèce. Le monde
égéen. La Grèce archaïque, 3500 à
480 av. J.-C. In-8.

Tome V. — La Grèce. L'Age d'or,
480 à 399 av. J.-C. In-8.

Tome VI. — La Grèce. Le déclin de
la Liberté. Dispersion hellénistique,
399 à 146 av. J.-C. In-8.

Tome VII. — Rome. Les origines. La
République, 508 à 30 av. J.-C. La Révo-
lution, 145 à 30 av. J.-C. In-8.

Tome VIII. — Rome. Le Principat, 30
av. J.-C. — 192 après J.-C. In-8.

Tome IX. — Rome. L'Empire. La
Jeunesse du Christianisme, 146 av.
J.-C. — 325 ap. J.-C. In-8.

M.-V. LEVTCHENKO

Professeur à l'Université de Léninegrad

BYZANCE

des origines à 1453

Traduction de

Pierre MABILLE

In-8.

HENRI MASSÉ

Membre de l'Institut

Administrateur de l'École nationale
des Langues orientales

ANTHOLOGIE PERSANE

XI^e-XIX^e siècles

In-8.

CH.-M. DOUGHTY

ARABIA DESERTA

Textes choisis par

Edward GARNETT

et traduits par

Jacques MARTY

Préface de

T. E. LAWRENCE

Auteur des *Sept piliers de la Sagesse*

In-8 avec une carte.

TH. W. DANZEL

MAGIE ET SCIENCE SECRÈTE

La Magie primitive. - La Magie au Mexique et au Pérou. - La Magie dans la Civilisation assyrio-babylonienne. - Doctrines religieuses et magiques dans l'ancienne Egypte. La Magie en Chine. - La Magie en Inde. - Cabale et Alchimie. - Art divinatoire.

In-8.

C. BROCKELMANN

Professeur à l'Université de Halle

HISTOIRE DES PEUPLES ET DES ÉTATS ISLAMIQUES

In-8, avec 8 cartes.

RENÉ GROUSSET

De l'Académie Française
Conservateur du Musée Cernuschi

L'EMPIRE du LEVANT

Histoire de la Question d'Orient

Un vol. in-8 de 640 pages
avec 20 croquis de cartes.

L'EMPIRE des STEPES

Attila, Gengis Khan, Tamerlan

In-8 de 640 pages,
avec 30 cartes et 20 dessins.

HISTOIRE de L'ARMÉNIE

Des origines à 1071

In-8 de 656 pages, avec 10 cartes
et 5 tableaux généalogiques.

JEAN POUJADE

Membre de l'Académie de Marine,
attaché au Muséum d'Histoire Naturelle
(Musée de l'Homme)

LA ROUTE DES INDES ET SES NAVIRES

Un volume in-8
avec 90 dessins de l'auteur.

G. QUADRI

Chargé de Cours de philosophie
à l'Université de Sienna

LA PHILOSOPHIE ARABE DANS L'EUROPE MÉDIÉVALE

Des origines à Averroès

In-8.

J. ROUCH

Professeur à l'Institut océanographique
(Paris)
Directeur du Musée océanographique
de Monaco

TRAITÉ D'Océanographie PHYSIQUE

Tome I

Sondages

Tome II

L'eau de mer

Tome III

Les mouvements de la mer

Trois volumes in-8,
avec 100, 150 et 176 figures
dans le texte.

J. N. L. BAKER

Chargé de cours
à l'Université d'Oxford

**HISTOIRE
DES DÉCOUVERTES
GÉOGRAPHIQUES
ET DES EXPLORATIONS**

In-8 avec 8 cartes.

MIRCEA ELIADE

Ancien professeur
à l'Université de Bucarest

**MANUEL D'HISTOIRE
DES RELIGIONS**

MORPHOLOGIE DU SACRÉ

In-8 de 416 pages.

G. VAN DER LEEUW

Professeur à l'Université de Groningue

**LA RELIGION
DANS SON ESSENCE
ET SES MANIFESTATIONS**

**PHÉNOMÉNOLOGIE
DE LA RELIGION**

In-8 de 704 pages.

J. H. HUTTON

Professeur d'Anthropologie
à l'Université de Cambridge

**LES CASTES
DE L'INDE**

Préface de **Louis RENO**
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris

In-8.

A. FOUCHER
Membre de l'Institut

LA VIE DU BOUDDHA

*D'après les textes
de l'Inde Ancienne*

In-8 de 384 pages.

L. RENO et **J. FILLIOZAT**

Membre de l'Institut Directeur d'Études
Professeur à la à l'École pratique
Faculté des Lettres des Hautes Études

avec le concours de

P. MEILE

Professeur à l'École
des Langues Orientales

A.-M. ESNOUL et **L. SILBURN**

Boursière du Centre Boursière du Centre
de la Recherche de la Recherche
Scientifique Scientifique

Manuel des Études Indiennes

**L'INDE
CLASSIQUE**

In-8 de 672 pages
avec 28 figures et une carte.

RENÉ ABRARD

Professeur
au Muséum d'Histoire Naturelle

GÉOLOGIE DE LA FRANCE

In-8 de 640 pages, avec 3 cartes.

Dr ALFRED ADLER

Ancien Professeur de Psychologie Médicale
au Long Island Medical College (New York)

LE TEMPÉRAMENT NERVEUX

Psychologie individuelle comparée et applications à la Psychothérapie

Nouvelle édition,
avec un avant-propos de
Paul Plottke

Professeur au Collège Sainte-Barbe

In-8 de 384 pages.

Dr G. CONTENAU

Conservateur en Chef honoraire
des Antiquités Orientales
au Musée du Louvre

LA CIVILISATION DES HITTITES ET DES HURRITES DU MITANNI

Nouvelle édition augmentée

In-8 avec 87 gravures.

HENRI DONTENVILLE

Agrégé de l'Université, Docteur ès lettres
Lauréat de l'Institut
Professeur au Lycée Charlemagne

LA MYTHOLOGIE FRANÇAISE

Au royaume de Gargantua
L'Ogre et la Fée Morgue
La procession du Dragon
Le cheval Bayart
De Mélusine à Galemelle

In-8.

B. HROZNY

Docteur h. c. de l'Université de Paris
Professeur à l'Université Charles-IV (Prague)

HISTOIRE DE L'ASIE ANTÉRIEURE DE L'INDE ET DE LA CRÈTE

Des origines jusqu'au début du second millénaire

In-8 de 352 pages,
avec 3 cartes et 144 illustrations.

G. MARGOULIÈS

Docteur ès lettres, chargé de cours libre
Ancien chargé de mission en Chine

ANTHOLOGIE RAISONNÉE DE LA LITTÉRATURE CHINOISE

In-8 de 448 pages.

EDWARD CONZE

Chargé de cours
à l'Université de Londres

LE BOUDDHISME

**dans son essence
et son développement**

Avec une préface de
Arthur Waley
et un avant-propos de
Louis Renou
Membre de l'Institut

LA CIVILISATION IRANIENNE

(Perse, Afghanistan,
Iran Extérieur)

Préface de
Henri Massé
de l'Institut
Administrateur et Professeur de persan
à l'École des Langues Orientales
Introduction de
René Grousset
de l'Académie française
Conservateur du Musée Cernuschi

ALBERT DAUZAT

Professeur à l'École pratique
des Hautes Études

L'EUROPE LINGUISTIQUE

Les éléments constitutifs d'une
Nation. — Les Groupes de Lan-
gues. — Évolution et Luites. —
La Situation linguistique des dif-
férents États. — Le Problème des
Minorités.

PAUL DIEL

Chargé de recherches au C. N. R. S.

LE SYMBOLISME

dans la

MYTHOLOGIE GRECQUE

Étude Psychanalytique

Avec une préface de
Gaston Bachelard
Professeur à la Sorbonne

J. HERSKOVITS

Professeur à la Northwestern University

LES BASES DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE

ALEXANDRE-H. KRAPPE

Ancien professeur
à la George Washington University
Membre de la Folk-Lore Society
de Londres

MYTHOLOGIE UNIVERSELLE

Mythologies indienne, iranienne,
arménienne, slave, baltique, ger-
manique, celtique, italique,
grecque, sémitique, égyptienne,
africaine, indonésienne, océa-
nienne, chinoise, japonaise,
finno-ougrienne, sibérienne et
américaine.

LA GENÈSE DES MYTHES

Avec 27 gravures

L. PERICOT GARCIA

Professeur à l'Université de Barcelone

L'ESPAGNE

avant la conquête romaine

Préface et traduction de
Raymond Lantier
Membre de l'Institut
Conservateur en chef
du Musée des Antiquités Nationales
Avec 65 dessins et 8 planches

Dr JULES REGNAULT

LES CALCULATEURS PRODIGES

L'art de jongler avec les chiffres

Avec 13 gravures
et de nombreux croquis

PIUS SERVIEN

De l'Académie des Sciences de Roumanie
et du Centre National
de la Recherche Scientifique (Paris)

SCIENCE ET HASARD

W. A. SMART

Professeur à l'Université de Glasgow

L'ORIGINE DE LA TERRE

Avec 6 tableaux et 42 figures

C. ZUCKER

Professeur à l'Université de Heidelberg

PSYCHOLOGIE DE LA SUPERSTITION

J. HUIZINGA

Professeur à l'Université de Leyde

LE DÉCLIN DU MOYEN AGE

Préface de **Gabriel HANOTAUX**
de l'Académie Française
In-8 de 472 pages.

T. E. LAWRENCE

LES SEPT PILIERS DE LA SAGESSE

Traduction intégrale
de **Charles MAURON**
In-8 de 832 pages.

H. BAUMANN et D. WESTERMANN

Ancien directeur de l'Institut International
des Langues et Civilisations Africaines

LES PEUPLES ET LES CIVILISATIONS DE L'AFRIQUE

suivi de

LES LANGUES ET L'ÉDUCATION

Traduction française
par **L. HOMBURGER**

Directeur d'Études de Linguistique Africaine
à l'École Pratique des Hautes Études

Préface de **Théodore MONOD**

Correspondant de l'Institut
Professeur
du Muséum National d'Histoire Naturelle
Directeur
de l'Institut Français d'Afrique Noire

In-8 de 606 pages,
avec 461 figures et 23 cartes.

MAHOMET

LE CORAN

Traduction nouvelle et intégrale
par **Édouard MONTET**

Professeur de Langues Orientales
Recteur Honoraire de l'Université de Genève

In-8 de 896 pages.

Marquis de WAVRIN

LES INDIENS SAUVAGES DE L'AMÉRIQUE DU SUD

Vie sociale

In-8, avec 2 cartes
et 16 planches hors texte.

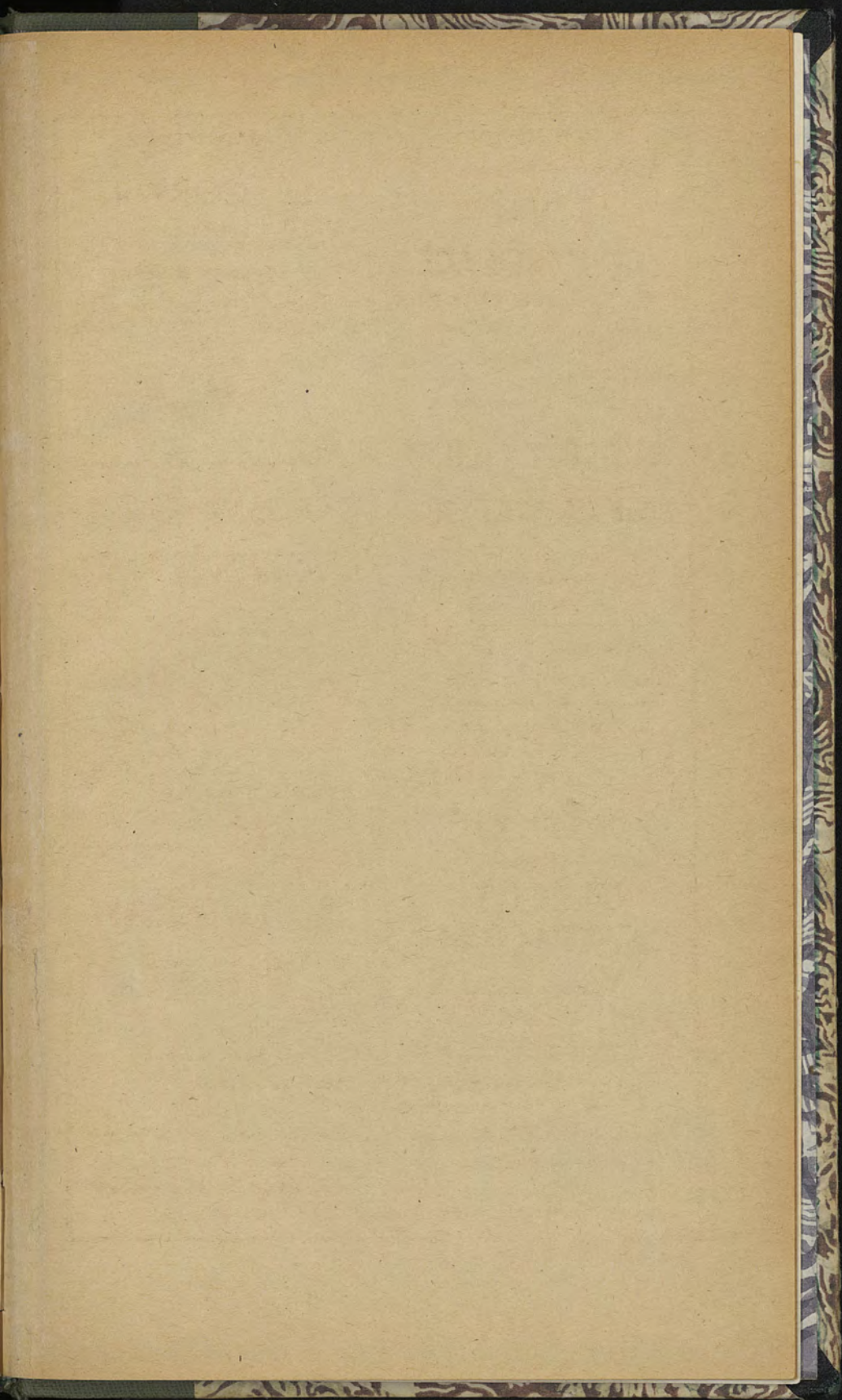
Ed. LE DANOIS Dr. Sc.

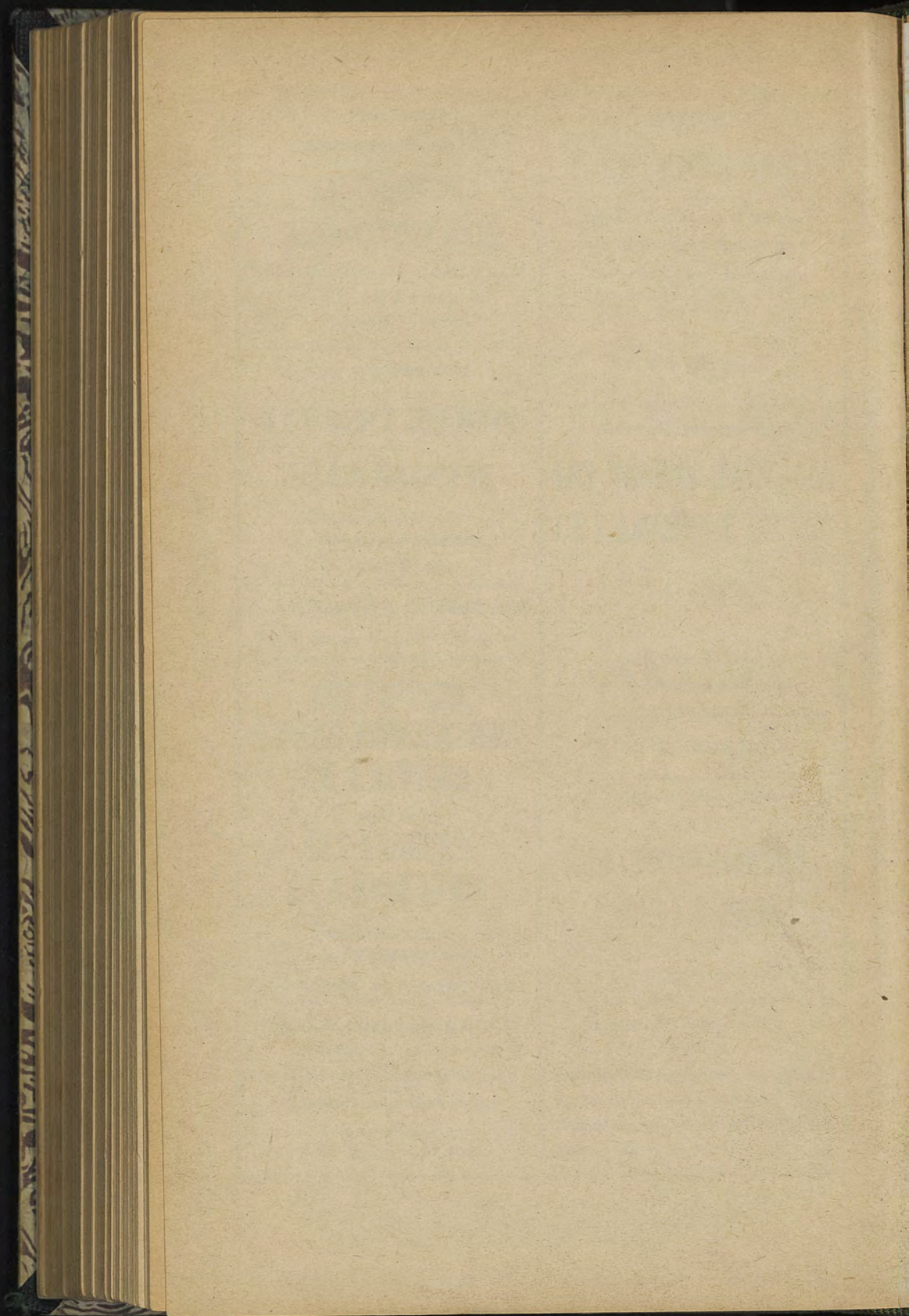
Ancien Directeur
de l'Office des Pêches Maritimes

LES PROFONDEURS DE LA MER

Trente ans de recherche
sur la faune sous-marine
au large des côtes de France

In-8 de 304 pages, avec 50 cartes et
figures, 8 planches hors texte et un réper-
toire zoologique des espèces benthiques
entre le 43° et le 54° N.





ULg - C.I.C.B.



709406932

LIBER

59 813 B

Jean WAHL, professeur de philosophie à la Sorbonne.

Traité de Métaphysique

Ernest d'ASTER, ancien professeur de l'Université de Giessen.

Histoire de la Philosophie

Robert BARROUX, archiviste de la ville de Paris.

Paris

des origines à nos jours, et son rôle dans l'Histoire de la Civilisation

La France

et son rôle dans l'Histoire de la Civilisation

I. M. BOCHENSKI, professeur à l'Université de Fribourg.

La Philosophie contemporaine en Europe

V. Gordon CHILDE, professeur d'archéologie préhistorique de l'Europe à l'Université de Londres.

L'Aube de la Civilisation Européenne

Avec 159 figures et cartes

Sir William DAMPIER, Senior Tutor of Trinity College, Cambridge.

Histoire de la Science

Will DURANT.

Histoire de la Civilisation

Henri FRANKFORT, professeur d'archéologie à l'Université de Chicago.

La Royauté et les Dieux

Avec 50 illustrations

Raymond FURON, sous-directeur au Muséum National d'Histoire Naturelle.

Manuel de Préhistoire Générale

Avec 1 tableau, 8 planches et 180 figures et cartes

Etienne GILSON, de l'Académie française, professeur au Collège de France.

La Philosophie au Moyen Age

Lancelot HOGBEN, professeur à l'Université d'Aberdeen.

La Science pour Tous

Deux volumes avec 483 illustrations

P. LAVIOSA-ZAMBOTTI, professeur à l'Université de Milan.

Les Origines et la Diffusion de la Civilisation

Avec 64 illustrations

G. van der LEEUW, professeur d'histoire des religions à l'Université de Groningue.

La Religion dans son Essence et ses Manifestations

Phénoménologie de la Religion

J. E. LIPS, ancien professeur à l'Université de Cologne, professeur à l'Université Howard de Washington.

Les origines de la Culture humaine

Avec 216 figures d'Eva Lips

