

REVUE des ÉTUDES ANCIENNES

Vol. 52 1950

VARIÉTÉS

LE DÉLIRE DE LA PYTHIE EST-IL UNE LÉGENDE?

É. Bourguet, décrivant en 1914 ces ruines de Delphes auxquelles son nom restera attaché, et particulièrement les misérables restes de cette partie du temple d'Apollon où devait se trouver le local prophétique, concluait : « Que ce soient les derniers païens ou les premiers chrétiens qui, dans une intention très différente, aient voulu faire disparaître tout vestige de ce qu'on pourrait appeler le mécanisme et le matériel de l'oracle, le résultat a été le même : la dernière Pythie a emporté son secret¹. » En 1938, au seuil d'une étude assez rapide de cette question, je me demandais moi-même si « l'énigme indéchiffrable que pose le fonctionnement de l'oracle delphique » ne ressemble pas quelque peu à ces problèmes insolubles qu'Apollon Pythien, justement, proposait aux Grecs dans l'intention, nous dit-on, de stimuler indéfiniment leur esprit de recherche, puisque la solution ne peut jamais en être atteinte². La crainte de se heurter à une *aporie* n'a pas empêché M. Pierre Amandry de consacrer à cette question tout un livre, qui vient de paraître³, et il faut le féliciter très vivement, non seulement du courage dont il a fait preuve en s'attaquant à un tel problème, mais encore de l'énergie et de la vigueur intellectuelles avec lesquelles il a mené une aussi redoutable entreprise.

Bien que P. Amandry, p. 231, se défende avec modestie « d'apporter sur cette question encore fort obscure une doctrine nouvelle et cohérente », tous ses lecteurs, je pense, auront comme moi l'impression qu'il y soutient une thèse assez nettement affirmée et vraiment révolutionnaire à l'encontre de ces « idées traditionnelles » dont il donne un résumé dans son premier chapitre, tandis que, dans son dernier chapitre (xx,

1. É. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, p. 250.

2. R. Flacelière, *Annales de l'École des Hautes-Études de Gand*, t. II : *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque*, p. 69-107. Je renverrai désormais à cette étude par l'abréviation : *Fonct.* — Dans cet article, p. 93, ligne 13, il faut lire : Cassotis, au lieu de Castalie, comme le montre le texte anglais de L. B. Holland cité dans la note 2.

3. P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, chez E. de Boccard, 1950, in-8°, 290 p., avec six planches dans le texte. Dans ce titre, au lieu de « mantique », mot transposé du grec en français, « divination » eût été peut-être préférable.

p. 231 sqq.), il tâche d'expliquer « la formation de la légende ». Il a la discrétion de ne pas nommer tous les auteurs modernes — et puis, ils sont trop ! — qui ont parlé du délire, des trances ou des transports extatiques de la Pythie¹. Malgré tout ce que son livre apporte de nouveau et d'intéressant, sa réfutation de l'opinion admise ne m'a pas persuadé. Aussi voudrais-je examiner, au moins brièvement, ses principaux arguments pour éprouver, le plus objectivement possible, la valeur de chacun d'eux.

Mais notons d'abord que P. Amandry a su rassembler en un puissant faisceau diverses remarques de plusieurs de ses prédécesseurs. Ainsi, dès 1904, A. P. Oppé écrivait qu'une faille n'a jamais existé sous l'*adyton* et que la tradition du *χάσμα γῆς* est née de la philosophie naturaliste d'Aristote et a été répandue par les Stoïciens². En 1928, P. Corssen soutenait qu'Apollon a hérité de Gâ un oracle cléromantique et que l'on n'a pas de preuve que la Pythie ait prophétisé en état d'extase³. K. Latte, en 1939, attirait l'attention sur les monuments figurés de l'époque classique où la Pythie, disait-il, est représentée dans une attitude parfaitement calme⁴. E. Will, enfin, en 1943, s'est efforcé de montrer que, pour Plutarque, la doctrine du *pneuma* ne représente qu'une possibilité d'exégèse philosophique et ne répond pas à une réalité matérielle⁵. D'ailleurs, P. Amandry ne s'est pas contenté d'utiliser les idées de certains de ses prédécesseurs, il y a ajouté plusieurs arguments entièrement nouveaux.

Pour plus de clarté, je diviserai la discussion qui suit en huit points :

1^o Textes anciens relatifs au délire de la Pythie.

Ces textes sont cités par P. Amandry, avec tous ceux qui sont relatifs au fonctionnement de l'oracle delphique, dans un précieux *Appendice* qui comporte exactement cent numéros⁶. Il faut accorder à P.

1. Je ne dissimulerai pas que je suis moi-même parmi ces coupables, ayant écrit, *Fonct.*, p. 104-105 : « La Pythie aspirait les vapeurs qui montaient — ou étaient censées monter — du trou de l'*omphalos*, et elle entraînait en trances », etc...

2. A. P. Oppé, *The chasm at Delphi*, *J. H. S.*, 24, 1904, p. 214-240. Je cite cet auteur et les suivants d'après la bibliographie de P. Amandry, p. 7-13, qui donne de brefs résumés de tous les travaux antérieurement consacrés au fonctionnement de l'oracle delphique ; plutôt que de les ranger selon l'ordre alphabétique des noms d'auteurs, il eût mieux valu, je crois, classer cette bibliographie dans l'ordre chronologique : on aurait ainsi pu saisir d'un coup d'œil l'évolution, la maturation progressive du problème.

3. P. Corssen, *Die ursprüngliche Lage des delphischen Orakels*, *Arch. Anz.*, 1928, col. 215-221.

4. K. Latte, *The coming of the Pythia*, *Harvard theological Review*, 33, 1940, p. 9-18.

5. E. Will, *Sur la nature du pneuma delphique*, *B. C. H.*, 66-67, 1942-1943, p. 161-175.

6. P. 241-260. Le découpage des textes est parfois très artificiel : pourquoi le récit de Plutarque sur la Pythie morte après une séance prophétique, *De def. orac.*, 51, se trouve-t-il ici réduit à trois phrases, ou membres de phrases répartis sous trois numéros différents : LIV, LV et LVI, p. 252 ? Cependant ce récit ne comporte en tout que treize lignes, il est donc beaucoup moins long — quoique bien plus important pour le sujet du livre — que la citation de Jean d'Eubée, LXXXIX, p. 257, qui est de quarante-deux lignes. Il est fâcheux

Amandry que les descriptions les plus insistantes du délire de la Pythie et des manifestations physiques de ce délire se trouvent chez un orateur chrétien, saint Jean Chrysostome, et chez un poète latin, Lucain¹. Cependant, l'histoire racontée par Diodore de Sicile, XVI, 26, à propos de l'origine de l'oracle delphique², si elle est sans doute une invention tardive, n'en implique pas moins la croyance à des manifestations physiques de l'enthousiasme prophétique, comme le montrent le verbe *σκιρτᾶν*, « bondir », et d'autres détails de ce texte curieux. Enfin, il me paraît excessif d'écrire que chez Plutarque « il n'est nulle part question de délire, de frénésie, de transes » de la Pythie. P. Amandry insiste avec raison sur « le caractère anormal du trouble nerveux de la Pythie morte³... », mais a-t-il bien le droit de conclure précisément de ce récit du *De defectu oraculorum*, chap. 51, que, lorsque le sacrifice probatoire de la chèvre avait été favorable et avait manifesté l'acceptation du dieu, la Pythie n'éprouvait aucun trouble physique d'aucune sorte? Dans un passage de l'*Amatorius*, 18, *Mor.* 763 A, Plutarque parle au moins d'une violente émotion qui saisit la Pythie dès qu'elle touche le trépied⁴, en disant, il est vrai, que cette émotion n'atteint pas en intensité celle de l'amour chez Sapho, « dont la voix s'éteint, dont le corps brûle, qui pâlit, s'égare et est saisie de vertige » à la vue de l'objet aimé. Il s'agit là de magnifier les effets de l'amour, et Plutarque ajoute aussitôt, après avoir mentionné la Pythie et le trépied : « Quel est celui des inspirés que la flûte, le tambourin et les fêtes de la Mère mettent autant hors de soi (que l'amour)? » Quand on sait la violence effrénée de la *mania* dans les mystères des Corybantes⁵, on ne peut certes inférer de ce texte que la Pythie restait calme sur son trépied.

Un autre passage de l'*Amatorius*, qu'a ignoré P. Amandry, me paraît

aussi qu'une citation du *De Pythiae oraculis*, 22, *App.*, XLVIII, p. 251, ait été écourtée en son milieu d'un passage qui me paraît significatif, et que je cite plus bas, à propos de « Cassandre et la Pythie ».

1. Lucain semble avoir été oublié un instant par P. Amandry, lorsqu'il écrit, p. 23, après avoir cité Chrysostome : « Nul auteur païen n'a décrit en termes approchants le délire prophétique de la Pythie. » En réalité, sauf les détails scabreux donnés par Chrysostome (*διαρροῦσα τὰ σκέλη* et *πνεῦμα*... *διὰ τῶν γεννητικῶν αὐτῆς διαδύμενον μορίων*), la description de Lucain, visiblement outrée, est plus expressive encore que celle du Père de l'Église. Notons que ces vers de Lucain auraient pourtant un certain fondement historique, si M. Jean Bayet a eu raison de les mettre en rapport avec la mort de la Pythie rapportée par Plutarque : cf. *Mélanges F. Grat.*, t. I, p. 53-76.

2. P. Amandry, *App.*, XXVIII, et traduction de ce passage, p. 51-52.

3. « De la Pythie morte dans l'*adyton* », écrit à tort P. Amandry, p. 24, note 2 : en réalité, elle reprit ses sens, fut relevée, emmenée hors du temple, et ne mourut que quelques jours plus tard. — D'autre part, « trouble nerveux » est une expression plutôt faible : Plutarque parle de la voix rauque de la Pythie en cette circonstance, de son agitation qui la faisait ressembler à un vaisseau désemparé, et il dit qu'« à la fin, complètement bouleversée, elle s'élança vers la sortie avec un cri étrange et terrible et s'écroula sur le sol ».

4. *Τί τοσοῦτον ἡ Πυθία πέπονθεν ἀψαμένη τοῦ τρίποδος* ; P. Amandry ne mentionne ce texte qu'à propos du trépied, p. 141 (*App.*, XLI). — Je me propose d'étudier et de traduire ce dialogue *Sur l'amour*.

5. Cf. H. Jeanmaire, *Journal de psychologie*, 1949, p. 64-82.

encore plus explicite. On lit au chapitre 16 de ce dialogue, *Moralia*, 759 A-B : « Ne vois-tu pas qu'un soldat, en déposant ses armes, se dépouille de sa fureur guerrière (τῆς πολεμικῆς μανίας)..., que ces danses échevelées (σκιρτήματα) des Bacchants et des Corybantes s'apaisent et cessent lorsqu'on abandonne le rythme du trochée et le mode phrygien, et que, de même, la Pythie, une fois descendue du trépied et éloignée du souffle qui l'inspire, retrouve son calme et sa tranquillité? ...ὡς δ' αὐτως ἡ Πυθία τοῦ τρίποδος ἐκβάσα καὶ τοῦ πνεύματος ἐν γαλήνῃ καὶ ἡσυχίᾳ διατελεῖ ; » Il est donc clair que, pour Plutarque, lorsque la Pythie est assise sur le trépied, elle n'est nullement ἐν γαλήνῃ καὶ ἡσυχίᾳ, comme le voudrait la thèse de P. Amandry. On notera aussi, dans ce texte, la mention du πνεῦμα, qui est visiblement considéré ici comme provoquant la « crise » prophétique de la Pythie.

Mais tous ces textes sont postérieurs à l'époque classique et au discrédit, au moins momentanément, de l'oracle delphique, dont Cicéron témoigne pour son temps¹. Or, P. Amandry, p. 238, admet que, « vers la fin du paganisme, à l'époque de la disparition des oracles, la Pythie a pu se livrer à quelque mise en scène désordonnée », mais non pas auparavant. Ici interviennent les textes bien connus de Platon : *Phèdre*, 244 a-b ; *Ion*, 533 e sqq. ; *Timée*, 71 e-72 b². P. Amandry dépense beaucoup d'ingéniosité à soutenir qu'en tous ces endroits le substantif μανία et le verbe μαινομαι ne s'appliquent en réalité qu'à une sorte d' « état de grâce³ » affectant l'âme de la prophétesse, comme celle de l'initié, du poète ou de l'amoureux, sans préjuger d'aucune manifestation extérieure de cet « enthousiasme » uniquement psychique. Or, l'initié aux mystères des Corybantes danse comme un possédé (*Ion*, 534 a) ; le poète est pris de transports bachiques (*ibid.*), il pleure abondamment, sent ses cheveux se dresser sur sa tête et son cœur battre (*Ion*, 535 c) ; pour l'amoureux, je me contente de renvoyer au passage de Sapho cité par Plutarque dans l'*Amatorius*, et que j'ai traduit ci-dessus ; ainsi, seule, la μανία prophétique serait calme ? Pourtant, le mot μανία peut désigner la folie furieuse allant jusqu'au suicide dans une crise de frénésie⁴ ; μαινομαι est parfois synonyme de βακχεύω⁵ ; ἡ Μαινάς, la Ménade, est un mot de la même racine (et le délire bachique des Ménades est bien connu), — de même que l'adjectif φρενομανής, qu'Eschyle applique à

1. Cicéron, *De divinatione*, II, 57.

2. Le texte du *Banquet*, 202 e, n'est cité nulle part, je crois, par P. Amandry ; il est cependant important en ce qu'il montre que pour Platon la divination a quelque chose de « démonique ».

3. Cette expression figure notamment chez P. Amandry, à la page 234, ligne 9. P. 43, en traduisant μανείσαι « en proie au transport divin », et p. 45, μανέντος « en état de transes », il me semble accorder beaucoup à l'exégèse traditionnelle et compromettre lui-même son interprétation, nettement affirmée par ailleurs.

4. Cf. Hérodote, VI, 75 (mort tragique du roi de Sparte Cléomène).

5. Hérodote, IV, 79, l. 16 (éd. Legrand) : ... καὶ βακχεύει καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαινεται.

Cassandre¹. Mais Platon, dit P. Amandry, est un philosophe, et il est contraint d'user du vocabulaire commun pour exprimer des idées personnelles. Pourtant, Platon, en Grèce, à la différence de Cicéron à Rome, a bénéficié d'une longue élaboration antérieure du langage philosophique. S'il avait voulu parler simplement d'une « disposition de l'âme » sans répercussion sur l'être tout entier, corps compris, aurait-il usé de *μνία* et de *μαίνομαι*, au lieu d'expressions dont il disposait et que l'on trouve ailleurs chez lui, comme *ὕπθ' θείας μοίρας* ou *τοῦ θείου μετέχουσιν* (je pense à *μνεῖσθαι* dans le passage du *Phèdre*)? A notre époque, où les études consacrées au vocabulaire philosophique et théologique sont à la mode, un philosophe helléniste ne pourrait-il s'attacher à l'histoire des mots de la racine de *μνία* dans la pensée grecque? En attendant, l'interprétation de P. Amandry me paraît aventureuse. Notons qu'il prétend l'appuyer sur le fait que, dans le *Phèdre*, les prêtresses de Dodone sont associées étroitement à la prophétesse de Delphes; or, à Dodone, dit-il, il n'est guère question que de divination artificielle; plusieurs textes, cependant, en dehors de Platon, nous présentent les Péliades comme prophétisant *ἐκ θεοῦ*, et non pas seulement *ἐκ σημείων*². Enfin, P. Amandry fait grief à Cicéron d'avoir traduit *μνία* par *furor*; je suis un peu surpris qu'il n'essaye pas de prouver que *furor*, comme *μνία*, peut désigner un simple « état de grâce » : la tentative serait-elle beaucoup plus téméraire pour le mot latin que pour le mot grec?

2^o Cassandre et la Pythie.

Les manifestations physiques du délire prophétique de Cassandre sont bien attestées, notamment par l'*Agamemnon* d'Eschyle et les *Troyennes* d'Euripide³. Aussi, P. Amandry, p. 41-56 et *passim*, veut-il séparer radicalement le cas des Pythies de celui de Cassandre et de « tous ces êtres exceptionnels, doués d'une perspicacité surnaturelle, qui apparaissent de loin en loin, au cours des siècles, dans l'histoire ou dans le mythe⁴ », comme les Sibylles et les Bakis. La Pythie, au moins du temps de Plutarque, était une paysanne ignorante⁵, ce qui, selon P. Amandry,

1. Eschyle, *Agamemnon*, v. 1140.

2. P. Amandry, p. 49, note 1, cite lui-même les textes de Pausanias, X, 12, 10, et d'Élius Aristide, 389 Jebb. Voir aussi A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, p. 303, qui admet l'influence delphique à Dodone et cite un texte de Suidas, s. v. Προφορεῖα où la Péliade est appelée « la Pythie au chêne », ἡ διὰ δρυὸς Πυθία.

3. Pour Juliette Davreux, *La légende de la prophétesse Cassandre*, p. 25 et 46, Eschyle, dans l'*Agamemnon*, et Euripide, dans les *Troyennes*, auraient pris la Pythie comme modèle du délire prophétique de Cassandre!

4. P. 42; les mots « dans l'histoire » répondent-ils bien à la pensée de l'auteur? Ils paraissent en contradiction avec la tendance générale du livre.

5. Par contre, celle qu'Eschyle met en scène au début des *Euménides* sous le nom de προφήτις a vraiment grande allure et semble fort bien connaître la théologie delphique et la « préhistoire » de l'oracle; elle parle comme une prêtresse pleine d'autorité; est-ce uniquement une Pythie de théâtre? P. Amandry, p. 122, conclut du silence des inscrip-

la distinguerait de Cassandre, mais il me semble que le don prophétique était tout à fait indépendant du rang social et de la culture intellectuelle du sujet ; Cassandre pouvait être, humainement, tout aussi ignorante que les Pythies de l'époque impériale, puisque c'est d'Apollon qu'elle tient directement ses prophéties. A Delphes, selon Plutarque et Pausanias, les Pythies n'ont fait que succéder aux Sibylles (d'où la tradition du *rocher de la Sibylle*) ; la Sibylle est d'ailleurs citée par Platon dans le *Phèdre* immédiatement après la prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone. Enfin, la discussion du *De Pythiae oraculis*, chap. 9-11, place visiblement les oracles de la Sibylle et ceux de la Pythie sur le même plan.

Mais Apollon s'unit, ou voulut s'unir, à Cassandre. Or, la Pythie, selon P. Amandry, n'a jamais passé pour l'épouse d'Apollon. Est-ce bien sûr ? Elle devait, primitivement, être vierge, et, dans la suite, elle dut se garder du moins de tout contact charnel pendant la durée de son service auprès du dieu. Écartant sur ce point les opinions de nombreux savants¹, P. Amandry, comme Parke², ne voit dans cette prescription qu'une simple règle de pureté rituelle, sans autre signification. Il note, cependant, l'emploi du mot ἐγκύμων (« fécondée, enceinte ») à propos de la Pythie dans le *Traité du Sublime*³, mais il l'interprète dans un sens purement spirituel, bien loin de le mettre en rapport avec les détails scabreux que donnent des Pères de l'Église. Enfin, dans un passage du *De Pythiae oraculis*, chap. 22, reproduit partiellement p. 251, *App.*, XLVIII, il a omis une phrase de Plutarque dont voici la traduction : « Comme la jeune épouse, selon Xénophon, doit n'avoir presque rien vu, rien entendu lorsqu'elle entre chez son mari, de même l'inexpérience et l'ignorance de la Pythie sont à peu près totales, et c'est vraiment avec une âme vierge qu'elle s'approche du dieu : παρθένος ὡς ἀληθῶς τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ σύνεστιν. » Je sais bien que comparaison n'est pas raison et que les mots τὴν ψυχὴν semblent n'autoriser à parler tout au plus que de « noces spirituelles » ; cependant, le mot ψυχῆ, chez Plutarque, désigne souvent l'âme irrationnelle opposée au νοῦς, c'est-à-dire cette partie de l'âme qui est la plus proche du corps et qui lui est étroitement liée⁴.

La Pythie est ἐνθεος, χάρτοχος, elle est possédée du dieu qui l'inspire,

tions au sujet de la Pythie avant l'ère chrétienne que « ce n'est pas avant l'époque impériale que la Pythie conquiert officiellement sa place parmi les notabilités delphiques ». N'est-ce pas abuser de l'argument « du silence » et méconnaître à la fois les lacunes de notre information épigraphique et l'indice que l'on peut tirer du début des *Euménides* ?

1. Notamment K. Latte, *Harvard Theol. Review*, 33, 1940, p. 9-18 ; et A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 207. Voir aussi G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du pneuma* (Louvain, 1945), p. 230.

2. H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle* (Oxford, 1939), p. 33.

3. P. Amandry, p. 52-53, et *App.*, XXXIII.

4. Cf. G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, p. 270, où l'auteur signale aussi que, dans le langage populaire des papyrus magiques, ψυχῆ deviendra un euphémisme pour désigner les organes sexuels !

comme Cassandre¹, et il me paraît imprudent d'affirmer que les anciens n'ont jamais pensé à une hiérogamie d'Apollon et de sa prophétesse delphique.

3^o Les monuments figurés.

Le chapitre vi de P. Amandry, p. 66-77, énumère et décrit vingt-quatre monuments figurés ; il est illustré de douze figures réparties en six planches². Dans ces représentations, constate P. Amandry, p. 77, « le dieu de Delphes ou sa prophétesse ne se départissent à aucun moment d'une dignité tranquille, fort éloignée des manifestations ordinaires du délire dionysiaque ». Mais qui a jamais prétendu que le dieu olympien, le calme Apollon, même assis sur le trépied, pouvait être gagné par le délire de sa prophétesse ? Puis je m'étonne, après la distinction radicale que P. Amandry a voulu établir dans un précédent chapitre entre la Pythie et Cassandre, qu'il retienne ici des monuments relatifs à la prophétesse troyenne (par exemple la fresque de Pompéi, pl. V, fig. 1), dans l'espoir qu'ils pourront nous éclairer sur la divination delphique.

Enfin, le seul document où nous soyons sûrs de voir une prophétesse rendant un oracle dans le temple de Delphes porte une inscription désignant celle-ci comme la déesse Thémis³ ; c'est la fameuse coupe de Vulci, où le consultant est Égée, le père de Thésée, dont les Grecs se souvenaient parfois qu'il avait vécu à une époque très antérieure à la première Pythie et à l'arrivée d'Apollon à Delphes⁴. Concédon, toutefois, que le peintre de vase du v^e siècle avant J.-C. a pu représenter ici Thémis selon l'idée qu'il se faisait d'une Pythie de son temps. Or la prophétesse tient de la main gauche une phiale qu'elle regarde attentivement. S'apprête-t-elle à boire ou à faire une libation *avant* d'entrer en état de trances ? Ce n'est pas impossible : plusieurs textes nous disent précisément que la Pythie buvait de l'eau de Cassotis juste avant de prophé-

1. Selon Lycophron, *Alexandra*, v. 6, Cassandre mâchait du laurier : δαφνηφάγων φοίβαζεν ἐκ λαϊμῶν ὄπκα, comme la prophétesse attachée à un oracle d'Apollon dont parle Lucien, *Bis accusatus*, 1 : μασησαμένη τῆς δάφνης.

2. La présence de certaines de ces figures ne s'imposait nullement, et je regrette, pour ma part, l'absence de l'amphore du musée de Naples qui représente la première scène des *Euménides* ; sans doute ne nous montre-t-elle pas une séance de divination, mais, du moins, une Pythie incontestable dans le temple de Delphes ; à titre d'*illustration*, non de document probant, elle eût été à sa place.

3. Je suis surpris que P. Amandry, p. 201-203, lorsqu'il parle du rôle de Thémis dans les traditions relatives à l'oracle préapollinien, ne mentionne ni cette coupe de Vulci (sans doute parce qu'on a pris l'habitude d'y voir une Pythie malgré l'inscription), ni même la base de la statue de Thémis qui se trouvait probablement à Castalie dès la première moitié du v^e siècle avant J.-C. ; il ne mentionne cette statue que plus loin, p. 208, n^o 5, non sans avoir parlé, p. 203, note 1, « du « caractère artificiel des traditions relatives au culte de Thémis à Delphes ». Et cependant, pour une fois, des témoignages archéologiques et épigraphiques sont en parfait accord avec la tradition littéraire, représentée ici notamment par Eschyle, *Euménides*, vers 2-4 !

4. Je me permets de renvoyer à ce que j'ai écrit sur Plutarque, *Thésée*, III, 5, dans la *R. É. G.*, 61, 1948, p. 69-74.

tiser. Mais concédons encore que le regard fixe de Thémis rend plus probable le recours à un procédé de la divination « artificielle » : lécanomanie, catoptromancie ou cléromancie. L'hypothèse du tirage au sort a certainement toutes les préférences de P. Amandry ; cependant, nous connaissons par la tradition littéraire la question posée par Égée et l'oracle qui lui fut rendu¹, et ils ne sont pas de nature à laisser supposer que la prophétesse a pu procéder par tirage au sort entre plusieurs solutions indiquées d'avance, seul cas où la cléromancie paraisse possible. D'ailleurs, je dirai plus loin que la Pythie, au moins à certaines époques, a pu rendre concurremment des oracles cléromantiques (διὰ συμβόλων) et des oracles « extatiques » (διὰ λόγων) ; si nous admettions l'hypothèse d'après laquelle la coupe de Vulci représente une scène de cléromancie, ce document ne saurait donc être retenu pour nous montrer l'attitude d'une Pythie dans une séance de divination « extatique ».

Il est bien regrettable, à plusieurs égards, que P. Amandry se soit abstenu complètement de parler de la disposition probable du local prophétique, pour ne pas anticiper sur une nouvelle étude architecturale, qui, peut-être, n'augmentera guère nos connaissances actuelles². Pour moi, je suis persuadé que la Pythie, du moins lorsqu'elle prophétisait διὰ λόγων, était entendue par les prêtres et les consultants, mais n'était vue de personne³. Elle était seule avec son dieu dans la partie la plus reculée du local prophétique. Cette solitude ne peut-elle contribuer à expliquer l'absence de toute représentation de la prophétesse en transes?

4^o Dionysos et l'oracle delphique.

P. Amandry, chap. xvii, p. 196-200, se rallie à la thèse de Latte et de Nilsson, qui, en dépit des nombreux partisans de l'opinion contraire⁴, écartent toute influence dionysiaque de l'oracle delphique : il convient que la contagion du délire des Bacchantes ne gagne pas la Pythie, et qu'il n'y ait rien de commun entre les Μαινάδες et les prophéteses μανείσαι dont parle Platon ! Et pourtant Plutarque, prêtre d'Apollon

1. Euripide, *Médée*, v. 669, fait formuler ainsi par Égée lui-même la question qu'il aurait posée à l'oracle : παιδῶν ἐρσυνῶν σπέρμ' ὅπως γένοιτό μοι, et Plutarque (référence dans la note précédente) dit simplement : Ἀγρεῖ δὲ παιδῶν δεομένῳ τὴν Πυθίαν ἀνελεῖν λέγουσι... La réponse fut :

« Ne va pas délier le pied qui sort de l'outre,

O grand prince, avant d'être arrivé dans Athènes ! »

2. La tentative de F. Courby pour reconstituer l'*oikos* et l'*adyton* est évidemment caduque : cf. *Fonct.*, p. 85-105 — mais où donc une nouvelle étude architecturale que nous promet P. Amandry, p. 16, trouvera-t-elle une place « mieux appropriée à sa nature » que dans ce livre « sur le fonctionnement de l'oracle »?

3. Cf. *Fonct.*, p. 85-105 ; j'ai cru pouvoir tirer cette conclusion des seuls textes de Plutarque, mais non des ruines du temple, qui ne nous disent rien d'aussi net.

4. Notamment Bouché-Leclercq, Rohde, Cook, Holland ; sans me prononcer formellement, j'inclinai moi-même vers cette opinion, *Fonct.*, p. 82, note 1.

Pythien et initié des mystères dionysiaques, nous dit que « Delphes appartient autant à Dionysos qu'à Apollon¹ ». Nombreux, en effet, sont les indices du culte de Dionysos à Delphes² et de son association à Apollon, surtout au IV^e siècle avant J.-C. : décoration des frontons du temple, péan de Philodamos, peintures de vases montrant Apollon, Dionysos et leurs deux cortèges amicalement réunis autour de l'*omphalos*. Tout cela est trop connu pour que j'y insiste. Mais surtout le tombeau de Dionysos se trouvait dans l'*adyton*, selon une tradition qui remonte au moins à Philochore (deuxième moitié du IV^e siècle avant J.-C.) et qui est confirmée par Plutarque. La présence des restes de Dionysos en un tel lieu n'a-t-elle rien de troublant pour qui veut écarter du trépied toute influence dionysiaque? P. Amandry écrit, p. 198 : « Même si, comme il est vraisemblable, l'installation d'un dieu mort dans l'*adyton* du temple d'Apollon n'est pas une innovation des constructeurs du temple du IV^e siècle, la nature de ce culte funéraire et de ses rapports avec l'oracle n'est pas établie. » L'hypothèse d'une pareille innovation des architectes du IV^e siècle me semble, en effet, désespérée. P. Amandry, p. 123-125, ne prouve pas non plus que les θεοὶ n'aient jamais été au service du culte de Dionysos³ : le même texte de Plutarque, *De Iside et Osiride*, 35, 365 A, qui nous dit que « dans la croyance des Delphiens les restes de Dionysos sont déposés près du siège de l'oracle », ajoute : « et les θεοὶ offrent un sacrifice secret dans le sanctuaire d'Apollon quand les Thyiades éveillent Liknitès⁴ ». Ce sacrifice secret est évidemment offert à Dionysos, et le fait qu'il ait lieu dans le sanctuaire, et peut-être même dans le temple d'Apollon, atteste simplement l'étroite liaison, à Delphes, du dieu au thyrses et du dieu au laurier. Du reste, ceux qui admettent une influence dionysiaque à Delphes peuvent citer une tradition, sans doute orphique, d'après laquelle Dionysos aurait occupé le trépied prophétique⁵, et aussi plusieurs sanctuaires oraculaires de Dionysos lui-même, surtout celui de Thrace où,

1. Plutarque, *De E delphico*, chap. 9, 388 E : ... τὸν Διόνυσον ὡς τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῶν Ἀπόλλωνι μέτεστιν. Ce texte n'est pas cité par P. Amandry.

2. Sur Dionysos Sphaléotas, voir G. Daux et J. Bousquet, *Rev. arch.*, 1942-1943, XIX, p. 113-125, et XX, p. 19-40. D'après le texte de l'oracle rendu à Agamemnon, l. 5, le sacrifice fait à Sphaléotas doit avoir lieu [ἐ]πιτοσθεν μυχάτοις δόμου. Voir, à ce sujet, les pages 36-38 du second article, et notamment, p. 38, note 1 : l'existence de sacrifices accomplis sur le tombeau de Dionysos dans la salle des consultants, sur laquelle j'émettais un doute en 1938 (*Fonct.*, p. 90), « est suffisamment attestée maintenant ».

3. « Les θεοὶ étaient des laïcs qui se consacraient au service divin sans avoir la qualité de prêtres », écrit P. Amandry, p. 124 : je me demande quel sens précis peut avoir le mot « laïc » quand on parle de l'antiquité, où la distinction n'était pas faite, à l'intérieur de la cité « totalitaire », entre le spirituel et le temporel.

4. Cf. *Fonct.*, p. 81, note 4, et p. 90, note 3.

5. Arg. Pindare, *Pyth.* (cf. Bouché-Leclercq, *Hist. div.*, II, p. 379, note 1) : ... τοῦ προφητικοῦ τρίποδος, ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευε. — Je signale, dans les *Troyennes* d'Euripide, v. 408, à propos de Cassandre, une curieuse alliance de mots : εἰ μὴ σ' Ἀπόλλων ἐξεβάχχευεν φρένας.

nous dit Hérodote, « c'était une prophétesse qui répondait aux consultants comme à Delphes¹ ».

5° *Le pneuma.*

C'est au chapitre XIX, intitulé : *Crevasse et émanations* (p. 215-230), que P. Amandry examine la « grande question » du *pneuma*, selon l'expression de Cicéron : *magna quaestio est*². Pour Parke déjà, le *pneuma* n'était qu'une notion philosophique dont on ne trouve aucune trace avant le IV^e siècle³. Mais n'est-ce pas abuser de l'argument « du silence » que de prétendre que la croyance au *pneuma* n'existait pas auparavant? Avons-nous des textes antérieurs au IV^e siècle dont les auteurs entreprennent de nous décrire les rites et le fonctionnement matériel de l'oracle? Or, il est facile de montrer que le *pneuma* exhalé du *χάσμα γῆς* est en liaison étroite avec plusieurs croyances delphiques très anciennes, notamment avec celle qui concerne le cadavre de Python déposé sous le trépied ou sous l'*omphalos*⁴.

Il importe de distinguer deux points, que l'on a tendance parfois à confondre⁵ : 1° un *pneuma* mantique, matériel, a-t-il jamais existé à Delphes? — 2° Plutarque, le mieux placé comme prêtre d'Apollon pour savoir ce qu'il en était, a-t-il cru à l'existence d'un *pneuma* matériel?

Sur le premier point, j'avoue mon ignorance et je n'ai rien à ajouter à ce que j'ai écrit en 1938⁶.

Sur le second, j'ai déjà dit ailleurs ce que je pense du subtil article d'E. Will⁷. Certes, Plutarque, dans le *De defectu oraculorum*, énonce certaines hypothèses dont il ne se porte nullement garant, par exemple sur le rôle des génies dans la divination, mais tout lecteur non prévenu de ce dialogue constatera aussi, il me semble, que le *pneuma* delphique y est présenté, lui, comme une réalité indiscutable, une réalité capable de tuer la Pythie quand celle-ci fut *πλήρης... ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος*

1. Hérodote, VII, 111 : *πρόμαντις δὲ ἡ χρέουσα κατάπερ ἐν Δελφοῖσι*. Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, II, p. 378-382.

2. Cicéron, *De divinatione*, I, 19, 38.

3. H. W. Parke, *A History of the Delphic oracle*, p. 19. — Un des textes les plus nets sur le *pneuma* est celui du *Περὶ κόσμου*, p. 395 b ; P. Amandry, qui le cite, p. 224, note 2, aurait eu avantage à connaître l'article de P. Boyancé, *R. É. A.*, 40, 1938, p. 305 sqq., et surtout la seconde partie de cet article, intitulée : *Les Muses, le pneuma et la tétraktyx pythagoricienne à Delphes* ; P. Boyancé y exprime l'opinion, p. 312-313, que le *Περὶ κόσμου* est peut-être plus ancien qu'on ne le dit parfois et pourrait être l'œuvre d'un péripatéticien (ou même d'Aristote en personne?).

4. Cf. L. B. Holland, *A. J. A.*, 37, 1933, p. 201-207.

5. Au fond, j'ai l'impression que P. Amandry et E. Will raisonnent ainsi : le fait est qu'il n'existait pas de *pneuma* matériel à Delphes ; or, Plutarque était bien placé pour savoir ce qu'il en était, et, d'autre part, il est visiblement sincère ; donc il n'a pu croire à l'existence d'un tel *pneuma*.

6. *Fonct.*, p. 105-106. Voir, depuis, notamment J. Bousquet, *B. C. H.*, 64-65, 1940-1941, p. 228, et R. Demangel, *Mélanges de Visscher* (1949), p. 232-233.

7. Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, édition parue en 1947 (dans les *Annales de l'Université de Lyon*, en dépôt aux Belles-Lettres, Paris), p. 49 et note 3.

(chap. 51, 438 B). P. Amandry écrit, p. 220-221 : « Les idées de Plutarque sur la divination ont été confrontées par Verbecke avec celles d'autres philosophes grecs, notamment des Stoïciens, de Philon et de Jamblique ; il n'est venu à aucun moment à la pensée de l'auteur que Lamprias pût décrire des phénomènes réels. » Or, je lis dans cet ouvrage de Verbecke¹ : « Le *pneuma* mantique de Plutarque est indubitablement matériel : c'est un souffle subtil, produit au sein de la terre sous l'action du soleil, et qui se dégage à certains endroits où il y a une ouverture profonde dans l'écorce terrestre : c'est sur cette ouverture qu'on installe le trépied où la prêtresse doit s'asseoir, pour que le souffle divin puisse pénétrer en elle. L'influence de ce *pneuma* se limite également à la partie inférieure, irrationnelle de l'âme, que Plutarque considère comme *pneumatique* à l'exemple des Stoïciens. Les différentes explications qu'il propose de l'action du *pneuma* se présentent également comme des processus matériels, nous dirions en langage moderne : des réactions physico-chimiques. Toutes ces indications ne laissent pas l'ombre d'un doute sur la nature matérielle du *pneuma* lui-même. »

Reste le silence presque complet du *De Pythiae oraculis* au sujet du *pneuma*². Les ἀνάψεις καὶ ἀναθυμιάσεις des Stoïciens, que raille Philinos (non Théon) en 400 B, sont celles par lesquelles ces philosophes prétendaient expliquer la naissance et la vie du soleil au moyen de l'évaporation des eaux de la surface terrestre ; elles n'ont vraiment pas grand-chose de commun avec le *pneuma* delphique exhalé, non de l'élément liquide, mais du sein de la terre, et qui, lui, ne monte pas jusqu'aux astres. Ce qu'il faut surtout comprendre, c'est que ce dialogue est d'un théologien, tandis que le *De defectu oraculorum* était d'un philosophe : c'est dans cette différence des points de vue que consiste l'évolution de Plutarque³. Mais, en ce qui concerne précisément le *pneuma*, je crois que rien, dans le *De Pythiae oraculis*, ne nous oblige à penser que son auteur n'y croyait pas — ou n'y croyait plus. Quand Plutarque étudiait en philosophe les causes secondes et matérielles de la divination delphique, il faisait naturellement une grande place au *pneuma* ; maintenant qu'il en considère uniquement la cause première⁴, à savoir

1. G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, p. 279-280. Il conclura, p. 286, que « Plutarque ne réalise aucun progrès... au point de vue de la spiritualisation du *pneuma* » spiritualisation qui aboutira à Πνεῦμα des textes chrétiens.

2. Voir pourtant au chap. 17, en 402 B : ... ἡ τοῦ πνεύματος παντάπασιν ἀπεσθεσμένου καὶ τῆς δυνάμεως ἐκλελοισυίας, où δύναμις est évidemment synonyme de *vis terrae* chez Cicéron, *De divinatione*, I, 19. — Par contre, le silence du *De genio Socratis* (voir la traduction récente du R. Père E. des Places, chez Henri Pourrat, *Le sage et son démon*, éd. Albin Michel, 1950), silence dont P. Amandry, p. 221, veut aussi tirer argument, n'a aucune signification à cet égard, puisqu'il n'est pas question dans ce dialogue de l'oracle de Delphes, mais seulement, d'une façon incidente, de la divination en général.

3. Cf. R. Flacelière, *R. É. G.*, 56, 1943 : *Plutarque et la Pythie*, p. 95-111.

4. La théorie platonicienne des deux ordres de causes est précisément familière à Plutarque : Lamprias s'en sert, justement dans le *De def. orac.*, chap. 47 sqq., pour répondre à une objection d'Ammonios et montrer que l'on peut admettre l'existence de causes maté-

Apollon, il n'y a plus lieu pour lui de parler de l'exhalaison. Cependant, plusieurs passages du *De Pythiae oraculis* montrent que Plutarque, malgré le caractère plus spiritualiste de sa thèse, n'y exclut nullement la possibilité d'une action du dieu sur le corps même de la prophétesse, soit par le *pneuma*, soit par quelque autre moyen ; ainsi, au chap. 21, en 404 E, c'est Théon, autrement dit Plutarque lui-même, qui s'exprime de la manière suivante : « Le dieu d'ici doit se servir de la Pythie pour faire parvenir sa pensée à nos oreilles, de la même façon que la lumière du soleil doit se réfléchir sur la lune pour atteindre nos yeux ; ce qu'il montre et manifeste, ce sont bien ses propres conceptions, mais il les montre adultérées par leur passage à travers un corps mortel (διὰ σώματος θνητοῦ) et une âme humaine : celle-ci, incapable de rester passive et de s'offrir immobile et tranquille à celui qui la meut (τῷ κινουῦντι), répand le trouble en elle-même, comme sur une mer démontée, par l'effet des mouvements et des passions qui l'agitent dans son fond. » Bien que le texte de cette fin de phrase soit douteux, l'on ne peut s'empêcher de le rapprocher du récit du *De defectu oraculorum* relatif à la Pythie morte¹ ; ici, pourtant, il s'agit visiblement des consultations normales, pour lesquelles le dieu est consentant. Et cette agitation de l'âme de la Pythie, que Plutarque décrit en termes assez forts, est-elle un phénomène purement intérieur ? Connaît-il ce phénomène seulement par les confidences d'une prophétesse, ou par les manifestations physiques, notamment par l'altération de la voix, qu'il pouvait percevoir pendant les séances prophétiques ? La seconde hypothèse me paraît plus vraisemblable.

Je n'ajouterai plus qu'une remarque sur un sujet où la vérité, je le reconnais, est fuyante. Même s'il était prouvé qu'il n'a jamais existé à Delphes d'exhalaison tellurique, ni avant l'époque de Cicéron, ni du temps de Plutarque, on n'aurait pas le droit pour autant de nier l'« enthousiasme » de la Pythie. Dans le *De Pythiae oraculis*, nous venons de le dire, Plutarque admet l'inspiration directe de la prophétesse par son dieu sans mentionner le *pneuma*. Cassandre prophétisait sans *pneuma*, et pourtant on se la représentait délirante, bouleversée par les transes. On sait que, de nos jours comme dans l'antiquité, et en Grèce même²,

rielles sans rejeter aucunement la cause première de la divination, à savoir Apollon. Il suffit de retourner cette proposition pour comprendre que, dans la pensée de Plutarque, le silence à l'égard du *pneuma* dans le *De Pythiae oraculis* n'équivaut nullement à une négation de cet agent physique ; l'on ne peut parler de tout à la fois.

1. On rapprochera notamment ces deux comparaisons : ὡσπερ ἐν σάλῳ ψάουσαν αὐτὴν ... ἐπιπαρραττοῦσης, et *De def. orac.*, 51, 438 B : δίκην νεῶς ἐπειγομένης. — P. 192, P. Amandry écrit que, dans le dialogue Περὶ τῶν ἐλλειποτάτων χρηστηρίων, « Plutarque et ses interlocuteurs... devisent sous le péristyle du temple d'Apollon... », mais ce dialogue se passe en réalité dans la Leschè de Cnide : P. Amandry a confondu sans doute avec le *De Pythiae oraculis*. En outre, Plutarque n'apparaît nommément comme personnage ni dans l'un ni dans l'autre dialogue.

2. Voir la récente et remarquable étude de M. C. A. Romaios : *Cultes populaires de la*

des états d'excitation ou de frénésie religieuse sont obtenus indépendamment de tout agent physique. On peut donc nier l'existence du *pneuma* et croire en même temps à un véritable délire de la Pythie, phénomène d'ordre religieux qui n'est pas nécessairement de l'hystérie.

6° La cléromancie à Delphes.

Nous arrivons à la partie positive, constructive de l'ouvrage de P. Amandry. S'il écarte de la Pythie tout délire prophétique, c'est surtout parce qu'il est persuadé qu'elle prophétisait d'une façon plus simple, plus économique : par tirage au sort.

P. Amandry a eu le grand mérite de trouver de nouveaux fragments de la convention Delphes-Skiathos et de publier ce texte important avec une traduction et un commentaire dans le *B. C. H.*, 63, 1939, p. 183-219. Or, cette convention, après l'octroi de deux privilèges aux Skiathiens et la fixation du tarif du *pélanos* ou taxe sacrificielle à acquitter avant toute consultation¹, stipule, l. 15 : « si l'on se présente à la consultation par les deux fèves (αἱ κ' ἐπὶ φρουκτῶ παράτη), pour une affaire publique, ce sera un statère éginétique... ». Donc, dans la première moitié du iv^e siècle avant J.-C., l'on pouvait venir consulter à Delphes « par les deux fèves² ». Voilà qui ajoute du crédit à l'explication admise de la formule ἀνεῖλεν ἢ Πυθία (ἀναίρω : je tire un sort) et à tous les autres indices que l'on avait déjà de consultations cléromantiques à Delphes : cf. P. Amandry, p. 25-36.

A partir de là, P. Amandry se donne carrière... P. 31-32, il suggère que, dans le texte amusant de Lucien, *Bis accusatus*, 1 (*App.*, LIX), les mots τὸν τρίποδα διασεισαμένη doivent signifier que la Pythie « secouait le trépied » pour mêler les sorts contenus dans la cuve ; cela veut dire plutôt, je crois, que la prophétesse d'Apollon « faisait trembler le trépied » en s'y asseyant tout agitée³.

Je comprends mal ce qui est dit, p. 106, des vers d'Euripide, *Ion*, 419-421, où « le mot πέπτωκε », selon P. Amandry, « s'appliquerait aussi bien, sinon mieux, à un tirage au sort qu'au sacrifice d'une victime : une décision rendue en bloc à tous les consultants leur ouvrirait l'accès de l'*adyton* ». Mais quel sens précis faut-il donner alors à ces mots

Thrace, les Anasténaria, la cérémonie du Lundi pur, dans la *Collection de l'Institut français d'Athènes*, Cahiers d'hellénisme, I (1949).

1. Je signale le grand intérêt du chap. VIII, p. 86-114, où P. Amandry étudie la taxe sacrificielle, le *pélanos*, non seulement à Delphes, mais dans les autres sanctuaires grecs où elle est attestée. Cette étude sera très utile.

2. Je suis persuadé que cette interprétation est la bonne, malgré M. F. Sokolowski, *Mélanges Ch. Picard* (*Rev. arch.*, 1948), p. 981-984.

3. Les exemples littéraires et épigraphiques que P. Amandry cite de διασεῖω « secouer », p. 32, notes 2 et 3, présentent tous ce verbe à la voix active, et je pense que le moyen, ici employé par Lucien, est beaucoup plus favorable au sens de « faire trembler ». D'ailleurs le contexte de Lucien ne contient aucune allusion à la cléromancie et mentionne seulement que la prophétesse « a bu à la source sacrée et mâché du laurier ».

χρηστῆριον πέπτωκε ... κοινόν, qui étaient fort bien traduits, p. 84 : « un sacrifice commun vient d'être offert »? P. Amandry ne nous le dit pas, et les mots πρὸ ναοῦ qui suivent κοινόν empêchent absolument de comprendre comme il le suggère.

L'exégèse qui est donnée ensuite, p. 106-107, des mots ἔτων πάλω λαχόντες au vers 32 des *Euménides* ne me paraît pas convaincante ; même si on l'acceptait d'ailleurs, je n'aperçois pas quel appui elle apporterait à la thèse de la cléromancie. P. Amandry propose de traduire : « qu'ils s'approchent s'ils ont obtenu du sort (de consulter) », et il écrit, p. 233, note 5 : « les deux temps de la consultation » sont « évoqués peut-être aussi... par le prologue des *Euménides* » ; mais comment pourrait-il s'agir dans ce contexte de l'un des « deux temps de la consultation » que postule P. Amandry? Que l'on comprenne ces mots comme lui ou comme M. P. Mazon, il n'est toujours question que d'un tirage au sort *préliminaire* entre les consultants, et non pas d'une séance de cléromancie. Il est vrai que, p. 107, note 2, P. Amandry propose de comprendre « qu'ils viennent tirer au sort », sens très improbable ; mais, alors, s'il voit là un témoignage de la cléromancie delphique, il admet donc que la Pythie (dont il réduit déjà beaucoup le rôle !) n'avait même pas à pratiquer le tirage au sort et laissait ce soin aux consultants eux-mêmes? Pourquoi ceux-ci seraient-ils venus à Delphes, dans cette hypothèse, quand ils pouvaient, à moins de frais, interroger le sort chez eux?

P. 131, à propos des mots ἐκ δάφνης de l'hymne homérique à Apollon, vers 396, qui paraissent placer dans le laurier la source de la divination, P. Amandry, laissant de côté les fèves de la convention Delphes-Skiathos, parle de κληροί en bois de laurier ou de feuilles de laurier servant à un tirage au sort, mais il doit reconnaître que trois rites seulement sont attestés à Delphes en ce qui concerne le laurier : remuement, fumigation¹, manducation. Le remuement d'une branche de laurier n'est sans doute qu'un rite purificateur, mais les anciens ont pu croire que le fait de respirer les vapeurs du laurier brûlé et d'en mâcher les feuilles contribuait à mettre la Pythie dans l'état voulu. C'est du moins l'explication qui me paraît la plus vraisemblable, si l'on rapproche des mots ἐκ δάφνης les textes de Plutarque et de Lucien relatifs au rôle du laurier dans la divination apollinienne.

P. Amandry écrit, p. 195 : « La cléromancie était encore en usage à Delphes, dans un rite secret, au temps de Plutarque... » C'est là majorer beaucoup, je crois, un passage très mutilé du *De E delphico*, chap. 16, où il est question, en effet, d'un tirage au sort auquel participe la Pythie, mais dans le *prytanée de Delphes* — et nullement donc lors d'une séance de divination dans le temple d'Apollon ! Je supposerais qu'il s'agissait de l'élection par le sort de certains magistrats delphiens.

1. Cf. *Fonct.*, p. 95 et 103.

Au chapitre XIV, p. 149-168, P. Amandry entend appuyer sa démonstration sur « le formulaire de l'oracle ». Il réunit là, de façon très utile, beaucoup de témoignages littéraires et épigraphiques qui montrent bien, en effet, que les questions étaient le plus souvent posées à l'oracle sous forme d'une alternative, par exemple : *εἰ λῶϊον καὶ ἄμεινον...* Cependant, beaucoup d'oracles cités par Hérodote, Plutarque et d'autres auteurs ne répondaient certainement pas à des questions aussi simples : doit-on les rejeter tous comme non authentiques ?

Puis, P. Amandry élargit son étude et l'étend aux « oracles grecs, égyptiens, sémitiques¹ », au chap. XV, p. 171-189. C'est là qu'il entreprend de démontrer, p. 181-183, que Cicéron, en écrivant le *De divinatione*, a classé la divination delphique non pas dans la prophétie inspirée (*vaticinatio, per furorem*), mais dans une catégorie intermédiaire entre celle-ci et la divination technique, à cause du grand rôle des sorts à Delphes. Sur ce point, je n'ai nullement été convaincu², et pas davantage lorsque P. Amandry veut attacher une très grande valeur à des textes de Nonnos, de Suidas et d'Eudocia, dont il ignore la source³.

Cette conception du fonctionnement de l'oracle l'amène à réduire l'influence de la Pythie au domaine religieux et même, à l'intérieur de ce domaine, à des « prescriptions de fait » en matière de culte, « à travers lesquelles on a de la peine à discerner les principes d'une doctrine cohérente d'enseignement religieux et moral⁴ ». Évidemment, les possibilités d'initiative d'un oracle cléromantique sont singulièrement limitées !

Mais revenons aux deux fèves de la convention Delphes-Skiathos,

1. P. 176, note 3, en ce qui concerne l'oracle de Zeus Ammon, P. Amandry aurait bien fait de consulter le mémoire de P. Jouguet, *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. 26, 1943-1944, p. 91 sqq. : *Alexandre à l'oasis d'Ammon et le témoignage de Callisthène*. L'analyse qu'en a donnée A. Aymard, *R. É. A.*, 49, 1947, p. 371-372, montre que ce mémoire apporte du nouveau au sujet du fonctionnement de l'oracle d'Ammon.

2. Au fond, toute l'argumentation de P. Amandry repose sur le sens d' « oracle par les sorts » qu'il veut donner au mot latin *sors*, *De divin.*, I, 18, et II, 33, alors qu'il reconnaît lui-même avec raison, p. 179, note 3, que ce mot, dans le *De divinatione* comme ailleurs, peut désigner aussi bien n'importe quelle autre espèce d'oracle. En réalité, il apparaît nettement, *De divin.*, II, 48, qu'à ce moment de la discussion il ne reste plus à examiner que la divination inspirée et l'oniromancie : *Restant duo divinandi genera, quae habere dicimur a natura, non ab arte : vaticinandi et somniandi* ; tout ce qui concerne la divination *ab arte*, et notamment la cléromancie, a donc été examiné dans ce qui précède. Les chapitres II, 56-57, qui sont consacrés ensuite à la divination delphique, ne contiennent absolument rien — sauf l'emploi du mot *sors* dont j'ai déjà parlé — qui puisse faire supposer que Cicéron a considéré l'oracle delphique comme cléromantique en tout ou en partie ; au contraire, là comme en I, 19, il n'est question que de cette *vis terrae, quae mentem Pythiae divino afflatu concitabat*, de cet *anhelitus terrae, quo Pythia mente incitata oracula ederet*, c'est-à-dire du *pneuma* dont la raison d'être n'apparaît que dans le cas de la divination inspirée.

3. P. Amandry, p. 29-30 et 233.

4. P. Amandry, p. 188-189. Après avoir réduit là le rôle d'Apollon Pythien à celui de « législateur religieux », P. Amandry écrit pourtant dès la page 190, au début du chapitre suivant : « Pendant trois siècles... l'oracle a été consulté sur les grands problèmes de la politique... L'oracle delphique était trop intimement mêlé à la vie politique des cités grecques... » N'y a-t-il pas contradiction ?

qui sont à l'origine de toutes ces considérations. Dans le *B. C. H.* de 1939, P. Amandry, p. 200, distinguait la « consultation par les fèves » et la « consultation de l'adyton » ; il écrivait : « on ne peut admettre que l'oracle cléromantique ait seul fonctionné ; la rédaction même du texte en fait foi : si le mode de révélation avait été unique, on se serait contenté d'indiquer le tarif ἐς τὸ χρηστήριον ou ἐς τὸ μαντεῖον, par exemple ; αἴ κα, à la ligne 15, suppose une formule parallèle qui, à la phrase suivante, introduisait la clause relative à l'autre mode de consultation¹ ». En 1950, P. Amandry écrit, p. 49 : « L'hypothèse de la pratique officielle, à la même date, au siège d'un même oracle, de deux méthodes différentes de divination, n'est pas à rejeter *a priori* », mais en fait il rejette cette hypothèse. Or, relisons un texte important de Plutarque, *De fraterno amore*, 21, 492 A-B, que P. Amandry cite, *App.*, XL, et traduit ainsi, p. 32 : « Les Thessaliens, envoyant au dieu de Delphes des fèves (φρυκτούς) pour faire désigner un roi, l'oncle mit dans le lot, à l'insu du père, le nom d'Aleuas ; la Pythie ayant tiré (ἀνελούσης) celle-là, le père nia avoir mis la fève en faveur de son fils ; tout le monde eut l'impression qu'une erreur s'était produite dans l'inscription des noms. » Donc, quand ils voulaient interroger la Pythie par le sort, les consultants préparaient eux-mêmes à l'avance les fèves entre lesquelles choisirait la prophétesse ; ainsi, il ne s'agissait nullement d'un tirage au sort plus ou moins clandestin remplaçant la divination que l'on croyait inspirée — ou la précédant par un véritable « dédoublement des opérations », « hypothèse fondamentale » que P. Amandry adopte finalement sans réserve à la page 232². Je pense, quant à moi, que ses vues de 1939 étaient justes et qu'il a eu tort de les modifier.

7^o Les femmes avaient-elles accès à l'oracle?

P. 111, note 4, P. Amandry renvoie à ces mots du *De E. delphico*, chap. 2, 385 C : τὸ μηδεμιᾶ γυναίκι πρὸς τὸ χρηστήριον εἶναι προσελθεῖν, et les traduit ainsi : « l'interdiction faite aux femmes d'interroger l'oracle ». P. Amandry pense qu'à cet égard « un changement est intervenu entre le v^e siècle avant J.-C. et le 1^{er} siècle après J.-C. dans le règlement de l'oracle » ; il devrait dire plutôt : « entre le 11^e siècle avant et le 1^{er} siècle après J.-C. », puisqu'il cite deux décrets de Delphes du 11^e siècle avant J.-C. accordant la *promantie* à des femmes³ et qui prouvent, selon lui, qu'à cette époque les femmes pouvaient interroger directement l'oracle. Or, un tel changement, à une telle date, apparaît bien peu vraisemblable : pourquoi aurait-on exclu les femmes de l'oracle, précisément quand les clients devenaient si rares?

1. Pour moi, je croirais plutôt que le tarif de la taxe en cas de consultation normale, c'est-à-dire « extatique », est désigné par le terme de *pélanos* et qu'il est donc donné, dans cette convention Delphes-Skiathos, par les lignes 8-15 qui précèdent.

2. Comparer, p. 233, cette expression : « les deux temps de la consultation ».

3. *G. D. I.*, 2727, et *I. G.*, II², 1136.

Je suis convaincu, comme Ph.-E. Legrand¹, que τὸ χρηστήριον, dans ce passage du *De E delphico*, désigne, comme souvent ailleurs chez Plutarque, le local prophétique, et je comprends donc : « l'interdiction faite aux femmes d'accéder au local prophétique ». Or, nul étranger, qu'il fût homme ou femme, ne pouvait pénétrer dans le temple et interroger l'oracle sans le parrainage d'un Delphien²; Ion, pour dire à Créuse qu'il se chargera lui-même d'obtenir l'oracle qu'elle désire, s'exprime ainsi, au vers 335 de la tragédie d'Euripide : ἡμεῖς τᾶλλα προξενήσομεν. On conçoit donc que le droit de *promantie* ait pu être accordé à des femmes : celles-ci, quand elles consultaient l'oracle, le déléguaient normalement à leurs représentants auprès du dieu, qui passaient avant les consultants non privilégiés.

La peinture de vase, planche III, fig. 1, ne saurait rien prouver : l'*ænochoé* que tient la femme représentée à droite et l'arc dont est muni Apollon rendent une séance de consultation assez peu probable. Restent les vers 226-229 de l'*Ion* d'Euripide, que l'on a mis depuis longtemps en opposition avec l'assertion de Plutarque. J'ai l'impression que le *néocore* d'Apollon Pythien nous est présenté là comme récitant de mémoire un règlement que ses fonctions l'obligent à savoir par cœur, et dont les termes peut-être ne s'appliquent strictement qu'aux hommes; d'ailleurs, les mots ἐς μυχὸν δόμων sont une expression poétique, que H. Grégoire a raison de traduire simplement ainsi : « dans l'intérieur du temple ». Les femmes qui consultaient l'oracle, quand elles avaient accompli les rites préliminaires (*pélanos* et sacrifice), pouvaient peut-être entrer dans le temple, mais non pas descendre³ dans le local prophétique où pénétraient seuls leurs représentants, mêlés aux consultants masculins accompagnés de leurs « proxènes » et au personnel de l'oracle. La Pythie était la seule femme admise en ce lieu.

En cas d'opposition à propos d'un usage delphique entre Euripide et Plutarque, je crois que nous devons attacher plus d'importance au témoignage, ici formel, du prêtre d'Apollon. Au vers 224 de la même tragédie d'*Ion*, on lit que des deux côtés de l'*omphalos* se trouvaient des Gorgones, détail surprenant et qui, je crois, n'a jamais pu recevoir une explication satisfaisante. Au vers 908, P. Amandry, p. 232, note 2, indique que les mots στ' ἄμφω κληροῖς doivent faire allusion à la cléromancie delphique : il me semble qu'il avait raison de se demander, *B. C. H.*, 63, 1939, p. 206, justement à propos de l'*Ion* d'Euripide, « s'il faut interpréter à la lettre et en toute rigueur le texte d'une tragédie ». Il conviendrait au moins de tenir compte du style tragique et de ses habitudes conventionnelles...

1. Ph.-E. Legrand, *R. É. G.*, 14, 1901, p. 67.

2. Cf. P. Amandry, p. 112.

3. Cf. *Fonct.*, p. 97-102.

8^o *Fréquence des consultations oraculaires.*

À ce sujet, p. 81-85, P. Amandry s'écarte beaucoup de Parke¹ et se rapproche au contraire de ce que j'avais écrit en 1938². Un seul point, me semble-t-il, reste litigieux : à quelle date les consultations, d'annuelles qu'elles étaient auparavant, sont-elles devenues mensuelles? Tout dépend de l'interprétation de l'adverbe ὀψέ dans le passage de Plutarque cité par P. Amandry, p. 81 (*App.*, XXXVIII). P. Amandry, p. 82, note 5, m'objecte : « Pourquoi aurait-on attendu, pour multiplier les consultations officielles, l'époque où les clients de l'oracle se faisaient déjà plus rares? » J'avais écrit seulement que « l'époque des guerres médiques est sans doute antérieure à l'institution des consultations mensuelles ». La décadence de l'oracle a-t-elle vraiment commencé dès le v^e siècle avant J.-C.? Ceux qui le pensent jugent trop, je crois, du point de vue exclusif des cités — peu nombreuses — qui avaient résisté aux Mèdes et qu'avait pu mécontenter l'attitude « collaborationniste » de l'oracle. Nombreuses ont été cependant par la suite même les consultations publiques d'Athènes et de Sparte. — Si vraiment l'institution des séances mensuelles remontait au temps de la première guerre sacrée, comme le veut Parke, je ne comprendrais plus l'emploi de l'adverbe ὀψέ, qu'il faille l'attribuer soit à Plutarque lui-même, soit à ses sources (Callisthénès et Anaxandridès).

Il est temps de conclure.

Est-il permis de parler de l'esprit général de ce livre sans prétendre du tout lui faire un « procès de tendance »? Il me semble que l'effort de P. Amandry aboutit à évacuer le mystère et à chasser Apollon du trépied. Au fond, selon lui, ou bien la Pythie se contente de tirer « à pile ou face », ou bien, quand il s'agit d'oracles plus élaborés pour lesquels la cléromancie est insuffisante, ses réponses lui sont fournies toutes faites par les prophètes, et elle se contente de les porter à la connaissance des consultants (p. 168). Elle n'est plus, dès lors, cet intermédiaire, ce *medium*³ entre Apollon et les hommes que nous présente toute la tradition ; elle ne fait plus office que de héraut (j'allais dire : de *speaker* féminin⁴) chargé d'assurer la liaison entre les prophètes, véritables auteurs des oracles, et les clients.

Ne devrait-on pas parler alors de supercherie sacerdotale? Ce genre d'explication, qui a fait ses preuves, n'est pas absent de l'ouvrage de

1. H. W. Parke, *Classical Quarterly*, 37, 1943, p. 19-22 : *The days for consulting the Delphic oracle.*

2. *Fonct.*, p. 73, note 1, et *Appendice*, p. 106-107.

3. Je prends ce mot dans son sens étymologique, car je ne crois nullement que la Pythie ait prophétisé en état d'hypnose, comme le suggère Parke, *A History of the Delphic Oracle*, p. 36.

4. P. Amandry, p. 119, 4^e ligne à partir du bas, parle de prophète « mâle » : j'aimerais mieux dire « masculin », sinon la Pythie serait un prophète « femelle »!

P. Amandry¹. A ce propos, je regrette que l'auteur n'ait pas connu le livre de Marcel Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*². M. Caster avait affaire à un oracle autrement suspect que celui de Delphes, à un prophète de moins bonne réputation que les Pythies ; pourtant, sans prétendre réhabiliter Alexandre, il a essayé de le comprendre et, à la fin de son livre, p. 101, de définir l'attitude d'esprit qui devrait être celle des historiens modernes à l'égard de la divination, attitude assez différente, je crois, de celle de P. Amandry.

Il me semble que P. Amandry a voulu trop prouver et que son exégèse de plusieurs textes littéraires est pour le moins aventureuse³. Et pourtant, après avoir présenté tant d'objections (que m'inspirent peut-être mes préjugés et mon coupable attachement aux « idées traditionnelles » !), je dois reconnaître en toute sincérité que ce livre, riche de vues nouvelles et vivement excitant pour l'intelligence, rendra les plus grands services, à condition qu'on l'utilise avec discernement et esprit critique. Il fait dès maintenant progresser sur plusieurs points notre connaissance de l'oracle pythique et sera longtemps indispensable à ceux qui voudront étudier à nouveau ce passionnant, cet insoluble problème.

R. FLACELIÈRE.

1. Cf., p. 138, cette phrase, au style un peu pénible : « La fontaine du VI^e siècle, avec son système curieux de conduits, donne l'impression d'un aménagement artificiel destiné à donner l'illusion que le bassin recueillait les eaux d'une source jaillissant réellement sous le temple. »

2. Aux Belles-Lettres, 1938. P. Amandry cite à maintes reprises (dans des notes des pages 125, 150, 160, 176, 180) le *Pseudomantis* de Lucien, sans jamais renvoyer à l'édition de M. Caster. On sait que cet excellent helléniste vient de mourir prématurément.

3. Je n'entends pas dire par là qu'il faille prendre à la lettre la description de Lucain ou celle de Paul Valéry, qui s'en inspire visiblement dans *Charmes* :

La Pythie exhalant la flamme
De naseaux durcis par l'encens,
Haletante, ivre, hurle !... l'âme
Affeuse, et les flancs mugissants !...

Mais les textes de Plutarque sont formels : la Pythie, sur le trépied, était agitée, hors d'elle-même.