

Rhétorique et autorité historique : la corruption de la Pythie chez Hérodote

Julie Dainville

Université libre de Bruxelles/F.R.S.-FNRS
julie.dainville@ulb.ac.be

Abstract The fact that the Pythia was a first plan character in Herodotus' *Histories* and the respect that the historian devoted to her is no longer to be demonstrated. The most famous illustration of this high consideration is probably to be found in the narrative of Croesus's devotion towards Apollo and his oracle at Delphi, but several passages confirm this particular status. Herodotus also reports two corruption cases involving the Pythia but, surprisingly, this does not compromise his trust and the authority of the sanctuary. The aim of this article is to show that the paradox is only apparent. In order to do so, I will begin by a rhetorical and linguistic analysis of the mechanisms (mainly from lexical and syntactic points of view) used by the historian to preserve the Pythia as a function. Then I will compare the two corruption cases involving the Pythia found in the *Histories* to highlight the different effects produced by Herodotus' linguistic choices.

Keywords: Pythie, Hérodote, autorité, institution, corruption

1. Introduction

Au sixième livre de son *Enquête*, l'historien grec Hérodote rapporte comment Cléomène, roi de Sparte, s'est arrangé pour que celui qui occupait le trône à ses côtés, Démarate, soit démis de ses fonctions. Pour parvenir à ses fins, Cléomène a corrompu la prophétesse d'Apollon à Delphes : la Pythie.

La particularité de ce passage réside dans le fait qu'un cas de corruption cadre mal avec la représentation, très positive, de la prophétesse de Delphes qu'Hérodote propose par ailleurs dans son œuvre, si bien qu'il a été soupçonné de contradiction. Dans cet article, je voudrais montrer comment une analyse linguistique et rhétorique du passage concerné permet de mettre au jour les stratégies discursives et argumentatives déployées par Hérodote dans sa narration des faits, et d'ainsi préserver la cohérence de l'ensemble du récit. Pour ce faire, je procéderai en trois étapes :

- je commencerai par une présentation générale du personnage de la Pythie chez Hérodote et de la manière dont l'autorité oraculaire de Delphes est construite au travers de termes et structures syntaxiques utilisés ;
- ensuite, j'aborderai plus précisément l'épisode de la corruption de la prophétesse par Cléomène, et montrerai les particularités qu'il présente par rapport aux premiers résultats ;

- enfin, je terminerai par comparer cet extrait avec une autre affaire de corruption de la Pythie mentionnée par Hérodote, qui est présentée en des termes bien différents.

2. La Pythie dans l'œuvre d'Hérodote

La divination occupe une place importante dans l'œuvre d'Hérodote (CRAHAY 1956 ; LÉVY : 1997). L'oracle de Delphes est particulièrement bien représenté : sur les nonante-six oracles cités par l'historien, quarante-neuf lui sont attribués, conférant ainsi au sanctuaire un rôle crucial dans bon nombre d'événements historiques. Le terme grec généralement utilisé pour désigner la prophétesse qui y faisait fonction, Πυθίη, est attesté soixante-quatre fois, à répartir entre trente-six passages¹. Il est à noter qu'Hérodote ne parle jamais de la Pythie de manière générale, en dehors d'un contexte précis clairement lié à sa fonction divinatoire. En outre, ce terme n'est utilisé que pour désigner spécifiquement la Pythie de Delphes.

Ce qui fait la particularité du personnage, c'est qu'elle ne serait rien sans l'inspiration d'Apollon : ses paroles ne feraient aucunement autorité si elles n'avaient pas une origine divine. Dès lors, pour que le consultant ait foi en une prophétie, il faut qu'il reconnaisse l'inspiration du dieu derrière les propos de la prophétesse. Autrement dit, l'*ethos* objectif, à savoir la représentation par l'orateur de personnes différentes de lui-même (Aristote, *Rhétorique* III, 16, 1417a et 17, 1418a ; WOERTHER 2007 : 8), la représentation de cet agent humain va avoir une importance capitale dans la construction de son autorité et dans le bon déroulement de la consultation oraculaire². Et plusieurs éléments viennent aider à construire cette représentation particulière dans le texte d'Hérodote.

Premièrement, les réponses de la Pythie sont dans de nombreux cas rendues en vers³, parfois précédées d'une formule comme : « La Pythie leur dit ceci en hexamètres » (I, 47 : ἐν τόνῳ ἑξαμέτρῳ ; I, 74 : ἐν τριμέτρῳ τόνῳ). Ainsi, alors qu'elle n'a reçu aucune formation particulière et ne possède aucune compétence propre, cette personne⁴ serait capable de produire un oracle dans un mètre aux contraintes multiples.

Le registre de langue utilisé est un deuxième indice. En effet, la langue des oracles est complexe et présente de nombreux archaïsmes et traits dialectaux. Encore une fois, il est peu probable qu'une personne sans éducation puisse maîtriser un tel niveau de langue. Dans le même registre, les oracles doivent dans certains cas être interprétés et l'énigme y est omniprésente (CHRISTIDIS 2001 : 1373-1374). On y trouve notamment de nombreuses métaphores. Enfin, des indices se trouvent

¹ Dans la plupart des cas (c'est-à-dire vingt-neuf des trente-six passages), il s'agit d'un contexte politique ou militaire, mais elle peut également intervenir dans un contexte religieux (IV, 15 et V, 82) ou pour une affaire privée (I, 47-48 ; I, 85 ; VI, 86γ ; IX, 33).

² I, 47 ; I, 55 ; I, 65 ; I, 67 ; I, 85 ; I, 174 ; III, 57 ; IV, 155 ; IV, 157 ; IV, 163 ; V, 92 ; VI, 77 ; VI, 86 ; VII, 140 ; VII, 142 ; VII, 148 ; VII, 169. Précisons encore une fois que notre développement traite de ce phénomène tel qu'il est représenté dans la littérature classique. Les éléments historiques (inscriptions, etc.) en notre possession sont trop faibles pour pouvoir réellement se rendre compte du déroulement de ces consultations.

³ Généralement en hexamètres dactyliques. Sur cette particularité du discours oraculaire, voir CHRISTIDIS 2001 : 1380.

⁴ Nous ne connaissons d'ailleurs pratiquement rien des femmes qui ont rempli cette fonction. Voir notamment MAURIZIO 1998 : 133-158 (surtout p. 150).

également au niveau du contenu. Le test que fait passer Crésus à l'oracle d'Apollon en I, 47 est particulièrement éclairant. Après la mort de son fils, Crésus ne fait rien durant deux ans, et ce ne que parce qu'il est pressé par la progression inquiétante du roi perse Cyrus, qu'il sort de son deuil (I, 46). L'oracle de Delphes va dès lors prendre une place considérable, tant dans le chef de Crésus que dans le récit de l'historien.

2.1 Le test de Crésus et la suprématie de Delphes

Désireux de prendre la bonne décision, Crésus va vouloir consulter les dieux. Mais avant cela, le roi va entreprendre de mettre les différents centres oraculaires de Grèce et de Lydie à l'épreuve. S'il constatait qu'ils savaient la vérité (I, 46 : *εἰ φρονέοντα τὴν ἀληθείην εὐρεθείη*), il enverrait une seconde délégation demander s'il devait entamer une guerre contre les Perses. Voici le récit du test (I, 47) :

Voici les instructions qu'il donna aux Lydiens en les faisant partir pour cette épreuve des oracles : à partir du jour de leur départ de Sardes, tenir le compte des jours qui s'écouleraient ensuite ; le centième jour, consulter les oracles, et leur demander : « ce qu'est en train de faire le roi des Lydiens, Crésus fils d'Alyatte » ; consigner par écrit ce que répondrait chacun d'eux, et le lui rapporter. Or, quelles furent les réponses des oracles autres que celui de Delphes, personne ne sait le dire (*οὐ λέγεται πρὸς οὐδαμῶν*) ; mais à Delphes, aussitôt que les Lydiens eurent pénétré dans l'intérieur du temple pour consulter le dieu et posèrent la question qu'on leur avait prescrite, la Pythie déclara en hexamètres (*ἐν δὲ Δελφοῖσι, ὡς ἐσῆλθον τάχιστα ἐς τὸ μέγαρον οἱ Λυδοὶ χρησόμενοι τῷ θεῷ καὶ ἐπειρώτων τὸ ἐντεταλμένον, ἡ Πυθίη ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ λέγει τάδε*) : « Je sais le nombre des grains de sable et les dimensions de la mer. Je comprends le sourd-muet, j'entends celui qui ne parle pas. Il est venu à moi l'odeur d'une tortue au cuir épais en train de bouillir dans l'airain avec des chairs d'agneau ; l'airain est étendu sous elle et l'airain la revêt (trad. : LEGRAND 1956).

Et effectivement, le roi faisait cuire une tortue et des morceaux d'agneau dans un chaudron en airain.

Si nous ne connaissons pas le contenu des autres oracles, Hérodote précise toutefois que Crésus fut déçu en prenant connaissance de leur réponse, à l'exception de l'oracle de Delphes et de l'oracle d'Amphiaros. L'historien continue (I,48) :

Les Lydiens consignèrent par écrit cette réponse de la Pythie, partirent et retournèrent à Sardes. Lorsque les autres députés qui avaient été envoyés en divers lieux furent présents eux aussi avec les réponses des oracles, Crésus ouvrit les plis où elles étaient consignées et les examina une à une ; aucune ne lui agréait ; mais quand il eut entendu celle qui venait de Delphes, aussitôt, se mettant en prières, il en reconnut l'exactitude ; et il tint l'oracle de Delphes pour le seul oracle véritable, parce qu'il lui avait découvert ce que lui-même avait fait (*ὁ δὲ ὡς τὸ ἐκ Δελφῶν ἤκουσε, αὐτίκα προσεύχετό τε καὶ προσεδέξατο, νομίσας μῦθον εἶναι μαντήιον τὸ ἐν Δελφοῖσι, ὅτι οἱ ἐξευρήκεε τὰ αὐτὸς ἐποίησε*). Effectivement, après avoir expédié aux différents sanctuaires les députés chargés de consulter, Crésus, observant le jour fixé, s'était avisé de ceci : après avoir réfléchi à une chose qui fût impossible à deviner et même à imaginer, il avait coupé par morceaux une tortue et un agneau et les avait de sa

main fait bouillir ensemble dans un chaudron d'airain sur quoi il avait mis un couvercle d'airain (trad. : LEGRAND 1956, légèrement modifiée).

Après cela, Crésus tentera de se concilier le dieu Apollon en offrant de nombreux sacrifices et cadeaux divers.

Cet extrait est particulièrement intéressant à plus d'un titre.

Tout d'abord, le contexte de cet oracle est pour le moins curieux. Crésus ne consulte les oracles que pour les tester, avant d'envoyer des délégués pour poser sa véritable question. Le résultat de cette épreuve a pour effet de confirmer l'autorité de Delphes dans le récit de l'historien ; et ce n'est sans doute pas un hasard s'il est le premier à être présenté en style direct et en vers. Par ce fait, l'extrait constitue également un bel exemple du caractère versifié et complexe de la langue des oracles, une langue dont on peut difficilement imaginer qu'une femme sans éducation, comme l'était vraisemblablement la Pythie, puisse la maîtriser. Enfin, comme l'écrit l'historien, l'occupation de Crésus au moment de la consultation était *impossible à deviner*. Ainsi, par son contexte, sa forme et le caractère extraordinaire de son contenu, cet oracle donne le ton : Apollon, par l'intermédiaire de sa prophétesse, la Pythie, connaît la vérité. En effet, en raison de la distance qui sépare physiquement la prophétesse de Crésus à ce moment-là, il est évident que le contenu de cet oracle ne lui est pas humainement accessible. L'implication du dieu dans cette réponse est donc manifeste. D'ailleurs, il arrive même que la prophétesse s'adresse à un consultant, alors que celui-ci n'a même pas encore posé sa question (e.g. I, 66). Il est alors d'autant plus manifeste pour le consultant qu'un dieu doit être à l'origine de l'information⁵.

Enfin, en précisant que l'action en cours était impossible à deviner, et même à imaginer (*ἀμήχανον ἐξευρεῖν τε καὶ ἐπιφράσασθαι*), avant d'expliquer l'acte pour le moins inhabituel qu'avait choisi d'accomplir Crésus, Hérodote vient encore amplifier le mérite et donc le prestige d'Apollon, tout en rendant invraisemblable la possibilité d'une réponse correcte sans intervention divine.

Ces particularités linguistiques, l'opacité générale des oracles et leur contenu, inaccessible à un être humain, sont quelques-uns des mécanismes de reconnaissance du divin que l'on trouve dans la littérature oraculaire. Ils sont des indices de l'inspiration prophétique. Ces différents éléments permettent de mettre au jour le statut particulier, voire ambigu de la Pythie : alors qu'elle n'est qu'une simple mortelle sans compétence particulière, elle va jouir d'une autorité divine, grâce à l'inspiration d'Apollon. Par ces différents mécanismes, la prophétesse sera perçue comme restant en retrait pour laisser s'exprimer la parole divine à travers elle. Le contenu des paroles qu'elle prononce ne lui appartient pas.

Pour garantir son autorité, la réputation et le crédit de l'oracle jouent un rôle essentiel. Ainsi, en rapportant le test de Crésus, Hérodote présente le sanctuaire de Delphes, et donc la prophétesse qui y fait fonction, comme digne de confiance.

⁵ L'oracle d'Amphiaros est quant à lui beaucoup moins présent chez Hérodote : en dehors de sa consultation par Crésus, il ne sera plus mentionné que de manière anecdotique, soit pour parler des offrandes que Crésus lui a consacrées, soit pour rapporter la raison pour laquelle les Thébains ne pouvaient le consulter. En outre, la réponse exacte n'est pas connue. Malgré la satisfaction de Crésus à l'égard d'Amphiaros, ce sanctuaire ne semble occuper que la seconde place à la lecture du récit que propose Hérodote de l'événement. La réponse du dieu de Delphes est présentée comme une révélation, que Crésus accepte immédiatement (en témoigne l'attitude qu'il adopte à ce moment). L'historien ajoute que Crésus tient l'oracle de Delphes pour le seul véridique (*νομίσας μόνον εἶναι μαντήιον τὸ ἐν Δελφοῖσι*).

L'auteur précise également à plusieurs reprises que les oracles de la Pythie se sont réalisés et condamne l'attitude de ceux qui ne l'écoutent pas.

De cette manière, l'historien construit la manière dont le lecteur va se la représenter avant la consultation, et cette représentation *a priori*, généralement très positive, constituera le socle de l'autorité oraculaire. La représentation de la Pythie chez Hérodote est ainsi très cohérente : son caractère divin est signalé par différents éléments linguistiques ou narratifs et l'ensemble permet de lui conférer une indéniable autorité.

3. Deux affaires de corruption

Comme je l'ai annoncé, un passage vient jeter une ombre au tableau. Au sixième livre, Hérodote raconte comment Cléomène, alors roi de Sparte, a utilisé l'oracle de Delphes pour évincer son collègue sur le trône, Démarate. Cléomène haïssait profondément Démarate, et les tensions qui existaient entre les deux maisons royales⁶ auxquelles chacun appartenait n'en étaient pas le seul motif. Athènes, après sa libération de la tyrannie des Pisistratides - obtenue grâce au soutien quelque peu forcé de Sparte (j'y reviendrai) - était en proie à des querelles internes. Deux hommes en particulier, Clisthène (à qui Hérodote attribue le mérite de cette libération) et Isagoras, s'affrontaient. Ce dernier demanda l'aide de Cléomène, qui accepta de venir le soutenir. Clisthène fut dans un premier temps contraint de quitter Athènes avec 7000 familles, désignées par Isagoras. Cléomène, toujours selon l'historien, voyait les choses en grand : il entreprit de faire tomber l'assemblée athénienne mais échoua dans sa tentative. Ce fut alors au tour de Cléomène et Isagoras de quitter la cité, tandis que Clisthène et les 7000 familles exilées rentrèrent dans leurs foyers. Cléomène, furieux, décida alors de lever une armée, et d'attaquer Athènes afin de donner les pleins pouvoirs à Isagoras. Comme attendu, Démarate, en tant que co-roi, le rejoignit, à la tête des soldats spartiates. Quand les armées furent face à face, les Corinthiens, qui étaient venus soutenir Cléomène, décidèrent que cette guerre était injuste, et prirent la décision de partir. Démarate décida de faire de même, laissant ainsi Cléomène seul et déforcé.

Furieux, ce dernier chercha ensuite à se débarrasser de son ennemi en faisant ressortir une rumeur selon laquelle il n'était pas le fils d'Ariston, le précédent roi, et n'avait donc pas sa place sur le trône. Son principal argument repose sur une anecdote liée à la naissance de Démarate : il est né alors que ses parents n'étaient pas encore mariés depuis 10 mois, ce qui était alors considéré comme le délai minimum pour avoir un enfant. Lorsqu'on l'avertit que son fils était né, Ariston, surpris, répondit qu'il n'était pas possible qu'il soit le père de cet enfant. Son père regretta rapidement sa réaction, éleva Démarate comme son fils sans jamais plus remettre en cause sa paternité, et il lui permit d'accéder au trône après sa mort. Malheureusement pour Démarate, certains témoins, présents lorsqu'Ariston se vit annoncer qu'il était père, n'avaient pas oublié ses paroles, et fournirent à Cléomène un prétexte pour

⁶ Cléomène et Démarate descendent chacun d'un des jumeaux qui furent les premiers à régner ensemble sur la cité. En se fondant sur des critères discutables (je n'ai pas l'occasion d'entrer ici dans les détails), Eurysthènes, ancêtre de Cléomène, a été arbitrairement considéré comme le premier né, et donc comme le plus respectable des deux rois. Depuis cette décision, une grande hostilité est née entre les deux frères et s'est maintenue entre leurs descendants. Voir LÉVY 2003 ou CHRISTIEN et RUSÉ 2007 : 59-61. Pour plus de détails sur la querelle entre Cléomène et Démarate, voir ZOGRAPHOU 2007 : 189-204.

l'évincer. La question fit grand bruit à Sparte et il fut décidé, pour trancher, de poser la question à l'oracle de Delphes :

Finally, comme cette histoire était source de querelles, les Spartiates jugèrent opportun d'aller demander à l'oracle de Delphes si Démarate était le fils d'Ariston. Cléomène s'assura que l'affaire fût confiée à la Pythie et gagna à sa cause Cobon, fils d'Aristophante qui avait beaucoup d'influence à Delphes. Ce dernier persuada Perialla, la prophétesse, de dire ce que Cléomène voulait qu'elle dise (ὁ δὲ Κόβων Περίαλλαν τὴν πρόμαντιν ἀναπειθεὶ τὰ Κλεομένης ἐβούλετο λέγεσθαι λέγειν). Ainsi, la Pythie dit aux consultants que Démarate n'était pas le fils d'Ariston (Οὕτω δὴ ἡ Πυθίη ἐπειρωτώντων τῶν θεοπρόπων ἔκρινε μὴ Ἀρίστωνος εἶναι Δημάρητον παῖδα). Par la suite, l'affaire fut découverte : Cobon dut fuir Delphes et la prophétesse Perialla fut déchu de sa fonction (ἀνάπυστα ἐγένετο ταῦτα καὶ Κόβων τε ἔφυγε ἐκ Δελφῶν καὶ Περίαλλα ἡ πρόμαντις ἐπαύσθη τῆς τιμῆς) (Hérodote VI, 66 ; traduction personnelle).

Ce passage est problématique : comment concilier l'image digne et respectable que propose Hérodote de la Pythie avec cette affaire de corruption ? Comment se fier à l'oracle si l'intermédiaire essentiel entre Apollon et les consultants n'est pas fiable ? La question est délicate, mais une analyse attentive du texte pourrait à mon sens fournir des éléments de réponse et montrer que l'historien lui-même était conscient de cette tension.

Dans son analyse, Pierre Bonnechere (2013), conscient du problème, défend l'idée que la Pythie n'a pas vraiment été corrompue. Il s'appuie pour cela sur le fait qu'en disant que Démarate n'est pas le fils d'Ariston, elle dit la vérité : Démarate serait en fait le fils du héros Astrabacos, qui a rendu visite à la mère de Démarate sous la forme d'un fantôme (VI, 69). Ainsi, Apollon dit la vérité, ce qui signifie que le dieu ne peut être corrompu, et que la confiance que lui accorde Hérodote est justifiée. Cette analyse est intéressante, car elle met bien en évidence le problème que pose ce passage et la nécessité, par souci de cohérence interne, de mettre Apollon hors de cause. Cela étant, Hérodote parle explicitement de corruption⁷, et de sanctions à l'égard de Cléomène et de Périalla. En outre, l'oracle délivré par la Pythie aux Spartiates correspond parfaitement au message que souhaitait faire passer Cléomène, et la relation de cause à effet entre l'action de Cléomène et l'oracle prononcé par la Pythie est explicite dans le texte, notamment par l'emploi de l'adverbe οὕτω. Après tout, ce qui importait pour Cléomène ce n'était pas tant d'établir la vérité : il voulait surtout obtenir une confirmation « divine » du fait que Démarate était injustement sur le trône. Ainsi, il faut bien admettre qu'il y a eu bel et bien eu corruption et que la prophétesse alors en fonction fut loin d'être irréprochable.

L'idée qu'Hérodote cherche à préserver l'autorité d'Apollon est toutefois pertinente. Pour le montrer, il faut s'intéresser à ce que dit précisément l'historien, mais également à la manière dont il le dit. En effet, les termes choisis par Hérodote pour parler de cette affaire, à commencer par la manière dont il désigne la Pythie, méritent que l'on s'y attarde : il utilise à deux reprises le terme πρόμαντις, qui signifie *prophétesse*. Cela n'a *a priori* rien d'étonnant, mais à y regarder de plus près, il s'agit de l'un des deux extraits où l'historien privilégie ce terme plus générique au plus spécifique « Πυθίη ». De même il s'agit également d'un des rares passages où

⁷ Notamment par l'emploi du verbe ἀναπειθεῖ, que l'on retrouvera également dans la seconde affaire.

figure le prénom de la prophétesse en fonction. Au final, outre l'extrait qui nous occupe, un seul passage présente les mêmes particularités : en VII, 140-141, l'historien donne le prénom de la prophétesse, Aristonice (χρῶ ἡ Πυθίη, τῆ οὐνομα ἦν Ἀριστονίκη, τάδε), avant de citer l'oracle rendu en vers, et, quelques lignes plus loin, l'appelle πρόμαντις. L'oracle ainsi introduit est très dur et annonce les pires malheurs pour la ville d'Athènes à l'arrivée de troupes de Xerxès et recommande aux Athéniens de fuir au plus vite – une seconde consultation permettra toutefois aux Athéniens d'être quelque peu rassurés -, d'où l'hypothèse de R. W. Macan (1973 : 186-187) selon laquelle la mention de ce prénom de bon présage serait une touche d'ironie de la part de l'historien. Toutefois, cet oracle, annonçant en fait la bataille de Salamine et donc la victoire des Athéniens, on peut également y voir une réelle forme de bon présage. Dans ce cas, la mention du prénom permet, par un effet de contraste, de renforcer la dramaturgie du passage et l'exploit des Athéniens. Hérodote s'en sert d'ailleurs en VII, 139, faisant l'éloge des Athéniens pour avoir dépassé la peur suscitée par l'oracle et ainsi sauvé leur cité (voir EVANS 1982 : 26-27).

Toujours au niveau du vocabulaire, l'utilisation du verbe κρίνω pour introduire l'oracle que la Pythie rend aux consultants spartiates est également intéressante. Dans la plupart des cas, l'intervention de la Pythie est introduite par un verbe lié à la divination, comme χράω (dix-sept fois), θεσπίζω (une fois), qui signifient *rendre un oracle*, ou par un simple verbe déclaratif du type « λέγω », *dire*⁸. Κρίνω n'est attesté nulle part ailleurs chez Hérodote quand il est question de divination inspirée. Chez lui, ce verbe peut être utilisé pour désigner la démarche de l'historien, qui évalue la situation à partir des données qu'il a récoltées (I, 214, 4 ; II, 167, 2 et VI, 123, 7) ; pour parler d'une forme de jugement fondé sur un consensus social (par exemple : l'absence de stigmates est dévalorisée dans la société Thrace, voir V, 6, 6), de l'attribution de prix (ex. : VIII, 123, 5 et 8), de qualités ou d'un statut particulier (par exemple : Clisthène choisit ainsi son gendre en VI, 129, 2 ; Hérodote explique comment se passe l'élection des juges royaux chez les Perses en III, 31, 10 ou comment les Crestoniens déterminent qu'elle était la femme préférée d'un mari défunt en V, 5, 5) ; il peut également être question de mesures à prendre par une personne incarnant l'autorité, en particulier un roi (II, 129, 6-8). Dans un contexte plus proche du passage qui nous occupe, le verbe κρίνειν renvoie également à l'action des μάγοι dans deux passages (I, 120, 3-4 et VII, 19, 2-7). Nous sommes alors dans le contexte de la divination, mais d'un genre bien différent. Il s'agit ici de divination technique, qui repose sur une interprétation, de songes en l'occurrence, et qui est bien distincte chez Hérodote de la divination inspirée.

Ainsi, ce verbe renvoie à des actions qui sont liées soit à une coutume, une tradition sociale, soit à un jugement, une évaluation personnelle sur base d'éléments variés. Quel que soit le sens que l'on privilégie ici, par l'emploi de ce verbe, Hérodote semble attribuer à la Pythie une indépendance de décision qu'elle n'a aucunement lors de ses autres interventions.

⁸ Λέγω (cinq fois) et φημι (quatre fois). Nous reprenons également dans cette catégorie προσαγορεύω (deux fois), μετέρχομαι (une fois, VI, 86γ) et ὑποκρίνομαι (VII, 169). On trouve aussi les verbes προφέρω, *proposer*, qui est moins fort, et μετέρχομαι (LSJ, 1996, p. 1119, s. v. μετέρχομαι), *poursuivre, pousser*, qui implique généralement une nuance d'agressivité. Enfin, il lui arrive également d'employer les verbes directifs κελεύω (I, 167, 9 ; IV, 15, 15 ; IV, 161, 5 ; V, 82, 8 ; VI, 36, 1 ; VI, 52, 19 ; VI, 139, 5) et ἐάω (VI, 135).

Par ces différents éléments, à savoir l'utilisation d'un terme technique générique, la mention du prénom, l'utilisation d'un verbe particulier, Hérodote rompt le lien qu'il met tant de soin à souligner ailleurs entre la prophétesse et le dieu qui l'inspire. Certes, l'historien utilise également le terme Πυθίη dans l'extrait qui nous occupe. Mais il s'agit précisément de l'échange entre les Spartiates, qui ne sont au courant de rien, et la Pythie, qu'ils pensent être effectivement inspirée par Apollon. Ainsi, du point de vue des consultants, il n'y a aucune raison de remettre en cause son statut. Ils vont d'ailleurs lui faire confiance et destituer Démarate de son titre de roi. Elle a, de leur point de vue, l'autorité qui incombe à sa fonction, et qu'elle n'aurait pas si elle était simplement Périalla. Cette occurrence peut donc s'expliquer par un mécanisme de polyphonie⁹, au cours duquel le locuteur, Hérodote, doit être distingué de l'énonciateur, la délégation spartiate, qui assume le terme utilisé et l'acte de langage en question (en l'occurrence : interroger la Pythie et à travers elle, Apollon). En bref, la représentation de la prophétesse que construit ici l'historien est bien différente des autres passages : elle n'est qu'une femme qui siège en tant que prophétesse d'Apollon, mais elle ne remplit pas les conditions pour avoir le statut de Pythie en tant que tel, dans le sens de cette fonction sacrée impliquant l'intervention et surtout l'inspiration directe d'un dieu.

Je rejoins donc l'analyse de P. Bonnechere dans le fait qu'Hérodote considère qu'Apollon est hors de cause dans cette affaire, mais je pense qu'il est possible d'aller plus loin : en marquant la rupture du lien entre la prophétesse et le dieu dans ce passage, Hérodote peut également préserver la réputation de la Pythie en tant que fonction : c'est une femme, humaine, qui a été corrompue, et la fonction divine que représente la Pythie est préservée. D'ailleurs, le sanctuaire de Delphes va réagir, et prendre des sanctions. Il en sera de même à l'égard de Cléomène. Hérodote raconte en effet comment Cléomène, devenu fou, s'est littéralement déchiré lui-même, en commençant par s'ouvrir ses jambes avec un couteau et terminant par s'ouvrir le ventre. Cette triste fin serait une forme de châtement, pour laquelle l'historien énumère différentes explications défendues au livre VI (75 et 84) :

[...] à ce que disent de nombreux Grecs, ce fut parce qu'il avait persuadé la Pythie (τὴν Πυθίην ἀνέγωσε) de dire ce qu'elle avait dit au sujet de Démarate ; d'après les Athéniens, et eux seulement, parce que, ayant fait invasion à Éleusis, il avait coupé les arbres dans l'enceinte consacrée aux Déesses ; au dire des Argiens, parce que, après avoir fait sortir d'un sanctuaire de leur héros Argos ceux des leurs qui s'y étaient réfugiés à la suite de la bataille, il les avait massacrés, et, dans un transport de démence, avait incendié le bois sacré lui-même. [...] Les Argiens prétendent que ce fut pour cette cause que Cléomène perdit la raison, et périt misérablement. Mais les Spartiates assurent eux-mêmes que sa fureur ne vint pas des dieux, mais de l'abus du vin, auquel il s'était accoutumé en fréquentant des Scythes. [...] C'est ainsi que les Spartiates parlent de la frénésie de Cléomène ; mais je pense qu'elle fut un effet de la colère des dieux, qui voulaient venger Démarate (traduction : LEGRAND 1946, légèrement modifiée).

Ainsi, pour la plupart des Grecs, cette punition divine lui a été infligée parce qu'il a corrompu la Pythie ; pour les Athéniens, parce qu'il n'a pas respecté une enceinte sacrée ; pour les Argiens, parce qu'il a massacré certains des leurs qui s'étaient pourtant réfugiés dans un sanctuaire. Les Spartiates considèrent pour leur part qu'il

⁹ Au sens défini par Ducrot dans *Le dire et le dit* (1985).

ne s'agit pas d'une punition divine, mais d'un abus d'alcool. Enfin, Hérodote a également son avis sur la question : pour lui, il s'agit bel et bien d'un châtement divin lié à notre affaire, mais ce n'est pas pour avoir corrompu la Pythie : les dieux l'ont puni pour ce qu'il a fait à Démarate. Si l'on s'appuie sur ce passage, l'intention serait plus importante que le moyen mis en œuvre pour y parvenir. Et l'analyse d'un autre passage vient selon moi renforcer cette hypothèse.

Car Cléomène ne serait pas le seul à avoir monnayé la collaboration de la prophétesse de Delphes. Une autre affaire de corruption, impliquant cette fois les Alcéméonides est mentionnée par Hérodote.

Au livre V (62-63), l'historien raconte comment les Alcéméonides, grande famille athénienne exilée à Delphes à l'époque du tyran Hippias, ont convaincu Sparte de prendre les armes contre les Pisistratides, qui détenaient alors le pouvoir à Athènes. Les Alcéméonides avaient été contraints de quitter Athènes quelques années auparavant suite à l'assassinat du tyran Hipparque et s'étaient établis à Delphes, où ils jouissaient d'une très haute considération. Ils s'engagèrent à reconstruire le temple d'Apollon, qui avait été détruit, et le firent plus beau que ne le prévoyait le modèle initial (notamment en utilisant du marbre en lieu et place du tuf). Hérodote poursuit son récit en disant que, selon les Athéniens, les Alcéméonides ont persuadé la Pythie, en la payant, de dire à chaque Spartiate qui viendrait la consulter, quel que soit le sujet de sa demande, qu'il fallait libérer Athènes.

Leurs ressources [celles des Alcéméonides] étaient abondantes, et ils jouissaient déjà de longue date d'une haute considération ; ils édifièrent le temple plus beau que ne prévoyait le modèle ; en particulier, bien qu'il fût convenu avec eux de le construire en tuf, ils en firent la façade en marbre de Paros. Donc, comme le racontent les Athéniens (Ὡς ὅν δὴ οἱ Ἀθηναῖοι λέγουσι), ces hommes exilés à Delphes persuadèrent la Pythie avec de l'argent (ἀνέπειθον τὴν Πυθίην χρήμασι), de rendre l'oracle suivant à chaque Spartiate qui viendrait en consultant, que ce soit pour un problème privé ou public : libérer Athènes. La même déclaration leur étant toujours répétée, les Lacédémoniens envoyèrent avec une armée Anchimolios fils d'Aster, homme de distinction parmi leurs citoyens, pour chasser d'Athènes les Pisistratides, qui pourtant leur étaient unis très étroitement par des liens d'hospitalité ; car ils faisaient passer les égards dus aux dieux avant les égards dus aux hommes (traduction : LEGRAND 1946).

L'affaire est encore mentionnée dans trois autres passages :

V. 66. Athènes, déjà très puissante, le devint encore plus lorsqu'elle fut délivrée de ses tyrans. Deux de ses citoyens y jouissaient alors d'un grand crédit : Clisthène, de la race des Alcéméonides, qui suborna, à ce qu'on prétend, la Pythie, et Isagoras, fils de Tissandre [...] (traduction : LEGRAND 1946, légèrement modifiée).

V, 90. Comme les Lacédémoniens avaient appris les machinations des Alcéméonides envers la Pythie et celles de la Pythie contre eux et les Pisistratides, ils considéraient avoir été victimes d'un double malheur, parce qu'ils ont expulsé de chez eux des hommes qui étaient leurs hôtes, et parce qu'ils ont fait cela sans recevoir la moindre marque de reconnaissance des Athéniens (traduction : LEGRAND 1946, légèrement modifiée).

VI, 123. Mais les Alcéméonides, eux, sont manifestement des libérateurs, si ce sont bien eux qui ont persuadé la Pythie de dire aux Lacédémoniens de libérer Athènes, comme je l'ai exposé plus tôt.

On ne trouve dans ces extraits plus aucun marqueur de distanciation. Hérodote n'utilise pas de terme générique, ne mentionne pas le prénom de la prophétesse et n'évoque aucune sanction, bien au contraire. La différence de traitement entre les deux affaires est importante. Mais ces divergences peuvent s'expliquer.

Je commencerai par relever deux éléments de réponse possibles. Premièrement, exception faite de la réaction lacédémonienne – bien qu'elle soit également exprimée en des termes vagues – Hérodote reste prudent lorsqu'il parle de cette affaire de corruption. Les expressions « comme le disent les Athéniens » en V, 62, « qui suborna, à ce qu'on prétend, la Pythie (ὅς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι) » en V, 66 ou encore « S'il est vrai qu'ils ont corrompu la Pythie (εἰ δὴ οὗτοί γε ἀληθέως ἦσαν οἱ τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαντες) » en VI, 123 viennent mettre une distance entre l'historien et les propos qu'il rapporte, si bien que l'on peut se demander s'il les assume ou non¹⁰. Partant de ce constat, Michael Stahl (1987 : 121-133) défend que la corruption dont fait état Hérodote dans son texte n'est autre que la construction du temple qu'il mentionne juste avant dans son récit. En offrant un tel cadeau au sanctuaire de Delphes, les Alcéméonides se seraient attiré la bienveillance de son personnel mais il ne s'agirait pas à proprement parler de corruption. Leslie Kurke (2009 : 417-438, en particulier 431-438) met également en avant l'importance de la reconstruction du temple par les Alcéméonides : ils auraient ainsi eu un échange non pas avec la prophétesse ou une autre personne du sanctuaire, mais avec Apollon lui-même. Il s'agit donc d'une opération frauduleuse en apparence, mais dont la réalité est bien plus noble. Elle remet donc également en cause la qualification de corruption. Eric Robinson (1994 : 363-369) émet quelques réserves vis-à-vis de ces deux hypothèses et leur reproche de minimiser l'importance du verbe ἀναπεῖθω, *persuader*, *convaincre*. Il relève notamment que l'historien l'utilise dans les différents extraits et que, si le verbe peut dans l'absolu signifier la simple action de « convaincre », l'ajout du terme χρήμασι, *l'argent*, laisse peu de place au doute¹¹. Robinson admet tout de même à son tour que la proximité dans le récit de la construction du temple et de la corruption laisse penser que c'est par la construction même que la corruption s'est concrétisée. Elle n'était donc pas innocente.

J'ajouterai à cela que, quel que soit le moyen utilisé, le consultant n'a pas à convaincre la Pythie de dire quoi que ce soit, et, fondamentalement, pour la question qui nous occupe, que l'argent des Alcéméonides ait servi à construire le temple ou à autre chose importe peu. Ce qui compte ici, c'est qu'à la lecture des différents extraits, la corruption fait peu de doute. En outre, Hérodote n'est pas la seule source à disposition concernant la libération d'Athènes par les Alcéméonides. Il est toutefois un des seuls à lier cette histoire avec la corruption de la Pythie.

En effet, Philochorus (schol. Pind., *Pyth.* 7, 9 = FGrHist 328 F115), Isocrate (15, 232 et 16, 25) et Démosthène (21, 14) disent que les Alcéméonides ont mis fin à la tyrannie qui régnait à Athènes grâce à l'argent du sanctuaire de Delphes. Philochorus

¹⁰ Cette diminution de l'impact de la corruption sur l'oracle n'est peut-être pas sans lien avec le séjour d'Hérodote à Delphes, où il eut l'occasion de discuter avec les prêtres du sanctuaire. C'est en tout cas l'hypothèse avancée par FAIRBANKS 1906 : 41.

¹¹ On peut noter qu'il s'agit de la seule association des deux termes chez Hérodote.

ajoute qu'ils ont ensuite reconstruit le temple d'Apollon en guise de remerciement. Pindare (*Pythiques*, 7, 9) mentionne également la construction de ce temple par les Alcéméonides, mais ne donne pas plus d'informations. Thucydide (VI, 59, 4 et 53, 3) se contente quant à lui de dire que les Alcéméonides et les Lacédémoniens ont, ensemble, chassé Hippias, bien que le peuple ait pu croire que les Lacédémoniens avaient agi seuls. Plutarque, dans son traité *Sur la malignité d'Hérodote* (23, 860c-d) condamne fermement la version de l'historien, essentiellement parce qu'il dit que la Pythie a été corrompue. Il ne fournit, en revanche, aucune autre explication. Deux témoignages attestent l'implication de la Pythie dans la libération d'Athènes : une scholie à Aelius Aristide et un extrait de la *Constitution d'Athènes* d'Aristote.

Clisthène, qui a invité la Pythie, c'est-à-dire la prêtresse de Delphes, à dire aux Lacédémoniens dans ses oracles d'aider les Athéniens dans leur guerre contre les tyrans. Suite à cet oracle, les Lacédémoniens ont envoyé Anchimolios, qui a trouvé la mort dans cette guerre, avec une armée contre les Pisistratides.

Scholie à Aelius Aristide (*Panathénaique*, 120, 6)

Trois ans exactement après la mort d'Hipparque, comme sa situation dans la ville était menacée, il [= Hippias] entreprit de fortifier Munichie pour s'y établir. Il y était occupé quand il fut chassé par Cléomène, roi de Lacédémone ; car des oracles répétés ordonnaient aux Lacédémoniens de détruire la tyrannie.

Constitution d'Athènes, 19, 2 (traduction : MATHIEU et HAUSSOULLIER 1958)

Dans les deux cas, l'intervention des Lacédémoniens est directement liée à un oracle de la Pythie leur demandant de libérer Athènes, mais seul le scholiaste dit que Clisthène a demandé à la Pythie de répondre ainsi aux Lacédémoniens.

Il est dès lors difficile de régler le problème en disant simplement qu'Hérodote rapporte une rumeur : il semble avoir choisi de le faire. La différence essentielle que l'on peut noter entre ce récit et l'affaire de Cléomène ne se situe pas, me semble-t-il, dans la remise en cause de la corruption, mais dans le jugement qu'émet l'historien à son sujet. Alors que Cléomène et Périalla furent tous deux blâmés et sanctionnés pour leurs actes, les Alcéméonides sont présentés comme les libérateurs d'Athènes, et leur action est louée par Hérodote. La Pythie est ainsi l'alliée de la justice grâce à qui cette libération a été possible. Cette différence est marquée par la manière dont Hérodote raconte l'histoire, mais également par l'épilogue qu'il en propose. Dans le cas des Alcéméonides, il n'est fait mention d'aucune sanction, que ce soit à l'encontre de Clisthène ou de la Pythie. La seule condamnation de ce qui s'est passé se trouve en V, 90, se fait du point de vue des Spartiates, quand ils se rendent compte de la supercherie et qu'ils ont été trahis. Contrariés par cette trahison, ils vont vouloir réparer leur erreur en rendant Athènes à Hippias mais il n'est en revanche pas question de rancœur envers la Pythie (ils vont d'ailleurs décider de la consulter quelques paragraphes plus loin). En outre, dans un discours qu'il va adresser à l'assemblée, Soclès (sur ce discours, voir notamment KURKE 2009 : 432-433), un allié corinthien de Sparte, va condamner avec fermeté le fait d'établir une tyrannie, quel que soit le contexte, allant même jusqu'à prédire que (Hérodote V, 92) :

En vérité, le ciel va s'enfoncer sous terre, et la terre planer au-dessus du ciel, les hommes vont faire leur demeure dans la mer et les poissons là où l'avaient les hommes, puisque vous, Lacédémoniens, ruinant les régimes égalitaires, vous

vous préparez à rétablir dans les villes des régimes tyranniques, ce qu'il y a au monde de plus injuste et de plus sanguinaire.

Ce discours présente le fait d'installer une tyrannie en lieu et place d'une démocratie comme contre nature, contraire au bon sens. La Pythie, en se faisant l'alliée des partisans de la démocratie, a donc agi pour le bien. Le discours de Soclès va provoquer de vives réactions parmi les autres alliés de Sparte, également contre l'idée de réinstaurer / réinstaller Hippias et au final, les Spartiates vont renoncer à leur projet.

4. Conclusion

En conclusion, les deux passages que nous avons étudiés ont pour point commun de parler d'une affaire de corruption de la Pythie de Delphes, et ce sont les seuls extraits de cette nature dans l'œuvre d'Hérodote, malgré un grand nombre d'apparitions de la prophétesse. Contrairement à ce que l'on pourrait penser *a priori*, il s'agit là, pour ainsi dire, du seul rapprochement possible entre les deux affaires. Une étude rhétorique des deux passages se révèle pertinente pour mettre en avant les différences et préserver la cohérence de l'œuvre.

Dans le cas de Cléomène, par l'emploi d'un terme générique et la mention du prénom de la prophétesse, Hérodote semble chercher à distinguer la prophétesse Périalla, et sa nature humaine, de la Pythie en tant que fonction, qui est directement connectée au divin par l'intermédiaire du souffle prophétique d'Apollon. Il va en outre évoquer les sanctions prises à son égard. En d'autres termes, il lui refuse l'*ethos* prophétique, divin, qui est normalement de rigueur lorsqu'il parle de la Pythie. Quant à Cléomène, son acte se voit fermement condamné et lui vaudra la colère des dieux, ainsi qu'une mort particulièrement atroce. Par son récit, Hérodote va faire naître l'indignation du lecteur vis-à-vis de ce personnage, dont la mort pathétique n'est qu'un juste châtement.

Dans le cas des Alcéméonides, la Pythie de Delphes est l'alliée de la libération d'Athènes, de la fin du régime tyrannique. En lieu et place d'une sanction, les Alcéméonides se voient attribuer le statut de héros et méritent une grande reconnaissance pour ce qu'ils ont fait.

Je voudrais, pour terminer, attirer encore une fois l'attention sur le lien historique et causal entre les deux extraits. C'est suite à l'oracle de la Pythie leur répétant de libérer Athènes que Cléomène et Sparte ont aidé Athènes à se débarrasser du tyran Hippias. Cléomène fut donc en quelque sorte victime lui-même d'une affaire de corruption. La lutte de pouvoir qui a suivi, entre Clisthène et Isagoras, est une conséquence directe du changement de régime. Or, c'est suite à son échec dans sa tentative de restaurer la tyrannie avec Isagoras que Cléomène a décidé de se venger de Démarate. Ce lien entre les deux affaires permet de mettre encore mieux en exergue la différence de nature entre les deux extraits et l'importance qu'Hérodote accorde aux motivations. Les explications énoncées par Hérodote concernant la mort de Cléomène sont révélatrices de sa manière de voir les choses : alors que la plupart des Grecs pensent qu'Apollon a puni le Spartiate pour avoir corrompu sa prophétesse, Hérodote privilégie l'idée d'une punition divine pour avoir trahi Démarate. Plus que le moyen mis en œuvre, les divergences de ces récits mettent au jour que c'est la motivation profonde qui est importante aux yeux de l'historien. Et la Pythie n'est pas à mettre en cause si elle se fait l'alliée de la lutte contre la tyrannie.

Ces deux affaires de corruption seraient dès lors bien moins anecdotiques que l'on pourrait le croire : par leur récit, et par l'orientation qu'il va leur donner, Hérodote leur confère une coloration idéologique forte et en fait un plaidoyer pour la démocratie athénienne.

Bibliographie

AMOSSY, Ruth (2001), *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, Presses universitaires de France.

BONNECHERE, Pierre (2013), « La « corruption » de la Pythie chez Hérodote dans l'affaire Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai », in *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 8, 2013, p. 305-325.

CHRISTIDIS, Anastasios-Fivos (2007), *Prophetic Discourse*, in CHRISTIDIS, Anastasios-Fivos, *A History of Ancient Greek. From the Beginning to Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1367-1376.

CHRISTIEN, Jacqueline et RUSÉ, Françoise (2007), *Sparte. Géographie, mythes et histoire*, Paris, Armand Colin.

CRAHAY, Roland (1956), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres.

DUCROT, Oswald (1985), *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit.

EVANS, James Allan Stewart (1982), « The Oracle of the "Wooden Wall" », in *Classical Journal*, n° 78, p. 24-29.

FAIRBANKS, Arthur (1906), « Herodotus and the oracle at Delphi », in *Classical Journal*, n° I (2), p. 37-48.

KURKE, Leslie (2009), « Counterfeit Oracles and Legal Tender: The Politics of Oracular Consultation in Herodotus », in *Classical World*, n° 102, p. 417-438.

LEGRAND, Philippe-Ernest (1948), Hérodote. Histoires, Livre VI, texte établi et traduit par Ph.-E. L., CUF, Paris, Les Belles Lettres.

LEGRAND, Philippe-Ernest (1946), Hérodote. Histoires, Livre V, texte établi et traduit par Ph.-E. L., CUF, Paris, Les Belles Lettres.

LÉVY, Edmond (1997), *Devins et oracles chez Hérodote*, in HEINTZ, Jean-Georges, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg (15-17 juin 1995)*, Paris, De Boccard, p. 345-365.

LÉVY, Edmond (2003), *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Édition du Seuil.

MACAN, Reginald Walter (1973), Herodotus. The Seventh, Eighth, & Ninth Books with Traduction, Text, Apparatus, Commentary, Appendices, Indices, Maps by R. W. M., New York, Arno Press.

MATHIEU, Georges et HAUSSOULLIER, Bernand (1958), *Aristote. Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. M. et B. H., CUF, Paris, Les Belles Lettres.

MAURIZIO, Lisa (1998), *Narrative, Biographical and Ritual Conventions at Delphi*, in CHIRASSI COLOMNO, Ileana et SEPPELI, Tullio, *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione, Atti des convegno Macerate-Norcia, Settembre 1994*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pise et Rome.

ROBINSON, Eric (1994), « Reexamining the Alcmeonid Role in the Liberation of Athens », in *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, n° 43, p. 363-369.

STAHL, Michael (1987), *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen: Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

WOERTHER, Frédérique (2007), *L'ethos aristotélicien*, Paris, Vrin.

ZOGRAPHOU, Geraimoula (2007), « Généalogie et historiographie : une réécriture de la généalogie des rois de Sparte. Le cas de Démarate chez Hérodote », in *Kernos*, n° 20, p. 189-204.