

JEAN - PAUL THUILLIER

## REMARQUES SUR HÉRODOTE, 1, 167: UN CULTES D'APOLLON À CAERÉ?

Ce passage d'Hérodote est très célèbre parmi tous les étruscologues, et cela à juste titre: du seul point de vue qui nous intéresse ici, il nous indique par exemple la seule consultation connue de l'oracle de Delphes par les Etrusques; il y a bien sûr l'ambassade des fils de Tarquin le Superbe et de Brutus, sur laquelle nous reviendrons, mais d'une part cela concerne Rome et non pas l'Etrurie proprement dite, et, d'autre part, cette consultation est entachée d'éléments folkloriques, tournant autour de la légende du Grand Abruti, selon l'expression de G. Dumézil<sup>1</sup>, éléments qui la rendent à priori suspecte. En revenant sur ce texte d'Hérodote, je n'ai donc évidemment pas la prétention d'en épuiser la substantifique moëlle, ni même simplement de dresser un état de la question, ce qui nous entraînerait bien loin, étant donné le nombre d'articles et d'études qui lui ont été consacrés<sup>2</sup>: ce que je voudrais plus modestement faire, c'est soulever quelques questions et attirer l'attention sur un certain nombre de limites qu'il ne faut pas dépasser dans l'analyse de ce passage: il me semble en effet qu'on a parfois voulu en tirer des conclusions excessives, par méconnaissance en particulier de l'histoire et des caractères essentiels de l'oracle delphique: je voudrais aussi ajouter tout de suite, étant donné que je suis amené à toucher la question, désormais brûlante, de l'Apollon étrusque, que je n'ai aucune idée préconçue à ce sujet; les remarques que je serai amené à faire – et qui sont donc plutôt négatives en ce qui concerne l'exploitation que l'on peut faire du passage d'Hérodote – n'empêchent absolument pas qu'il ait pu y avoir des relations très étroites entre Caeré et Delphes, et qu'il y ait une réalité quant à la présence d'Apollon en Etrurie.

Il n'est pas nécessaire de revenir longuement sur les circonstances qui sont à l'origine de cette consultation de la Pythie par les Etrusques ou plutôt les

---

<sup>1</sup> G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* (1974<sup>2</sup>) 442.

<sup>2</sup> Cf. par exemple l'article de M. TORELLI, *Delitto religioso. Qualche indizio sulla situazione in Etruria*, dans *Le délit religieux dans la cité antique* (1981) 1-7, et la thèse de D. BRIQUEL, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende* (1984) 214-221.

seuls habitants de Caeré: après la « victoire à la cadméeenne » remportée par les Phocéens lors de la bataille d'Alalia (vers 540-535 av. notre ère), les Etrusques et leurs alliés carthaginois se partagèrent les prisonniers grecs. Puis « les Etrusques ayant emmené... les équipages des navires détruits... les lapidèrent<sup>3</sup>. Mais par la suite tous les êtres vivants qui chez eux passaient près de l'endroit où gisaient les corps de leurs victimes devenaient contrefaits, estropiés, paralysés, les bestiaux, les bêtes de somme aussi bien que les hommes. Alors les Agylléens envoyèrent consulter l'oracle de Delphes pour se délivrer de leur faute. La Pythie leur prescrivit des cérémonies qui ont lieu de nos jours encore: ils honorent leurs victimes par des sacrifices magnifiques et des jeux gymniques et équestres »<sup>4</sup>. Malgré le style recherché d'une partie de ce passage, le texte, comme on l'a fait presque toujours remarquer, est rapide, sans détails superflus, il est bien loin d'être exhaustif: remarquons cependant qu'on peut établir l'ensemble des démarches tournant autour de la consultation de l'oracle, ce qui est loin d'être toujours le cas; il suffit de consulter un recueil comme celui de Parke-Wormell pour s'en convaincre<sup>5</sup>. Nous connaissons en effet le demandeur, le client: il s'agit des Agylléens; nous connaissons le motif de la consultation: il s'agit de mettre fin à l'épidémie consécutive à la lapidation des prisonniers, reconnue comme une faute. Nous connaissons enfin la réponse de l'oracle.

Deux remarques « de détail » avant d'en arriver au fond de la question. Tout d'abord, d'un point de vue réaliste, l'apparition d'une épidémie se comprend fort bien, comme le font remarquer Parke-Wormell, si l'on avait laissé sans sépulture, entassés, les corps des Phocéens lapidés<sup>6</sup>... Il existe d'ailleurs d'autres exemples d'une telle situation conduisant à une *pestis*, comme on le voit dans le cas de Crotona<sup>7</sup>.

D'autre part, la question du contenu, du programme des jeux indiqués par la Pythie m'avait paru intéressante dans un premier temps, malgré la banalité apparente de la formule. Souvent en effet et, pourrait-on presque dire, normalement, les jeux grecs, les agônes, comprennent un triple aspect, hippique, gymnique et musical. C'est ainsi – et pour citer ce seul exemple

<sup>3</sup> Sur la lapidation, voir M. GRAS, *Cité grecque et lapidation dans Du châtiement dans la cité* (1984) 75-89 et IDEM, *Trafics tyrrhéniens archaïques* (1985) 425 sq.

<sup>4</sup> Traduction D. BRIQUEL, *cit.*, 215, n. 212. καὶ οἱ Τυρσηνοὶ... ἔλαχόν τε αὐτῶν πολλῶν πλείστοις καὶ τοῦτοις ἐξαγαγόντες κατέλευσαν. Μετὰ δὲ Ἀγυλλαιοὶ πάντα τὰ παριόντα τὸν χώρον, ἐν τῷ οἱ Φωκαῖες καταλευσθέντες ἑκάτο, ἐγένετο διάστροφα καὶ ἔμπηρα καὶ ἀπόπληκτα, ὁμοίως πρόβατα καὶ ὑποζύγια καὶ ἄνθρωποι. Οἱ δὲ Ἀγυλλαῖοι ἐς Δελφοὺς ἐπεμπον, βουλόμενοι ἀκέσασθαι τὴν ἀμαρτάνδα. Ἡ δὲ Πυθίη σφέας ἐκέλευσε ποιέειν τὰ καὶ νῦν οἱ Ἀγυλλαῖοι ἐτι ἐπιτελέουσι· καὶ γὰρ ἐναγίζουσι σφι μεγάλως καὶ ἀγῶνα γυμνικὸν καὶ ἵππικὸν ἐπιστάσι.

<sup>5</sup> H. W. PARKE - D. E. W. WORMELL, *The Delphic oracle* (1956).

<sup>6</sup> PARKE-WORMELL, *cit.*, 1.

<sup>7</sup> Ibid., 2, n° 75; JUSTIN, 20, 2, 3. Les Métapontins alliés aux gens de Crotona ayant tué 50 jeunes gens dans le temple de Minerve, au cours de la prise de Siris, une *pestis* et des *seditiones* éclatent dans les deux cités et Crotona s'adresse à l'oracle delphique pour mettre fin à cette situation.

en Grèce – que Denys d'Halicarnasse décrit le festival de la Ligue Ionienne... où les jeux viennent d'ailleurs après des sacrifices, comme il est également normal<sup>8</sup>. Et lorsqu'à Rome, au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, des empereurs philhellènes comme Néron ou Domitien voudront acclimater dans l'*Urbs* les agônes à la grecque, c'est un *certamen triplex* qui sera institué<sup>9</sup>. Il y a certes dans le monde grec une exception, et elle est de taille, puisqu'il s'agit d'Olympie, où le programme ne comprendra jamais de partie musicale. Mais on pouvait trouver curieux que Delphes mît en avant le « modèle » olympique, alors que la compétition musicale est intimement liée au culte d'Apollon: on se rappelle que les concours musicaux furent les premiers à être disputés lors des Pythia. On pouvait donc se demander également si ce trait n'était pas à mettre en rapport avec l'Etrurie: en fait, il faut être ici très prudent, car Hérodote emploie cette même formule (« jeux hippiques et gymniques ») pour des jeux de Chersonèse, qui n'ont rien que de très grec (mais qui ne sont pas pythiques...)<sup>10</sup>. Il est en tout cas délicat de tirer une conclusion assurée de l'analyse de cette seule formule.

Comme je le suggérais plus haut, certaines conclusions souvent indiquées à propos de ce passage se heurtent à des arguments incontournables. On a parfois voulu déduire de la réponse de la Pythie l'existence d'un culte d'Apollon à Caeré; les jeux en particulier auraient été célébrés en l'honneur du dieu delphique. Ainsi F. Altheim écrit-il: « They founded in his honour (= the God of Delphi) a γυμνικός και ἵππικός ἀγών »<sup>11</sup>. Cette conclusion est parfois même suggérée en dépit de la traduction qui est donnée du passage, la plupart des auteurs considérant en effet que les jeux aussi bien que les sacrifices sont destinés aux Phocéens (σφι) alors héroïsés<sup>12</sup>.

Toujours est-il que, si l'on met les jeux à part – en considérant par exemple que le mot σφι ne porte que sur la première action (les sacrifices) –, si l'on estime

<sup>8</sup> DH, 4, 25, 4: «... συνέθύν τε και συνεπανηγόριζον και ἀγῶνας ἐπετέλουν ἵππικούς και γυμνικούς και τῶν περὶ μουσικῆν ἀκουσμάτων... ».

<sup>9</sup> SUÉTOINE, *Néron*, 11-12; *Domitien*, 5. Cf. à ce sujet l'article de L. ROBERT dans *CRAI*, 1970, 6 sq.

<sup>10</sup> Hérodote, 6, 38: « Après la mort de Miltiade, les Chersonésiens lui sacrifièrent, comme c'est l'usage à l'égard d'un fondateur; ils instituèrent des jeux gymniques et équestres (ἐπιστάσι ἀγῶνα ἵππικόν και γυμνικόν) ». Il s'agit de Miltiade, fils de Cypsélos, fondateur de la colonie athénienne de la Chersonèse de Thrace.

<sup>11</sup> F. ALTHEIM, *A history of Roman religion* (1938) 264.

<sup>12</sup> Cette traduction est en effet celle de J. FONTENROSE, *The Delphic oracle* (1978) 306 (lequel considère d'ailleurs l'oracle d'Agylia comme « not genuine »; celle de W.W. HOW - J. WELLS, *A commentary on Herodotus* (1912) 129; celle de M. GIGANTE, *ParPass* 21, 1966, 315 (lequel signale le style « tragicamente armonioso » de ce passage - 305); celle de J. HEURGON, *JRS* 56, 1966, 315; celle de G. COLONNA, *StEtr* 33, 1965, 215 (mais cf. IDEM, *Atti Tubingen* 52-53: «... del santuario dove avevano luogo i ludi equestri e ginnici, ricordati da Erodoto, che probabilmente era appunto consacrato ad Apollo ». Sur le phénomène d'héroïsation et en particulier sur l'emploi du verbe ἐναγίζω, cf. R. CRAWFORD, *La littérature oraculaire chez Hérodote* (1956) 81.

qu'il ne s'agit pas – ou qu'il ne s'agit plus, après 540, de jeux funéraires – on n'a pas pour autant affaire à des jeux apolliniens – et même s'il est vrai que les diverses qualités d'Apollon, dieu vengeur et dieu médecin, pourraient parfaitement convenir dans cette histoire. Il suffit en effet de lire la liste des oracles delphiques pour se rendre compte que le dieu de Delphes n'est pas en général le bénéficiaire principal de ses réponses, sur le plan religieux tout au moins. En réalité, la Pythie a surtout eu une politique favorable aux dieux en place dans les cités, aux dieux locaux et n'a aucunement favorisé la propagande religieuse d'Apollon – une politique qui aurait d'ailleurs conduit rapidement à sa perte . . . L'attitude de l'oracle sur le plan religieux était parfaitement conservatrice, traditionaliste; rien de plus significatif à cet égard que la remarque de Cicéron: « A ce sujet, comme les Romains consultaient Apollon Pythien pour savoir quelles pratiques ils devaient surtout observer, l'oracle rendu fut: « Celles qui étaient dans la tradition de leurs ancêtres (*eas quae essent in more maiorum*) »<sup>13</sup>.

Et quand la Pythie conseille, plus rarement, de faire appel à une divinité nouvelle, cela peut être n'importe quelle divinité, et non pas spécialement Apollon: ainsi en est-il lors de l'introduction à Athènes du culte de la Mère des Dieux, Cybèle, sur recommandation de Delphes, à la suite d'une épidémie à la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. notre ère<sup>14</sup>. Pour l'Italie, deux exemples, outre le cas d'Esculape en 293, montrent bien que l'oracle ne favorise pas à tout prix, sur le plan religieux, Apollon. En 398-396, au moment de la prise de Véies, c'est Junon Regina qui reçoit un temple sur l'Aventin à Rome, cependant que Camille promet à l'Apollon de Delphes, en remerciement de ses oracles salutaires, la dîme du butin<sup>15</sup>. Après le désastre de Cannes, lors de la mission de Q. Fabius Pictor, la réponse de l'oracle indique, en vers, à quels dieux s'adresser et selon quels rites, et c'est là encore un *donum* qui sera offert à l'Apollon Pythien<sup>16</sup>.

Ces exemples sont clairs, mais on peut même aller peut-être plus loin: non seulement l'érection de temples dédiés à Apollon et l'institution de jeux, de

<sup>13</sup> CICÉRON, *De Leg.*, 2, 16, 40: « *De quo cum consulerent Athenienses Apollinem Pythicum, quas potissimum religiones tenerent, oraculum editum est « eas quae essent in more maiorum »*. De fait, on voit souvent revenir dans les réponses de la Pythie l'allusion aux rites des ancêtres.

<sup>14</sup> PARKE-WORMELL, *cit.*, 1, 324-325; 2, n° 572 (les sources sont tardives mais parlent bien d'une *λοιμὸς*).

<sup>15</sup> Pour l'affaire d'Esculape, seul OVIDE, *Métam.*, 15, 630, met en avant l'intervention de Delphes; pour *Valère-Maxime*, 1, 8, 2, seuls les Livres Sibyllins font ici autorité: cf. PARKE-WORMELL, *cit.*, 2, n° 353. Il est vrai que ce cas pourrait être considéré comme un peu spécial dans la mesure où Esculape est fils d'Apollon: les liens entre Epidaure et Delphes sont très étroits. En ce qui concerne Véies, cf. PARKE-WORMELL, *cit.*, 2, n° 440; TITE-LIVE, 5, 16, 8: « *Bello perfecto donum amplum victor ad mea templa portato . . .* » (mais sur le plan religieux aucune propagande apollinienne ne peut être décelée).

<sup>16</sup> PARKE-WORMELL, *cit.*, 2, n° 354. TITE-LIVE, 23, 11, 2-3: « *Quand votre république aura été sauvée et tirée d'affaire, envoyez sur vos gains une offrande à Apollon Pythien, payez-lui tribut sur le butin, sur les dépouilles conservées, sur la vente des autres . . .* » (*Pythio Apollini . . . donum mittote . . .*).

Pythia, n'ont pas été favorisées par la Pythie, mais certains faits semblent même montrer que celles-ci ont pu être ressenties par Delphes comme de véritables actes de rivalité, voire d'hostilité. C'est la conclusion à laquelle parviennent Parke-Wormell devant certaines réponses faites par l'oracle à des demandes émanant de tyrans: « There are no signs that the Delphians encouraged the setting up of local temples to the Pythian Apollo and festivals in his honour »<sup>17</sup>. En particulier, les réponses brutales faites par Delphes à Polycrate de Samos, qui avait fondé des jeux en 522 à Délos, ainsi qu'à Clisthène de Sicyone, qui avait institué des Pythia à Sicyone lors de la première guerre sacrée (concours hippiques, gymniques et musicaux), ne laissent pas d'être révélatrices<sup>18</sup>. Il faut bien voir en effet qu'en créant des substituts locaux (sanctuaires et jeux), on se dispensait éventuellement des pèlerinages sur le site même de Delphes, une situation qui ne pouvait évidemment pas plaire aux gens de Delphes<sup>19</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette dernière idée, la conclusion est nette: ce n'est pas parce que la Pythie a ordonné ces jeux en expiation qu'ils sont pour autant dédiés à Apollon. Tout laisse supposer que comme les sacrifices ils étaient célébrés en l'honneur des Phocéens morts, héroïsés: par la suite -ils étaient encore célébrés un siècle après, à l'époque d'Hérodote-il est possible qu'ils soient devenus *sacri*, de *funebres* qu'ils étaient au départ<sup>20</sup>; cette évolution est visible pour tous les jeux panhelléniques, que l'on peut postuler comme funéraires à l'origine. Mais rien ne prouve là encore que ces jeux de Caeré aient été alors célébrés en l'honneur d'Apollon, plutôt que d'une divinité locale, déjà solidement implantée dans la cité, comme Uni par exemple<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> PARKE-WORMELL, *cit.*, 1, p. 121.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 2, n° 67; Polycrate voulait savoir comment il devait appeler ces jeux: des Pythia ou des Délia? Pour toi, ce sont à la fois des Pythia et des Délia, lui répondit l'oracle, lui signifiant ainsi sa mort prochaine. L'expression était devenue rapidement proverbiale. Cf. F. DE MARTINO, *Omero agonista in Delo* (1982) 53: « Delfi, naturalmente, sede di agoni proprio nel 522, non doveva essere affatto d'accordo. Così le Pitiche-Delie di Policrate, che morì quello stesso anno, divennero presto, e comprensibilmente, oggetto di aneddotica biografica e forse già subito una proverbiale parola d'ordine antitirannica ». Pour l'histoire de Clisthène, cf. Parke-Wormell, 2, n° 24: le tyran, ayant voulu déplacer le corps du héros argien Adraste, se fit vertement rabrouer par l'oracle qui le traita de λεωστῆρ (un mot dont l'interprétation est difficile: « digne d'être lapidé » ou plutôt d'après le suffixe, « jeteur de pierres »). Conclusion de PARKE-WORMELL, *cit.*, 1, 121: « But the foundation of Pythian games need not be taken to be a compliment to the Pythian Apollo and nothing more. It was rather a deliberate act of competition against the Pythian games at Delphi » (Cf. HÉRODOTE, 5, 67).

<sup>19</sup> On notera encore le cas de Pisistrate qui avait fait ériger à Athènes un temple à Apollon Pythien, mais dont la dynastie n'était pas particulièrement bien vue de Delphes. Il est vrai que tous ces exemples concernent des tyrans et qu'on pourrait aussi chercher là une explication.

<sup>20</sup> Mais ils ont aussi pu continuer à faire partie d'un culte *héroïque* (cf. L. E. ROLLER, *Stadion* 7, 1981, 6): on peut les supposer annuels, même si Hérodote ne le précise pas (mais n'est-il pas étrange de rencontrer un tel culte célébré en faveur d'ennemis des Etrusques?).

<sup>21</sup> Toutes les hypothèses sont là possibles et en particulier, on peut envisager le cas d'Apollon, dans la mesure où ce dieu était déjà l'objet d'un culte à Caeré avant même la démarche faite à Delphes.

Si l'on examine maintenant le déroulement de la consultation, l'ensemble de la démarche et les différents processus mis en route, on se rend compte tout d'abord que la raison qui a poussé les Caerites à consulter la Pythie, à savoir la volonté d'obtenir des rites de procuration, pour se laver d'une souillure, pour mettre fin à ce qu'il faut bien appeler une *pestis*, cette raison n'a rien que de très banal. On a pu dire que la fonction « cathartique » était au coeur de la religion delphique, qu'il s'agisse d'individus ou de cités<sup>22</sup>. Pour se limiter au second cas, dans l'histoire de l'Oracle, les demandes faites dans le but de mettre fin à une épidémie sont très nombreuses – qu'il s'agisse d'oracles considérés comme authentiques ou légendaires (mais la démarche dans ce dernier cas doit conserver son caractère de vraisemblance!). Nous avons déjà rencontré des exemples mais on pourrait les multiplier; il a été fait allusion à l'affaire d'Athènes et à celle de la prise de Siris<sup>23</sup>: lorsque les Métapontins et les Crotoniates eurent satisfait aux conditions exigées par la Pythie, « *ita pestis utrubique sedata est, cum alteri magnificentia, alteri velocitate certasse* »<sup>24</sup>.

En ce qui concerne Rome, on peut citer, avant même l'affaire d'Esculape en 293, l'ambassade des fils de Tarquin et de Brutus: si Tite-Live, qui donne d'ailleurs une version embarrassée, indique que c'est l'apparition d'un serpent dans le palais qui aurait suscité cette démarche en Grèce, Denys d'Halicarnasse en revanche parle d'une épidémie frappant en particulier les femmes enceintes<sup>25</sup>. Notons encore cet épisode de la vie de Publicola, que nous raconte Plutarque et sur lequel nous reviendrons: « En même temps, une sorte de superstition avait saisi les Romains, parce que les femmes enceintes mettaient au monde des enfants mal conformés et qu'aucun ne naissait à terme: Publicola ayant consulté les Livres Sibyllins, fit des sacrifices à Pluton pour l'apaiser, fit célébrer des jeux conseillés par un oracle de Delphes et ramena ainsi la sérénité dans la Ville

<sup>22</sup> M. GIGANTE, *ParPass* 21, 1966, 306; J. KIRCHBERG, *Die Funktion der Orakel, im Werke Herodots* (1965).

<sup>23</sup> Cf. *supra*, n. 7.

<sup>24</sup> Delphes conseilla d'apaiser – on aurait pu s'en douter – « *Minervae numen et interfectorum Manes* »: on peut noter au passage que l'Apollon de Delphes renvoie ici à Minerve; il est vrai que le cas est un peu spécial puisque c'est dans son temple que les choses se sont passées, mais enfin il est clair qu'Apollon s'occupe de tous les dieux et non pas uniquement de son culte... Les Crotoniates se mirent alors en demeure de faire sculpter de grandes et belles statues, cependant que les Métapontins se contentèrent d'offrandes modestes mais rapides. Le résultat fut efficace dans les deux cas: c'est, pour PARKE-WORMELL, l'illustration du proverbe « *bis dat qui cito dat*. ».

<sup>25</sup> TITE-LIVE, 1, 56, 4-5: « *Haec agenti portentum terribile visum: anguis ex columna lignea elapsus... Itaque cum ad publica prodigia Etrusci tantum vates adhiberentur, hoc velut domestico exterioris visu Delphos ad maxime inclutum in terris oraculum mittere statuit* ». DH, 4, 69, 2: « και δη και οτε τῷ Δελφικῷ μαντείῳ χρησιμοποιήσασθαι ἀπέστειλε τοὺς δύο τῶν παίδων. Ἄρροντα και Τίτον ὑπὲρ τοῦ λοιμοῦ (κατέσκηψε γὰρ τις ἐπὶ τῆς ἐκείνου βασιλείας οὐκ εἰωθῶτα νόσος εἰς παρθένους τε και παῖδας, ὑφ' ἧς πολλὰ διεφθάρη σώματα, χαλεπωτάτη δὲ και δυσίατος εἰς τὰς κυούσας γυναικῶν αὐτοῖς βρέφειν ἀποκτείνουσα τὰς μητέρας ἐν ταῖς γοναῖς) ».

en lui faisant espérer la faveur des dieux »<sup>26</sup>. Terminons cette série avec un autre passage de Plutarque, concernant des événements beaucoup plus récents, puisque du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère (quelle que soit là encore l'authenticité de cette démarche delphique): « Alors qu'une peste sévissait chez les Romains, Apollon émit l'oracle qu'elle cesserait s'ils apaisaient la colère de Saturne et les esprits de ceux qui avaient péri illégalement. Lutatius Catulus, un des nobles, construisit pour le dieu le temple qui se trouve près de la Roche Tarpéienne . . . »<sup>27</sup>. L'Oracle comme purificateur est, on le voit, une réalité solidement attestée. Apollon est καθαρός.

Si donc la question posée par les Agylléens à Delphes était bien « naturelle », la réponse ne l'est pas autant. Ne parlons pas des « sacrifices magnifiques » offerts aux Phocéens, héroïsés ou non: cela va de soi et ne pose pas problème. En revanche, la mention des jeux est plus surprenante: nous sommes bien sûr habitués avec l'histoire de Rome – et avec les mystères du Moyen-Age – à rencontrer des *ludi* utilisés comme rite d'expiation à la suite d'une *pestis*; le seul exemple des *ludi scaenici* en 364 est présent dans toutes les mémoires: « *Ludorum primum initium procurandis religionibus datum* »<sup>28</sup>. Mais, si l'on se penche sur le recueil des oracles delphique, il est caractéristique – et peut-être surprenant – de constater qu'il n'y a pas *un seul* exemple de jeux, d'agônes, prescrits par la Pythie pour la Grèce, pour le monde grec, en expiation d'une faute quelconque, d'une épidémie, ! . . .<sup>29</sup>. Il ne s'agit donc pas, comme certains l'affirment, d'un fait religieux universellement attesté dans le monde classique<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> PLUTARQUE, *Publicola*, 21, 2-3: « και τις ἄμα δεισιδαιμονία τῆς πόλεως ἤψατο· πᾶσαι γὰρ αἱ κιοῦσαι τότε γυυαῖκες ἐξέβαλλον ἀνάπτηρα, καὶ τέλος οὐδεμία γένεσις ἔσχεν. "Ὄθεν ἐκ τῶν Σιβυλλείων ὁ Ποπλικιδῆς Ἰασάμενος τῷ "Αἰδη καὶ τίνας ἀγῶνας πυθοχρήσους ἀγαγῶν καὶ ταῖς ἐλπίσι πρὸς τὸ θεῖον ἤδιονα καταστήσας τὴν πόλιν . . . ».  
(trad. R. Flacelière, coll. des Univ. de France).

<sup>27</sup> PLUTARQUE, *Moralia*, 308A: « . . . λοιμοῦ δὲ κατασχόντος Ῥωμαίους, ἔχρησεν ὁ Πύθιος λωφῆσειν, ἐὰν ἐξιλῶσονται τοῦ Κρόνου τὴν μῆνιν καὶ τοὺς δαίμονας τῶν ἀνόμως ἀπολομένων. Λουτάτιος δὲ Κάτλος, ἀνὴρ τῶν ἐπισήμων, κατεσκεύασε τῷ θεῷ τέμενος τὸ κείμενον σὺνεγγυς τοῦ Ταρπηίου ὕρου . . . ».

<sup>28</sup> TITE-LIVE, 7, 2, 3. Sur cette affaire des *ludi scaenici*, voir en dernier lieu J. G. SZILÁGYI, *Impletæ modis saturæ* dans *Prospettiva*, 24, 1981, 2-23.

<sup>29</sup> A moins qu'on ne doive faire entrer dans cette catégorie l'institution des Jeux . . . Pythiques eux-mêmes? En effet, selon AUSONE, *Eglogues*, 22, 4, « les Delphiens instituèrent le festival pythien pour apaiser le dragon tué par Phébus (*Placando draconi*) ». Mais cette version n'est pas corroborée par les autres sources, qui se contentent d'indiquer qu'on a voulu ainsi célébrer la victoire d'Apollon; par exemple OVIDE, *Métam.*, 1, 445 sq.: « *Neve operis famam possit delere vetustas, | Instituit sacros celebri certamine ludos, | Pythiae perdomitæ serpentis nomine dictos* ». En fait, il s'agit d'un simple ἀγὼν ἐπιτάφιος, devenu par la suite « sacré », selon une évolution bien attestée. De toute façon, il ne s'agirait pas de jeux véritablement prescrits par la Pythie et cet exemple n'est donc pas pertinent. Enfin, on peut se demander si Ausone n'a pas été conduit à cette interprétation par toute la tradition, bien romaine, des jeux expiatoires.

<sup>30</sup> L'exemple donné par A. PIGANJOL, *Recherches sur les Jeux Romains* (1923) 148, pour le monde grec, n'est pas probant. Si Thalétas de Gortyne a bien été appelé sur l'ordre de la Pythie pour guérir les Lacédémoniens par la musique et délivrer Sparte de la peste qui la ravageait (PLUTARQUE, *De musica*, 42), il n'a pas fondé des jeux à proprement parler. Le seul élé-

De fait, à Rome et pour l'Italie, c'est au contraire quelque chose de tout à fait banal que les jeux conçus comme rite d'expiation. Nous avons vu plus haut que Publicola « fit des sacrifices à Pluton . . . et fit célébrer des jeux conseillés par un oracle de Delphes (ἀγῶνας πυθογράστους) » : autre exemple de jeux prescrits par la Pythie, à côté de celui de Caéré . . . mais ce sont deux exemples *italiques*<sup>31</sup>. Il est inutile, me semble-t-il, d'insister sur l'importance que revêt pour notre propos l'affaire des *ludi scaenici* de 364. Certes, on ne sait pas avec certitude qui est à l'origine de cette prescription, puisque notre source essentielle, Tite-Live, dit simplement que les jeux furent institués : mais le fait que les ludions/histrions soient venus d'Etrurie et dansent à la mode étrusque paraît bien montrer que les haruspices n'étaient pas étrangers à cette affaire<sup>32</sup>. Certes, Saint Augustin et Orose font entrer en jeu les pontifes<sup>33</sup> : mais ce n'est pas là un argument excluant l'intervention des haruspices, puisque ces derniers, étant étrangers, devaient être couverts de l'autorité de prêtres parfaitement romains ; les deux auteurs chrétiens ont simplement retenu ici ce qui leur paraissait l'essentiel<sup>34</sup>. Ainsi, cet épisode semble révéler que le schéma *pestis* | *ludi* fonctionnait déjà en Etrurie à la satisfaction générale et laissait ainsi tous leurs espoirs aux Romains (le fait qu'il s'agisse de *ludi scaenici* et non *circenses* ne change rien au fond de l'affaire). On pourrait bien sûr supposer qu'il était lui-même d'« importation » en Etrurie – venant de Grèce – mais il est plus logique, après ce que nous avons vu, de considérer que nous nous trouvons en Etrurie devant un rite de conception locale, indigène.

A côté des *ludi scaenici*, on peut aussi citer le cas des *Ludi Tauri*, qui, selon

---

ment intéressant que l'on pourrait citer concerne les Jeux Olympiques : selon certaines sources tardives (PAUSANIAS, 5, 4, 6, Phlégon de Tralles), ils aurait été renouvelés (et non créés !) après une longue interruption de 28 olympiades, à la demande de Delphes, par Iphitos, pour mettre fin à des divisions intestines et à une maladie contagieuse qui sévissait en Grèce (PARKE-WORMELL, *cit.*, 2, n° 487). Mais cette consultation est unanimement considérée comme mythique, légendaire et l'on observera de surcroît que Phlégon de Tralles, l'affranchi d'Hadrien, était l'auteur d'un traité . . . sur les « Fêtes des Romains ». Cfr. PARKE-WORMELL, *cit.*, 1, 109 ; « Instead, the myth-making ingenuity of late times even forged an account whereby the Olympic Games themselves were founded in response to a Delphic oracle enjoining them as cure for a general plague in Greece ».

<sup>31</sup> L'oracle de Publicola n'est pas signalé dans le recueil de PARKE-WORMELL ; B. MC BAIN parle à ce propos de « games to Pluto and Apollo », ce qui est doublement faux, mais intéressant dans le second cas (*Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome* (1982) index des prodiges). Cette histoire de Publicola est liée à la question du Tarentum et des *Ludi Tarentini* : elle est plus développée par VALÈRE-MAXIME, 2, 4, 5 et ZOSIME, 2, 1-3, qui ne font eux aucune allusion à Delphes.

<sup>32</sup> C'est ce que suppose déjà R. BLOCH dans ses *Prodiges dans l'Antiquité classique* (1963).

<sup>33</sup> AUGUSTIN, *CD*, 2, 8 ; OROSE, 3, 4, 5.

<sup>34</sup> Nous connaissons bien d'autres cas où les haruspices voient leurs prescriptions avalisées par les décemvirs et les pontifes : ainsi dans l'affaire de l'androgynie, en 207 (cf. TITE-LIVE, 27, 36, 1-4). D'autre part, il me semble impossible d'accepter l'hypothèse de B. Mc Bain, selon laquelle les haruspices ne seraient pas intervenus à Rome avant le début du IIIe siècle av. notre ère.

une certaine tradition, auraient été institués par Tarquin le Superbe<sup>35</sup>; celui des *Ludi Apollinares*, à propos desquels Macrobe se fait l'écho d'une polémique touchant à leur origine: était-ce en prévision du combat ou à cause d'une épidémie qu'ils avaient été créés<sup>36</sup>? Terminons avec les rites d'expiation signalés par Tite-Live pour l'année 172 (10 jours de jeux offerts à Jupiter Optimus Maximus)<sup>37</sup> et surtout avec ceux de 65: parmi les différents rites ordonnés par les haruspices venus de toute l'Etrurie, on note encore dix jours de jeux, qui donnent lieu à une réflexion bien caractéristique de Cicéron<sup>38</sup>. A chaque fois, les *ludi* sont indiqués en tête de liste.

En conclusion, on peut se demander, devant l'absence de témoignages pour la Grèce propre (malgré l'abondance de nos sources!) et au contraire la quasi-banalité du phénomène en Italie, si les *ludi* ne sont pas un mode d'expiation typiquement italique, qui a été indûment attribué à l'oracle de Delphes dans certaines conditions particulières, par des auteurs grecs, comme Hérodote ou Plutarque, alors qu'ils parlaient de faits étrusques ou romains pour lesquels ils avaient connaissance de l'existence de tels jeux. Il est possible que le « gréco-centrisme » évident en matière de jeux, dans l'Antiquité comme aujourd'hui, ne soit pas étranger à ce glissement. Toujours est-il que nous avons là une hypothèse qui pèse quelque peu non pas peut-être sur l'authenticité de l'ensemble de la consultation, mais en tout cas sur certains de ses aspects.

Reste un troisième point, certes fondamental, mais qu'il est particulièrement difficile d'apprécier en raison même du caractère plutôt laconique – et en tout cas non-exhaustif du texte. La comparaison avec le passage de Plutarque sur Publicola, aussi suspect qu'il soit en réalité en ce qui concerne les jeux *πυθοχρήστοι*, fait au moins apparaître qu'une première démarche avait été effectuée pour mettre fin au prodige: la consultation des Livres Sibyllins, à la suite de laquelle on se livre à des sacrifices pour apaiser Pluton. Une comparaison peut-être encore plus satisfaisante peut être faite avec les *Ludi Tauri*: s'il faut en croire Servius, ils auraient été créés, tout au moins d'après une première version, pour faire cesser les avortements, « *ex libris fatalibus* »<sup>39</sup>. Naturellement, cela concerne Rome et non pas l'Etrurie, mais enfin il s'agit de Tarquin le Superbe.

Le fait même qu'il y ait ici un problème apparaît bien dans l'embarras que montre Tite-Live pour justifier l'ambassade à Delphes des fils de Tarquin et de Brutus: c'est parce que le prodige du serpent est interprété comme un événement privé – alors même que le serpent est vu dans le palais, lieu public par

<sup>35</sup> SERVIUS, *ad Aen.*, 2, 140: «... *ludi Tauri*... qui *ex libris fatalibus* a rege Tarquinio Superbo instituti sunt, propterea quod omnis partus mulierum male cedebat; alii ludos Taurcos a Sabinis propter pestilentiam institutos dicunt, ut lues publica in has hostias verteretur ».

<sup>36</sup> MACROBE, *Saturnales*, 1, 17, 27; TITE-LIVE, 25, 12, 15.

<sup>37</sup> TITE-LIVE, 40, 20, 1.

<sup>38</sup> CICÉRON, *In Cat.*, 3, 8, 20: « *Itaque illorum (haruspicum) responsis tum et ludi per decem dies facti sunt, neque res ulla quae ad placandos deos pertinere praetermissa est* ».

<sup>39</sup> Cf. n. 35.

excellence! – que l'envoi d'une délégation à Delphes est décidé: « Aussi lui qui, pour les prodiges publics, se contentait d'appeler les devins étrusques, effrayé par cette vision, qui semblait intéresser sa maison, résolut d'envoyer interroger l'oracle de Delphes, le plus célèbre du monde »<sup>40</sup>. Que Denys d'Halicarnasse ne fasse pas, quant à lui, allusion aux *vates etrusci*, – alors même qu'il parle d'un prodige tout à fait public (épidémie, λοιμός) – n'est évidemment pas pour nous surprendre<sup>41</sup>. Mais enfin, si Tarquin, à Rome, estimait que ces *vates etrusci* étaient tout à fait capables de résoudre des *publica prodigia*, ne devait-il pas en être de même en pleine Etrurie, à une époque semblable?

On reste en tout cas pour le moins perplexe ici devant l'absence de toute intervention locale préalable d'haruspices, devant la superbe ignorance qui est montrée quant à l'existence de livres étrusques, de recueils toscans de prodiges (et même si ceux-ci n'étaient pas encore définitivement constitués). Sans vouloir revenir sur l'épineuse question des Livres Sibyllins, si un peuple était bien placé à ce sujet selon toute la tradition antique, c'étaient bien les Etrusques: nous savons que dans les livres sacrés des Toscans, les *ostentaria* jouaient un rôle considérable. Ce n'est pas un hasard si l'*etrusca disciplina* était tout particulièrement requise à Rome dans les *depulsiones portentorum*, comme l'indique Valère-Maxime, qui reprend ici un passage du discours de Cicéron « Sur la réponse des haruspices »: « Nos ancêtres ont jugé... que les rites établis et les cérémonies solennelles relèvent du pontificat et la garantie des entreprises favorables de l'augurat, que les anciennes prophéties fatidiques sont contenues dans les livres des devins d'Apollon et l'expiation des prodiges dans la doctrine des Etrusques »<sup>42</sup>. Qui plus est, le type même du prodige envisagé dans l'affaire d'Agylla, semble avoir suscité en Etrurie un intérêt tout particulier: les malformations du corps humain et de tous les êtres animés d'une façon plus générale, paraissent avoir été envisagés avec prédilection dans ces recueils toscans de prodiges; il n'est que de voir les mesures prises pour mettre fin à la souillure que constituaient les hermaphrodites<sup>43</sup>. Et c'est bien de malformations qu'il s'agit dans l'affaire des Phocéens lapidés: διάστροφα, ἔμπηρα, ἀπόπληκτα, tels deviennent les êtres vivants, hommes, bestiaux, bêtes de somme. « Les malformations dans le domaine animal et humain étaient, pour les haruspices, des signes particulièrement funestes... il faut en conclure que ceux-ci tenaient une place importante dans leurs *ostentaria* »<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> TITE-LIVE, 1, 56, 4.

<sup>41</sup> DH, 4, 69, 2.

<sup>42</sup> VALÈRE-MAXIME, 1, 1, 1; CICÉRON, *De haruspicum responso*, IX, 18: « maiores... qui portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt ». Est-il besoin de citer aussi Cicéron dans le *De divinatione*, 1, 3: « Magna vis... monstris interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina »? Pour toute cette question, on renvoie naturellement au livre de BLOCH, *cit.*, 43 sq.

<sup>43</sup> Obsequens, 22 (à propos d'un androgyne né en 142 av. notre ère).

<sup>44</sup> BLOCH, *cit.*, 70.

Ainsi, l'initiative locale est complètement passée sous silence, occultée, par Hérodote: dans ce domaine, dans ces circonstances, étant donné ce que nous savons par ailleurs de la divination étrusque, il est rigoureusement invraisemblable qu'elle n'ait pas eu lieu. Est-ce simplement là le résultat de la non-exhaustivité du récit d'Hérodote, lequel serait passé sur ce stade des opérations qui ne l'intéressait pas? Mais on peut être tenté, avec B. Mc Bain, de penser que le rôle de Delphes a été exagéré – voire totalement imaginé (?) – par Hérodote dans cet épisode, et qu'en réalité les rites d'expiation, comme leur source, étaient de conception parfaitement étrusque<sup>45</sup>. On notera aussi avec intérêt cette interprétation de D. Briquel, présentée par lui avec des réserves, mais bien séduisante, selon laquelle, avec cette consultation de l'oracle de Delphes et cette soumission des Caerites aux leçons du dieu delphique, « la défaite militaire des Grecs » – d'ailleurs déjà minimisée par Hérodote avec son expression de « victoire à la cadméenne » – « se transforme en triomphe religieux »<sup>46</sup>. Les Etrusques s'abaissent devant le verdict de Delphes et non devant les avis de leurs haruspices: la domination étrusque (et carthaginoise) est ainsi minimisée et même renversée au profit de la toute-puissance du dieu grec. Simple hypothèse bien sûr, mais le rôle de Delphes est suffisamment important chez Hérodote (c'est une de nos sources essentielles pour la connaissance de l'oracle), pour que celui-ci ne l'ait pas très facilement introduit dans cette histoire. D'autant que cette démarche n'a rien d'unique: Plutarque fait intervenir Apollon dans certaines circonstances de l'histoire romaine où les autres sources ne le signalent nullement; ainsi en est-il à propos de Publicola et surtout de Lutatius Catulus, où la chose est considérée par tous comme invraisemblable<sup>47</sup>.

Quelles que soient les trouvailles faites à Pyrgi en particulier (et certaines découvertes récentes pourraient donner des indications positives), quoi qu'on pense du rôle et du culte d'Apollon en Etrurie et à Caeré plus spécialement, on ne saurait en tout cas s'appuyer outre-mesure sur ce passage pour en tirer des conclusions assurées. De la même façon, le texte d'Aélien, souvent invoqué, ne laisse pas d'être suspect<sup>48</sup>. Sur la question de l'existence d'un culte d'Apol-

<sup>45</sup> MC BAIN, *cit.*, 63. cf. aussi L. E. ROLLER, *Funeral games for historical persons*, dans *Stadion* 7, 1981, 16, n. 53: « ... and the explanation for these games may have resulted from Herodotos, attaching a Greek motive to Etruscan athletics ».

<sup>46</sup> D. BRIQUEL, *Les Pélasges*, *cit.*, 216.

<sup>47</sup> On sait que ni Valère-Maxime ni Zosime ne font intervenir Delphes dans la démarche de Publicola. En ce qui concerne Lutatius Catulus, cf. le commentaire de PARKE-WORMELL, *cit.*, 231 (n° 596): « It seems much more probable that the Sibylline books were consulted – they had been lately reassembled – rather than that an embassy was sent to Delphi by the Roman state at this period. « Ces derniers exemples montrent à l'évidence que le rôle de Delphes est indûment exagéré ou même frauduleusement introduit par certains auteurs grecs dans des domaines où il n'a que faire en réalité. »

<sup>48</sup> AELIEN, *Var. Hist.*, 1, 20. G. COLONNA, *Acti Tübingen*, 52, a attiré l'attention sur les limites de cette texte: il n'est pas dit en effet que le temple d'Apollon se trouvait réellement

lon à Caéré et à fortiori d'un temple dans cette cité étrusque, il faudra se résoudre, me semble-t-il, à faire surtout confiance aux données archéologiques et à utiliser avec grande prudence nos sources littéraires, aussi séduisantes soient-elles au premier abord. Il me paraissait important de débarrasser cette question, suffisamment embrouillée déjà, d'un certain nombre de présupposés qui peuvent fausser l'analyse, d'éléments qui y ont été greffés indûment: peut-être sera-t-il plus facile alors de saisir par exemple les différentes phases éventuelles de la politique de Caéré. Tel est le seul but que je me suis fixé en reprenant, après bien d'autres, l'analyse de ce texte si célèbre d'Hérodote.

---

à Pyrgi (réserves également de BRIQUEL, *cit.*, 215, n. 214). De surcroît, comme il est question juste auparavant de l'Apollon de Syracuse, on peut se demander s'il n'y a pas eu une confusion (confusion qui a pu intervenir à un moment quelconque de l'histoire du texte).