***Les jeux d’opposition des personnages dans l’histoire de Crésus selon Hérodote***

***Introduction : création d’une syntaxe narrative***

À quoi sert le récit ? Voilà une question étonnamment difficile qui a donné lieu à de nombreuses réflexions. Bien sûr, on peut le concevoir comme un divertissement, un moyen de s’évader pour prendre momentanément de la distance avec la réalité. D’autres fonctions sont cependant envisageables et peuvent d’ailleurs se superposer à cette fonction de divertissement. C’est ce que signale Kenneth Waters lorsqu’il compare l’historiographie grecque antique à la poésie épique d’Homère, considérant que, dans l’Antiquité, l’historien et le rhapsode souhaitent à la fois plaire et instruire[[1]](#footnote-1). De fait, les deux dimensions sont compatibles, étant donné qu’un enseignement moral ou politique a davantage de chance d’être reçu favorablement s’il est délivré sous une forme plaisante. Waters note d’ailleurs que certains sujets semblent avoir suscité l’intérêt des hommes dans presque toutes les cultures, tels la violence, le romantisme et l’humour[[2]](#footnote-2). Plaire et instruire iraient donc de pair et un auteur souhaitant produire un récit à valeur exemplaire – entendons par-là un récit visant à servir d’exemple au public par son caractère moralisateur – se devait donc d’en tenir compte[[3]](#footnote-3). C’est ce qui explique, entre autres, les efforts des historiens anciens comme Hérodote ou Thucydide pour, chacun à leur manière, composer une narration destinée à éclairer sur les mécanismes de la guerre tout en prenant une forme agréable[[4]](#footnote-4).

Or la construction de la psychologie des personnages, appelée « caractérisation », est un élément essentiel de cette narration, surtout quand elle vise à atteindre une telle valeur exemplaire[[5]](#footnote-5). En effet, faire de ces personnages des modèles de comportement humain permet de diffuser une morale : l’histoire montre que telle attitude est susceptible d’entraîner telle conséquence[[6]](#footnote-6). Ainsi, dans de tels récits à visée didactique, il n’y a rien d’étonnant à ce que l’on puisse parfois rencontrer des individus stéréotypés qui forment des contrastes : les caractéristiques de l’un n’apparaissent que plus clairement au regard de celles de l’autre et vice versa[[7]](#footnote-7). On peut par exemple citer l’opposition entre le lâche et le héros, comme au début de l’*Iliade* où la couardise de Pâris est mise en évidence par la bravoure d’Hector qui le crible de reproches (III, v. 39-57), ou celle entre le vieux sage et le jeune insensé, comme dans l’œuvre de Thucydide où le prudent Nicias est l’opposé même du bouillant Alcibiade sur la scène politique (VI, 8-18). Ces jeux d’interrelations entre les protagonistes du récit est parfois appelé « syntaxe narrative » : telles les différents mots qui s’articulent les uns aux autres pour former une phrase, les différents acteurs forment un système où chacun joue son rôle dans la fiction[[8]](#footnote-8).

Il faut signaler que cette « syntaxe narrative » peut évoluer au fil de l’histoire, comme un système qui s’adapte progressivement aux changements que lui impose petit à petit le narrateur[[9]](#footnote-9). En ce sens, le passage relatif à la chute de l’empire de Crésus dans l’*Enquête* d’Hérodote (I, 6-90) peut s’avérer intéressant, puisqu’il offre un bel exemple de ce que peuvent être ces jeux d’opposition susceptibles de se modifier. Le souverain lydien se trouve en effet mis en contraste avec différents personnages, ce qui met en exergue son état d’esprit et les changements auxquels l’amènent les différentes expériences auxquelles il est confronté. Dans cette étude, nous nous intéresserons à ces oppositions successives caractérisant tant Crésus que les autres acteurs du récit.

***1. Crésus et Solon***

La première opposition notable que nous trouvons dans ce long passage de l’*Enquête* est établie entre le roi lydien et le poète-philosophe Solon d’Athènes. Ayant hérité d’un immense empire et l’ayant agrandi par ses propres conquêtes, Crésus avait en effet acquis une richesse considérable et en faisait étalage devant les grandes personnalités de l’époque qu’il invitait à sa cour. Un jour, il reçoit Solon et ne résiste pas à l’envie de lui montrer l’étendue de sa fortune. Fier de lui, il demande au sage quel est l’homme le plus heureux dont il ait connaissance, en espérant être lui-même désigné. Cependant, son interlocuteur cite des hommes qui ont trouvé la mort avec gloire, Tellos d’Athènes ainsi que Cléobis et Biton. Voyant le roi indigné par sa réponse, le philosophe tente de lui expliquer que la fortune peut facilement s’inverser et qu’il faut par conséquent attendre la fin de sa vie pour savoir si l’on peut réellement se considérer comme heureux (I, 30-33).

L’historicité même de cet entretien est douteuse et les spécialistes ne sont pas parvenus à apporter une réponse certaine à cette question. En effet, comme nous ne disposons pas de dates précises concernant l’activité de ces deux personnages, il est difficile de savoir s’ils se sont réellement rencontrés ou si cette rencontre tient de la légende[[10]](#footnote-10). Plutarque avait déjà émis des doutes à ce sujet (*Solon*, 27, 1) et les modernes n’ont pas été moins prudents, dans la mesure où la durée même du règne de Crésus selon Hérodote est sujette à caution : le fait qu’il ait régné quatorze ans est suspect, puisque ce nombre est un multiple de sept, soit un chiffre symbolique dans le monde proche-oriental[[11]](#footnote-11). D’ailleurs, même si cette conversation avait bel et bien eu lieu, il est fort probable que le Père de l’histoire en ait en grande partie inventé le contenu pour faire passer ses propres idées à son public. Comme l’ont reconnu humblement certains chercheurs, nous ne sommes tout simplement pas équipés pour tracer une claire ligne de démarcation entre réalité historique et fiction[[12]](#footnote-12). Tout ce que nous pouvons dire, c’est que le Solon d’Hérodote tient des propos qui semblent en congruence avec les fragments de ce poète que la tradition nous a transmis, ce qui donne du réalisme au tableau que trace l’auteur[[13]](#footnote-13). Plus généralement, son discours regorge de lieux communs que l’on trouve dans la poésie – qu’elle soit épique, lyrique ou tragique – et dans les fragments des philosophes dits « présocratiques » : personne ne peut dire qu’il a été heureux avant l’heure de sa mort, la mort vaut mieux que la vie, nul ne jouit d’un bonheur sans mélange, etc.[[14]](#footnote-14). Ainsi, si ce récit de l’entretien est difficile à évaluer du point de vue de son historicité, il révèle en revanche les talents de narrateur d’Hérodote, qui fait tenir à Solon un discours approprié à un poète-philosophe. Son personnage parle et agit comme il est censé parler et agir, ce qui donne de la vraisemblance à la fiction.

Ce côté stéréotypé a dérangé certains commentateurs, qui ont mis en doute le niveau de compétence du Solon d’Hérodote et ont même qualifié son discours de « pédant »[[15]](#footnote-15). Certes, c’est peut-être le point de vue qu’un moderne pourrait porter sur ce discours vu son caractère moralisateur, mais ce n’est cependant pas celui auquel invite le narrateur. On peut plutôt penser que ce condensé de lieux communs tirés de la poésie et de la philosophie témoigne précisément de l’érudition du personnage, capable de réunir en un bref discours des éléments empruntés à divers genres littéraires dont il a la maîtrise[[16]](#footnote-16). Solon semble tenter d’éduquer Crésus, de lui « faire la morale » comme nous dirions aujourd’hui, mais est-ce forcément une marque de pédanterie ? Rappelons que le roi lydien lui-même avait posé la question de savoir pourquoi il n’était pas considéré comme le plus heureux des hommes. En sage, Solon répond à la question qui lui a été posée et tente de faire comprendre à son interlocuteur qu’il se trouve dans l’erreur. Cette façon d’agir rappelle la figure de Socrate, contemporain d’Hérodote, qui privilégiait la vérité au plaisir qu’il pouvait inspirer[[17]](#footnote-17). En tant que philosophe, Solon se devait de réfuter la croyance erronée de son hôte et d’essayer de le ramener à la raison.

Dès les premières lignes où l’on parle de lui, Crésus est en effet présenté par le narrateur de façon défavorable. D’abord, Hérodote cite son nom après avoir annoncé son intention d’indiquer celui qui avait commis les premières injustices envers les Grecs (I, 5, 3). Il explique ensuite que ce roi avait mis sous son joug les Ioniens, qui s’étaient dès lors trouvés privés de leur liberté (I, 6, 2-3). Un peu plus loin, après avoir développé la généalogie du monarque, il revient plus en détail sur sa politique impérialiste, notant qu’il avait soumis les Grecs à un tribut et qu’il projetait même de s’attaquer aux insulaires (I, 26-27). Le fait de vouloir faire étalage de sa richesse devant autrui (I, 29, 1) révèle également son ego, son besoin de montrer sa puissance et d’époustoufler même un homme comme Solon qui avait fait de nombreux voyages. Comme l’ont à juste titre signalé Dewald et Munson dans leur commentaire, « *Croesus wants his treasure viewed* »[[18]](#footnote-18), un élément qui est loin d’être innocent dans la caractérisation du personnage : le regard que les autres portent sur lui prend à ses yeux une grande importance.

Le poète, au contraire, se manifeste comme sage à plusieurs égards. Tout d’abord, il trompe les Athéniens pour faire en sorte qu’ils apprennent à vivre sous une bonne constitution. Afin d’éviter qu’ils ne veuillent abroger ses réformes, il quitte la cité sous prétexte de partir en voyage en demandant de ne rien modifier à celles-ci durant son absence (I, 29). On peut donc le reconnaître comme rusé, mais en bonne part, puisque sa ruse est mise au service de la justice et manifeste son amour pour la collectivité à laquelle il appartient. Ensuite, le fait d’avoir entrepris de nombreux voyages tend à le présenter comme un homme instruit, ouvert sur le monde. Rappelons que ce trait est associé à la sagesse dans l’épopée. Dans une comparaison homérique de l’*Iliade*, il est question d’un homme sage qui a beaucoup voyagé (XV, v. 80-82). Dans l’*Odyssée*, on souligne la connaissance qu’Ulysse a pu avoir de l’esprit des hommes qu’il a rencontrés en terre étrangère (I, v. 3). L’*Enquête* renoue ici avec cette conception car, d’après les mots mêmes de Crésus, Solon aurait parcouru de nombreux pays dans le désir de s’instruire (I, 30, 2 : ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης).

Le poète devait sembler d’autant plus sage au public que les deux exemples qu’il donne – Tellos d’Athènes d’une part, Cléobis et Biton d’autre part – évoquent à la fois les idéaux véhiculés par les poètes et la morale contemporaine prônant l’attachement à la cité[[19]](#footnote-19). Solon incarne les valeurs du passé comme du présent, louant les morts glorieuses. Dans le cas de Tellos, il réaffirme l’idéal guerrier de l’*Iliade* en le transposant dans le cadre contemporain : l’heureux Athénien est tombé au combat et a reçu de dignes funérailles, mais c’est sa cité, pour laquelle il a donné sa vie, qui lui a rendu les honneurs funèbres. Cela vaut aussi dans le cas de Cléobis et Biton, décédés pour avoir véhiculé le char de la prêtresse d’Héra. Souvenons-nous que les actes liturgiques posés lors des fêtes publiques en l’honneur des dieux prenaient à l’époque une dimension politique[[20]](#footnote-20). Le Solon d’Hérodote fait donc la transition entre l’idéal guerrier de la poésie du passé et l’idéal patriotique du présent, prônant l’attachement à la πόλις, ce qui devait le rendre sympathique au public de façon générale.

Enfin, on peut noter que le discours du philosophe, en plus de révéler sa sagesse et son degré de connaissance de la tradition, manifeste également sa prudence. En effet, Solon se montre relativement vague dans l’avertissement qu’il adresse à Crésus. Il ne lui dit pas que la divinité s’en prend aux malfaiteurs, mais aux possédants, et la qualifie de « jalouse et fauteuse de troubles » (I, 32, 1 : φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες). Selon Rosaria Munson, le fait de présenter ainsi l’action des dieux serait une façon de faire passer son message au roi sans se montrer trop direct. Dans cette perspective, le poète parlerait volontairement de façon « cryptique », pour ne pas déplaire à Crésus en critiquant ouvertement son orgueil et ses actes injustes[[21]](#footnote-21). Cette hypothèse paraît plausible, dans la mesure où une telle prudence se comprendrait de la part d’un homme sage face à un puissant qu’il pouvait sentir peu enclin à se remettre en question.

On peut d’ailleurs saluer la clairvoyance de Solon, puisque la réaction de son interlocuteur montre que de telles précautions étaient parfaitement justifiées. Après avoir entendu parler de Tellos, Crésus demande qui occupe la deuxième place en termes de bonheur, espérant être lui-même désigné (I, 31, 1 : ἐπειρώτα τίνα δεύτερον μετ’ ἐκεῖνον ἴδοι, δοκέων πάγχυ δευτερεῖα γῶν οἴσεσθαι). Le simple fait de poser cette question montre que le jugement du poète a frustré ses attentes, situation qui le pousse à vouloir faire un autre essai, pour ainsi dire. L’auteur, en utilisant le terme προετρέψατο (« incita, poussa »), montre cette attitude du monarque lydien comme une réaction émotionnelle. Ensuite, après avoir entendu parler de Cléobis et Biton, il montre par ses paroles que son ego est blessé par le jugement posé par le sage (I, 32, 1 : ὦ ξεῖνε Ἀθηναῖε, ἡ δ’ ἡμετέρη εὐδαιμονίη οὕτω τοι ἀπέρριπται ἐς τὸ μηδὲν ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξίους ἡμέας ἐποίησας;). Les commentateurs ont noté le ton agressif de la question, comme si Crésus se sentait insulté de ne pas se voir attribuer l’une des deux premières places[[22]](#footnote-22). Le simple fait que le narrateur utilise la participe σπερχθείς (« s’étant irrité ») est révélateur, ne laissant planer aucun doute sur l’emportement du monarque après cette réponse qui n’était pas celle qu’il attendait. Le fait qu’il reproche à Solon de réduire son bonheur à rien (ἀππέρριπται ἐς τὸ μηδέν) le présente également comme un homme de l’excès : ne pas occuper les deux premières places revient, à son sens, à n’en occuper aucune. Cela montrerait la mégalomanie du roi, son incapacité à porter un regard mesuré sur la condition humaine, lui qui s’inscrit dans une logique du tout ou rien. Ces deux premiers signes devaient être révélateurs pour un homme avisé comme le philosophe athénien, qui a donc réagi en conséquence en tentant de trouver un équilibre entre la volonté d’instruire son interlocuteur et celle de ne pas heurter sa sensibilité. Le caractère d’un personnage permet donc d’éclairer celui de l’autre et inversement[[23]](#footnote-23).

Il en est de même au moment où Crésus, refusant de tenir compte de cet avertissement, renvoie Solon de sa cour. Le narrateur note d’ailleurs que le roi le considère comme un « homme sans instruction », employant le terme ἀμαθέα (I, 33 : ταῦτα λέγων τῷ Κροίσῳ οὔ κως οὔτε ἐχαρίζετο, **οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος** οὐδενὸς ἀποπέμπεται, **κάρτα** δόξας **ἀμαθέα** εἶναι). Cela paraissait probablement absurde au public, dans la mesure où son discours, son rôle de législateur et ses voyages, sans oublier les savants calculs qu’il réalise pour déterminer combien de jours il y a dans une vie humaine (I, 32, 2-4), montrent au contraire toute l’étendue de son érudition. On se souvient d’ailleurs que Crésus lui-même, avant d’entendre la réponse qui lui a déplu, avait loué la sagesse et l’instruction de son invité (I, 30, 2). Il est donc patent que le Lydien se contredit et porte un tout autre regard sur le poète sous l’effet de la colère. Ainsi, cette évaluation subjective, que le public était à même de reconnaître comme fausse, pourrait avoir pour objet de mettre en évidence le caractère irascible du roi, de même que son aveuglement face aux avertissements. Il semble en fait rejeter sur son interlocuteur sa propre incapacité à apprendre : c’est lui-même, en effet, qui se montre ἀμαθής, qui ne tient aucun compte des principes que tente de lui inculquer Solon.

Cette incapacité à se remettre en question est présentée comme problématique au lecteur ou auditeur. Le narrateur, par sa propre voix, laisse en effet entrevoir qu’elle aura des effets désastreux, dans la phrase de transition introduisant l’épisode suivant : après cela, la νέμεσις (châtiment divin) tomba sur lui parce qu’il s’était cru les plus heureux des hommes (I, 34, 1 : ἔλαβέ ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον). En s’exprimant ainsi, Hérodote établit explicitement un lien entre l’attitude de Crésus au cours de la conversation et les malheurs qu’il endure ensuite[[24]](#footnote-24). On peut d’ailleurs noter la pertinence du groupe prépositionnel ἐκ θεοῦ, puisqu’il pouvait véhiculer un sous-entendu important pour comprendre la logique du récit : c’est manifestement le divin qui punit le souverain pour son incapacité à écouter le message que Solon a tenté de lui transmettre. Un tel élément pouvait, rétrospectivement, donner une sanction divine aux avertissements du sage, qui était peut-être le porte-parole des dieux. Un peu plus loin dans le récit, le souverain reconnaîtra d’ailleurs que le philosophe lui avait parlé « avec un dieu » (I, 86, 3 : σὺν θεῷ). Cela met encore en évidence sa sagesse et, *a contrario*, l’égarement de Crésus qui refuse d’écouter les mises en garde des puissances d’en haut.

***2. Crésus et le couple Atys-Adraste***

Après cette rencontre, le roi perd son fils dans un accident et éprouve une première fois le malheur (I, 34-45)[[25]](#footnote-25). Averti par un songe que son fils Atys doit périr par le fer, il tente d’éloigner le jeune homme de tout ce qui pourrait le blesser. Peu de temps plus tard, il accueille à sa cour un dénommé Adraste, exilé de sa patrie pour avoir tué l’un de ses proches par accident. Lorsqu’un énorme sanglier se met à ravager la région, Atys prie instamment son père de le laisser chasser le monstre, lui disant ne pas supporter de rester à l’écart du danger puisqu’une telle attitude pourrait le couvrir de déshonneur. Il parvient à convaincre Crésus qui lui donne Adraste comme protecteur. Comme on pouvait s’y attendre, l’étranger tue le jeune prince par accident au cours de cette chasse et, plein de regret, propose au roi de l’égorger au-dessus du cadavre. Le souverain refuse cependant, affirmant que le décès d’Atys n’est pas de la faute d’Adraste mais a été voulu par les dieux. L’exilé, se rendant pourtant compte qu’il est, de tous les hommes, « celui qui a connu le malheur le plus lourd » (I, 45, 3 : συγγινωσκόμενος ἀνθρώπων εἶναι τῶν αὐτὸς ᾔδεε **βαρυσυμφορώτατος**), décide cependant de se suicider sur le tombeau du prince.

La confrontation finale de cette scène est pour le moins intéressante. Dans les paroles qu’il prononce, le monarque montre qu’il reconnaît l’origine divine de son malheur (I, 45, 2 : εἶς δὲ **οὐ σύ** μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ **αἴτιος**, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαο, ἀλλὰ **θεῶν κού τις**, ὅς μοι καὶ **πάλαι προεσήμαινε** τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι). Ce regard qu’il porte sur sa propre expérience entre en résonnance avec le commentaire formulé par le narrateur lui-même au début de l’épisode. De ce point de vue, il semble y avoir une prise de conscience de la part de Crésus : ses efforts pour protéger son fils n’avaient aucune chance d’aboutir, puisque le destin « annoncé depuis longtemps » par l’un des dieux ne pouvait que se réaliser[[26]](#footnote-26).

Il faut cependant noter que cette prise de conscience est seulement partielle : si le roi comprend qu’il a été victime de la νέμεσις, il ne semble pas se rendre compte qu’il a lui-même causé cette νέμεσις par son orgueil qui le poussait à se croire le plus heureux des hommes. Il adopte plutôt une visée fataliste, rejetant la responsabilité de ce qui lui est arrivé sur un dieu qu’il déclare « responsable » (αἴτιος)[[27]](#footnote-27). Cela invite à penser que le Lydien, dans son incapacité à saisir toute la portée de son expérience, connaîtra à nouveau le malheur en reproduisant les mêmes erreurs – un pronostic qui se confirme dans l’épisode suivant où le Mermnade perd tout ce qui lui reste en décidant de s’en prendre aux Perses. Ne jurant que par la richesse et la conquête, il ne se rend pas compte que ces deux éléments, qui l’ont conduit à surestimer son bonheur, sont en vérité la cause de sa douleur présente. Cet aveuglement contraste avec la lucidité d’Adraste qui, pour sa part, comprend toute l’étendue de son malheur et met fin à ses jours.

Ce suicide, de même que la proposition d’être égorgé au-dessus du cadavre du prince, révèle d’ailleurs une autre opposition entre les personnages. Crésus, en effet, se montre très attaché à la vie. Au début de l’épisode, il fait tout ce qui est en son pouvoir pour protéger celle de son fils. À la fin, il choisit d’épargner Adraste qu’il ne juge coupable de rien, comme si la mort était un sort moins enviable que de continuer à vivre avec deux homicides involontaires sur la conscience. Un tel attachement à la vie contraste avec les idéaux prônés par Solon : on se souvient que ce dernier, par les deux exemples qu’il avait donnés, montrait qu’il ne considérait pas la mort comme un mal. Dans sa définition de l’homme heureux, il précise même que le fait de « bien terminer son existence » est l’un de ses critères (I, 32, 7 : εἰ δὲ πρὸς τούτοισι ἔτι **τελευτήσῃ τὸν βίον εὖ**, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητέεις, **ὁ ὄλβιος** κεκλῆσθαι ἄξιος ἐστί). Les deux autres personnages principaux de cette scène, en revanche, agissent conformément aux principes enseignés par le poète-philosophe. Atys, en effet, montre par les paroles adressées à son père qu’il ne redoute que le déshonneur (I, 37, 2-3). Il commence d’ailleurs son discours en déplorant ne plus pouvoir s’illustrer à la guerre ou à la chasse (I, 37, 2 : γενναιότατα ἡμῖν ἦν ἔς τε πολέμους καὶ ἐς ἄγρας), soit deux activités dangereuses par excellence. En un mot, il semble attiré par un sort équivalant à celui de Tellos d’Athènes, soit tomber glorieusement pour sa patrie. Quant à Adraste, son suicide montre qu’il considère la mort comme un sort préférable à la vie.

On note que ces deux personnages, qui se conforment au code héroïque prôné par Solon, pouvaient évoquer des figures célèbres de l’univers épique. Atys, craignant le regard de son épouse s’il ne chasse pas le sanglier (I, 37), rappelle la figure de Méléagre dans le chant IX de l’*Iliade*[[28]](#footnote-28). On se souvient en effet que ce héros avait voulu tuer le sanglier de Calydon qui ravageait sa patrie (v. 538-545) et accordait également beaucoup d’importance à l’avis de sa femme, laquelle avait été la seule à pouvoir le persuader de retourner au combat (v. 581-596). Adraste, quant à lui, pouvait évoquer Ajax qui s’était, lui aussi, suicidé pour échapper au déshonneur. On peut donc penser que ces deux personnages étaient destinés à servir de contrepoint à Crésus qui, pour sa part, n’avait aucunement intégré les principes du code héroïque. Même quand il veut faire du bien aux personnes de son entourage, il tente de préserver leur vie au lieu de leur permettre d’atteindre l’idéal représenté par Tellos d’Athènes : mourir en risquant sa vie pour sa patrie[[29]](#footnote-29).

***3. Cyrus, une caractérisation discrète***

Après avoir perdu son fils, le roi lydien décide de partir en campagne contre la Perse, dirigée par Cyrus. La voix du narrateur fait état de plusieurs motivations qui l’auraient poussé à déclarer la guerre à cet empire et les spécialistes ont accordé une plus grande importance tantôt à l’une de ces motivations, tantôt à l’autre. Hérodote affirme d’abord que le souverain était inquiété par l’expansion perse (I, 46, 1), ce qui tend à suggérer qu’il aurait fait la guerre dans une visée défensive[[30]](#footnote-30). Un peu plus loin, l’auteur mentionne le désir d’agrandir son empire et, surtout, celui de venger le Mède Astyage qui était son beau-frère (I, 73, 1). Pour Kurt Raaflaub, qui pense que l’empire de Crésus pourrait en vérité faire écho à celui d’Athènes, le « désir de plus » serait la motivation principale du roi[[31]](#footnote-31), mais on est en droit de se demander si tel est le cas, puisque le devoir de venger Astyage est précédé par « surtout » (καὶ μάλιστα)[[32]](#footnote-32). L’ordre dans lequel les éléments nous sont racontés a poussé Dewald et Munson à proposer une autre explication potentielle : puisqu’Hérodote dit clairement que la crainte de la Perse vient sortir le roi de son affliction (I, 46, 1 : πένθεος μὲν Κροῖσον ἀπέπαυσε), on pourrait considérer cette guerre comme une échappatoire, l’aidant à faire plus facilement son deuil en se focalisant sur d’autres préoccupations[[33]](#footnote-33). Pourquoi vouloir, d’ailleurs, choisir une motivation primant sur les autres, puisque l’auteur les mentionne toutes ? On peut penser, vu la présentation qu’il nous donne, que Crésus était poussé à la guerre par un ensemble de considérations et non par une raison unique[[34]](#footnote-34).

Bien sûr, cela permettrait à Hérodote de donner plus de substance à son personnage en indiquant une multiplicité de causes plutôt que de se limiter à une simple raison. Après tout, l’homme est complexe et l’on agit rarement sous l’influence d’une motivation unique. À une époque où les sophistes s’intéressaient vivement au fonctionnement de l’esprit humain pour savoir comment susciter l’adhésion d’un auditoire, Hérodote, que l’on sait fortement influencé par leurs réflexions[[35]](#footnote-35), avait sans doute compris ce principe et l’appliquait dans son récit pour lui donner plus de réalisme. Cela vaut d’autant plus que les motivations énumérées peuvent, dans certains cas, se rejoindre. Les raisons défensives et offensives peuvent en effet se concevoir comme les deux faces d’une même pièce : Crésus est poussé à la guerre par sa peur et son désir, par « la carotte et le bâton » pour le dire en termes imagés. Le désir d’agrandir son empire peut aller de pair avec la peur que l’expansion de l’empire ennemi ne gêne sa propre expansion, tout comme la peur d’être attaqué peut amener le désir d’attaquer le premier.

Cependant, quelles qu’aient pu être ses raisons de s’en prendre aux territoires du Grand Roi, force est de constater que rien n’indique, dans le récit, que ses craintes vis-à-vis des Perses soient fondées. On est même enclin à penser le contraire dans la mesure où Sandanis, sage conseiller de Crésus, (I, 71, 2 : τῶν τις Λυδῶν νομιζόμενος καὶ πρόσθε **εἶναι σοφός**, ἀπὸ δὲ **ταύτης τῆς γνώμης** καὶ τὸ κάρτα οὔνομα ἐν Λυδοῖσι ἔχων, συνεβούλευσε Κροίσῳ τάδε· οὔνομά οἱ ἦν Σάνδανις), dit rendre grâce aux dieux de ne pas inspirer aux Perses l’idée de venir attaquer la Lydie (I, 71, 4). Dans la suite de l’histoire, Cyrus ne passera d’ailleurs à l’action qu’après avoir appris que ses terres avaient été envahies (I, 76, 3). Les craintes de Crésus en diraient donc plus long sur lui-même que sur le Roi perse, comme lorsqu’il qualifie Solon d’ἀμαθής. En effet, le Lydien, qui a déjà montré son intérêt pour la conquête en soumettant les Grecs d’Ionie, projette peut-être sa propre attitude sur Cyrus. Raisonnant en termes de pouvoir, d’empire, il lui semble inconcevable que le Perse puisse rester à sa place et ne pas envahir les territoires de Lydie.

Hérodote créerait donc un nouveau contraste entre deux personnages, comme il l’avait fait dans l’épisode de Solon. Nous sommes à nouveau en présence d’un roi insensé qu’un individu réputé pour sa sagesse tente en vain de mettre en garde contre les conséquences que pourrait entraîner son aveuglement[[36]](#footnote-36). Sandanis manifeste en effet toute sa lucidité vis-à-vis des Perses, lesquels n’ont aucunement l’intention de sortir de leurs frontières. Crésus, en revanche, semble tellement enraciné dans ses propres schémas de pensée qu’il est dans l’incapacité de comprendre que d’autres façon de penser et d’agir sont possibles. Il semble, en somme, s’imaginer que l’autre ne peut fonctionner que comme lui-même. Cela l’amène à commettre de nouvelles injustices : après avoir passé le fleuve séparant son territoire de celui du Grand Roi, il s’en prend aux Syriens « qui n’avaient rien fait pour mériter cela » (I, 76, 2 : οὐδὲν ἐόντας αἰτίους). La façon dont le narrateur s’exprime ici est digne d’intérêt, puisqu’elle implique un commentaire évaluatif[[37]](#footnote-37).

C’est à partir de ce moment que Cyrus entre en scène. Ici, il ne semble pas que les rapports d’opposition en termes de caractérisation soient aussi clairs que dans l’épisode de Solon. Hérodote ne décrit pas explicitement le Perse comme sage. Il ne cite pas non plus ses paroles comme il l’avait fait dans l’épisode d’Atys, lesquelles manifestaient la volonté du prince de se conformer aux idéaux du code héroïque. La présentation du Perse paraît s’en tenir aux faits. Cependant, ce n’est peut-être là qu’une apparence, puisque le choix et la nature des faits racontés contribuent à construire la psychologie du personnage[[38]](#footnote-38). Cyrus serait donc progressivement caractérisé par ses actes et ses pensées que dévoile le narrateur omniscient. Même quand Hérodote adopte la posture de l’enquêteur consciencieux, qui envisage les différents motifs ayant pu pousser le Grand Roi à agir d’une certaine manière[[39]](#footnote-39), force est de constater que les différentes possibilités envisagées donnent de ce dernier une vision positive. Cette caractérisation discrète est digne d’attention, puisqu’elle peut influencer le regard que porte le public sur le personnage au même titre que le métalangage du narrateur.

D’abord, le fait que ce soit Crésus qui lui ait déclaré la guerre montre ouvertement que le Perse n’a pas les premiers torts dans ce conflit. Comme nous l’avons dit, c’est le roi lydien qui craint l’expansion de l’empire de Cyrus, sans que rien n’indique que de telles craintes soient fondées. Les seules informations que le narrateur révèle au sujet du Grand Roi est qu’il vient de prendre le pouvoir en Asie après avoir renversé les Mèdes (I, 46 et 73) et qu’Astyage est son prisonnier (I, 73 et 75). Aucun autre renseignement n’est donné sur les raisons l’ayant poussé à renverser les Mèdes, peut-être tout simplement parce que cela s’insérerait mal dans le récit. L’attention du public est focalisée sur Crésus, son intention de combattre et ses faux espoirs. Cyrus n’est là, pour le moment, qu’en tant qu’adversaire, sans que l’on ne s’intéresse à son caractère ou à ses motivations.

Une fois que le Lydien a passé le Halys et s’est attaqué aux Syriens, sujets des Perses, le Grand Roi réagit en rassemblant des troupes et en donnant l’assaut (I, 76, 2 : Κῦρος δὲ ἀγείρας τὸν ἑωυτοῦ στρατὸν καὶ παραλαβὼν τοὺς μεταξὺ οἰκέοντας πάντας ἠντιοῦτο Κροίσῳ). La façon dont Hérodote présente la situation montre Crésus comme étant en tort, alors que son adversaire ne fait que réagir légitimement à une agression contre ses sujets qu’il se doit de protéger. Le fait que Cyrus ne rassemble des troupes qu’à ce moment incite le public à croire qu’il ne projetait jusqu’alors aucune invasion de la Lydie. Les premiers actes qu’on lui prête dans le récit le présentent donc comme étant dans son droit, puisqu’il répond seulement à une attaque.

Cyrus vient alors à la rencontre de l’armée lydienne et une lutte acharnée s’engage, au terme de laquelle aucun des deux camps ne l’emporte sur l’autre (I, 76). Crésus décide, suite à ce match nul, de rentrer chez lui et son adversaire ne lance pas d’autre attaque à ce moment (I, 77). On note ici une différence fondamentale avec la version que rapporte Xénophon dans la *Cyropédie* (VII, 1) : selon l’écrivain athénien, les Lydiens auraient fui dès le premier choc avec les Perses et seul les soldats égyptiens seraient restés sur le champ de bataille pour combattre jusqu’au bout. Le récit xénophontéen fait de Crésus un opposant médiocre, facilement vaincu par l’armée perse et dont la lâcheté ressort d’autant plus fort qu’elle entre en contraste avec l’attitude héroïque des Égyptiens. Dans l’*Enquête*, en revanche, l’empire lydien apparaît comme un adversaire de taille.

L’historien insiste d’ailleurs plus loin sur la puissance militaire de Crésus, disant que son peuple était à cette époque le plus fort et le plus courageux d’Asie (I, 79, 3 : ἦν δὲ τοῦτον τὸν χρόνον ἔθνος οὐδὲν ἐν τῇ Ἀσίῃ οὔτε **ἀνδρηιότερον** οὔτε **ἀλκιμώτερον** τοῦ Λυδίου). Cela donne au public une autre vision de la victoire des Perses : face à un ennemi à la hauteur, considéré à l’époque comme le meilleur du continent, Cyrus est tout de même parvenu à maintenir un *statu quo*. Crésus, comprenant que les troupes adverses sont plus nombreuses que les siennes et se reprochant cette disproportion, décide de rentrer à Sardes et demande de l’aide à ses alliés dans l’espoir de lancer une deuxième offensive avec des moyens supplémentaires (I, 77). L’importance des effectifs perses levés par le Roi a donc suffi à compenser la supériorité militaire de l’armée lydienne, pourtant considérée comme excellente, au point de contraindre Crésus à demander du secours.

Ainsi, Cyrus s’est avéré capable d’utiliser les ressources à sa disposition pour renvoyer son adversaire dans ses frontières et lui faire prendre conscience de la nécessité de solliciter l’aide de ses alliés. Sans être injuste, il a su se montrer à la hauteur de son terrible opposant. La suite du récit continue à donner de lui une vision positive. Hérodote dit d’abord qu’après son match nul contre l’empire lydien, le Perse ne poursuit pas son adversaire, ce qui permet à ce dernier de regagner sa capitale (I, 77, 1 : ὡς τῇ ὑστεραίῃ **οὐκ ἐπειρᾶτο ἐπιὼν** ὁ Κῦρος, ἀπήλαυνε ἐς τὰς Σάρδις). Cyrus ne semble pas résolu à le pourchasser pour l’anéantir, préférant le laisser rentrer chez lui après l’avoir refoulé. Ce n’est qu’ensuite qu’il décide de lancer une offensive contre la capitale de Crésus. La façon dont le narrateur introduit cet épisode est pour le moins digne d’intérêt :

Κῦρος δὲ αὐτίκα ἀπελαύνοντος Κροίσου μετὰ τὴν μάχην τὴν γενομένην ἐν τῇ Πτερίῃ, **μαθὼν** ὡς ἀπελάσας μέλλοι Κροῖσος **διασκεδᾶν τὸν στρατόν**, **βουλευόμενος** εὕρισκε **πρῆγμά οἷ εἶναι** ἐλαύνειν **ὡς δύναιτο τάχιστα** ἐπὶ τὰς Σάρδις, **πρὶν ἢ τὸ δεύτερον** ἁλισθῆναι τῶν Λυδῶν τὴν δύναμιν (I, 79, 1)

« Alors que Crésus s’était retiré immédiatement après le combat qui s’était déroulé en Ptérie, Cyrus, qui avait appris que Crésus s’en était allé et avait l’intention de congédier son armée, arriva à force de réflexion à l’idée qu’il lui fallait lancer le plus rapidement possible une expédition contre Sardes, avant que, pour la deuxième fois, la force armée des Lydiens ne soit rassemblée ».

La façon dont le narrateur présente les faits révèle le sens stratégique de Cyrus. Ce dernier, qui parvient – on ne sait comment – à s’informer (μαθών) des intentions de son ennemi, trouve la meilleure solution en réfléchissant (βουλευόμενος). Sachant que Crésus projette à la fois de congédier ses troupes et de lancer un deuxième assaut avec des renforts à la fin de la mauvaise saison, il décide de saisir l’occasion qui lui est offerte (πρῆγμά οἷ εἶναι) en attaquant l’adversaire à l’improviste au moment où il sera le plus vulnérable. L’ingéniosité de son plan réside aussi dans la rapidité avec laquelle il le met à exécution – un point sur lequel insiste le narrateur avec le superlatif renforcé ὡς δύναιτο τάχιστα[[40]](#footnote-40). Le souverain de Lydie, au contraire, fait preuve d’imprudence en n’imaginant même pas que Cyrus pourrait tenter quelque chose contre lui après un combat au résultat douteux (I, 77, 4 : **οὐδαμὰ ἐλπίσας** μὴ κοτε ἄρα ἀγωνισάμενος οὕτω παραπλησίως Κῦρος ἐλάσῃ ἐπὶ Σάρδις). Le Perse l’emporte donc par son aptitude à anticiper les mouvements de l’ennemi sur qui il semble toujours avoir une longueur d’avance.

Capable lui-même de ruse, le Grand Roi n’en est pas moins disposé à suivre de bons conseils, comme le montre la mention du Mède Harpage qui lui suggère d’utiliser des chameaux pour effrayer la cavalerie lydienne, force de frappe principale de Crésus (I, 80). L’adoption de cette stratégie lui rapporte une victoire puisque, comme son conseiller l’avait prédit, les chevaux ennemis prennent la fuite, ce qui oblige leurs cavaliers à en descendre et à engager le combat à pied. Même dans ce face-à-face avec les Lydiens qui, comme on l’a dit, étaient alors réputés les hommes les plus forts et les plus braves de l’Asie, l’armée perse parvient à repousser ses opposants dans la citadelle. Le fait qu’Hérodote précise qu’il y a eu de grosses pertes des deux côtés n’est pas non plus sans intérêt, puisque cela dévoilerait la bravoure des Perses qui, une fois encore, se sont montrés à la hauteur de l’empire lydien qu’ils ont forcé à reculer (I, 80, 6 : χρόνῳ δὲ πεσόντων ἀμφοτέρων πολλῶν ἐτράποντο οἱ Λυδοί). La bataille menée devant Sardes a été remportée par les troupes de Cyrus à la fois par la ruse et par la force – deux caractéristiques que l’on sait être associées par les Grecs aux héros épiques[[41]](#footnote-41).

La mise en scène était donc de nature à susciter l’admiration pour le Grand Roi, qui apparaît comme un habile homme de guerre. Le récit de la prise de la capitale lydienne n’en est pas moins glorieux pour le Perse. Ne parvenant pas à investir la ville, Cyrus promet une récompense au premier des soldats qui parviendra à trouver un moyen de franchir le rempart. Par chance, un Marde de son armée aperçoit un jour l’une des sentinelles de Crésus perdre son casque et descendre le chercher en empruntant un passage jusqu’alors passé inaperçu. Ce passage se trouvait du côté de l’acropole que les Lydiens ne surveillaient pas, le jugeant imprenable. Le soldat marde court alors prévenir le Grand Roi qu’il existe une voie d’accès laissée sans surveillance, ce qui permet aux assiégeants de s’emparer de la ville (I, 84).

Il est permis de penser qu’une partie du public d’Hérodote avait tendance à considérer le « coup de chance » de Cyrus comme une aide envoyée par les puissances d’en haut[[42]](#footnote-42). Cependant, aucun indice textuel n’invite à interpréter les choses dans ce sens. Ce qui ne fait, en revanche, aucun doute, c’est que la promesse d’une récompense a incité les soldats à se montrer attentifs à tout ce qui pourrait permettre de prendre la ville. Ainsi, on peut dire que le Grand Roi a fait en sorte de provoquer sa chance par l’annonce qu’il avait fait passer dans son armée, ce qui révèle une fois encore son intelligence.

Ajoutons que la tactique même consistant à investir une ville en passant par un versant escarpé considéré comme imprenable était de nature à rappeler aux Grecs du cinquième siècle un sentiment de déjà-vu. L’œuvre de Thucydide documente en effet plusieurs exemples de cette pratique durant la guerre du Péloponnèse. Ainsi, par exemple, les Péloponnésiens sont parvenus à prendre Torôné en franchissant la muraille qui entourait la ville du côté de la mer. Aidés par des traîtres, sept combattants équipés à la légère et armés de poignards se seraient hissés sur les remparts pour y massacrer les sentinelles et ouvrir au reste de leur armée les portes de la ville (Thuc., IV, 110). On peut aussi, pour prendre un cas beaucoup plus célèbre, penser à Athènes, qui se glorifiait de sa victoire sur les Spartiates et leurs alliés à Sphactérie sous l’égide de Cléon et Démosthène, en 425 ACN. On se rappelle en effet qu’un chef messénien avait pris avec lui des troupes légères pour investir le fort spartiate de l’île par les endroits les plus escarpés où l’ennemi ne s’attendait pas à être attaqué (Thuc., IV, 36). Les cités grecques qui avaient remporté des victoires par cette tactique ne devaient pas manquer d’établir un parallèle entre leurs propres réussites et celle du Roi perse. De ce fait, les lecteurs et auditeurs d’Hérodote pouvaient plus facilement s’identifier au personnage jouant dans ce récit le rôle de « héros »[[43]](#footnote-43).

Une fois Sardes prise, Crésus est conduit vivant devant Cyrus et mis sur un bûcher (I, 86, 2). Si ce châtiment infligé au vaincu pourrait paraître cruel, le narrateur fait en sorte de relativiser cette impression, en présentant les motivations du Perse comme suit :

Ὁ δὲ συννήσας πυρὴν μεγάλην ἀνεβίβασε ἐπ’ αὐτὴν τὸν Κροῖσόν τε ἐν πέδῃσι δεδεμένον καὶ δὶς ἑπτὰ Λυδῶν παρ’ αὐτὸν παῖδας, ἐν νόῳ ἔχων εἴτε δὴ **ἀκροθίνια** ταῦτα **καταγιεῖν θεῶν** ὅτεῳ δή, εἴτε καὶ **εὐχὴν** ἐπιτελέσαι θέλων, εἴτε καὶ πυθόμενος τὸν Κροῖσον εἶναι **θεοσεβέα** τοῦδε εἵνεκεν ἀνεβίβασε ἐπὶ τὴν πυρήν, βουλόμενος εἰδέναι εἴ τίς μιν **δαιμόνων** ῥύσεται τοῦ μὴ ζῶντα κατακαυθῆναι.

« Celui-ci [*sc*. Cyrus], ayant fait assembler un grand bûcher, fit monter dessus à la fois Crésus chargé d’entraves et deux fois sept jeunes Lydiens près de lui, soit parce qu’il avait dans l’esprit de sacrifier ces prémisses à l’un des dieux, soit parce qu’il voulait s’acquitter d’une promesse, soit parce qu’il s’était informé du fait que Crésus était pieux et le fit, pour cette raison, monter sur le bûcher, voulant savoir si quelque force divine l’empêcherait d’être entièrement brûlé vif ».

Comme on peut le voir, l’historien tente de reconnaître des raisons nobles derrière l’acte du Grand Roi, sans laisser penser qu’il pourrait s’agir de cruauté gratuite. Le discours du narrateur paraît *a priori* objectif, puisqu’il avance différentes hypothèses pour justifier l’attitude de son personnage, mais cette objectivité apparente cache peut-être un point de vue subjectif porté sur l’action. Tous les cas de figure qu’il envisage – s’acquitter d’un vœu, faire un sacrifice à un dieu, voir si la piété de Crésus lui vaudra d’être sauvé par le divin – donnent en effet l’image d’un homme accordant de l’importance à la sphère suprahumaine[[44]](#footnote-44). Le vocabulaire issu du champ lexical de la religion (mis en évidence dans le passage cité) contribue également à le présenter comme pieux. Le narrateur ne semble même pas imaginer que Cyrus pourrait agir de la sorte sous le coup de la colère ou pour effrayer le peuple nouvellement vaincu en faisant de son roi déchu un exemple.

***4. Le vainqueur et le vaincu***

Alors que le bûcher se consume, Crésus se rappelle des paroles de Solon et comprend enfin qu’il aurait dû les prendre au sérieux. Il semble également reconnaître un caractère divin à cet avertissement, puisque le poète lui semble avoir parlé σὺν θεῷ, « avec un dieu » (I, 86, 3). Il crie alors trois fois le nom du grand sage. Quand Cyrus, intrigué, l’interroge par le biais de ses interprètes sur cette attitude étrange, le roi lydien explique de quoi il retourne. Cela amène chez son ennemi une prise de conscience de la cruauté de l’acte qu’il s’apprête à commettre. Il demande alors d’éteindre le bûcher. Comme ses hommes n’y parviennent pas, Crésus invoque Apollon et une averse déferle miraculeusement sur les flammes qui s’éteignent aussitôt (I, 86-87).

Une fois encore, cette scène est tout à l’honneur de Cyrus, qui se montre clément et universaliste. Les mots employés par Hérodote dans ce passage méritent de retenir notre attention :

Kαὶ τὸν Κῦρον ἀκούσαντα τῶν ἑρμηνέων τὰ Κροῖσος εἶπε, **μεταγνόντα** τε καὶ **ἐννώσαντα** ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐὼν ἄλλον ἄνθρωπον, γενόμενον ἑωυτοῦ εὐδαιμονίῃ οὐκ ἐλάσσω, ζῶντα πυρὶ διδοίη, πρός τε τούτοισι δείσαντα τὴν τίσιν καὶ ἐπιλεξάμενον ὡς οὐδὲν εἴη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλέως ἔχον, κελεύειν σβεννύναι **τὴν ταχίστην** τὸ καιόμενον πῦρ καὶ καταβιβάζειν Κροῖσόν τε καὶ τοὺς μετὰ Κροίσου. (I, 86, 6)

« Cyrus, ayant entendu de ses interprètes ce que Crésus avait dit, se repentit et médita sur le fait qu’étant lui-même un homme, c’était un autre homme, non moins gâté par le sort que lui, qu’il était en train de donner vivant au feu. En plus de cela, comme il avait craint la rétribution de ses actes et s’était mis à penser que rien n’était sûr dans les affaires humaines, il ordonnait d’éteindre au plus vite le feu qui brûlait et de faire descendre du bûcher Crésus et ceux qui étaient avec lui ».

L’emploi des participes aoristes μεταγνόντα et ἐννώσαντα n’est peut-être pas anodin, dans la mesure où ces formes verbales pourraient souligner, par leur aspect ponctuel, la rapidité du revirement du Grand Roi. Même s’il ne semble pas avoir eu au départ de mauvaise intention en mettant le Lydien sur le bûcher, il s’aperçoit qu’il s’apprête à commettre un crime dès qu’il entend les propos jadis tenus par Solon. Alors que Crésus avait eu besoin de beaucoup de temps pour se rendre compte de la valeur du discours prononcé par le sage Athénien, Cyrus en comprend immédiatement la portée et veut dès lors corriger son erreur en éteignant le bûcher « au plus vite » (τὴν ταχίστην). Le caractère presque instantané de son revirement manifeste donc toute sa sagacité, par opposition à Crésus. Ici encore, l’auteur parvient à faire ressortir les qualités d’un personnage par une mise en contraste avec un autre personnage qui apparaît comme son faire-valoir.

L’attitude même prêtée à Cyrus a d’ailleurs tout pour étonner : le Grand Roi semble capable de porter un regard réflexif sur ses propres actions. Dépassant le clivage entre le « nous » et l’« ennemi », il adopte une perspective que nous qualifierions aujourd’hui d’universaliste ou d’humaniste : il réalise que, par nature, Crésus est comme lui, même si la situation en a fait un adversaire. Les propos de Solon qui lui sont répétés lui permettent de voir ce qui le rapproche du vaincu plutôt que ce qui l’en sépare[[45]](#footnote-45). Il serait possible que Cyrus adopte ici un point de vue analogue à celui du narrateur. Dewald et Munson rappellent en effet que, dans le prologue, Hérodote lui-même parlait de la roue de la fortune et concluait que le bonheur humain ne restait nullement au même endroit (I, 5, 4 : τὴν ἀνθρωπηίην ὦν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τὠυτῷ μένουσαν)[[46]](#footnote-46). L’ordre d’éteindre le bûcher qui vient en conséquence de cette prise de conscience devait sans doute apparaître admirable aux lecteurs et auditeurs, d’autant que Crésus semble avoir clairement mérité son triste sort vu les injustices dont il était responsable.

Alors que les Perses tentent en vain d’éteindre le bûcher et que Crésus implore Apollon, une averse subite vient le sauver alors que rien dans le ciel ne laissait présager qu’un tel phénomène surviendrait (I, 87, 2 : ἐκ δὲ αἰθρίης τε καὶ νηνεμίης συνδραμεῖν ἐξαπίνης νέφεα καὶ χειμῶνά τε καταρραγῆναι καὶ ὗσαι ὕδατι λαβροτάτῳ). La succession des événements donne envie de croire que le roi lydien a été sauvé par les dieux, qui acceptent de lui donner une deuxième chance. Le Perse n’agit pas autrement qu’eux, faisant de son ancien ennemi son conseiller. La sagesse acquise par Crésus face à l’adversité lui a ainsi permis de sauver sa vie et de limiter les effets de la punition divine. Certes, son fils et son trône ont été perdus, mais il retrouve une place de choix auprès d’un puissant.

Cela donne une fois encore une vision positive du Grand Roi, capable de faire preuve de magnanimité envers l’homme qui était venu sans raison le défier sur son propre territoire. Si l’on considère les actes de cruauté auxquels les Grecs du cinquième siècle se livraient parfois après leurs victoires, l’attitude du Perse – un Barbare ! – ne pouvait qu’impressionner le public. Songeons, *a contrario*, que les oligarques de Corcyre, après avoir tenté une révolution dans leur cité, avaient été massacrés sans pitié par les démocrates, comme le rappelle Thucydide (III, 81). Il est même possible que, pour donner une présentation favorable de Cyrus dont il fait le héros de cet épisode, Hérodote ait modifié la vérité historique dont il avait peut-être connaissance. Plusieurs chercheurs pensent en effet que le Crésus historique a été, en réalité, tué par son vainqueur[[47]](#footnote-47). De fait, nous ne disposons d’aucune source proche-orientale qui permette de savoir ce qui est réellement arrivé au dernier Mermnade après la prise de Sardes par les Perses[[48]](#footnote-48).

Dans de telles circonstances, le doute est permis et il est possible qu’à l’époque où l’*Enquête* a été rédigée, un épais brouillard entourait déjà cette question. Vu la célébrité de Crésus, il est possible qu’Hérodote ait entendu diverses traditions non moins crédibles les unes que les autres. Certains informateurs ont pu lui dire que le souverain lydien s’était donné la mort[[49]](#footnote-49), d’autres qu’il avait été tué par Cyrus, d’autres encore qu’il avait été épargné, conformément à la tendance des Perses à faire de leurs anciens ennemis des vassaux[[50]](#footnote-50). Si tel est le cas, on comprend que l’écrivain d’Halicarnasse ait choisi la dernière de ces trois possibilités : en mettant en scène le Grand Roi en train d’épargner l’ennemi vaincu, Hérodote fait de ce personnage un modèle de modération. Le tableau qui en résulte met en contraste le gentil roi défendant ses terres et le méchant roi impérialiste venu le défier en toute injustice, soit une opposition susceptible de jouer un rôle moralisateur.

La version développée dans l’*Enquête* présente également l’avantage de mettre en scène un personnage sujet à plusieurs retournements de fortune qui finissent par le rendre à même de porter le message de l’auteur. Instruit par l’expérience, Crésus prend le rôle de conseiller avisé que Solon et Sandanis avaient joué par rapport à lui[[51]](#footnote-51). Au moment du combat entre les Perses et les Masssagètes, il dit d’ailleurs que ses douleurs ont été pour lui des enseignements (I, 207, 1 : τὰ δέ μοι παθήματα τὰ ἐόντα ἀχάριτα μαθήματα γεγόνεε). Qui plus est, son sort permet de diffuser un message d’encouragement : les dieux peuvent se montrer cléments si l’on change d’attitude en comprenant les implications de l’instabilité humaine. Faire mourir par le feu un homme qui avait appris de ses erreurs aurait été un mauvais calcul si l’objectif d’Hérodote était bien d’inciter les Grecs à faire de même.

Il faut d’ailleurs noter que Crésus n’acquiert la sagesse que progressivement. Les paroles qu’il prononce une fois libéré du bûcher manifestent en effet son incompréhension face à la situation. Comme devant Adraste, il dit ne pas être responsable de son malheur, pensant que tout est dû aux dieux (I, 87, 3). Ce discours du Lydien confronté à son vainqueur pourrait s’apparenter à une forme d’autojustification, laquelle ne correspond pas au regard que le narrateur lui-même invite à porter sur la situation : la présentation négative des conquêtes de Crésus et les paroles prêtées à Solon et Sandanis interdisent au public de lui donner raison. Peut-être même ce dernier, dans l’éclair de lucidité qui l’avait frappé en voyant approcher sa mort, avait-il véritablement eu l’impression d’avoir été trompé par les puissances d’en haut. On se rappelle en effet qu’il avait plusieurs fois consulté l’oracle de Delphes et interprété les réponses de la Pythie comme une promesse de sa future victoire sur les Perses (respectivement en I, 53, 3 et 55, 2). À ce stade du récit, il comprend seulement qu’il aurait dû écouter Solon : son expérience lui a démontré qu’un retournement de fortune était toujours possible et qu’il a eu tort de croire que rien ne ferait jamais obstacle à son bonheur.

Ce n’est que lorsque Cyrus lui permet de consulter l’oracle qu’il prend conscience de sa responsabilité (I, 91, 6 : συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἁμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ). Son cheminement vers la sagesse se fait donc en plusieurs étapes. Dans cette optique, on peut se demander si sa prise de conscience sur le bûcher ne s’apparenterait pas davantage à un changement de posture plutôt qu’à une acquisition immédiate de la raison. Ce qui change, c’est que Crésus accepte de se remettre en question, contrairement à l’attitude qu’il avait jusque-là adoptée. Alors qu’il refusait auparavant d’écouter Solon et Sandanis, il se présente désormais comme disposé à comprendre les raisons de son échec et se montre à l’affut de tout ce qui pourrait éclairer son expérience. Ce faisant, il découvre peu à peu les erreurs qu’il a commises dans son aveuglement, notamment en interprétant erronément les oracles par lesquels le dieu tentait en vain de le mettre en garde[[52]](#footnote-52). Cette disposition d’esprit rappelle celle qu’aurait décrite Pythagore sous la plume de Cicéron. Dans la célèbre anecdote où on lui demande ce qu’est un philosophe, le savant le définit comme suit : quelqu’un qui cherche la sagesse sans jamais pouvoir réellement l’atteindre, car elle n’appartient qu’aux dieux (*Tusc*., V, 3, 8).

***5. Quand les rôles sont inversés***

Dès ce moment où Crésus accepte d’évoluer, les rapports qu’il entretient avec Cyrus se modifient. Il n’y a désormais plus d’opposition entre l’homme injuste et l’homme juste. En s’avançant sur la voie de la raison, le roi lydien se rapproche de son vainqueur : son revirement le conduit du côté de la justice, lui aussi. La syntaxe narrative se trouve donc considérablement transformée, puisque Crésus quitte son rôle de « méchant » ou d’« anti-héros » à ce stade du récit. Son changement est tel que les relations entre les deux personnages semblent s’inverser. Jusque-là, le Grand Roi s’était avéré supérieur sur tous les plans, manifestant une attitude juste et l’emportant dans le conflit par ses qualités tactiques. Sa sagesse se manifestait par la rapidité avec laquelle il était parvenu à se remettre en question en apprenant par la bouche de ses interprètes le contenu de l’entretien avec Solon. Dès que Crésus change de posture, la relation s’équilibre, chacun se trouvant désormais en position de force sur un plan. Le Perse est toujours dominant en termes de pouvoir, exerçant son contrôle sur les territoires qui appartenaient jadis à l’empire lydien, mais se voit dépassé par le vaincu en termes de discernement.

Ce réaménagement des rapports commence au moment où les Perses, victorieux, s’adonnent à des razzias dans la ville de Sardes (I, 88, 2 : ἰδόμενος τοὺς Πέρσας τὸ τῶν Λυδῶν ἄστυ κεραΐζοντας). Quand Cyrus lui demande ce qu’il pense en voyant sa capitale pillée de la sorte, Crésus répond que tout cela ne lui appartient plus, mais que les soldats emportent ce qui appartient dorénavant à leur souverain (I, 88, 3 : φέρουσί τε καὶ ἄγουσι τὰ σά). Le narrateur note que le Grand Roi se fait du souci en entendant ces paroles et renvoie les autres personnes présentes pour demander au Lydien quel regard il porte sur la situation (I, 89, 1 : Κύρῳ δὲ **ἐπιμελὲς** ἐγένετο τὰ Κροῖσος εἶπε· **μεταστησάμενος δὲ τοὺς ἄλλους**, εἴρετο Κροῖσον ὅ τι οἱ ἐνορῴη ἐν τοῖσι ποιευμένοισι). Cette attitude en dit long sur l’effet des paroles de Crésus sur son interlocuteur : Cyrus s’aperçoit de la clairvoyance du vaincu, qui avait vu la situation sous un tout autre angle. Plutôt que de croire, comme jusqu’à ce moment, que ses soldats emportent les biens de l’adversaire, il semble désormais s’inquiéter en considérant que les Perses ravissent ce qui lui appartient personnellement. Le fait qu’il renvoie les autres personnes présentes n’est pas non plus un détail anodin, puisque cela manifesterait la confiance que les paroles de Crésus lui ont inspirée ainsi que sa défiance vis-à-vis de ses propres hommes. Le conseil du roi déchu confirme également que cette défiance est bel et bien fondée, puisque les combattants pourraient difficilement accepter de rendre à leur maître le butin qu’ils ont pillé. La meilleure façon de faire serait donc d’en prélever une partie sous prétexte de le consacrer aux dieux (I, 89, 2-3).

L’effet de ce conseil sur Cyrus est clairement mis en évidence par le narrateur (I, 90, 1 : ταῦτα ἀκούων ὁ Κῦρος **ὑπερήδετο**, ὥς οἱ ἐδόκεε **εὖ ὑποτίθεσθαι**· **αἰνέσας** δὲ **πολλά**), qui note par l’emploi de la forme préfixée en ὑπερ- et l’accusatif adverbial πολλά la grande admiration que suscite ce discours. Les mots que le Grand Roi adresse ensuite à Crésus montrent qu’il perçoit la volonté de bien parler et bien agir de son interlocuteur, volonté qu’il souhaite récompenser en proposant de lui accorder incontinent tout ce qu’il pourrait demander (I, 90, 1 : ἀναρτημένου σεῦ ἀνδρὸς βασιλέος **χρηστὰ ἔργα καὶ ἔπεα ποιέειν**, αἰτέο δόσιν ἥντινα βούλεαί τοι γενέσθαι παραυτίκα). Il fait un pas vers celui qui était jusqu’alors son adversaire, comprenant que la sagesse manifestée par ce dernier pourrait les rapprocher. Par la suite, il acceptera de suivre les suggestions avisées de Crésus, lesquelles lui donneront du succès dans ses affaires. Il lui demande en effet son avis lorsque les Lydiens se soulèvent contre lui et parvient grâce à cela à calmer la révolte (I, 154-156). Plus tard, il suit la stratégie que lui propose son habile conseiller pour triompher des Massagètes (I, 207), ce qui lui rapporte une victoire contre ce peuple (I, 211). En somme, le Grand Roi a la sagesse de reconnaître la supériorité intellectuelle de Crésus. Il se rend compte que le souverain déchu le surpasse sur ce terrain et accepte ce rapport de domination, dans la mesure où suivre ce maître à penser lui est favorable.

Ces conseils eux-mêmes montrent toute l’étendue des progrès du Lydien, qui se présente comme très différent de ce qu’il était au départ. Alors qu’il avait commis les premières injustices, tant vis-à-vis des Grecs que des Perses (voir *supra*), il semble désormais prêt à bien agir. Lorsqu’il donne à Cyrus une réponse concernant les soldats qui font du butin, il utilise le verbe δικαιόω, « juger juste » (I, 89, 1 : ἐπείτε με θεοὶ ἔδωκαν δοῦλον σοί, **δικαιῶ**, εἴ τι ἐνορέω πλέον, σημαίνειν σοί), ce qui pourrait révéler que la justice est désormais l’une de ses préoccupations. Il accepte sa défaite, puisque les dieux l’ont voulue (même s’il n’a pas encore compris pourquoi), et est prêt à assurer de son mieux son nouveau rôle auprès de son vainqueur : celui de serviteur. Le contenu même de sa suggestion montre qu’il adopte par rapport aux richesses une posture se trouvant aux antipodes de celle qu’il avait adoptée jusque-là. En mettant le Grand Roi en garde contre l’enrichissement de ses soldats qui pourrait lui causer des ennuis, il apparaît comme pleinement conscient de l’impact désastreux que la richesse peut avoir sur la psychologie des hommes (I, 89). Ce discours est de nature à surprendre de la part de quelqu’un qui ne jugeait auparavant que par l’argent et se plaisait à exhiber ses richesses devant les sophistes invités à sa cour. De même, dans le passage relatif à la révolte de Sardes, il propose au Perse une alternative à la réduction en esclavage des habitants de la ville, alternative qui montre sa lucidité face à l’impact potentiel d’un style de vie amollissant. En effet, il encourage Cyrus à interdire aux Lydiens le port des armes, à leur donner des vêtements confortables et à les pousser à faire de la musique et du commerce (I, 155, 4). Il semble donc avoir parfaitement intégré les enseignements de son ancien conseiller, Sandanis, qui mettait en lien la bravoure des Perses et la rudesse de leur mode de vie. Dans une même optique, il utilise le vin comme un piège contre les Massagètes qui, n’étant pas habitués aux bonnes choses, n’allaient pas résister à cette tentation (I, 207, 6-7).

Alors qu’il vivait auparavant dans l’abondance, il se rend compte des avantages de la frugalité et utilise cette abondance comme une arme contre les adversaires de son nouveau maître. Lui-même semble d’ailleurs ne plus accorder d’importance à l’argent et au pouvoir qu’il aimait tant jusque-là : quand Cyrus se dit prêt à lui accorder tout ce qu’il voudra, Crésus, au lieu de demander de garder son royaume ou de recevoir des richesses, sollicite la permission de consulter l’oracle (I, 90, 2-3). Après sa défaite qui l’a amené à se remettre en question, tout ce qui l’intéresse est de comprendre les raisons pour lesquelles les dieux ont causé son échec. Le caractère incroyable de sa demande, étant donné qu’il pouvait obtenir n’importe quoi d’autre, suscite d’ailleurs le rire du Grand Roi qui réitère sa proposition de lui donner toute autre chose qu’il pourrait désirer (I, 90, 3 : Κῦρος δὲ **γελάσας** εἶπε "καὶ τούτου τεύξεαι παρ’ ἐμεῦ, Κροῖσε, καὶ **ἄλλου παντὸς** τοῦ ἂν **ἑκάστοτε** **δέῃ**")[[53]](#footnote-53). Dans la suite du récit, Crésus ne donne cependant pas suite à cette proposition, comme si le seul fait d’avoir compris les raisons de sa chute lui suffisait.

Le rôle qu’il joue désormais vis-à-vis de Cyrus rappelle celui que Solon et Sandanis tentaient en vain de jouer avec lui. Ce revirement pourrait d’ailleurs se comprendre si l’on relit les paroles qu’il prononce sur le bûcher, quand les interprètes perses l’interrogent sur Solon dont il crie le nom par trois fois. Crésus dit en effet qu’il aurait préféré voir le poète-philosophe s’entretenir avec tous les tyrans plutôt que de posséder de grandes richesses (I, 86, 4 : τὸν ἂν ἐγὼ πᾶσι τυράννοισι προετίμησα μεγάλων χρημάτων ἐς λόγους ἐλθεῖν). Le fait qu’il dispense les mêmes enseignements à Cyrus donne à croire qu’il s’identifie en quelque sorte à ce sage qu’il regrette de ne pas avoir écouté par le passé. Cette hypothèse est tentante, dans la mesure où le dédain qu’il montre face aux richesses évoque celui de Solon, qui avait compris que l’instabilité du bonheur était un principe s’appliquant à toute la race des hommes et, en particulier, à ceux qui se croient heureux (ce que rappelle le Lydien en I, 86, 5 : ἦλθε ἀρχὴν ὁ Σόλων ἐὼν Ἀθηναῖος, καὶ θεησάμενος **πάντα τὸν ἑωυτοῦ ὄλβον ἀποφλαυρίσειε** […] οὐδέν τι μᾶλλον ἐς ἑωυτὸν λέγων ἢ οὐκ ἐς **ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον** καὶ **μάλιστα** τοὺς παρὰ σφίσι αὐτοῖσι **ὀλβίους δοκέοντας εἶναι**). Remarquons que le personnage, parlant de ceux qui se « croient » heureux (δοκέοντας), sous-entend qu’ils ne le sont pas véritablement. Leur aveuglement les rend incapables de comprendre ce qu’est la véritable félicité.

Si Crésus se met désormais dans la peau de Solon, la différence significative avec sa propre histoire réside dans l’ouverture d’esprit de Cyrus qui est, lui, prêt à entendre le message universel de son conseiller et, de façon plus générale, à suivre tout bon avis. Le Grand Roi manifeste une humilité suffisante pour s’incliner devant plus sage que lui, même s’il l’a emporté par les armes. Dans cette nouvelle syntaxe narrative, les deux personnages, par les relations qu’ils entretiennent, se caractérisent mutuellement. Nous ne sommes plus en présence d’une opposition radicale où l’un sert de faire-valoir à l’autre. Ici, les protagonistes du récit font preuve de discernement et avancent tous deux sur la même voie. Cependant, la mise en évidence de la sagesse de Cyrus, devant sembler impressionnante au public, ne met que davantage en évidence celle de Crésus, devenue supérieure. Par ce procédé narratif, l’auteur insisterait sur le caractère incroyable du revirement du roi lydien qui avait, à la suite de son expérience, accepté de recevoir un message pouvant bénéficier à tout le genre humain : nos échecs sont souvent dus à nos propres choix. Ils sont l’aboutissement de nos mauvaises actions. Le dernier des Mermnades dans l’*Enquête* semble incarner cette morale à la perfection[[54]](#footnote-54).

***Conclusion***

Ces dernières analyses montrent toute la complexité que peut prendre la syntaxe narrative créée par un auteur. Les relations entre les personnages peuvent en effet évoluer au cours du récit. Au moyen de certains événements qu’il rapporte, le narrateur se permet de « rebattre les cartes » pour redessiner un nouveau réseau de relations entre les acteurs de la fiction. Le long passage relatif à Crésus offre un exemple possible de ce phénomène. De façon plus générale, cette partie de l’*Enquête* hérodotéenne fournit un terreau intéressant pour étudier le phénomène de caractérisation. En dehors de cette question de l’évolution, nous avons pu observer plusieurs cas de figure où l’un des personnages se définit par rapport aux autres. À côté des rapports d’opposition binaires – que cela soit dit explicitement, comme dans le cas de Solon, ou que la présentation invite implicitement le public à cette lecture, comme dans le cas du combat contre Cyrus – nous pouvons trouver des personnages présentant les mêmes caractéristiques à des degrés différents. Après son revirement, en effet, la sagesse de Crésus est d’autant plus impressionnante qu’elle surpasse celle du Grand Roi, pourtant peu commune.

Alors qu’il avait commencé son récit en créant des jeux d’antithèses entre des personnages stéréotypés, l’auteur termine sur un tableau où « tout est bien qui finit bien ». Celui qui avait d’abord été un anti-héros se trouve complètement transformé et obtient des dieux un sort des plus enviables, puisqu’il intègre l’entourage du Grand Roi qui lui propose de lui offrir tout ce qu’il pourrait souhaiter. Cyrus, quant à lui, a non seulement remporté la victoire et rétabli la justice en terrassant son agresseur, mais a en plus de cela gagné un habile conseiller. Au terme du récit où les deux protagonistes adoptent une attitude juste, chacun finit par trouver son avantage à la situation.

Par ces interactions subtiles entre personnages qui se caractérisent l’un l’autre, Hérodote parvient à mettre en scène sous une forme concrète des principes moraux. Ces jeux complexes de caractérisation seraient donc au service de la valeur exemplaire de sa narration. Dans l’épisode analysé ici, nous pourrions dégager une série de messages que voulait probablement faire passer l’auteur, au point qu’il serait difficile de les énumérer tous : la richesse ne fait pas le bonheur, il faut se garder de se croire intouchable malgré la puissance, le luxe est pernicieux, le bon roi est celui qui défend son territoire sans attaquer celui des autres, il n’y a pas de honte à suivre les bons conseils d’autrui, … Plutôt que de les énumérer sous la forme d’une liste de maximes, qui serait sans doute plus rébarbative, Hérodote les agence sous la forme d’un récit qui, par son côté imagé et agréable, devait en faciliter la mémorisation. Ce faisant, il montre par des exemples concrets quels résultats on pouvait attendre de telle ou telle attitude.

***Bibliographie***

R. Amossy, *L’Argumentation dans le Discours, Discours Politique, Littérature d’Idées, Fiction*, Paris, Nathan, 2000.

R. Amossy, *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010.

D. Asheri – A. Lloyd – A. Corcella, *A Commentary on Herodotus: Books I-IV*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

E. Baragwanath, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

E. Baragwanath, « Returning to Troy: Herodotus and the Mythic Discourse of his Own Time », dans E. Baragwanath et M. de Bakker (éds), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 287-312.

E. Baragwanath, « Characterization in Herodotus », dans R. Ash – J. Mossman – F. B. Titchener (éds), *Fame and Infamy. Essays for Christipher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 17-35.

J. D. Beazley, *Attic red-figure vase-painters*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

R. Bichler, « Darstellungsteil », dans R. Bichler et R. Rollinger (éds), *Herodot* (Studienbücher Antike Bd. 3), Hildesheim, Olms, 2000, p. 13-108.

W. Burkert, « Das Ende des Kroisos : Vorstufen einer Herodoteischen Geschichtserzählung », dans C. Schläubin (éd.), *Catalepton. Festschrift B. Wyss*, Basel, Seminar fur Klassische Philologie der Universität, 1985, p. 4-15.

C. Chiasson, « The Herodotean Solon », *GRBS* 27 (1986), p. 249-262.

J. Decottignies, *L’écriture de la fiction*, Paris, PUF, 1979.

O. Devillers, « Le Ligure et les escargots », dans G. Flamerie de Lachapelle et J. Rohman (éds), *Lectures latines. 45 textes de la littérature latine interprétés par des professeurs*, Bordeaux, Ausonius éditions, 2018, p. 59-66.

C. Dewald, « ‘I didn’t give my own genealogy’ : Herodotus and the Authorial Persona », dans E. J. Bakker – I. J. F. de Jong – H. van Wees (éds), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, 2002, p. 267-289.

C. Dewald, « Myth and Legend in Herodotus’ First Book », dans E. Baragwanath et M. de Bakker (éds), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 59-85.

C. Dewald, « ‘The Medium is the Message’. Herodotus and his *Logoi* », dans R. Ash – J. Mossman – F. B. Titchener (éds), *Fame and Infamy. Essays for Christipher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 67-81.

C. Dewald et R. V. Munson, *Herodotus. Histories. Book I*, Cambridge, University Press, 2022.

F. Egermann, « *Arete* und tragische Bewuβtheit bei Sophokles und Herodot », dans F. Hörmann (éd.), *Vom Menschen in der Antike*, Munich, Bayerischer Schulbuchverlag, 1957, p. 5-128.

M. Eliade, *Le mythe de l’éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949a.

M. Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Paris, Payot, 1949b.

N. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris et Phillips, 1992.

H. Fohl, *Tragische Kunst bei Herodot*, Borna – Lepizig, Buchdruckerei Robert Noske, 1913.

B. Fusulier, « Le concept d’ethos. De ses usages classiques à un usage renouvelé », *Recherches sociologiques et anthropologiques* 42/1 (2011), p. 97–109.

A. W. Gomme, *The Greek Attitude towards Poetry and History*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1954.

F. Graf, *Griechische Mythologie*, Munich – Zürich, Artemis, 1985.

J. Grethlein, « Philosophical and Structuralist Narratologies – Worlds Apart ? », dans J. Grethlein et A. Rengakos (éds), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin – New York, de Gruyter, 2009, p. 153-174.

T. Harrison, *Divinity and Herodotus: The Religion of Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

F. Hellmann, *Herodots Kroisos-logos* (Neue Philologische Untersuchungen 9), Berlin, Weidmann, 1934.

T. Hendrickson, « Poetry and Biography in the Athenaion Politeia: the Case of Solon », *CJ* 109/1 (2013), p. 1-19.

L. Huber, « Herodots Homerverständnis », dans W. Schadewaldt (éd.), *Synusia*, Pfullingen, Neske, 1965, p. 29-52.

H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Press of Western Reserve University, 1966.

A. P. M. H. Lardinois, « Have we Solon’s Verses?  », dans J. H. Blok et A. P. M. H. Lardinois (éds), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leyde – Boston, Brill, 2006, p. 15–35.

D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

D. N. Levin, « Croesus as Ideal Tragic Hero », *CB* 36/3 (1960), p. 33-34.

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV : *L’homme nu*, Paris, Plon, 1971.

D. Maingueneau, « Problèmes d’ethos », *Pratiques* 113-114 (2002), p. 55-68.

D. Maingueneau, « L’ethos : un articulateur », *COnTEXTES* 13 (2013), < http://contextes.revues.org/5772 >.

J. Marincola, *Greek Historians*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

J. O. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

R. V. Munson, *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourses in the Work of Herodotus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

J. L. Myres, « Herodotus the Tragedian », dans O. Elton (éd.), *A Miscellany Presented to Dr. J. M. McKay*, Liverpool, University Press, 1914, p. 88-96.

M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian: the Poetic Fragments* (Mnemosyne, Supplement 326), Leyde, Brill, 2010.

P. Payen, « Discours historique et structures narratives chez Hérodote », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 45/3 (1990), p. 527-550.

C. Pelling, *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

C. Pelling, *Literary Texts and the Greek Historian*, Londres, Routledge, 2000.

C. Pelling, « Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus’ Lydian *Logos* », *Classical Antiquity* 25 (2006), p. 141-177.

C. Pelling, *Herodotus and the Question Why*, Austin, University of Texas Press, 2019.

J. E. Powell, *The History of Herodotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

K. A. Raaflaub, « Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History », dans D. Boedecker – J. Peradotto (éds), *Herodotus and the Invention of History*, Buffalo, JHU Press, 1987, p. 221-248.

C. Scardino, *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot and Thukydides*, Berlin, de Gruyter, 2007.

K. Seybold et J. V. Ungern-Sternberg, « Josia und Solon. Zwei Reformer », dans L. Burckhardt – K. Seybold – J. V. Ungern-Sternberg (éds), *Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel, Griechenland, Rom*, Berlin – New York, de Gruyter, 2007, p. 103-161.

E. Stehle, « Solon’s Self-Reflexive Political Persona and its Audience », dans J. H. Blok et A. P. M. H. Lardinois (éds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leyde – Boston, Brill, 2006, p. 79-113.

W. Süβ, *Ethos, Studien zur alteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1963.

R. Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

R. Thomas, « The Intellectual Milieu of Herodotus », dans J. Marincola – C. Dewald (éds), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Companions to Literature », 2006, p. 60-75.

E. Tsitsibakou-Vasalos, « Chance or Design? Language and Plot Management in the *Odyssey* », dans J. Grethlein et A. Rengakos (éds), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin – New York, de Gruyter, 2009, p. 177-212.

L. van Gils – I. J. F. de Jong – C. Kroon, « Introduction », dans L. van Gils – I. J. F. de Jong – C. Kroon (éds), *Textual Strategies in Ancient War Narrative. Thermopylae, Cannae and Beyond*, Leyde – Boston, Brill, 2018, coll. « Amsterdam Studies in Classical philology », p. 1-16.

J. P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1996.

H. S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde – Boston, Brill, 2011.

P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspéro, 1981.

K. H. Waters, *Herodotus the Historian: His Problems, Methods and Originality*, Londres – Sydney, Routledge, 1985.

K. Wesselmann, *Mytische Erzählstrukturen in Herodots « Historien »*, Berlin – Boston, de Gruyter, 2011.

J. Wiesehöfer, « Kyros und die unterworfenen Völker. Ein Beitrag zur Entstehung von Geschichtsbewußtsein », *QS* 26 (1987), p. 107-126.

A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*, Londres, Croom Helm, 1988.

M. H. Wörner, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg-Munich, Verlag Karl Alber, 1990.

F. Woerther, « Aux origines de la notion rhétorique d’*èthos* », *RÉG* 118 (2005), p. 79-116.

1. Waters 1985, p. 7-8. [↑](#footnote-ref-1)
2. Waters 1985, p. 13. [↑](#footnote-ref-2)
3. Pour cette dimension exemplaire du récit, voir Eliade 1949a et b, p. 326-343 ; Lévi-Strauss 1971, p. 542. Pour Hérodote en particulier, cf. Huber 1965, p. 36 ; Vidal-Naquet 1981, p. 82 ; Woodman 1988, p. 3 ; Lateiner 1989, p. 16 ; Pelling 2000, p. 254, n. 7. [↑](#footnote-ref-3)
4. Van Gils – de Jong – Kroon 2018, p. 2. [↑](#footnote-ref-4)
5. Sur la caractérisation des personnages, voir en particulier Bichler 2000, p. 86-99 ; Marincola 2001, p. 43-48 ; Scardino 2007, p. 337-349 ; Baragwanath 2008 et 2012, p. 294-310. [↑](#footnote-ref-5)
6. Dans sa *Poétique* (1450a), Aristote affirme que le caractère ou comportement (ἦθος) des personnages est subordonné à l’action qui, elle, est primordiale (un point noté par Woerther 2005, p. 95). De même, dans la rhétorique, l’image que l’orateur donne de son propre caractère est destinée à le rendre crédible aux yeux du public et se trouve donc au service de son message (cf. Isocrate, *Sur la permutation de biens*, 278 ; Aristote, *Rhétorique*, 1356a ; Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 1431b). Il semble donc que, dans la littérature grecque classique, la caractérisation ait été conçue non comme une fin en soi, mais comme un moyen d’atteindre un objectif. Pour une discussion sur les différents emplois du terme polysémique ἦθος pouvant, entre autres, désigner le comportement habituel d’une personne ou son caractère moral, voir Süβ 1963 et Woerther 2005 (pour la littérature grecque en général) et Wörner 1990 (pour une application au contexte de la rhétorique de Gorgias à Aristote). Sur l’ἦθος que l’orateur antique tente de montrer à son public, voir Amossy 2000, p. 61 et 2010 ; Maingueneau 2002 et 2013. Pour une définition de ce terme tel qu’utilisé aujourd’hui par les sociologues, voir Fusulier 2011. [↑](#footnote-ref-6)
7. Sur ces oppositions entre personnages stéréotypés qui se définissent les uns par rapport aux autres, voir Decottignies 1979, p. 31-35 et p. 154-171. [↑](#footnote-ref-7)
8. Decottignies 1979, p. 167 : « Syntaxe est le nom – métaphorique – de cette instance. À la faveur de l’opération syntaxique, les stéréotypes s’imposent et s’articulent dans les discours ». [↑](#footnote-ref-8)
9. Decottignies 1979, p. 168 : « Mimant l’ingérence du bon sens dans les affaires du monde, la parole du romancier « fait la part » des choses et du feu […]. Elle réduit tout dérèglement en élaborant sans cesse de nouveaux règlements ; elle pallie tout dysfonctionnement par la mise en place d’un autre fonctionnement. Quoiqu’incessamment menacée par ces écarts, la syntaxe ne peut donc manquer, dans l’organisme narratif, d’avoir le dernier mot ». [↑](#footnote-ref-9)
10. Seybold et Ungern-Sternberg 2007, p. 107, avec n. 17 comprenant des renvois à la bibliographie. [↑](#footnote-ref-10)
11. Dewald et Munson 2022, p. 303 formulent ce constat et ajoutent que le chiffre sept réapparaît plusieurs fois dans cette longue section de l’*Enquête* hérodotéenne : « *The multiples of seven here and elsewhere may well be symbolic and unhistorical: Croesus’ seven years of ascent and seven of decline, the seven oracles he consulted (1.46.2), the two groups of seven boys on the pyre (1.86.2)* ». [↑](#footnote-ref-11)
12. Graf 1985, p. 130, suivi par Wesselmann 2011, p. 7. [↑](#footnote-ref-12)
13. Chiasson 1986 ; Harrison 2000, p. 37-38 ; Dewald et Munson 2022, p. 223 et 232. Notons que l’historicité des textes attribués à Solon a fait l’objet de controverses plus récentes. Certains chercheurs ont contesté la paternité de certaines œuvres, qui auraient été faussement attribuées au poète-philosophe vu leurs sujets (cf. Lardinois 2006 et Stehle 2006). D’autres ont attaqué cette position, la considérant comme relevant de l’hypercritique (cf. Noussia-Fantuzzi 2010, p. 45-55 ; Hendrickson 2013, p. 5-6). [↑](#footnote-ref-13)
14. Pour une étude détaillée de ces lieux communs en lien avec les autres genres littéraires, voir Harrison 2000, p. 38-39, avec n. 17 à 20 ; Pelling 2006, p. 142-143 ; Dewald et Munson 2022, p. 232. Mikalson (2003, p. 147-153) montre l’origine poétique de ces réflexions, qu’il distingue clairement de la religion populaire. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ces doutes ont été émis par Versnel 2011, p. 533-534 et Dewald 2012, p. 79 , laquelle croit reconnaître un caractère pédant dans ses paroles. [↑](#footnote-ref-15)
16. Pelling a plusieurs fois souligné la compétence de Solon (2006, p. 142-143 et 2019, p. 111), un point de vue auquel nous souscrivons. [↑](#footnote-ref-16)
17. On peut, par exemple, penser au *Gorgias* (461b-481b), dans lequel le philosophe met en garde contre une pratique de la rhétorique fondée sur la flatterie plutôt que sur l’éthique. [↑](#footnote-ref-17)
18. Dewald et Munson 2022, p. 225. [↑](#footnote-ref-18)
19. Dewald et Munson 2022, p. 223 insistent sur cette dimension, disant que les paroles de Solon véhiculent « *a* polis*-oriented set of values* ». [↑](#footnote-ref-19)
20. Sur ce caractère indissociable du politique et du religieux dans la cité grecque, voir Vernant 1996. [↑](#footnote-ref-20)
21. Munson 2001, p. 184-185. Elle met le cas de Solon en parallèle avec deux autres exemples qui arrivent plus loin dans l’*Enquête*, en l’occurrence la mise en garde qu’Amasis adresse à Polycrate (III, 40, 2 et 43, 1) et celle qu’Artabane adresse à Xerxès (VII, 10 ε et 46, 3). Ces passages résonnent avec ce qu’Hérodote lui-même dit de la divine providence, laquelle fait en sorte de préserver l’équilibre du monde naturel en faisant en sorte, par exemple, que les proies soient plus nombreuses que leurs prédateurs (III, 108, 2). Ce principe semble avoir pour corollaire que, dans le monde des hommes, celui qui rompt l’équilibre en quittant son territoire pour porter la guerre à un autre peuple se voit puni par la divinité. Pensons aux nombreux exemples de l’*Enquête* où des malfaiteurs, vivant pourtant dans l’abondance, sombrent dans la frénésie de conquête et finissent par en payer les lourdes conséquences : Cyrus face à Tomyris (I, 201-214), Cambyse face aux Éthiopiens et aux Ammoniens (III, 17-26), Darius face aux Scythes (IV, 118-142) puis aux Athéniens à Marathon (VI, 102-120), Miltiade face à Paros (VI, 132-136) et Xerxès dont la tentative infructueuse contre la Grèce est relatée en détail dans les trois derniers livres. [↑](#footnote-ref-21)
22. Dewald et Munson 2022, p. 230. [↑](#footnote-ref-22)
23. Dewald et Munson 2022, p. 223 notent que le narrateur crée une opposition significative entre les personnages. [↑](#footnote-ref-23)
24. Dewald et Munson 2022, p. 234 : « *the first sentence of the next episode explicitly links the forthcoming death of Croesus’ son to the attitudes displayed in his conversation with Solon* ». [↑](#footnote-ref-24)
25. Comme l’a signalé Hellmann 1934, p. 58-59, le terme « malheur » (συμφορή) est répété à six reprises dans ce passage, sans doute pour annoncer que c’est le sort qui attend Crésus (en l’occurrence en 35, 1 ; 35, 4 ; 41, 1 ; 42, 1 ; 44, 2 et 45, 1). [↑](#footnote-ref-25)
26. Les commentateurs ont depuis longtemps noté la ressemblance de ce récit avec le genre tragique, où le destin s’accomplit malgré les efforts des personnages pour l’empêcher, cf. Fohl 1913 ; Myres 1914 ; Hellmann 1934, p. 58-68 ; Powell 1939 ; Gomme 1954, p. 95-115 ; Egermann 1957 ; Levin 1960 ; Immerwahr 1966, p. 97-101. [↑](#footnote-ref-26)
27. Dewald et Munson 2022, p. 242 constatent que Crésus ne précise pas quel dieu il juge responsable, contrairement à l’accusation qu’il porte contre « le dieu des Grecs » (= Apollon) après sa défaite contre la Perse. [↑](#footnote-ref-27)
28. Dewald et Munson 2022, p. 239 rapprochent le sanglier chassé par le prince du sanglier de Calydon évoqué dans le poème homérique. Ce rapprochement nous a encouragé à une comparaison entre Atys et Méléagre. [↑](#footnote-ref-28)
29. Dewald et Munson 2022, p. 239 parlent de « *Croesus’ tendency to seek an unheroic safety for others rather than allowing them noble achievement in risk-taking* ». [↑](#footnote-ref-29)
30. Ce serait là sa motivation principale selon Fisher 1992, p. 358, n. 74. [↑](#footnote-ref-30)
31. Raaflaub 1987, p. 243. [↑](#footnote-ref-31)
32. À moins qu’il ne s’agisse-là d’une diversion pour ne pas critiquer trop vivement Athènes. De ce point de vue, Hérodote en tant qu’auteur manifesterait une prudence analogue à celle de Solon. Sur cette potentielle identité entre Hérodote et le poète-philosophe qui serait son porte-parole, voir Grethlein 2009, p. 160 ; Bargawanath 2015, p. 20. [↑](#footnote-ref-32)
33. Dewald et Munson 2022, p. 243 considèrent que la succession des faits racontés suggère un lien causal implicite. [↑](#footnote-ref-33)
34. Lateiner 1989, p. 207 ; Baragwanath 2008, p. 126 ; Pelling 2019, p. 266, n. 28. [↑](#footnote-ref-34)
35. Voir surtout Thomas 2000 et 2006, avec des renvois à une importante bibliographie. [↑](#footnote-ref-35)
36. Dewald et Munson 2022, p. 283 établissent un parallèle avec l’épisode de Solon. [↑](#footnote-ref-36)
37. Dewald et Munson 2022, p. 292. [↑](#footnote-ref-37)
38. Sur l’importance des choix narratifs dans la présentation de « faits », cf. Payen 1990, p. 528 ; Pelling 2000, p. 7. [↑](#footnote-ref-38)
39. Sur ce personnage d’enquêteur consciencieux que l’auteur se construit, voir Dewald 2002 et 2015. [↑](#footnote-ref-39)
40. Dewald et Munson 2022, p. 295 notent cette insistance : « *Cyrus, who combines planning and action with amazing speed* ». [↑](#footnote-ref-40)
41. Tsitsibakou-Vasalos 2009, p. 201. Elle indique que, de façon générale, c’est la valeur martiale qui est mise en évidence dans l’*Iliade* alors que l’*Odyssée* vante davantage les pièges et les ruses, permettant à Ulysse de triompher d’adversaires de loin plus forts que lui. [↑](#footnote-ref-41)
42. Hypothèse de Devillers 2018, p. 63-66, qui fait le parallèle avec la scène du *Jugurtha* où Marius s’empare de la citadelle dans laquelle se trouve le trésor du roi, grâce à un heureux hasard qui pourrait en fait révéler l’attachement des dieux au consul. [↑](#footnote-ref-42)
43. Rappelons que, si les Grecs étaient capables, comme l’a soutenu Pelling 1990, de montrer la psychologie humaine dans toute sa complexité, ils pouvaient aussi, volontairement, choisir de jouer sur les stéréotypes pour faire passer un message (voir *supra*). [↑](#footnote-ref-43)
44. Baragwanath 2008, p. 66-67 signale que la troisième explication s’écarte des deux premières. Le narrateur passerait, selon elle, « *from the grand and dignified […] to the far more human and personable – and Herodotean – motive of curiosity* ». [↑](#footnote-ref-44)
45. Un point souligné par Dewald et Munson 2022, p. 306 à propos de ce passage : « *Solon’s words bridge the gaps of language, culture, and status that separate Cyrus and Croesus, to emphasize a common humanity* ». [↑](#footnote-ref-45)
46. Dewald et Munson 2022, p. 306. [↑](#footnote-ref-46)
47. Burkert 1985 ; Wiesehöfer 1987, p. 116-117. [↑](#footnote-ref-47)
48. Comme le rappellent Dewald et Munson 2022, p. 303. [↑](#footnote-ref-48)
49. Une version qui correspondrait à celle que développe Bacchylide dans son *Ode* 3 et qui serait représentée sur une amphore maintenant conservée au Louvre (cf. Beazley 1963, p. 238, n°47). [↑](#footnote-ref-49)
50. Une possibilité évoquée par Dewald et Munson 2022, p. 303. [↑](#footnote-ref-50)
51. Dewald et Munson 2022, p. 308 comparent Crésus libéré du bûcher à Solon, le qualifiant de « *philosophical warner of Solon’s type* ». [↑](#footnote-ref-51)
52. Le Crésus historique avait-il réellement connu un revirement de ce type ? Difficile à dire, puisque les circonstances mêmes de sa mort sont incertaines, cf. Asheri *et al*. 2007, p. 141-142. [↑](#footnote-ref-52)
53. Dewald et Munson 2022, p. 309 : « *Cyrus laughs at the unexpectedness of the request* ». [↑](#footnote-ref-53)
54. Cette morale de l’histoire, dont Crésus serait l’incarnation, est dégagée par Dewald et Munson 2022, p. 40. [↑](#footnote-ref-54)