***Les confins de la terre comme lieux de tous les possibles***

***Le cas de la reine Tomyris chez Hérodote***

**Abstract**

In the ancient Greek thought, the margins of the world appear as a space where everything becomes possible. Literature authors sometimes use this space as a way of criticizing their own society by representing things that cannot happen in the Greek world. Herodotus, for example, narrates King Cyrus’s campaign against Tomyris, Queen of the Massagetans (I, 201-214), at the end of which the Persian sovereign fails. In this episode, the “father of history” creates a female character showing all the ideal male values, while Cyrus is depicted as her opposite (a fool obsessed by conquest). This moralizing story can be a manner to take position on a current debate in the fifth century B. C.: the place of women in the city. Some thinkers indeed seem to have wondered about the allegedly “biologic inferiority” of the female. This debate about women can be related to another larger debate of the epoch: the opposition between what’s natural (*physis*) and cultural (*nomos*).

**Texte**

*Le centre et la périphérie dans le système de représentation du monde*

Autant que nous pouvons en juger sur la base des témoignages auxquels nous avons accès, il semble que les Grecs considéraient les frontières du monde connu comme des lieux à la fois merveilleux et dangereux à l’extrême, dans lesquels se trouvaient de grandes richesses comme de grands dangers[[1]](#footnote-1). Pour ne citer qu’un exemple parmi tant d’autres, l’historien du cinquième siècle Hérodote prétend avoir appris de ses informateurs que certaines zones de l’Inde étaient habitées par des fourmis géantes qui, en creusant leur terrier, déterraient de l’or en grande quantité sous la forme de poussière. Les Indiens qui voulaient s’emparer de cet or devaient s’aventurer en ces lieux accompagnés de trois chameaux, charger le précieux métal sur leur chariot et fuir en se laissant tirer par les trois bêtes de somme pour échapper aux monstres (III, 102-105). Que l’historien et ses lecteurs y aient réellement cru ou non, l’important est de voir à quel point l’imaginaire entourant ces régions pouvait être fécond. Cela étant, nous ne pouvons que nous demander ce qui a pu contribuer à une telle représentation des « marges » de la terre habitée.

On est en droit de penser que le phénomène a commencé dès le début de l’époque archaïque. Durant cette période, en effet, les cités grecques s’étaient mises à entreprendre de nombreux voyages en terre étrangère pour différentes raisons[[2]](#footnote-2). On peut, par exemple, songer aux commerçants à la recherche de nouveaux marchés pour écouler leurs produits, aux explorateurs commandités pour raisons militaires ou encore aux penseurs en quête de connaissance, désireux d’en apprendre plus sur le monde. Vu la diversité des profils des voyageurs, il est probable que les séjours en terre étrangère donnaient lieu à des réactions différentes. Ainsi, à côté des simples récits de voyage, qui pouvaient être plus ou moins retravaillés en fonction des intentions de leur auteur, on pouvait trouver des traités descriptifs s’appuyant sur de tels récits pour en réaliser une synthèse et croiser les renseignements qu’ils fournissaient aux théories scientifiques en vigueur à l’époque de leur composition. Un cas emblématique de ce phénomène pourrait être le traité *Airs, Eaux, Lieux* attribué à l’école hippocratique, s’intéressant à l’influence du climat et des institutions sur les hommes : l’auteur y avance que, suite à ses recherches sur les peuples barbares, il peut conclure que la faiblesse des habitants de l’Asie est due au climat tempéré dans lequel ils vivent, favorisant la mollesse, ainsi qu’à leur système politique, puisque la royauté, forçant le peuple à combattre dans l’intérêt du monarque, n’est pas un système propice à développer le courage (16). Ici, il apparaît que la connaissance relative aux régions étrangères n’est pas présentée de façon purement descriptive, mais est utilisée dans le cadre d’une prise de position sur des débats contemporains.

Quel que soit leur profil, les voyageurs pouvaient se trouver confrontés à deux situations lors de leurs pérégrinations. Dans le meilleur des cas, ils observaient certaines réalités de leurs propres yeux dans des zones où il leur était loisible de se rendre. Pour ce qui est des territoires auxquels il était impossible d’accéder, les Grecs se trouvaient en revanche à la merci du témoignage de leurs sources[[3]](#footnote-3). Le voyageur, n’ayant pas la possibilité de pratiquer l’autopsie (pris ici dans son sens étymologique de « voir par soi-même »), était contraint de rapporter ce qu’il avait entendu et qu’il ne pouvait confronter qu’à son propre esprit critique[[4]](#footnote-4). D’un cas à l’autre, la fiabilité de ces « sources » variait de façon considérable : des personnages érudits et connaissant de surcroît la culture grecque, comme les prêtres et les scribes égyptiens, étaient vraisemblablement de meilleurs informateurs que les commerçants qui ne se rendaient au port d’Olbia que pour y commercer avec les Scythes et qui disposaient sans doute de connaissances moins importantes sur la région. En termes d’interprètes, on peut penser qu’il y avait aussi des écarts importants. Nous savons qu’il existait en Égypte une caste de traducteurs parlant le grec, constituée par les descendants des mercenaires ioniens grâce auxquels Psammétique s’était emparé du pouvoir (Hdt, II, 154). Ces derniers étaient probablement des interlocuteurs plus fiables que les marchands dont l’activité nécessitait seulement de mener à bien une transaction commerciale (Hdt, IV, 24).

Puisque les truchements pouvaient parfois fournir un travail d’une qualité toute relative, il est possible que leurs erreurs se soient trouvés à l’origine de certaines légendes sur les confins du monde. Prenons, par exemple, le cas d’un traducteur s’exprimant difficilement en grec et manquant de clarté dans ses propos : ce dernier, en essayant de traduire tant bien que mal une expression figurée utilisée par les locaux, aurait pu être pris au pied de la lettre par les voyageurs. Ainsi, un guide faisant référence à des montagnards agiles en parlant métaphoriquement d’ « hommes aux pieds de chèvre » (Hdt, IV, 25, 1 : αἰγίποδας ἄνδρας) a pu être pris au mot par un auditeur versé dans des récits où abondent les créatures hybrides comme les centaures ou les satyres. De même, la légende selon laquelle le nord de l’Europe serait habité par des cyclopes luttant contre des griffons pour de l’or (Hdt, III, 116 et IV, 27) serait le fruit d’une erreur d’interprétation : les « cyclopes » seraient en vérité des chercheurs d’or s’aventurant dans les montagnes où nichaient des aigles (les prétendus « griffons ») qui, en voulant défendre leurs nids, auraient crevé au moins un œil à de nombreux intrus[[5]](#footnote-5). Un Grec entendant parler d’hommes à un œil a pu penser qu’il était question de cyclopes, d’autant plus que ces derniers étaient censés vivre aux frontières du monde connu, avec des animaux géants. La figure de Polyphème dans l’*Odyssée*, vivant avec ses énormes chèvres, n’a pu qu’encourager un tel rapprochement.

Ajoutons d’ailleurs que, même dans le cas où le voyageur avait accès à des informateurs érudits et à des traducteurs de qualité, la situation n’était peut-être pas toujours idéale. En effet, un interprète égyptien connaissant à la fois la langue et la culture grecque pouvait être tenté d’établir des syncrétismes un peu abusifs. Ainsi, par exemple, les dieux barbares se trouvent souvent assimilés aux dieux grecs, tel Ammon qui devient l’équivalent égyptien de « Zeus »[[6]](#footnote-6). Dans une tentative de rendre intelligible les réalités étrangères, les médiateurs ont pu essayer d’établir tant bien que mal une sorte de table de concordance, en tentant de superposer des réalités qui ne correspondaient pas totalement l’une à l’autre. En dehors de telles maladresses, il est permis de penser que les informateurs n’étaient pas toujours de bonne foi et pouvaient faire tomber les voyageurs dans ce que nous appellerions aujourd’hui un « piège à touristes ». Connaissant les récits traditionnels des Grecs, ils étaient à même d’inventer des histoires dans lesquelles les héros du monde hellénique auraient vécu des aventures en pays barbare, combinant dès lors exotisme et tradition. Cela expliquerait, par exemple, que les prêtres égyptiens disaient avoir pris connaissance d’événements liés à la guerre de Troie par la bouche de Ménélas lui-même, qui avait un jour fait escale sur leurs rivages[[7]](#footnote-7). Le roi spartiate serait en effet passé dans leur pays pour récupérer Hélène que le pharaon Protée aurait enlevée des mains de Pâris pour la restituer à son mari (Hdt, II, 112-120). Après tout, était-ce si incroyable, dans la mesure où certains héros étaient censés avoir beaucoup voyagé (pensons surtout à Héraclès, qui avait parcouru la terre entière dans sa recherche du jardin des Hespérides…).

Il y avait donc différents types de voyageurs, s’informant auprès de différents types de sources, ce qui devait dès lors donner lieu à une situation complexe où de nombreuses connaissances sur le monde barbare circulaient, plus ou moins exactes selon la situation. Dans tous les cas, ces contacts avec les autres peuples méditerranéens auraient permis aux Grecs de découvrir des cultures bien différentes de la leur, voire parfois diamétralement opposées. Pensons, par exemple, au célèbre passage « ethnographique » où Hérodote décrit les Scythes comme l’exact contraire des Grecs (IV, 5-82)[[8]](#footnote-8). Loin de relativiser l’image d’un Ulysse égaré dans un monde merveilleux que véhiculait toujours l’*Odyssée*, cette rencontre avec des nations étrangères aurait au contraire dynamisé cet imaginaire : si les peuples connus ont des coutumes si différentes, si étranges aux yeux d’un Hellène, que pourrait-il y avoir d’autre dans les régions encore inexplorées ?

Ces facteurs – et sans doute bien d’autres encore – pourraient expliquer la cristallisation de cet imaginaire entourant les frontières du monde connu. Selon Rosellini et Saïd (1978), les Grecs se seraient représenté la terre sous la forme de trois cercles concentriques : eux-mêmes occupaient le centre, lequel était encerclé par la zone habitée par les barbares « connus », à son tour entourée par la zone « extrême » occupée par des peuples encore mystérieux. Les auteurs ajoutent que la marche du temps semble ne pas avoir prise sur cette périphérie : alors que les Hellènes croyaient vivre à l’âge du bronze ou du fer, où les hommes doivent travailler pour se nourrir et font la guerre continuellement, les habitants de la périphérie leur semblaient quant à eux avoir été maintenus dans le temps primordial, dont la félicité de l’âge d’or décrit par Hésiode dans les *Travaux et les Jours* (108-119) cohabite avec diverses formes de sauvagerie attribuées aux premiers humains[[9]](#footnote-9). Katherine Clarke (2018) ajoute que ce modèle de représentation mérite d’être précisé : il existerait, selon elle, non une mais plusieurs périphéries, ayant chacune ses caractéristiques propres. Malgré les différences entre les spécialistes, on note que tous s’accordent sur le fait que les extrémités du monde apparaissent comme un lieu étrange où tout semble pouvoir se réaliser.

Pour les auteurs de littérature, cet univers à la fois merveilleux et terrifiant était le cadre idéal pour laisser libre cours à leur imagination : puisqu’il n’y avait aucune certitude sur ce qui s’y trouvait, on pouvait y représenter n’importe quoi, y compris les choses les plus insolites. C’est ce que fait Lucien de Samosate dans son *Histoire vraie* où il décrit l’aventure de marins dépassant les colonnes d’Héraclès et se retrouvant notamment projetés sur la lune – une œuvre qu’il présente d’emblée, dans son prologue, comme un pur divertissement n’ayant aucunement la prétention de raconter la vérité (I, 1-4). Le cas de Lucien est particulier, en ce sens que nous sommes face à une fiction qui se présente comme telle, quelque chose de rare pour l’époque[[10]](#footnote-10). Cependant, d’autres auteurs qui prétendent, eux, rapporter la vérité, utilisent aussi cet espace de tous les possibles comme décor pour certaines de leurs scènes.

De même que les voyages dans l’espace que nous imaginons aujourd’hui, les expéditions aux frontières de l’univers connu permettent de représenter des choses totalement impossibles dans le monde grec. Nous sommes, pour le dire simplement, dans un cadre où tout peut se trouver inversé et fonctionner de façon contraire à ce que l’on trouve chez les Hellènes. Ce « monde à l’envers » peut dès lors se concevoir comme un espace privilégié pour critiquer la société : puisque tout peut s’y passer, il est possible d’y mettre en scène des peuples ou des personnages observant des coutumes bien différentes de celles des Grecs. Cela encourage le public à porter un regard réflexif sur ses propres usages : s’il est conceptualisable de faire autrement, est-il juste ou censé d’agir comme il le fait de coutume ? Certaines valeurs, certaines pratiques, certaines institutions pouvaient donc être mises en cause par cette représentation du barbare des confins fonctionnant de façon tout à fait autre.

*La figure de Tomyris chez Hérodote, un cas emblématique*

L’utilisation de ce cadre spatial pour réaliser une autocritique semble se vérifier dans un passage étonnant de l’*Enquête* d’Hérodote (I, 201-214). Dans celui-ci, le Roi de Perse Cyrus, après avoir remporté d’éclatantes victoires, décide de s’attaquer à un peuple établi aux limites de son empire : les Massagètes. Il se trouve alors face à la reine Tomyris, qui exerce le pouvoir sur ce peuple depuis la mort de son mari. Trop confiant face à cette dernière, le monarque finira par subir une humiliante défaite.

La manière dont le père de l’histoire met en scène cet épisode mérite de retenir notre attention. Tout d’abord, on peut noter que l’auteur ne laisse planer aucun doute sur la situation géographique des Massagètes : ils appartiennent bien à cet autre monde, à cet univers inconnu et mystérieux qu’est la périphérie de la terre. Pour bien mettre ce fait en évidence, l’auteur décrit les peuples limitrophes : certains pratiquent des fumigations, d’autres mangent du poisson cru et portent des peaux de phoques, alors que d’autres encore s’accouplent en public (I, 201-203). Plutôt qu’une présentation innocente de ces nations, qu’Hérodote décrirait simplement parce que le fil de son récit l’amène à en parler, on peut penser qu’il s’agit d’un procédé visant à créer une sorte de suspense : dans un monde si incroyable, si étrange, où les hommes ont des coutumes si atypiques, que va donc trouver le Perse sur sa route ?

Vient ensuite la présentation de la reine qui a tout pour étonner, en particulier aux yeux d’un auditoire grec. L’historien commence en effet l’épisode comme suit :

Ἦν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἀποθανόντος γυνὴ τῶν Μασσαγετέων βασίλεια. Τόμυρίς οἱ ἦν οὔνομα. Αὐτὴν πέμπων ὁ Κῦρος **ἐμνᾶτο** τῷ λόγῳ θέλων γυναῖκα ἣν ἔχειν. Ἡ δὲ Τόμυρις συνιεῖσα οὐκ αὐτήν μιν **μνώμενον** ἀλλὰ τὴν Μασσαγετέων βασιληίην, **ἀπείπατο τὴν πρόσοδον**. Κῦρος δὲ μετὰ τοῦτο, ὥς οἱ δόλῳ οὐ προεχώρεε, ἐλάσας ἐπὶ τὸν Ἀράξεα ἐποιέετο ἐκ τοῦ ἐμφανέος ἐπὶ τοὺς Μασσαγέτας στρατηίην, γεφύρας τε ζευγνύων ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ διάβασιν τῷ στρατῷ καὶ πύργους ἐπὶ πλοίων τῶν διαπορθμευόντων τὸν ποταμὸν οἰκοδομεόμενος. (I, 205)

« Une femme régnait sur les Massagètes, après la mort de son époux. Son nom était Tomyris. Cyrus, envoyant un courrier, la courtisait, prétendant vouloir l’avoir pour femme. Mais Tomyris, comprenant que ce n’était pas elle qu’il courtisait, mais la royauté sur les Massagètes, lui interdit de l’approcher. Cyrus, après cela, puisqu’il n’arrivait à rien par la ruse, fit marche sur l’Araxe et faisait de façon manifeste campagne contre les Massagètes, assemblant des ponts pour que son armée puisse traverser le fleuve et construisant des tourelles sur les navires qui le traversaient »[[11]](#footnote-11). (traduction personnelle)

À première vue, il est tentant d’établir un parallèle entre cette figure féminine et celle de Pénélope dans l’*Odyssée*, ce que ne devait pas manquer de faire un public grec versé dans la poésie homérique. En effet, on se trouve dans les deux cas en présence d’une femme privée de son mari, qui se voit demandée en mariage et refuse (point sur lequel Hérodote insiste par les deux occurrences du verbe μνάομαι, « courtiser »). Cependant, la ressemblance s’arrête là : si la Massagète est également résolue à refuser les avances de son prétendant, son attitude diffère radicalement de celle de la reine d’Ithaque. Alors que Pénélope se lamente dans sa demeure face aux prétendants qui se sont installés de force chez elle, ne pouvant les repousser[[12]](#footnote-12), Tomyris peut quant à elle interdire à Cyrus de l’approcher. La scène devait doublement frapper le public : d’une part, parce que la similitude de situation ne faisait que mieux ressortir les différences entre les deux figures féminines, d’autre part parce que le refus d’un mari semble avoir été un acte marginal dans le monde grec[[13]](#footnote-13).

Face à cette femme que l’on pourrait qualifier d’« anti-Pénélope », le Grand Roi comprend qu’il est face à plus rusé que lui et décide d’employer la force, en construisant un pont sur l’Araxe, fleuve qui sépare les deux royaumes. Alors que ses soldats se sont lancés dans ce travail, le souverain reçoit un courrier de Tomyris, disant ceci (I, 206) :

« Ὦ βασιλεῦ Μήδων, παῦσαι **σπεύδων τὰ σπεύδεις**. Oὐ γὰρ ἂν εἰδείης εἴ τοι ἐς καιρὸν ἔσται ταῦτα τελεόμενα. Παυσάμενος δὲ βασίλευε τῶν σεωυτοῦ καὶ **ἡμέας ἀνέχευ ὁρέων ἄρχοντας** τῶν περ ἄρχομεν. **Οὐκ ὦν ἐθελήσεις** ὑποθήκῃσι τῇσιδε χρᾶσθαι, ἀλλὰ πάντως μᾶλλον ἢ δι’ ἡσυχίης εἶναι. Σὺ δὴ εἰ μεγάλως προθυμέαι Μασσαγετέων πειρηθῆναι, φέρε μόχθον μὲν τὸν ἔχεις ζευγνὺς τὸν ποταμὸν ἄπες, σὺ δὲ ἡμέων ἀναχωρησάντων ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τριῶν ἡμερέων ὁδὸν διάβαινε ἐς τὴν ἡμετέρην. Eἰ δ’ ἡμέας βούλεαι ἐσδέξασθαι μᾶλλον ἐς τὴν ὑμετέρην, σὺ τὠυτὸ τοῦτο ποίεε ». (I, 206)

« Ο roi des Mèdes, cesse de hâter ce que tu hâtes. En effet, tu ne peux savoir si cela se terminera à ton avantage. Cesse, règne sur tes propres sujets et supporte de nous voir régner sur ceux que nous dirigeons. Bien sûr, tu refuseras de suivre ces conseils, mais tu feras tout plutôt que te tenir tranquille. Toi, si tu es vraiment empressé de faire l’expérience des Massagètes, eh bien, laisse tomber la peine que tu te donnes en jetant un pont sur le fleuve. Toi, une fois que nous nous serons retirés du fleuve à une distance de trois jours de marche, traverse-le pour pénétrer sur notre territoire. Et si tu veux plutôt nous recevoir sur vos terres, toi, fais de même ».

Ce message permet non seulement à l’auteur de dévoiler la psychologie de Tomyris, mais également de mettre en évidence celle de Cyrus. La mise en garde par rapport à l’issue incertaine de la guerre montre en effet tant la prudence de la reine que l’imprudence de son adversaire, qui hâte ses travaux dans son empressement (ce qui se trouve mis en évidence par les termes σπεύδων τὰ σπεύδεις). Plus ce dernier semble empressé et excessivement téméraire, plus la souveraine paraît réfléchie et posée. En outre, en proposant que chacun règne de son côté, elle manifeste son caractère pacifique, ce qui l’oppose une fois encore à son interlocuteur qui, comme elle s’en doute dans sa lucidité, refusera de suivre ses conseils. La souveraine apparaît donc comme moralement supérieure au Perse, dont la soif effrénée de conquêtes n'en devient que plus ridicule. En dehors de cette excellence morale, la fin du discours met en évidence une dernière caractéristique de la Massagète : son courage, qui semble digne d’un homme. En effet, le fait de proposer au Roi de choisir lui-même le terrain de l’affrontement au cas où il voudrait absolument faire la guerre étonne dans la bouche d’un personnage féminin. Par la fermeté qu’elle affiche, elle ajoute donc un dernier élément à sa propre présentation : la dimension guerrière, qui ne la quittera désormais plus jusqu’à la fin du récit.

*La suite de l’histoire : quand le destin est lancé…*

Les chapitres suivants (I, 206-211) décrivent ce qui se passe dans le camp des Perses. Ne sachant que faire, Cyrus convoque un conseil de guerre pour mettre l’affaire en délibération. Tous lui conseillent de laisser la reine l’attaquer chez lui, pour profiter de l’avantage que représente la connaissance du terrain. Crésus, ancien ennemi devenu conseiller du Grand Roi, tient un tout autre discours. Il propose d’attaquer l’ennemie chez elle car, selon lui, il serait honteux de sembler reculer devant une femme. Il conseille également une ruse : laisser le camp des Perses à la garde de quelques soldats peu entraînés pour que les Massagètes puissent s’en rendre maîtres et y préparer à profusion victuailles et vin pour que les vainqueurs soient tentés de festoyer et s’enivrer après ce qu’ils penseront être une illustre victoire. Dès lors, l’armée de Cyrus n’aurait qu’à revenir et à massacrer les soldats de Tomyris gorgés de nourriture et de vin.

Le Roi se laisse persuader par cet avis et signifie à la reine sa volonté de la combattre en terre massagète. Cette dernière recule à trois jours de marche de l’Araxe, comme elle l’avait promis. Elle semble donc rester favorable à un combat loyal, ce qui paraît d’autant plus tragique au regard du stratagème que son ennemi trame contre elle. Quelque temps plus tard, tout se passe comme Crésus l’avait prévu : les troupes de la reine s’emparent du camp, s’enivrent et sont ensuite attaquées par surprise par les soldats perses. Incapables de se défendre, beaucoup d’hommes sont tués. D’autres sont faits prisonniers, parmi lesquels se trouve le fils de Tomyris lui-même, Spargapeisès.

L’héroïne réagit en envoyant un nouveau courrier, où elle blâme la victoire du Roi, obtenue par un coup bas plutôt que par la force et dont il n’y a donc pas lieu de s’enorgueillir. Après l’avoir ainsi dévalorisé, elle lui laisse une opportunité de mettre fin aux hostilités : malgré la défaite qu’il a fait subir à une partie de son armée, elle consent à le laisser rentrer en Perse à condition qu’il lui rende son fils. Elle termine son message en menaçant son interlocuteur de « le rassasier de sang » s’il persiste à vouloir la combattre. Ce discours permet au narrateur de rappeler les caractéristiques de Tomyris qu’il avait déjà dévoilées dans les chapitres précédents : son appel à la paix remet en évidence sa sagesse, de même que sa critique de la ruse, moins glorieuse que le combat loyal, renforce l’incarnation de l’héroïsme guerrier qu’elle veut être. Si la reine évoquait à l’origine la figure de Pénélope, elle semble maintenant plus proche des héros de l’*Iliade*, désireux de vaincre par la force un adversaire à leur hauteur. Que l’on pense, par exemple, à Hector, souhaitant que son fils revienne un jour du champ de bataille en rapportant les dépouilles ensanglantées d’un homme « redoutable » (VI, 481 : κτείνας δήϊον ἄνδρα).

Cyrus, après avoir entendu cela, n’en tient aucun compte. Alors que la confrontation semble encore pouvoir être évitée, un événement imprévu fait évoluer la situation à un point de non-retour. Le prince Spargapeisès, comprenant qu’il a été victime d’une ruse et a fait tomber ses hommes dans un piège tendu par l’ennemi, éprouve un tel sentiment de honte qu’il décide de se suicider. Impossible, désormais, de revenir en arrière : Tomyris n’a plus d’autre choix que d’attaquer, puisque son fils ne peut désormais lui être rendu. Ce suicide permet donc au narrateur de justifier l’affrontement entre les deux camps sans que l’héroïne n’ait tort, mais renforce aussi la tonalité épique de la scène. D’une part, le fait de se donner la mort suite au déshonneur semble être un acte attaché, dans l’imaginaire collectif, aux héros du passé, comme le montrerait le cas d’Ajax fils de Télamon[[14]](#footnote-14). D’autre part, la mort d’un proche rendant l’affrontement inévitable est un schéma qui rappelle l’*Iliade*. Rappelons en effet que le meurtre de Patrocle sert d’élément déclencheur au combat d’Achille et Hector. Sur ce point, Irene de Jong note d’ailleurs que cet affrontement est préparé tout au long du récit d’Homère[[15]](#footnote-15). Nous pouvons dire la même chose de Cyrus et Tomyris : après la déclaration de guerre, nombre d’événements sont venus retarder cette confrontation que le public attend dès l’annonce de la campagne du Grand Roi. Ainsi, ces « déjà vus » pourraient se comprendre comme des indices suggérant au public que le combat final est proche.

C’est effectivement ce qui se produit. Hérodote, voulant se présenter comme un enquêteur consciencieux, avertit d’abord son lecteur qu’il est difficile de s’informer sur les opérations exactes de la bataille, mais que celle-ci était censée être la plus violente jamais vue entre les barbares[[16]](#footnote-16). Au terme de ce face à face brutal, les Massagètes remportent la victoire, comme on pouvait s’y attendre. Tomyris pose alors un acte interpellant : elle envoie chercher le cadavre de Cyrus et lui plonge la tête dans une outre pleine de sang, en rappelant qu’elle l’avait menacé de « l’abreuver de sang » s’il persistait à vouloir l’affronter. Cette finale devait être troublante pour un Grec, pour deux raisons. D’abord, parce que le lecteur ou auditeur, qui avait sans doute pris l’expression « abreuver de sang » au sens figuré, se rend compte à ce moment que la souveraine l’entend au sens propre. Ensuite, parce que l’humiliation du cadavre après un combat épique ne peut que rappeler la fin de l’*Iliade* où Achille traîne le cadavre d’Hector autour de Troie pour venger la mort de Patrocle. Ici, l’intertextualité semble claire : la reine – une femme ! – se trouve mise sur le même pied que le héros grec par excellence. Mieux : elle semble même lui être supérieure, puisqu’elle ne se réjouit pas de sa victoire après la mort de son ennemi. Ses paroles montrent qu’elle considère, au final, que personne n’est réellement gagnant :

« Σὺ μὲν ἐμὲ ζῶσάν τε καὶ νικῶσάν σε μάχῃ ἀπώλεσας, παῖδα τὸν ἐμὸν ἑλὼν δόλῳ, σὲ δ’ ἐγώ, κατά περ ἠπείλησα, αἵματος κορέσω ». (I, 214, 5)

« Toi, tu m’as perdue, bien que je vive et t’aie vaincu au combat, puisque tu m’as pris mon fils par la ruse. Moi, comme je t’en avais menacé, je te rassasierai de sang ».

Cette lucidité face à la situation finale contraste avec l’arrogance d’Achille savourant sa victoire sur Hector qui lui vaudra une grande gloire (XXII, 393). Le récit d’Hérodote se termine donc sur un triste tableau où Cyrus connaît la défaite et où la gagnante pense trop à son fils pour se réjouir de la mort de son ennemi.

*Echo à un débat plus large : la place de la femme dans la* polis*?*

Modération, courage, lucidité, Tomyris semble avoir combiné à elle seule toutes les qualités recherchées dans le monde grec du cinquième siècle. Un tel personnage féminin idéalisé, parfois égal à Achille, parfois même supérieur, pose question si l’on considère la place de la femme dans le monde hellénique à cette époque. Même si nous sommes dépendants du « prisme athénien », puisque la majorité des sources dont nous disposons proviennent de cette cité, les témoignages disponibles donnent à penser que la gent féminine se trouvait enfermée dans une infériorité sociale et juridique. La femme athénienne, pour parler de ce que l’on connaît le mieux, semble avoir été une éternelle mineure, dans une société qu’Eva Keuls qualifie de « règne du phallus » :

« In the case of a society dominated by men who sequester their wives and daughters, denigrate the female role in reproduction, erect monuments to the male genitalia, have sex with the sons of their peers, sponsor public whorehouses, create a mythology of rape, and engage in ramping saber-rattling, it is not inappropriate to refer to a reign of the phallus. Classical Athens was such a society »[[17]](#footnote-17).

Cette vision semble confirmée par la peinture de la femme idéale que nous livre la tragédie. Bien sûr, il est difficile de dire que ce genre littéraire reflète ce qui se passait effectivement dans les couples, compte tenu de sa tendance à présenter des idéaux plus que des réalités[[18]](#footnote-18). Cependant, il est intéressant de se pencher sur cette image de l’épouse parfaite véhiculée par des personnages comme Andromaque dans les pièces d’Euripide. Dans le drame dont elle est l’éponyme, l’ancienne princesse troyenne définit par la négative l’attitude qui convient à une femme, en critiquant le comportement de son ennemie Hermione.

Cette dernière est en effet détestée de son époux légitime, Néoptolème, pour son manque de vertu (*Andromaque*, 207-208) et son orgueil qui la pousse, chaque fois qu’elle est contrariée, à rappeler l’importance de sa ville natale, de ses richesses et de son père (209-212). Andromaque conclut ses reproches en encourageant son ennemie à changer sa façon d’être : la femme idéale doit chercher à plaire à son époux, non lutter d’arrogance avec lui (213-214). Elle doit aussi contrôler ses passions avec décence, même si la gent féminine éprouve des affects plus violents que ceux de la gent masculine (220-221). La Troyenne ajoute à l’appui de cette affirmation une description de l’attitude qu’elle adoptait quand elle vivait auprès d’Hector : elle acceptait de le voir s’unir à d’autres femmes à qui il donnait des enfants (222-227). Ce dernier élément offre encore l’occasion de blâmer Hermione qui, dans sa jalousie, semble incapable de « supporter qu’une goutte de rosée céleste s’approche de son mari » (227-228 : […] σὺ δ’ οὐδὲ ῥανίδ’ ὑπαιθρίας δρόσου / τῶι σῶι προσίζειν ἀνδρί). Il faut, au contraire, observer la pudeur (242) et supporter en silence les maux de l’amour (240).

Dans les *Troyennes*, l’héroïne tient des propos analogues dans la scène où elle évoque le rôle d’épouse qu’elle avait parfaitement joué vis-à-vis d’Hector : elle restait toujours à la maison, gardait le silence et accueillait son mari avec réserve, sachant quand il était juste de s’opposer à lui et quand il convenait de lui laisser la victoire (645-656). Certes, Andromaque est une barbare et l’on pourrait penser que le dramaturge met ici en scène l’archétype de la femme de harem, conforme à l’idée que les Grecs se faisaient de la femme asiatique. Cependant, les paroles du personnage indiquent que les mêmes règles semblent s’appliquer à l’épouse grecque, comme en témoignent les reproches adressés à Hermione. La mise en scène donne une impression d’universalité de l’idéal de la bonne épouse, comme si les Barbares le partageaient avec le monde hellénique. Les paroles de la Troyenne entrent en effet en résonnance avec l’*Antigone* de Sophocle, où Ismène – une Grecque – résume la situation comme suit : « il faut garder à l’esprit que nous sommes des femmes et que, par conséquent, nous ne nous mesurons pas aux hommes » (61-62 : ἀλλ᾽ ἐννοεῖν χρὴ τοῦτο μὲν γυναῖχ᾽ ὅτι / ἔφυμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχουμένα). La règle semble donc devoir s’appliquer à toute la gent féminine, sans distinction d’origine. Ainsi, ce n’est pas parce qu’elle est étrangère, mais bien parce qu’elle est femme qu’Andromaque, dans la tragédie du même nom, se voit blâmer par le chœur pour avoir invectivé Ménélas avec une audace qui ne convient pas à son genre (364-365 : ἄγαν ἔλεξας ὡς γυνὴ πρὸς ἄρσενας / καί σου τὸ σῶφρον ἐξετόξευσεν φρενός).

Dans un tel contexte, une figure comme Tomyris pourrait paraître surprenante. Cependant, à y regarder de plus près, il semble qu’il ne s’agisse pas d’un cas isolé. Certains textes littéraires contemporains d’Hérodote présentent en effet des figures féminines mettant en question cet idéal de la femme soumise et silencieuse. On peut, par exemple, penser à l’archétype de la « rebelle » dans les tragédies de Sophocle. À titre d’exemple, Électre, dans la tragédie du même nom (*ca* 409), exprime ouvertement sa haine envers sa mère Clytemnestre et son beau-père Égisthe, au risque de se mettre en danger. Une fois revenu son frère Oreste, elle affronte elle-même Clytemnestre, alors que cette dernière est tuée par l’héritier mâle dans les *Choéphores* d’Eschyle. Ce n’est d’ailleurs pas la seule différence entre les deux tragédiens : si l’Électre d’Eschyle venge son père en raison de son statut de fille d’Agamemnon, celle de Sophocle le fait non par contrainte morale, mais par libre choix. L’introduction d’un autre personnage féminin se trouvant dans la même situation et adoptant une attitude différente contredit par ailleurs l’unanimisme du devoir moral. Il faut rappeler que l’autre fille de Clytemnestre, Chrysothémis, tente de calmer la colère d’Électre en lui conseillant d’accepter sans lutter la situation présente, si désagréable soit-elle. Comme Hérodote le fait avec Cyrus et Tomyris, Sophocle créerait donc un contraste entre deux de ses personnages pour faire ressortir leur différence. Dans la même position, l’une choisit de se soumettre quand l’autre choisit de se révolter. Nous retrouvons également une telle opposition dans l’*Antigone* (*ca* 441), où l’héroïne éponyme choisit de braver l’interdit fixé par son oncle Créon en enterrant son frère Polynice, alors que sa sœur, Ismène, lui conseille de respecter les lois « officielles » et d’obéir[[19]](#footnote-19). Ici encore, le tragédien représente son personnage comme posant un choix délibéré : elle « descendra dans l’Hadès en toute autonomie, vivante, seule parmi les mortels » (v. 821-822 : ἀλλ᾽ αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ / θνητῶν Ἅιδην καταβήσει.).

Ce schème de l’héroïne prête à se sacrifier se retrouve également dans plusieurs tragédies d’Euripide. Que l’on pense, par exemple, à l’*Alceste* (jouée en 438) où l’héroïne choisit de mourir à la place de son époux Admète ou encore à l’*Iphigénie à Aulis* (après 406 ?) dans laquelle la fille d’Agamemnon, après avoir d’abord redouté la mort, finit par accepter son sort et décide de sacrifier sa vie à la cause panhellénique, pour que les Grecs puissent aller combattre les barbares à Troie. Courageuse et patriote, elle apparaît comme le pendant féminin d’Achille qu’elle était censée épouser (v. 100-105) et qui dit lui-même regretter de ne pas réellement l’avoir pour femme (v. 1404-1405). On peut ajouter à ces deux exemples le cas d’Andromaque qui accepte de s’exposer à la souffrance et à la mort si cela peut sauver la vie de son fils, Molosse (*Andromaque*, 409-415 et 453-460). Avant cela, quand Hermione menaçait de mettre le feu au temple où elle s’était réfugiée en tant que suppliante, la Troyenne avait déjà manifesté sa bravoure, en affirmant qu’elle ne craignait pas de périr par le feu (254, 258 et 260) et qu’elle refusait de se rendre, quoi que fasse son ennemie (256). Prêtes à mourir pour ce qu’elles considèrent comme leur devoir, les héroïnes euripidéennes n’en sont pas moins prêtes à combattre, à leur niveau du moins – entendons par là dans le cadre domestique. Dans l’*Hécube* (jouée entre 425 et 421), par exemple, la reine troyenne venge la mort de ses propres enfants en tuant ceux de Polymestor à qui elle crève également les yeux par surprise.

Dans le monde du mythe, les femmes sont donc capables d’actions courageuses. La comédie attribue quant à elle une caractéristique tout aussi importante que l’héroïsme à la gent féminine : l’éloquence. Cette différence peut être mise en relation avec la différence de cadre dans lequel est censée se dérouler l’action. La tragédie prend souvent pour sujet le passé lointain où vivaient les héros, quand la comédie préfère prendre pour décor la cité et situer l’action dans l’ici et le maintenant du spectateur. Or, l’éloquence est une véritable clé de voute dans le monde que partagent l’auteur de comédie ancienne et son public : essentielle sur l’agora pour convaincre les pairs, elle est l’une des caractéristiques principales attendues du citoyen mâle majeur.

Ainsi, il peut sembler étonnant que le dramaturge mette en scène des femmes à la langue habile. On peut, par exemple, penser à Lysistrata dans la pièce du même nom (jouée en 411 av.), à Mica dans les *Thesmophories* (411) ou encore à Praxagora – nom pour le moins révélateur[[20]](#footnote-20) – dans l’*Assemblée des femmes* (392 ?). Je n’aborderai ici qu’un cas me semblant particulièrement intéressant : le passage où Lysistrata tente de convaincre un magistrat athénien de mettre un terme à la guerre du Péloponnèse (v. 486-613). Dans cette scène, ledit magistrat refuse le débat, sous prétexte qu’il lui semble honteux qu’une femme puisse demander à engager une joute oratoire avec lui de la sorte. Christopher Pelling constate d’ailleurs que ce refus de dialoguer pourrait aussi se marquer dans la métrique, Aristophane n’employant pas, pour cette scène, le tétramètre trochaïque, vers caractéristique de l’*agôn* (« lutte », « débat houleux » entre deux personnages qui s’opposent vivement dans une pièce de théâtre)[[21]](#footnote-21). Le dramaturge préfère utiliser ici le trimètre iambique, vers qui se rapproche le plus de la parole parlée et qui témoignerait donc du fait que l’entretien se résume à une simple conversation, sans prendre le statut de véritable débat politique. Pire : selon Aristote, ce mètre aurait été typiquement utilisé pour échanger des invectives (*Poétique*, 1448 b 30). Si l’on considère qu’Aristophane avait cette même perception de la métrique iambique, on peut penser qu’il voulait manifester par-là la caractère houleux que prenait la confrontation, s’apparentant plus à une querelle qu’à une discussion rationnelle[[22]](#footnote-22). Christopher Pelling note également un élément significatif dans cette scène : contrairement à ce que le public aurait pu imaginer, c’est le magistrat qui manque de maîtrise de lui-même dans cet échange, alors que Lysistrata reste parfaitement rationnelle. Le cliché de la femme intempérante face à l’homme maître de ses passions, souvent présent dans la tragédie, se trouverait battu en brèche. Comme souvent dans la comédie, les rôles se trouvent donc inversés[[23]](#footnote-23), mais il est permis de se demander si cette inversion est uniquement destinée à provoquer le rire.

Il est possible que le dramaturge ait, comme Hérodote, souhaité stimuler des réflexions en créant lui aussi un « monde à l’envers », mobilisant pour sa part les ressorts de l’humour. Devant cette scène burlesque, on peut se demander qui, parmi les deux personnages, était le plus à même d’amuser le public. Est-ce cette femme dotée des qualités attendues d’un citoyen mâle qui a la hardiesse de proposer au magistrat des idées salutaires pour la cité ? Ou n’est-ce pas plutôt son interlocuteur qui, malgré sa nature virile et sa fonction publique, se montre incapable de faire face à la rhétorique de Lysistrata et trouve un prétexte pour fuir un débat qui risquait de ne pas tourner à son avantage ? Peut-être est-ce une combinaison des deux, puisque le ridicule du tableau repose sur l’antithèse créée par l’auteur, en dépeignant une situation se trouvant aux antipodes de ce que devait être la cité dans l’idéal. La confrontation n’est pas sans rappeler celle de l’impétueux Cyrus et de la sage Tomyris, à cette différence près que le contraste correspond ici aux codes du genre comique. En créant lui aussi un monde où tout est inversé, le dramaturge peut donc inspirer des réflexions au public en critiquant des comportements pernicieux pour la collectivité – l’entêtement du magistrat à poursuivre la guerre – tout comme le père de l’histoire condamne par sa mise en scène les velléités de conquête de Cyrus.

*Médée : un cas emblématique*

Ces deux représentations que nous venons d’aborder – celle de la femme courageuse et celle de la femme éloquente – se trouvent combinées dans un passage de la *Médée* d’Euripide. Dans ce dernier, la princesse colchidienne comprend la piètre situation dans laquelle elle s’est mise elle-même en suivant Jason et tient un discours où elle dit envier la condition masculine.

[…] οὐ γὰρ **εὐκλεεῖς** ἀπαλλαγαὶ / γυναιξίν͵ **οὐδ΄ οἷόν τ΄ ἀνήνασθαι πόσιν**.

« Car il n'est pas bien glorieux pour des femmes que de se voir répudiées et il ne leur est pas possible de refuser un mari » (236-237).

[…] ὡς τρὶς ἂν **παρ΄ ἀσπίδα** / στῆναι θέλοιμ΄ ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἅπαξ.

« Je voudrais me tenir trois fois dans la bataille (litt. « près de mon bouclier ») plutôt que d’enfanter une seule fois » (250-251).

Plusieurs éléments étonnants sont à noter ici. Tout d’abord, le fait qu’il ne soit pas possible de refuser un mari décrit une situation radicalement opposée à celle de Tomyris, qui rejette ouvertement la demande en mariage de Cyrus. L’utilisation de l’adjectif εὐκλεεῖς surprend également, évoquant la gloire impérissable (κλέος) que cherchaient à acquérir les héros homériques. Le terme invite à une comparaison entre la condition de la femme et celle des héros : la seule gloire à laquelle la gent féminine peut prétendre est celle que l’on acquiert en préservant son mariage. Le κλέος guerrier reste quant à lui cantonné au monde masculin.

Dans le second passage cité, Médée exprime sa jalousie devant la condition masculine, bien plus souhaitable selon elle. L’expression « près du bouclier » (παρ’ ἀσπίδα) pourrait également être une référence, comme le suppose Pelling, au combat en phalange tel que le pratiquaient les Athéniens du cinquième siècle[[24]](#footnote-24). Il s’agirait donc d’un symbole représentant non seulement l’homme guerrier, mais plus spécifiquement l’élite de la société athénienne, la classe hoplitique, qui pratiquait ce type de combat où les boucliers forment une masse compacte face à l’ennemi. Quoi qu’il en soit, Médée valorise la mort au combat alors qu’elle rejette l’enfantement, l’acte lié par excellence à sa nature de femme.

Ce discours a amené les spécialistes à qualifier l’épouse de Jason de « masculine »[[25]](#footnote-25) ou « héroïque »[[26]](#footnote-26), puisque ces traits la présentaient comme étant en conformité avec les idéaux héroïques de l’époque classique. On pourrait ajouter à cette liste de qualificatifs « éloquente » : comme les oratrices d’Aristophane, elle sait user du langage pour persuader, comme le montre l’exemple des femmes corinthiennes qui, après avoir entendu la princesse, s’écrient « il progresse, l’honneur de la race des femmes » (416 : ἔρχεται τιμὰ γυναικείῳ γένει).

*Un regard critique mais limité par les normes sociales*

On pourrait, dès lors, s’interroger sur la raison d’être de ces personnages et du message que les auteurs souhaitaient faire passer par leur entremise. Il est possible, par exemple, qu’il s’agisse d’un artifice pour critiquer la société. Ces femmes, qui reçoivent la parole dans les œuvres littéraires, ne représentent pas la couche dominante de la population, en l’occurrence le citoyen mâle majeur qui pouvait combattre et signifier son avis sur l’agora. Cela vaut d’autant plus, comme l’ont noté certains chercheurs[[27]](#footnote-27), quand elles sont aussi barbares ou « coupées de leurs racines » d’une toute autre manière, comme dans le cas des *Troyennes* ou de la *Médée*. Étant par nature doublement étrangères au groupe dominant, elles étaient à même de porter un jugement sur les pratiques habituelles de ce groupe, se présentant comme leur parfait opposé. Ainsi, de tels personnages invitent le citoyen à une prise de recul réflexive, comme le feront bien plus tard, dans notre littérature, les « bons sauvages » (pensons à la figure de Vendredi dans *Robinson Crusoé*) ou, plus récemment, les aliens et les robots de nos récits de science-fiction[[28]](#footnote-28).

Faut-il pour autant parler de « féminisme » ? Ce serait sans doute se rendre coupable d’un anachronisme, étant donné que ce mot est particulièrement chargé de sens en raison du militantisme de ces dernières décennies. D’abord, il faut noter que, si ce sont des femmes qui s’expriment dans la fiction, cette dernière est composée par des hommes. En dehors de cela, on peut constater que le côté « masculin » de ces personnages féminins doit être relativisé. En effet, malgré leurs paroles et leurs tentatives, la situation finit souvent par « rentrer dans l’ordre » dans les comédies et les tragédies : les femmes, de concert avec l’un des mâles, retournent à la fin du drame à leur position de subordonnées – ce à quoi le public devait sans doute être habitué[[29]](#footnote-29). Ainsi, Lysistrata finit par trouver un autre moyen d’arriver à ses fins, en l’occurrence la grève de l’amour. Le seul endroit où elle est susceptible d’exercer son pouvoir est le cadre conjugal. Hécube parvient certes à venger ses enfants, mais en s’attaquant à ceux de son nouveau maître et en crevant les yeux de ce dernier durant son sommeil. C’est encore une fois dans le cadre privé du foyer que la vengeance se déroule. Quant à Électre, elle ne peut passer à l’acte tant qu’elle est seule. La présence de son frère, le descendant mâle, est la condition *sine qua non* de sa vengeance. Même Médée, après ses discours sans doute troublants pour un public grec, finit par se résigner : de par sa nature même, elle ne peut que se contenter d’envier la condition masculine, sans espérer pouvoir un jour goûter à ses avantages. Il n’y a ni la dimension publique des duels de l’*Iliade*, ni même un combat en face à face.

En dehors de la victoire par la ruse et par la surprise, les personnages féminins peuvent aussi se montrer héroïques dans leur mort. Cependant, si courageux que soit leur sacrifice, force est de constater qu’il n’est pas suffisant pour transgresser entièrement la frontière entre les genres. Une jeune fille comme Iphigénie peut inspirer le respect en acceptant de donner sa vie pour sa patrie, mais le fait uniquement en qualité de victime, non en tant que guerrière. De même, la bravoure d’Alceste et d’Antigone ne s’inscrit pas dans le cadre militaire. Comme l’a bien remarqué Nicole Loraux en étudiant la question de la mort des femmes dans la tragédie, un personnage féminin peut choisir de se laisser tuer ou de se suicider, mais pas de tomber sur le champ de bataille en étant percée par le fer de l’ennemi. La mort glorieuse, celle que l’on obtient au combat, reste l’apanage de la gent masculine[[30]](#footnote-30).

Dans un article consacré à la figure de Camille dans l’*Énéide*, Aline Estèves fournit une explication intéressante de ce phénomène : dans une société dominée par les hommes, il est impossible d’arriver à un véritable héroïsme féminin, ce qui ne sera possible qu’à partir du vingtième siècle avec les héroïnes de comics. Si les mythes grecs mettent en scène les Amazones, c’est en tant qu’adversaires qui finissent toujours par échouer au terme d’une confrontation avec un héros mâle, à qui elles apportent une grande gloire. De même, si Camille présente des caractéristiques héroïques, elle est tuée par derrière, victime d’un acte de traitrise, et ne pourra pas mourir au combat comme elle l’espère[[31]](#footnote-31). En somme, quand la femme du mythe tente de poser des actes virils, elle finit forcément par être rattrapée par sa nature, comme si son genre constituait une barrière infranchissable.

Il faut cependant noter, si l’on s’en tient au cadre du cinquième siècle, deux exceptions à cette règle : l’*Assemblée des femmes* et Tomyris. Dans la comédie d’Aristophane, en effet, les personnages féminins qui se sont emparés du pouvoir ne retrouvent pas leur place subalterne à la fin de la pièce. Le pouvoir reste entre leurs mains. Pourquoi ? Peut-être pouvons-nous expliquer cela par les circonstances dans lesquelles la pièce a été composée. Si sa composition date de 392 ou, en tout cas, d’après la guerre du Péloponnèse, le dramaturge évoluait dans un contexte de défaite. Même si Athènes était parvenue à récupérer sa liberté, la guerre était finie et perdue. Dans une telle conjoncture, il est possible que l’auteur, qui avait plaidé en faveur de la paix pendant des années, ait souhaité donner une véritable gifle à ses contemporains, en leur laissant entendre que peut-être les femmes auraient pu faire bien mieux que l’élite sociale qui prenait les décisions – en l’occurrence de mauvaises décisions. Les avertissements d’Aristophane s’étaient révélés vrais et il était désormais possible de « tout reprendre à zéro ». S’il y a une dimension parodique dans cette pièce, elle serait donc davantage tournée contre les citoyens mâles que contre les femmes. Ces dernières ne seraient pas la cible mais l’« instrument » du poète pour critiquer ceux qui ont eu entre les mains le pouvoir décisionnel et les encourager à faire preuve d’un jugement plus éclairé à l’avenir.

Le cas de Tomyris, une femme surpassant même Achille dans un contexte guerrier, semble également explicable. Comme nous l’avons vu plus haut, la reine appartient au monde des confins. Dans cet « univers de tous les possibles », elle n’est pas limitée par les codes de la société grecque. Elle est libre d’agir comme il lui plait dès son entrée en scène et le reste jusqu’à la fin de la narration. Contrairement à Médée ou à Lysistrata, il n’y a pas de « retour à la normale », tout simplement parce que les Massagètes obéissent à d’autres normes que celles du monde hellénique. Il n’y a pas d’ordre qui a été rompu, mais un ordre simplement différent, dû au fait que l’action se passe chez des barbares habitant les marges de la terre. Cela permet à Hérodote de créer un personnage féminin qui ne se trouve entravé par aucune limite. À la fois femme et étrangère, Tomyris peut se percevoir comme l’Anti-Grec par excellence et devient dès lors le personnage idéal pour questionner la société à laquelle l’auteur et son public appartiennent.

*Une prise de position : nature ou culture*

Ce récit et les exemples de femmes « viriles » que l’on trouve dans le drame posent question. Nous sommes en droit de nous demander s’ils ne représentent pas un avatar d’un débat beaucoup plus large qui battait son plein à l’époque des différents écrivains mentionnés et que je ne puis aborder que succinctement ici. Il semble en effet que les cinquième et quatrième siècles aient été le moment d’une controverse sur l’importance à accorder à la culture et à la loi (νόμος) par rapport à la nature (φύσις). Par exemple, certains penseurs se demandaient si mener une vie d’excellence impliquait de poser des conventions de tout type pour garantir la vie en communauté ou s’il fallait au contraire rejeter ces règles pour suivre notre nature. On pense, par exemple, au *Protagoras* de Platon où le sophiste raconte que les hommes s’entre-tuaient avant de parvenir à mettre en place des lois communes qui leur ont permis de cohabiter. *A contrario*, Antiphon était d’avis que la loi était mauvaise parce qu’elle s’opposait à la nature de l’homme.

Cette question de la nature face aux usages communs entraînait de nombreuses sous-questions. Peut-on dire, par exemple, que les barbares sont biologiquement capables des mêmes actes que les Grecs et que leur « infériorité » lors des guerres médiques était seulement due à leur mode de vie ? Est-il possible que les capacités cognitives des esclaves soient naturellement équivalentes à celles de leurs maîtres, qui auraient davantage développé les leurs en ayant accès à l’instruction ? En un mot, on cherche à savoir si les humains sont tous semblables à la naissance et si les différences que l’on constate entre les individus rattachés à différents groupes (Grecs-barbares, hommes libres-esclaves, etc.) peuvent s’expliquer par des différences sociales ou culturelles, des νόμοι[[32]](#footnote-32).

Dans un tel contexte, il est possible que le débat ait également porté sur la femme et la position qu’elle pouvait légitimement occuper dans la cité. Était-elle inférieure par nature ? Ou son statut était-il une simple convention, que l’on pourrait remplacer avec la même facilité que celle qui avait présidé à sa naissance ? Si la réponse nous paraît évidente aujourd’hui, la discussion semble avoir perduré au-delà du cinquième siècle, sans qu’un accord unanime puisse être trouvé parmi les intellectuels grecs. Pensons aux réflexions d’Aristote, décrivant les capacités mentales des femmes comme « imparfaites » ou « incomplètes »[[33]](#footnote-33). Le simple fait que le fondateur du Lycée soit obligé de théoriser ce point dans ses écrits laisse supposer qu’il était encore nécessaire de l’affirmer et de le défendre à son époque. L’hypothèse est tentante à la lecture du *Banquet* de Platon, où Socrate trouve en la prêtresse Diotime un maître. De même, l’*Économique* de Xénophon met en scène, dans certains passages, une épouse dotée d’une intelligence « digne d’un homme » (10. 1) et pouvant même surpasser son mari dans la gestion des ressources du ménage (7. 42-43)[[34]](#footnote-34).

Même si cette question restait controversée, la position d’Hérodote semble claire : le personnage de Tomyris, capable de courage et de sagesse, montre que le rôle de la femme grecque n’est qu’une question de normes et que, dans un autre cadre, il pourrait en être autrement. Un milieu radicalement différent du monde hellénique était donc susceptible de faire émerger un véritable « héros femelle », incarnant toutes les vertus qui semblaient cruciales à un Grec du cinquième siècle : la valeur guerrière, l’éloquence et la tempérance.

*Bibliographie*

Clarke K. 2018*, Shaping the Geography of Empire: Man and Nature in the “*Histories*” of Herodotus*, Oxford.

Detienne M. 1972, *Les jardins d’Adonis*, Paris.

Dewald C. 1993, *Reading the World: The Interpretation of Objects in Herodotus’* Histories, in Rosen R. M., Farrell J. (eds), *Nomodeiktès: Greek Studies in Honour of Martin Ostwald*, Ann Arbor, 55-70.

Estèves A. 2018, *De Camille à Wonder Woman*, in Flamerie de Lachapelle G., Rohman J. (eds), *Lectures latines. 45 textes de la littérature latine interprétés par des professeurs*, Bordeaux, 99-109.

Foley H. P. 1981, *The conception of women in Athenian drama*, in Foley H. P. (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, Philadelphia, 127-168.

Giny A. 1993, *The manly intellect of his wife: Xenophon,* Oeconomicus *ch. 7*, CW, 86, 483-486.

Guthrie W. C. K. 1962-1981, *A History of Greek Philosophy*, I-IV, Cambridge.

Hartog F. 1980, *Le miroir d’Hérodote : essai sur la représentation de l’autre*, Mayenne.

Heinimann F. 1945, *Nomos und Physis* (*Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 1), Basel.

de Jong I. J. F. 2012, *Homer. Iliad. Book XXII*, Cambridge.

Karttunen K. 2002, *The Ethnography of the Fringes*, in Bakker E. J., de Jong I. J. F., van Wees H. (eds), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leyden – Boston – Köln, 457-474.

Keuls E. C. 1993, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley – Los Angeles – London.

Knox B. M. W. 1977, *The Medea of Euripides*, YCIS, 25, 193-225.

Legrand P.-E. 1932-1955, *Hérodote. Histoires*, Paris.

Loraux N. 1985, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris.

Mund-Dopchie M. 2001, *De l'âge d'or à Prométhée : le choix mythique entre le bonheur naturel et le progrès technique*, Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve), 2 (<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/02/Promethee.html>).

Mund-Dopchie M. 2020, *Les territoires de l’âge d’or : de l’Antiquité à l’ère du tourisme planétaire*, Genève.

Nesselrath H.-G. 1995, *Herodot und die Enden der Erde*, MH, 52, 20-44.

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

Raaflaub K. A. 2002, *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time*, in Bakker E. J., de Jong I. J. F., van Wees H. (eds), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leyden – Boston – Köln, 149-186.

Redfield J. 1985, « Herodotus the Tourist », CPh, 80, 97-118.

Romm J. S. 1989, *Herodotus and mythic Geography: the Case of the Hyperboreans*, TAPhA, 119, 97-113.

Romm J. S. 1992, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton.

Rosellini M., Saïd S. 1978, *Usages des femmes et autres nomoi chez les « sauvages » d’Hérodote : essai de lecture structurale*, ASNP, 8, 949-1005.

Saïd S. – Trédé M. – Le Boulluec A. 1997, *Histoire de la littérature grecque*, Paris.

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

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

1. Sur les merveilles et les dangers des extrémités du monde, voir Detienne 1972, ch. 1 ; Rosellini, Saïd 1978 ; Redfield 1985, 110-112 ; Romm 1989 et 1992, 38 et 68-70 ; Nesselrath 1995 ; Karttunen 2002 ; Clarke 2018, ch. 2. [↑](#footnote-ref-1)
2. Saïd – Tredé – Le Boulluec 1997, 63-64. [↑](#footnote-ref-2)
3. Karttunen 2002, 457-459. [↑](#footnote-ref-3)
4. Hérodote est en ce sens un exemple intéressant, puisqu’il montre clairement qu’il accorde davantage de confiance à ce qu’il a vu lui-même (ὄψις) qu’à ce qu’il a entendu de la bouche de ses informateurs (ἀκοή), voir Dewald 1993, 59 et 67-70 ; Raaflaub 2002, 159. [↑](#footnote-ref-4)
5. Pour ces deux rationalisations des légendes relatives au nord que rapporte Hérodote, voir Legrand 1932-1955, *ad loc*. [↑](#footnote-ref-5)
6. *En II, 55, 3 : λέγουσι Ἄμμωνος χρηστήριον κελεῦσαι τοὺς Λίβυας ποιέειν· ἔστι δὲ καὶ τοῦτο Διός. On voit ici la claire volonté d’établir un syncrétisme entre Ammon et Zeus.*  [↑](#footnote-ref-6)
7. *Cette idée de « piège à touristes » dans le cas de ce prétendu passage de Ménélas en Égypte a été énoncée par Waters 1985, 89.*  [↑](#footnote-ref-7)
8. *Sur les Scythes présentés comme les « Anti-Grecs » par excellence, voir la théorie de rhétorique de l’altérité dans Hartog 1980.*  [↑](#footnote-ref-8)
9. *Mund-Dopchie 2020, ch. 1 et 2. Dans une communication, cette même chercheuse avait déjà mis en évidence le fait que le bonheur originel décrit par Hésiode semblait s’être maintenu « dans des enclaves qui ont échappé à l’évolution du monde et au gouvernement de Zeus : aux confins de la terre habitée (eschatiai, akrai, ultimae terrae) et dans les îles océanes au sein de l’Océan qui circonscrit l’oecoumène, en particulier dans les îles de l’Océan occidental, domaine du Soleil couchant, pays des morts dont nul n’a sondé les immensités. Qu’ils soient éloignés dans le temps ou éloignés dans l’espace, les pays de l’âge d’or sont désormais des lieux inaccessibles, dont on rêve sans pouvoir y parvenir » (cf. Mund-Dopchie 2001). On peut noter l’intérêt tout particulier de la dernière phrase dans le cas qui nous occupe, puisque l’imaginaire fécond entourant les confins pourrait être en lien avec leur éloignement spatial.* [↑](#footnote-ref-9)
10. Le chapitre 4 du premier livre témoigne de cette particularité, l’auteur affirmant que ses prédécesseurs ont raconté des mensonges en espérant que cela échapperait au public (ἐκεῖνο δὲ αὐτῶν ἐθαύμασα, εἰ ἐνόμιζον λήσειν οὐκ ἀληθῆ συγγράφοντες) et annonçant qu’il mentira pour sa part de façon plus raisonnable que les autres « historiens », puisqu’il affirme dès le départ que son récit ne sera que pur mensonge (ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον· κἂν ἓν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι). [↑](#footnote-ref-10)
11. Les différentes traductions proposées dans cette contribution sont miennes. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ce qu’affirme explicitement Télémaque (I, 249-250) : « ἡ δ´ οὔτ´ ἀρνεῖται στυγερὸν γάμον οὔτε τελευτὴν / ποιῆσαι δύναται ». [↑](#footnote-ref-12)
13. Nous reviendrons plus loin (p. 9) sur cette impossibilité de refuser un mari. [↑](#footnote-ref-13)
14. La tragédie de Sophocle portant sur ce personnage montre que cet épisode était encore vivant dans l’esprit des contemporains d’Hérodote. [↑](#footnote-ref-14)
15. de Jong 2012, 7. [↑](#footnote-ref-15)
16. I, 214, 1 : ταύτην τὴν μάχην, ὅσαι δὴ βαρβάρων ἀνδρῶν μάχαι ἐγένοντο, κρίνω ἰσχυροτάτην γενέσθαι. [↑](#footnote-ref-16)
17. Keuls 1993, 1. [↑](#footnote-ref-17)
18. Une mise en garde formulée par Pelling 2000, 193-196. Dans la section qui suit, ma dette vis-à-vis de cette étude est grande, l’auteur rassemblant une importante partie des passages auxquels je me rapporte. Ceux-ci, portant sur la condition féminine, m’ont permis de disposer d’un point de comparaison avec le récit rapporté par Hérodote et m’ont fait penser à d’autres extraits du même type. [↑](#footnote-ref-18)
19. Pelling 2000, 196 établit un parallèle entre ces deux couples sophocléens de personnages féminins. [↑](#footnote-ref-19)
20. Nom vraisemblablement formé sur « agora » et la racine du verbe πράττω signifiant « agir ». [↑](#footnote-ref-20)
21. Pelling 2000, 213. [↑](#footnote-ref-21)
22. Sur ces nuances potentielles de l’iambe, voir Saïd – Trédé – Le Boulluec 1997, 70-72. [↑](#footnote-ref-22)
23. Pelling 2000, 212-213. [↑](#footnote-ref-23)
24. Pelling 2000, 199. [↑](#footnote-ref-24)
25. Foley 1981, 151-152. [↑](#footnote-ref-25)
26. Knox 1977 [↑](#footnote-ref-26)
27. Gould 1996 ; Goldhill 1996. [↑](#footnote-ref-27)
28. Sur cette idée des personnages féminins servant à mettre en question les codes sociaux considérés comme « normaux » par le public, voir Pelling 2000, 214. [↑](#footnote-ref-28)
29. Pelling 2000, 217. Il note l’exception que représente l’*Assemblée des femmes* où ce retour à la normale n’a pas lieu. [↑](#footnote-ref-29)
30. Loraux 1985. Selon la chercheuse, même le cas de Déjanire, tentant de se donner une mort virile en se suicidant avec un glaive, n’est qu’une exception apparente, comme l’indiquent de nombreux éléments textuels, fortement chargés sur le plan symbolique (46-48 et 90-91). Elle résume par la formule suivante l’impossibilité, pour les femmes tragiques, d’atteindre le κλέος masculin : « La gloire des femmes est de n’en pas avoir » (27). [↑](#footnote-ref-30)
31. Estèves 2018. [↑](#footnote-ref-31)
32. Sur ces questionnements, voir Heinimann 1945 ; Guthrie 1962-1981, iii, 55-134. Concernant leur influence sur Hérodote, voir surtout Thomas 2000. [↑](#footnote-ref-32)
33. Arist., *Pol.*, I, 1260 b 6 : Ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, **τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον**. [↑](#footnote-ref-33)
34. Giny 1993 pense qu’il ne faut pas voir là d’ironie ou de parodie, étant donné que certaines répliques de la femme d’Ischomachos dans ce dialogue mettent en évidence son intelligence. [↑](#footnote-ref-34)