

Les Études classiques 92 (2024), p. 1-21.

DU DESTIN À LA RESPONSABILITÉ : S'ACCORDER POUR MIEUX GUIDER

Résumé. — Les réflexions formulées dans cette contribution donnent à penser qu'Hérodote considérait que l'homme était libre de ses choix, ce qui le rend par conséquent responsable de sa félicité ou de son malheur. La volonté didactique de l'auteur, qui guide progressivement son public vers cette vision des choses, pourrait s'expliquer par le fait que ce point de vue ne faisait pas l'unanimité à son époque. On peut se demander si une position comme celle d'Hérodote n'était pas l'apanage d'une élite intellectuelle, reflétant le point de vue de gens hautement instruits comme les poètes et les philosophes plutôt que celui de la majorité des Grecs. Il est donc probable qu'il faille voir en lui non un conteur d'histoires incohérent, tentant tant bien que mal de combiner les légendes diverses qu'il avait entendues ça et là, mais un habile pédagogue, capable de s'adapter aux croyances et aux habitudes de son auditoire pour l'amener finalement à la croyance en une théodicée.

Abstract. — The reflections in this contribution suggest that Herodotus considered man to be free to make his own choices, and therefore responsible for his own happiness or unhappiness. The author's didactic intent, which gradually guides his audience towards this view, could be explained by the fact that this point of view was not unanimously held in his day. One wonders whether a position such as Herodotus' was not the preserve of an intellectual elite, reflecting the viewpoint of highly educated people such as poets and philosophers rather than that of the majority of Greeks. It is therefore likely that Herodotus should be seen not as an incoherent storyteller, trying as best he could to combine the various legends he had heard here and there, but as a skilful teacher, able to adapt to the beliefs and habits of his audience and ultimately lead them to believe in a theodicy.

À la fin du prologue de son *Enquête*, Hérodote affirme que « le bonheur humain ne reste jamais au même endroit » (I, 5, 4 : τὴν ἀνθρωπηίν τὸν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τώντῳ μένουσαν), ce qui amène les villes puissantes à devenir insignifiantes et vice versa. Il reste à savoir comment l'auteur concevait ces retournements du sort. Pensait-il qu'ils arrivaient au hasard ou qu'ils répondent à une certaine logique ? Et, dans ce deuxième cas de figure, l'homme en était-il responsable ou n'était-il, au contraire, qu'une victime des dieux, du destin ou d'un malheureux concours de circonstances ? Comme l'historien grec ne répond nulle part à cette question de manière explicite, les philologues ont cherché dans le reste de

son œuvre tout indice susceptible de les éclairer sur les modalités de fonctionnement de cette roue de la fortune dont Hérodote postule l'existence. Cependant, une telle tentative s'avère ardue dans la mesure où les différents récits rapportés dans l'*Enquête* ne donnent pas tous la même vision de cette instabilité du bonheur humain. Par exemple, la légende de Gygès (I, 7-14) présente un personnage réduit à une totale impuissance par les circonstances¹, alors que d'autres épisodes mettent en scène des individus qui, par leurs choix et leurs actes, sont les artisans de leur propre bonheur ou de leur propre malheur. Pensons à la cruelle Phérétimé que les dieux avaient punie pour ses excès en lui infligeant une terrible maladie (IV, 202-205)² ou, à l'inverse, à Léonidas qui avait acquis une gloire immortelle, digne des héros du passé, en choisissant volontairement de se sacrifier pour sa patrie (VII, 201-234)³.

À cette coexistence de récits de teneur différente s'ajoute le problème de certains cas limites, comme l'histoire de Crésus (I, 26-91) qui a donné lieu à de nombreux débats⁴. La mésaventure de ce roi lydien, qui perd ce qui lui est le plus cher après s'être cru l'homme le plus heureux du monde, a en effet fait couler beaucoup d'encre. Pour les uns, la vie de ce personnage est une illustration de la toute-puissance du destin, étant donné que la Pythie avait annoncé plusieurs générations auparavant que le souverain devrait expier les crimes de son ancêtre Gygès (I, 13, 2, rappelé en I, 91, 1)⁵. Pour d'autres, le narrateur montrerait Crésus comme responsable de sa déchéance, due à ses mauvaises décisions comme celle de s'attaquer à l'empire de Cyrus le Grand⁶. D'autres encore considèrent que c'est la conjonction du destin et des actes du roi qui a provoqué sa chute⁷. Mais le fait que l'historien fasse cohabiter ces deux dimensions apparemment incompatibles, fatalité et responsabilité, donne une impression d'incohé-

1. Nous reviendrons sur ce point dans les pages qui suivent (*voir infra, p. 4 et s.*).

2. L'auteur ne laisse planer aucun doute sur les origines divines de la maladie, destinée à punir le massacre que cette femme avait ordonné après la prise de Barké par les Perses (IV, 205 : ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίτην ισχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται).

3. Certains chercheurs ont noté que la mention, avant le combat final, d'un oracle selon lequel un roi de Sparte devait mourir pour sauver sa cité (VII, 220, 2-4) indiquerait que Léonidas avait choisi son sort en âme et conscience. Voir, sur ce point, I. J. F. DE JONG (2018), p. 124-127 ; M. P. DE BAKKER et M. VAN DER KEUR (2018), p. 332-335.

4. Nous aborderons plus loin ([p. 16](#)) un autre cas limite (apparent, du moins), en l'occurrence le rêve divin envoyé à Xerxès pour le pousser à la guerre.

5. N. FISHER (2002), p. 219-220 ; J. GRETHLEIN (2013), p. 202.

6. L. HUBER (1963), partie II ; D. LATEINER (1984), p. 272 ; J. COBET (1986), p. 8-10 ; A. B. LLOYD (1988), p. 29 ; J. GOULD (1989), p. 67-68 et 121-122 ; D. LATEINER (1989), p. 208-209.

7. R. GAGNÉ (2013), p. 341 ; C. PELLING (2019), p. 113.

rence⁸ et l'on est tenté d'expliquer ce phénomène par le fait que les Grecs suivaient une logique différente de la nôtre⁹.

Si cette précaution est intéressante sur le plan épistémologique, on peut aussi se demander s'il ne s'agit pas d'une mise en scène déployée par Hérodote dans un but didactique. En effet, si l'on prend en compte l'ordre dans lequel apparaissent les différents épisodes de l'*Enquête*, on peut constater une progression logique au sein du livre I : à l'histoire de Gygès, qui n'a aucune prise sur ce qui lui arrive, succède celle de Crésus qui est, pour sa part, à la fois déterminé par le destin et responsable de sa chute. Vennent ensuite d'autres épisodes où les personnages provoquent eux-mêmes leur propre félicité ou leur propre perte, à commencer par la vie de Cyrus qui illustre parfaitement cette responsabilité de l'homme dans son bonheur et son malheur. Dans cette optique, on peut considérer que le récit de Crésus sert à assurer la transition de par son caractère ambigu, constituant en quelque sorte le maillon intermédiaire d'une chaîne permettant à l'auteur de guider son public d'une conception de l'existence à l'autre. Partant d'une histoire où l'homme se trouve dans une situation d'impuissance, Hérodote introduit rapidement la notion de responsabilité personnelle en la combinant à la fatalité¹⁰. En d'autres termes, le triptyque Gygès - Crésus - Cyrus du livre I poserait d'emblée un principe illustré ensuite par les huit autres livres de l'*Enquête* (et dont les exceptions ne sont peut-être qu'apparentes). C'est ce que nous nous proposons de traiter dans cette étude, en mettant en évidence les dispositifs narratifs mobilisés par l'auteur pour guider ses lecteurs vers une conception responsabilisante de l'existence.

8. R. V. MUNSON (2001), p. 183-185, insiste sur le caractère énigmatique de ce passage où Hérodote semble avoir manqué de cohérence dans le tableau qu'il trace à son public.

9. C'est ce que fait T. HARRISON (2000), p. 228 : *We must accept that the inconsistency that is so striking to modern eyes simply never appeared as such to Herodotus.* Dans un même ordre d'idées, certains philologues ont avancé la théorie selon laquelle il y avait, dans la pensée grecque, une part de liberté d'action au sein d'un cadre général fixé par le destin : le sort fixe les grandes lignes des événements, mais les individus peuvent influer sur la façon dont ils se déroulent (cf. J. DE ROMILLY [1971], p. 335 ; D. LATEINER [1989], p. 107).

10. Cette transition au sein du récit rappelle le passage d'Eschyle, mettant en scène les croyances traditionnelles sur la toute-puissance du destin, à Sophocle, qui conserve l'idée de destin en montrant que ses personnages disposent cependant d'une certaine liberté d'action (cf. R. PIGNARRE [1964], p. 17-20 ; S. SAÏD, M. TRÉDÉ et A. LE BOULLUEC [1997], p. 149-150). Le tragédien athénien n'était d'ailleurs pas le premier intellectuel à avoir eu cette idée, puisque certains poètes lyriques affirmaient que la chute des cités était provoquée par la folie de ses habitants et non par les dieux, cf. H. VAN WEES (2008), p. 4.

Gygès, une victime de la fatalité

Le premier livre de l'*Enquête* s'ouvre sur Crésus, qu'Hérodote présente comme responsable d'actes injustes envers les Grecs (I, 6). Avant de raconter son histoire, l'écrivain dresse sa généalogie en partant de son ancêtre, Gygès, qui avait établi la dynastie des Mermnades. Cet homme avait été contraint de tuer son roi, Candaule, et de le remplacer sur le trône alors qu'il n'était à l'origine que son garde du corps. Un jour, en effet, le roi, qui était épris de sa belle épouse, propose à Gygès de l'introduire dans sa chambre pour qu'il puisse la contempler dénudée. Gygès refuse d'abord, mais se trouve forcé d'obéir aux demandes instantes de son maître. Cette nuit-là, alors qu'il tente de quitter la chambre après avoir vu le corps de la reine, cette dernière se rend compte de sa présence et, furieuse, vient le trouver le lendemain. Elle lui pose alors un ultimatum : soit elle le fait exécuter, soit il accepte de tuer Candaule et de lui prendre sa place comme roi de Lydie. Après avoir essayé sans succès de dissuader la jeune femme de ce projet, Gygès finit par accepter et poignarde le souverain dans sa chambre, soit à l'endroit même où la reine avait été déshonorée. L'oracle de Delphes, qui légitime la prise de pouvoir du nouveau roi, déclare cependant que son crime devra être expié par l'un de ses descendants – en l'occurrence Crésus – et que sa dynastie s'arrêtera à ce moment (I, 7-14).

Cette histoire rappelle la tragédie, ce qui ne devait pas déplaire au public d'Hérodote qui était très friand de cette forme de drame¹¹. Ce concours de circonstances invite en effet à percevoir Gygès comme une victime du destin implacable, et ce même s'il s'agit d'un ensemble de causes purement humaines. Il doit céder à des puissants qui lui demandent de faire des choses auxquelles il répugne : il est obligé par le roi de voir la reine nue et est ensuite confronté à un dilemme par cette dernière¹². Il comprend alors qu'il va devoir tuer son maître et que cela aura des conséquences sur ses descendants¹³. Ajoutons encore que Candaule est tué précisément à l'endroit où il avait déshonoré sa femme, ce qui incite à reconnaître une volonté divine derrière cette étrange coïncidence, comme dans l'*Électre* de Sophocle (v. 1495-1496) où Égisthe est tué là où il avait tué Agamemnon. Qui plus est, le schème de la vengeance qui s'abat sur les descendants rappelle *Les Sept contre Thèbes* où les fils d'Œdipe doivent expier les péchés de Laïos (v. 743-752)¹⁴. On pourrait encore ajouter à cela le fait que la reine n'est pas

11. Pour une étude détaillée des ressemblances avec la tragédie, voir R. RIEKS (1975), p. 32.

12. B. SNELL (1973), p. 201 ; H-P STAHL (1975), p. 2 ; S. SAÏD (2002), p. 132-133.

13. M. POHLENZ (1937), p. 61.

14. Le caractère tragique de l'étonnante coïncidence et de la faute ancestrale a été mis en évidence par S. SAÏD (2002), p. 132-133.

nommée, ce qui, selon certains philologues, pourrait accentuer l'atmosphère tragique de la scène : l'épouse de Candaule se réduit à son rôle dans l'histoire, celui de reine, comme le prince charmant anonyme dans les contes de Grimm¹⁵.

Tous ces éléments qui interagissent ne laissent planer aucun doute sur la situation de Gygès : il est victime d'une situation sur laquelle il n'a aucune prise. Si nous regardons les autres versions de l'histoire, la différence avec le récit d'Hérodote saute aux yeux : le fondateur de la dynastie des Mermnades paraît beaucoup plus sombre. Sous la plume de Platon (*Rép.*, II, 359c - 360b), il ne résiste pas à la tentation de prendre le pouvoir après avoir découvert un anneau magique, capable de rendre invisible¹⁶. Il manque de ce que l'on appelle l'« imagination sympathique », c'est-à-dire la capacité à voir à travers les yeux des autres. Ainsi, il n'hésite pas à dépouiller un cadavre, sans se demander ce que l'on penserait de lui si on le voyait ou s'il apprécierait subir lui-même ce traitement une fois mort. Il use ensuite de la puissance de l'anneau pour commettre des actes injustes, cédant à son désir sans prendre en considération ce que ressentent ses victimes. Chez Hérodote, en revanche, c'est Candaule qui manque d'imagination sympathique, considérant sa femme comme une statue dont la beauté peut être admirée, sans se préoccuper de ce qu'elle pourrait ressentir si elle savait qu'on l'avait vue nue¹⁷. Dans son dialogue s'intéressant à la notion de justice, le fondateur de l'Académie fait de Gygès un homme injuste, qui s'adonne au crime en toute impunité tout en se faisant passer pour un homme de bien par les actes et les paroles qu'il offre à la vue de tous (361a).

15. Q. CATAUDELLA (1957), p. 114 ; C. PELLING (2019), p. 268, n. 15.

16. Pour K. VON FRITZ (1967), p. 212, cette légende aurait pu être créée à n'importe quelle époque et il n'est pas sûr que Platon évoque une tradition plus ancienne. Cette mise en garde est prudente, puisque nous ne pouvons savoir exactement à quelle date remonte telle ou telle légende. De fait, ce n'est pas parce qu'une tradition est attestée dans un texte plus récent qu'elle est elle-même plus récente. Parmi les hypothèses formulées à ce propos, certains ont suggéré que Platon avait transformé la version d'Hérodote pour servir son propre récit (cf. A. LAIRD [2001] ; P. PONTIER [2013]). Mais l'inverse serait possible : Hérodote, en entendant la version de l'anneau d'invisibilité, l'aurait rationalisée, en remplaçant cet élément magique par le fait que Gygès se cachait derrière les rideaux de la chambre pour ne pas être vu (C. PELLING [2019], p. 107). Il serait aussi possible que les deux versions aient circulé en même temps, puisque un homme qui avait fondé une dynastie avait pu faire l'objet de nombreuses légendes.

17. Cette différence entre la version d'Hérodote et celle de Platon en termes d'imagination sympathique a été mise en évidence par J. HOWLAND (2005).

Nicolas de Damas (*FGH*, 90, F 47, 1-11), qui s'est sans doute en grande partie inspiré de Xanthos de Lydie¹⁸, ne donne pas du Mermnade une image plus élogieuse. Il raconte en effet que Gygès fut chargé d'aller chercher la princesse en terre étrangère pour la ramener à son roi (qui, dans cette version, se nomme Adyatte). Sur la route, il aurait fait des avances à la jeune femme qui, scandalisée par son attitude, l'aurait dénoncé. Prévenu par une servante que son maître voulait punir son mauvais comportement, Gygès aurait considéré qu'il valait mieux que son souverain meure plutôt que de périr lui-même (F 47, 8 : κρίνων δ' ἐκ τῶν παρόντων ἀνελεῖν Ἀδυάττην μᾶλλον ἢ αὐτὸς ἀποθανεῖν). Ce récit impute des torts au fondateur de la dynastie mermnade, qui commet une faute en manifestant son amour pour la reine et en tuant le roi au lieu d'essayer, par exemple, de lui échapper. Plutarque, dans les *Questions grecques*, se montre beaucoup plus laconique, étant donné que le passage où il évoque l'événement est centré sur la présence d'une hache dans la main d'une statue de Zeus située en Carie. Cependant, s'il n'aborde l'histoire de Gygès qu'en passant, il ne laisse planer aucun doute sur les faits : l'homme s'est révolté contre son maître et lui a déclaré la guerre (45 : Γύγης ἀποστάς ἐπολέμει πρὸς αὐτόν). Même si l'on ignore le contexte de la version dont l'auteur des *Vies parallèles* se fait l'écho, le peu qu'il dit montre que le Mermnade a lui-même pris l'initiative d'attaquer son souverain.

Au vu de ces différentes variantes, on peut noter la singularité de celle d'Hérodote, où Gygès n'a vraiment aucun tort dans l'affaire. Il n'éprouve ni passion pour la reine ni désir de pouvoir. Au contraire, il tente à plusieurs reprises de s'en sortir, ne voulant pas commettre les actes répréhensibles qui lui sont demandés. Le narrateur insiste sur ce point et, plus généralement, sur le caractère irréprochable du Lydien. Tout d'abord, quand le roi lui dit d'admirer sa femme nue, il lui donne une réponse qui convient à un homme humble et vertueux :

« Δέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ύγιεα, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνήν; Ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. Πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἔξενρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ· ἐν τοῖσι ἐν τόδε ἐστί, σκοπέειν τινὰ τὰ ἔωντο. Ἐγὼ δὲ πείθομαι ἐκείνην εἶναι πασέων γυναικῶν καλλίστην, καὶ σέο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων.» (I, 8, 3-4.)

« Maître, quel discours insensé tiens-tu là, m' enjoignant de contempler ma maîtresse nue ? En même temps que le vêtement qu'elle enlève, une femme se dépouille aussi de sa pudeur. Cela fait longtemps que les beaux principes ont été trouvés par les hommes¹⁹, principes dont il faut apprendre. Parmi

18. Sur les liens entre Xanthos et Nicolas de Damas, voir E. PARMENTIER-MORIN (1995), p. 85 (avec bibliographie à la note 2).

19. Je traduis le datif comme un complément d'agent, même si un complément d'avantage serait possible. Si les beaux principes, comme éviter de regarder la femme

ceux-ci, en voici un : regarder les choses qui nous appartiennent. Pour ma part, je suis persuadé que celle-là est la plus belle de toutes les femmes et je te demande de ne pas me demander des choses qui sont contraires à nos usages. » (Traduction personnelle.)

On trouve dans ce passage plusieurs éléments qui caractérisent Gygès de façon positive. Tout d'abord, l'utilisation du vocatif δέσποτα en début de discours tend à indiquer son respect pour son maître, de même que sa réaction outrée à l'idée de pouvoir regarder nue une femme qui n'est pas la sienne et qui est, de surcroît, d'un tout autre rang. Les termes qu'il emploie dénotent une certaine humilité, puisqu'en rappelant que la reine est sa « maîtresse » (δέσποιναν τὴν ἔμπν), il souligne que son statut de sujet du roi lui interdit de faire ce qui lui est demandé²⁰. Le fait de blâmer les paroles insensées (λόγον οὐκ ὕγιεα) montre également qu'il est dans son bon sens et refuse d'agir de façon irrationnelle. Cette rationalité se manifeste aussi dans son habile tentative de convaincre son interlocuteur en invoquant des concepts à même de susciter l'adhésion : la pudeur (αἰδῶ), les beaux principes destinés à guider la conduite (τὰ καλά), la notion de propriété (σκοπέειν τινὰ τὰ ἔωντοῦ) et les usages communs qu'il convient de respecter (μὴ δέεσθαι ἀνόμων). Il manifeste également son intelligence en affirmant qu'il est persuadé que la reine est de loin la plus belle et que le roi n'a pas besoin de l'en convaincre. En somme, par ce discours, il révèle un grand nombre de qualités et se présente comme un homme vertueux. La sagesse qu'il montre contraste avec la passion effrénée de son interlocuteur, évoquée à deux reprises par le narrateur (I, 8, 1 : ὁ Κανδαύλης ἡράσθη τῆς ἔωντοῦ γυναικός, ἐρασθεὶς δὲ ἐνόμιζε οἱ εἶναι γυναικα πολλὸν πασέων καλλίστην). Cette passion amoureuse l'amène à considérer son épouse comme « de loin la plus belle de toutes les femmes ». Il se trouve dans l'excès, comme au moment où il loue la beauté de la reine devant Gygès (I, 8, 1 : τὸ εἶδος τῆς γυναικὸς ὑπερεπαινέων, où le préfixe ὑπερ- indique l'excès dans sa louange).

Après sa réponse, Gygès continue de refuser, craignant qu'un mal ne lui arrive s'il obéit à son roi (I, 9, 1 : Ὁ μὲν δὴ λέγων τοιαῦτα ἀπεμάχετο, ἀρρωδέων μὴ τί οἱ ἐξ αὐτῶν γένηται κακόν). On note l'emploi de l'imparfait, indiquant la longue durée du refus, sans oublier que le verbe lui-même n'est peut-être pas choisi au hasard : ce composé de μάχομαι, « combattre »,

d'un autre homme, ont été trouvés « par les hommes », ils ont aussi été trouvés « pour les hommes », pour leur servir de ligne directrice. Le grec est ici ambigu, peut-être volontairement.

20. On note que le lexique est révélateur de l'image que se faisait Hérodote de la royauté. Les mots δεσπότης et δέσποινα rappellent en effet la relation maître-esclave, ce qui indique que la monarchie s'apparente, dans le chef de l'historien, à une réduction du peuple en esclavage.

donne l'impression que Gygès est véritablement en train de lutter pour ne pas avoir à obéir à son roi, qu'il cherche tous les arguments possibles pour le dissuader de bafouer les usages communs. Le fait qu'il craigne qu'un mal ne lui arrive manifeste également sa prudence, pour ne pas dire sa clairvoyance, puisque c'est effectivement ce qui finira par arriver. Plus loin, le narrateur insiste encore sur le fait qu'il n'est pas responsable, disant que Gygès ne pouvait pas y échapper (I, 10, 1 : Ὁ μὲν δὴ ως οὐκ ἐδύνατο διαφυγεῖν).

Lorsque la reine le fait venir à elle et le met face à un choix, le pauvre garde tente encore une fois de trouver une échappatoire, sans succès (I, 11, 3-4 : μετὰ δὲ ικέτευε μὴ μιν ἀναγκαίη ἐνδέειν διακρίναι τοιαύτην αἵρεσιν. Οὐκων δὴ ἔπειθε, ἀλλ’ ώρα ἀναγκαίην ἀληθέως προκειμένην). On note à nouveau l'imparfait employé dans les deux formes verbales, insistant sur la durée des supplications, sans oublier les deux occurrences de l'adjectif ἀναγκαῖος, mettant en évidence l'ἀνάγκη, la nécessité inéluctable qui s'impose. Enfin, au moment du meurtre, le narrateur souligne la contrainte qui pèse sur Gygès, que la reine n'a pas laissé partir et qui ne peut trouver aucun moyen d'éviter ce qu'il redoute (I, 12, 1 : οὐ γὰρ ἐμετίετο ὁ Γύγης, οὐδέ οἱ ἦν ἀπαλλαγὴ οὐδεμία, ἀλλ’ ἔδεε η αὐτὸν ἀπολωλέναι η Κανδαύλεα). Ici encore, le lexique s'avère révélateur, insistant sur la contrainte par le verbe ἔδεε, « il fallait », de même que les deux négations qui se renforcent pour insister sur l'absence totale de moyen de s'en sortir par une autre voie. Ainsi, contrairement à la version de Platon ou de Nicolas de Damas, ce n'est pas un personnage détestable qui se présente au public. Par son envie de bien faire, qui contraste avec les actes criminels auxquels il est contraint, le Gygès d'Hérodote inspire la pitié, la tristesse, voire la sympathie. Alors qu'il n'a pas de mauvaise intention, il est réduit à une totale impuissance par les circonstances.

Crésus, à la fois responsable et déterminé

Crésus, son descendant, fait pour sa part l'objet d'une présentation beaucoup moins positive. En effet, l'auteur décrit à deux reprises sa politique impérialiste, qui a provoqué l'asservissement des Grecs d'Ionie (I, 6, 1-3 et I, 26-27). Il se rend également antipathique au public au moment où il rencontre le sage Solon. Alors que le Lydien espère être déclaré par le poète-philosophe l'homme le plus heureux du monde, il est frustré dans ses attentes par la réponse de son interlocuteur : ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il pourra savoir, rétrospectivement, s'il peut se juger heureux. Contrarié par ces propos, Crésus renvoie Solon de sa cour, considérant qu'il ne dit rien qui vaille (I, 30-33). Dans cette scène, le narrateur crée un contraste entre les deux personnages, comme il l'avait fait en opposant le sage Gygès

à l'intempérant Candaule. Il en résulte que le souverain, qui devient le faire-valoir du poète, manifeste par ses propos son propre manque de lucidité face à sa fortune qui pourrait brutalement s'inverser. Le public peut dès lors s'attendre à ce qu'il connaisse un retournement du sort et se trouve effectivement conforté dans ses attentes par l'épisode suivant.

En effet, après avoir relaté le départ de Solon, Hérodote raconte un événement malheureux qui inspire une grande tristesse au roi lydien : son fils, Atys, est accidentellement tué au cours d'une chasse, et ce par l'homme même qui avait été désigné pour lui servir de protecteur (I, 34-45). Peu avant cet accident, en effet, Crésus avait rêvé que le prince était transpercé par le fer. Plein d'inquiétude pour son enfant, il lui avait donné pour garde du corps un exilé accueilli à sa cour, nommé Adraste. Or c'est précisément ce dernier qui, au cours d'une chasse au sanglier, lance par mégarde son javelot sur le jeune homme qu'il était censé préserver de tout dommage. Meurtrier malgré lui, Adraste se rend auprès de Crésus pour lui proposer de l'égorger au-dessus du cadavre du prince, de façon à donner sa vie en l'échange de celle qu'il a ravie. Mais le souverain refuse, rejetant la faute sur les dieux qu'il juge seuls responsables de la mort de son fils (I, 45, 2).

A priori, nous sommes en présence d'une scène encore inspirée de la tragédie, puisque le prince est tué précisément par celui qui devait le protéger. Crésus, en voulant empêcher le destin que son rêve lui avait fait entrevoir, l'a précisément accompli, tels les personnages dramatiques comme Œdipe Roi et son père Laios²¹. Qui plus est, ce destin, comme dans le genre tragique, est annoncé à plusieurs reprises par des éléments du texte. Citons, entre autres, le discours de Solon, la sextuple répétition du terme « malheur » (*συμφορή*) et le nom même d'Adraste, comprenant l'idée de « ne pas échapper »²². On peut encore ajouter à cela l'arrivée des Lydiens avec le

21. Sur l'influence tragique dans le passage relatif à la mort d'Atys, fils de Crésus, voir H. R. IMMERWAHR (1966), p. 70-71 ; R. RIEKS (1975), p. 33-37 ; C. W. FORNARA (1983), p. 171-172 ; H. ERBSE (1992), p. 16-17 ; B. LAUROT (1995), p. 97-102 ; P. A. STADTER (2004), p. 40. Le parallèle avec Œdipe a été établi par H-P STAHL (1975), p. 6 ; S. SAÏD (2002), p. 135. Certains chercheurs ont ajouté que le nom du prince, Atys, avait peut-être été forgé sur *ἄτυ*, terme désignant la folie envoyée par les dieux sur les mortels pour leur faire prendre des décisions insensées (cf. H. R. IMMERWAHR [1966], p. 157-158 ; N. FISHER [2002], p. 205). L'hypothèse est tentante, mais, comme le rappelle K. WESSELMANN, il faut se montrer prudent dans la mesure où ce nom est attesté en Lydie (K. WESSELMANN [2011], p. 235, n. 628). De fait, on pourrait penser que la légende dont Hérodote se fait l'écho est une variante de l'histoire du berger mythique, Attis, associé au culte de la Grande Mère (cf. W. W. HOW et J. WELLS [1912], sur I, 34 ; D. ASHERI [1988], sur I, 34-45). La situation étant obscure, nous préférons ne pas prendre position sur ce point.

22. Pour une liste des effets d'annonce dans ce passage, voir I. J. F. DE JONG (2014), p. 175-195.

corps d'Atys (I, 45, 1), qui pourrait faire penser à un chœur tragique²³. Enfin, n'oublions pas non plus le suicide du meurtrier qui rappelle celui d'Ajax dans la tragédie sophocléenne consacrée à ce héros.

Cependant, malgré tous ces éléments qui semblent empruntés au drame, on peut noter une différence significative entre l'histoire de Crésus et celle de Gygès, en l'occurrence la responsabilité de Crésus dans les événements qu'il endure. Au début de l'épisode de la mort d'Atys, en effet, le narrateur dit explicitement qu'une grande vengeance divine s'est abattue sur le roi parce qu'il s'était cru le plus heureux de tous les hommes (I, 34, 1 : ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἔωντὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον). Face à Adraste qui lui demande de l'égorger, le malheureux père rejette la faute sur les dieux sans comprendre qu'il a sa part de responsabilité dans l'affaire. Il comprend uniquement que son rêve l'avait prévenu du décès à venir d'Atys, mais rien de plus. Contrairement à Gygès, Crésus a lui-même provoqué son destin par son orgueil, qui s'est clairement manifesté lors de son entretien avec Solon.

La suite du récit poursuit dans ce sens, puisque le roi continue à commettre des erreurs qui scellent sa propre perte. Il décide en effet de déclarer la guerre à Cyrus le Grand et interprète erronément les oracles qui le préviennent que cette campagne se soldera par un échec (I, 46-55). Quand son conseiller Sandanis l'avertit que les Perses sont des adversaires redoutables et ajoute qu'ils n'ont aucunement l'intention de s'en prendre aux Lydiens, Crésus fait fi de ces paroles (I, 70-71). Le public, en lisant cela, comprend qu'il répète les mêmes erreurs : la mort d'Atys, si elle l'a affecté, ne lui a pas servi de leçon, puisqu'il est de nouveau prévenu à la fois par les dieux et par un homme sage et ne tient aucun compte de ces avertissements. L'agression contre l'Empire perse est également décrite en termes peu flatteurs, le narrateur insistant sur son caractère injuste, en signalant que les Syriens, attaqués de Crésus, n'avaient rien fait de mal (I, 76, 2).

Contré par Cyrus, le monarque rentre dans sa capitale pour demander des renforts à ses alliés et lancer une deuxième offensive après la mauvaise saison (I, 77). Lorsque le Perse apprend ses plans, il décide d'attaquer la capitale lydienne, Sardes, avant l'arrivée des renforts (I, 79, 1-2). Ici encore, aucun doute ne plane sur la culpabilité de Crésus : dans la présentation que donne l'auteur, c'est parce que le Mermnade a agressé ses sujets que Cyrus a riposté et c'est en apprenant la préparation d'un deuxième assaut que le Grand Roi a décidé de porter la guerre en Lydie. Le Perse ne fait que réagir

23. Hypothèse intéressante, mais difficile à étayer faute d'éléments textuels, formulée par A. LESKY (1977) ; C. C. CHIASSON (1979), p. 150-155 ; K. WESSELMANN (2011), p. 39.

à la menace ennemie, dans la seule intention de protéger son empire. Crésus, en revanche, par ses actes insensés dus à son aveuglement ou à son manque de remise en question, amène l'ennemi devant sa capitale.

Peu de temps après, la ville tombe aux mains des Perses, qui l'investissent par un accès que les sentinelles jugent impraticable et ne surveillent pas (I, 84). Le souverain lydien est amené devant son vainqueur qui le fait mettre sur un bûcher. Là, il se souvient des mots de Solon et se rend compte qu'il aurait dû écouter son avertissement. Il crie alors par trois fois le nom du philosophe. Cyrus, interpellé, l'interroge par le biais d'interprètes sur son attitude. Après avoir appris toute l'histoire, le Grand Roi demande d'éteindre le bûcher, se rendant compte qu'étant un homme lui-même, il s'apprête à mettre à mort un autre homme. Tandis que ses soldats essaient sans succès d'éteindre les flammes, un nuage se forme de façon miraculeuse au-dessus de Crésus après qu'il a invoqué Apollon. Une averse éteint alors le feu, un fait que l'auteur présente comme étonnant, en précisant qu'il s'agissait pourtant d'un jour de beau temps où l'on ne s'attendait donc pas à voir la pluie tomber (I, 86-87). La présentation donne à penser que les dieux ont sauvé le roi au moment où il a accepté de se remettre en question. S'il rejette d'abord la faute sur eux (I, 90, 2 et 4), il manifeste cependant une envie de comprendre le sens de ce qui lui est arrivé et obtient de Cyrus l'autorisation de consulter l'oracle. Lorsque la Pythie reçoit ses envoyés, elle répond que le dieu des Grecs n'est coupable de rien, mais qu'il a, au contraire, négocié avec les Moires de façon à obtenir pour Crésus un délai de trois ans avant la chute de son empire. Elle révèle ensuite le sens des oracles que le roi avait mal interprétés. Lorsque les envoyés rapportent cette réponse à leur souverain, ce dernier comprend enfin qu'il est responsable de ce qui lui est arrivé (I, 91).

Cette finale est des plus interpellantes et l'on comprend qu'elle ait fait l'objet de nombreuses discussions. La narration souligne les erreurs du roi qui a ses torts et finit par les accepter. Comment comprendre, dans ce cas, que la prophétesse lui rappelle en même temps le crime de Gygès qui restait à expier (I, 91, 1) ? Si la chute de Crésus était de toute façon prévue, comment expliquer que le narrateur mette à ce point en évidence sa responsabilité ? Les choses auraient-elles tourné autrement si le monarque avait adopté un autre comportement²⁴ ? On est en droit de penser que, si les modernes se sont interrogés de la sorte sur cet épisode, le public d'Hérodote devait sans doute en faire autant. Après avoir commencé avec l'histoire de Gygès, présentant une conception de la vie où l'homme est totalement

24. Une question posée par T. HARRISON (2000), p. 227-228, qui souligne le caractère ambigu du passage.

impuissant, l'auteur passe à une sorte de statut intermédiaire où le destin est toujours là et où la responsabilité a aussi sa place. Cette étape intermédiaire pouvait être destinée à préparer les récits suivants, dans lesquels les dieux sont toujours présents mais se contentent de rétribuer les actes des hommes.

La jeunesse de Cyrus : quand les dieux punissent les coupables

Après avoir rapporté la prise de Sardes et décrit les mœurs des Lydiens (I, 93-94), Hérodote raconte la vie de Cyrus (I, 95-130). Dans ce récit, le Perse est, dès sa naissance, menacé par son grand-père, le roi mède Astyage. En effet, ce dernier, prévenu par deux rêves que son petit-fils lui succéderait sur le trône, ordonne qu'il soit abandonné dès sa venue au monde. Son conseiller, Harpage, répugnant à tuer un bébé, confie cette tâche à un bouvier dont la femme vient d'accoucher d'un enfant mort-né. Désirant sauver le petit Cyrus, le bouvier le recueille et expose à sa place son propre fils déjà mort (I, 107-113). Dix ans plus tard, l'enfant se fait reconnaître et le roi mède, voulant se réconcilier avec sa fille, accepte de laisser vivre cet enfant miraculé et de l'envoyer chez ses vrais parents. Il tourne cependant sa colère contre Harpage et lui fait manger son propre fils (I, 114-122). Furieux, ce dernier prépare sa vengeance et, une fois Cyrus devenu un homme, le convainc de soulever contre Astyage les Perses, dont le jeune prince descend par son père Cambuse. Face à ce soulèvement, son grand-père prépare son armée et en confie le commandement à Harpage, soit à celui-là même qui l'a trahi. Les Mèdes, encouragés par le traître et lassés de leur roi qui leur était insupportable, décident soit de fuir soit de se mettre du côté des Perses. Cyrus, clément dans la victoire, emprisonne son grand-père sans lui faire le moindre mal (I, 123-130).

Dans ce récit, Hérodote adopte une posture beaucoup plus claire en ce qui concerne l'action des dieux. L'opposition manichéenne entre le prince et Astyage met en évidence l'importance que le divin accorde à la justice. Le roi des Mèdes est en effet présenté comme un homme méprisable tout au long du récit. Il se rend d'abord odieux au public en voulant tuer son propre petit-fils, pour une raison pouvant, qui plus est, sembler absurde. Rappelons que les rêves n'annonçaient pas que Cyrus allait tuer le roi, mais juste qu'il était destiné à régner un jour à sa place. Quoi d'étonnant à cela, quand on sait qu'il est le descendant mâle du souverain et qu'il était donc, par les liens du sang, censé légitimement lui succéder sur le trône ? Astyage semble tellement obsédé par le pouvoir qu'il n'accepte pas la logique des choses. Le traitement terrible qu'il inflige à son conseiller le présente également comme cruel, tout comme la mention du fait que les notables de Médie le détestaient pour sa cruauté et se sont dès lors rangés du côté d'Harpag (I, 123, 2 : ἐόντος τοῦ Ἀστυάγεος πικροῦ ἐς τοὺς Μήδους). L'attitude de l'ar-

mée mède au moment du combat montre d'ailleurs le peu de respect que les soldats avaient pour leur roi, préférant déserter au lieu de se battre pour lui.

À côté de tous ces éléments qui caractérisent Astyage comme le « grand méchant » de l'histoire, nous trouvons de nombreux indices révélant la volonté des dieux de sauver l'enfant, puisque sa mort serait injuste. Le fait que le bouvier ait eu précisément un enfant mort-né ce jour-là apparaît comme une heureuse coïncidence, que l'auteur attribue à une force divine (I, 111, 1 : *κατὰ δαιμόνα τίκτει*). Comme l'a signalé Charles Chiasson, le fait qu'Hérodote mentionne plus loin la légende selon laquelle Cyrus a été sauvé par une chienne et la qualifie de « plus divine » (I, 122, 3 : *θειοτέρως*) montre que, dans son chef, la naissance du prince est déjà « divine », mais moins²⁵. Dans le discours qu'Harpage adresse à Cyrus pour le pousser à se révolter, il rappelle encore que les dieux sont à l'origine de sa survie (I, 124, 2 : *τὸ δὲ κατὰ θεούς τε καὶ ἐμὲ περίεις*). Par ces différents éléments, apparaissant à la fois dans la bouche des personnages et sous sa propre plume, l'auteur insiste sur le fait que les dieux sont bel et bien responsables de la survie du prince, lui ayant servi de protecteurs. Ils lui ont également offert la victoire contre les Mèdes, en inspirant à Astyage la mauvaise idée de confier son armée à l'homme dont il avait tué le fils – ce qui apparaît explicitement dans le texte (I, 127, 2 : *ὅστε θεοβλαβής ἐών*).

Contrairement au récit de Gygès, il n'y a pas d'impuissance face au destin, puisque les hommes le provoquent eux-mêmes par leur sagesse ou leur folie. Contrairement à l'histoire de Crésus, il n'y a pas de doute sur le fait que le roi des Mèdes est le seul responsable de sa perte. Ce sont seulement ses actes qui ont poussé Cyrus à devenir son ennemi. Les dieux, eux, se sont seulement cantonnés à contrecarrer ses plans, à sauver le petit garçon qui n'avait encore pu commettre aucun méfait et à lui donner la victoire une fois devenu un homme. Hérodote nous donne ici l'image d'une théodicée, laissant les hommes entièrement responsables de leurs agissements et les rétribuant en fonction d'un critère : celui de l'action juste.

Cyrus contre Tomyris, une preuve supplémentaire de la justice divine

Cyrus lui-même n'échappe pas à ce principe. Tant qu'il se conduit de façon juste, il est aimé des dieux et remporte le succès. Il construit, en quelque sorte, son propre bonheur. Les Mèdes, Crésus, Babylone, personne ne lui résiste. À la fin du livre I de l'*Enquête*, il fait cependant l'objet d'un revirement surprenant, éprouvant le désir de combattre les Massagètes, un peuple habitant les confins du monde connu (I, 201 : *ἐπεθύμησε Μασσαγέτας ύπ' ἐσωτῷ ποιήσασθαι* et 204, 1 : *οἱ Μασσαγέται, ἐπ' οὓς ὁ*

25. C. C. CHIASSON (2012), p. 218-219.

Κῦρος ἔσχε προθυμίην στρατεύσασθαι). Le fait de répéter par deux fois l'idée du « désir » montre le caractère irrationnel de son acte, qui contraste avec les combats qu'il avait jusqu'alors menés pour de bonnes raisons. En effet, il avait affronté son grand-père par loyauté pour Harpage qui l'avait sauvé et pour libérer les Perses et les Mèdes du joug du tyran. De même, comme nous l'avons dit, Crésus l'avait attaqué injustement – ce que l'auteur nous rappelle dans son récit de la vie de Cyrus (I, 130, 3 : ἄρξαντα ἀδικίης). Quant à Babylone, on se rappelle qu'elle avait signé avec l'empire lydien un traité d'alliance et était donc, elle aussi, en guerre avec la Perse (I, 77, 2).

Dans le cas des Massagètes, nous ne trouvons rien de tout cela. Le Roi éprouve un désir et, lorsque le narrateur évoque ses motivations, la description nous rend le personnage beaucoup moins sympathique qu'il ne l'avait été jusque-là : il se croit supérieur à un homme et se sent invincible à la suite de ses nombreuses victoires (I, 204, 2). En somme, il semble sombrer dans un orgueil démesuré. Comme Crésus autrefois, il en devient incapable d'entendre les avertissements qui lui sont adressés. Tomyris, reine des Massagètes exerçant le pouvoir depuis la mort de son mari, lui propose de rentrer chez lui, à deux reprises (soit en I, 206 et 212). Le souverain n'en a cure (I ; 213 : *Κῦρος μὲν ἐπέων οὐδένα τούτων ἀνενιχθέντων ἐποιέετο λόγον*). Les dieux le préviennent aussi en lui envoyant un rêve où il voit Darius monter sur le trône, rêve qu'il interprète comme une mise en garde contre ce noble alors qu'il ne s'agit que d'une annonce de sa mort prochaine face aux Massagètes. Sur ce point, le narrateur ne laisse planer aucun doute (I, 209-210). Comme on pouvait s'y attendre, la sage Tomyris remporte, au terme de la guerre, une victoire sur la Perse et inflige à Cyrus une mort humiliante en outrageant son cadavre (I, 214).

L'histoire véhicule une morale similaire à celle de la chute d'Astyage, étant donné qu'ici encore, celui qui est juste l'emporte et le malfaiteur est châtié. Par son aveuglement, Cyrus se montre incapable d'écouter les dieux qui, loin de le tromper, tentent de le mettre en garde. Nous sommes, une fois encore, aux antipodes du récit de Gygès, acculé à son triste sort malgré sa vertu. La différence avec la chute de son grand-père réside dans le revirement que connaît le Grand Roi. On se souvient qu'Astyage est d'emblée présenté comme un personnage abject, prêt à tuer un enfant, qui plus est son propre petit-fils, pour garder son trône. Le premier Roi perse passe quant à lui de l'état de héros à celui de méchant de l'histoire, ce qui montre que, quels qu'aient pu être les succès de jadis, un changement de comportement n'empêche pas la punition divine de tomber. Les dieux ne décident pas de la vie de l'homme, mais le laissent libre de faire ses choix et réagissent en conséquence. Tant que l'on pratique la justice, comme Cyrus le fait au dé-

part, ils donnent le succès. Si l'on bascule, en revanche, dans la mégalo-manie, on perd en même temps leur appui.

Un principe constant dont les exceptions ne sont qu'apparentes

Ce principe revient dans toute la suite de l'*Enquête*, où la rétribution des actes par les dieux est sans cesse affirmée. On peut penser, pour prendre un exemple révélateur, aux cas des rois perses succédant à Cyrus. Étonnamment, ces derniers finissent par goûter à la défaite dès qu'ils s'attaquent injustement à d'autres peuples pour agrandir leur empire. Cambuse, voulant attaquer les Éthiopiens et l'oracle de Zeus Ammon qui n'avaient, l'un comme l'autre, aucun tort à son égard, voit les armées qu'il avait envoyées contre eux réduites à néant (III, 17-26). La campagne de Darius contre les Scythes, qu'il accepte d'entreprendre sur les instances de sa femme Atossa qui en appelle à son ego, se solde également par un échec (IV, 118-142), tout comme sa tentative d'asservir la Grèce qui s'achève sur l'épisode de Marathon (VI, 102-120). Notons d'ailleurs que cette règle s'applique autant au monde hellénique qu'au monde barbare, comme le montre la douleur de Périandre, qui a été puni pour ses nombreux crimes par la mort de son fils (III, 50-53), la fin pathétique du tyran Polycrate, qui avait asservi de nombreuses cités (III, 120-125) ou encore la mort de Miltiade, causée par les dieux pour punir l'attaque injuste qu'il avait lancée contre Paros (VI, 132-136). Même dans le domaine privé, il semble que les hommes provoquent leur sort. Pensons à Skylès, tué pour avoir continué à pratiquer les rites dionysiaques alors que les dieux l'avaient prévenu des risques qu'il courrait en agissant de la sorte (IV, 78-80), à Glaukos, sévèrement puni pour s'être parjuré (VI, 86, A2-D)²⁶, ou encore au vendeur d'esclaves Panionios, castré par l'homme à qui il avait jadis fait subir le même traitement (IX, 104-106). Le cas de Xerxès illustre à merveille le principe de rétribution des actes tant dans le cadre public que privé, puisqu'il échoue face à la Grèce qu'il a injustement attaquée (VIII, 83-86) et détruit sa propre famille pour ne pas avoir su dominer le désir qu'il éprouvait pour sa nièce (IX, 108-113). Ajoutons d'ailleurs que la rétribution des actes par les dieux n'est pas forcément négative. Nous avons déjà mentionné, dans l'introduction, la gloire que Léonidas et ses Trois-Cents avaient remportée par leur sacrifice. On peut ajouter à cela Tellos d'Athènes ainsi que Cléobis et Biton, considérés par Solon comme les hommes les plus heureux du monde en raison de la mort glorieuse qu'ils avaient

26. Le fait que le narrateur lui-même dise que Glaukos était loué pour son sens de la justice (VI, 86, A2) n'est pas innocent. La façon dont il finit montre que, malgré les bonnes actions passées, les fautes graves que l'on commet sont sanctionnées par les dieux.

rencontrée (I, 30-31). Même une bonne action qui n'a pas cette dimension héroïque peut apporter des conséquences positives. Pensons à Syloson qui, pour avoir autrefois offert son manteau à Darius, avait été mis à la tête de Samos après la conquête de cette cité par les Perses (III, 139-141).

Dans ce cadre idéologique, les exceptions à la règle de la rétribution divine ne sont peut-être qu'apparentes. Prenons l'exemple célèbre de Xerxès qui, au moment où il envisage d'annuler son expédition contre la Grèce, reçoit pendant la nuit la visite d'un songe qui tente de le dissuader de renoncer à ce projet. Ce dernier revient à plusieurs reprises, ce qui pousse Xerxès à croire que son départ à la guerre est voulu par les dieux et à lever une puissante armée pour soumettre le monde hellénique (VII, 12-18). À première vue, on est tenté de croire que la deuxième guerre médique est le produit d'une intervention divine, ce qui peut paraître incroyable : les dieux, habituellement justes dans l'*Enquête*, auraient-ils décidé de pousser les Perses à lancer une attaque injuste de façon à les faire perdre ? Faut-il penser que le Grand Roi, trompé par le songe, n'a pas de réelle responsabilité dans cet épisode ? Si l'on pense à un autre passage de l'*Enquête*, il est possible de lire cette scène autrement. Dans le livre II, le roi Égyptien Sabacos reçoit en rêve l'ordre de couper en deux tous les prêtres du pays. Comprenant qu'il s'agit d'une mise à l'épreuve, d'un « test » que lui envoient les dieux, il décide de quitter la royauté plutôt que de s'exécuter. Le résultat en est que rien de dommageable ne lui arrive après son abdication (II, 139). Xerxès adopte, quant à lui, l'attitude inverse : il échoue à ce test que lui envoient les puissances d'en haut en acceptant cette campagne injuste pour rester sur le trône. Il faut d'ailleurs noter que le rêve ne promet pas au roi la victoire. Il lui dit juste de partir s'il veut rester au pouvoir (VII, 14). Comme le grand-père de Cyrus, Xerxès s'accroche à la royauté. D'ailleurs, si le doute sur sa responsabilité est permis en ce qui concerne le rêve, les méfaits qu'il commet par la suite en coupant un prince lydien en deux (VII, 39, 3) et en faisant fouetter l'Hellespont (VII, 35) n'ont en revanche rien à voir avec les dieux ou le destin. Le Roi agit de manière absurde et est seul responsable de son comportement.

Conclusion

Les réflexions formulées dans cette contribution donnent à penser qu'Hérodote considérait que l'homme était libre de ses choix, ce qui le rend par conséquent responsable de sa félicité ou de son malheur. Au vu des nombreux exemples qu'il donne de ce principe, le public était à même de comprendre par lui-même les raisons pour lesquelles le bonheur humain ne restait jamais au même endroit, pour reprendre l'expression du prologue. Rappelons en effet que l'auteur dit cela dans un passage où il est question

de villes connaissant tour à tour la puissance et l'insignifiance. À la lueur de la suite du récit, on peut comprendre que la décadence des grandes villes est due aux mauvaises actions de leurs chefs ou de leurs citoyens qui, comme Crésus, s'imaginent que rien ne pourra jamais mettre un terme à leur succès. Il s'ensuit que d'autres villes prennent leur place avant de sombrer à leur tour dans les mêmes travers et de subir la même déchéance. De ce point de vue, Hérodote partagerait avec le Solon historique et d'autres poètes de l'époque archaïque l'idée selon laquelle l'effondrement des cités serait dû à la folie de ses citoyens plutôt qu'à un caprice des dieux²⁷.

La volonté didactique de l'auteur, qui guide progressivement son public vers cette vision des choses, pourrait s'expliquer par le fait que ce point de vue ne faisait pas l'unanimité à son époque. De fait, les indices dont nous disposons montrent que certaines croyances ancestrales restaient fortement présentes dans la mentalité collective. C'est notamment le cas de la notion de faute héréditaire, démontrée comme étant très ancienne²⁸, qui restait susceptible de guider les actes des Athéniens du cinquième siècle. Pensons à l'épisode des « maudits », qui avaient égorgé près des autels de Déméter et Perséphone les membres d'une faction qui avait voulu s'emparer du pouvoir par un coup d'État. Après cette impiété commise par les défenseurs du régime, l'État athénien avait décrété que ces derniers étaient souillés, de même que leurs descendants (Thuc., I, 126). Cet épisode n'est pas anodin, indiquant que la croyance en la faute ancestrale était suffisamment enracinée dans les esprits pour pouvoir être mobilisée dans les décisions politiques. On peut, par conséquent, se demander si une position comme celle d'Hérodote n'était pas l'apanage d'une élite intellectuelle, reflétant le point de vue de gens hautement instruits comme les poètes et les philosophes plutôt que celui de la majorité des Grecs.

Face à un public qui restait enraciné dans de telles conceptions, le père de l'histoire aurait voulu faire passer son message sans se montrer trop brutal. Dès lors, au lieu d'affirmer immédiatement sa croyance dans la responsabilité personnelle et la juste rétribution des actes par les dieux, il aurait préféré s'adapter à ce que le public connaissait, se détachant progressivement de la croyance traditionnelle pour le guider pas à pas vers sa

27. Sur ce principe chez Solon et dans les vers des lyriques, voir *supra*, p. ??? et n. 10.

28. S. SAÏD (1978) ; L. GOURMELEN (2007), sect. 27, qui notent que cette conception continuait à rester vivace dans les tragédies d'Eschyle. Les spécialistes ont tenté d'expliquer anthropologiquement les origines de cette idée. Peut-être était-ce un moyen pour les hommes de se dédouaner de leur responsabilité en imputant leur malheur à une faute ancestrale (cf. K. J. DOVER [1972], p. 209). Pour R. PARKER (1983), p. 201-202, l'héritage de la faute serait une façon de protéger les croyances dans la justice divine de la réfutation empirique.

propre conception du divin et de ses modes d'action. Si telle était bien son intention, on peut considérer que l'auteur a réussi un véritable tour de force. Cela ne serait sans doute pas étonnant à une époque où les sophistes avaient mené d'importantes réflexions sur les moyens de convaincre un public²⁹. Hérodote évoluait lui aussi dans cette culture de la rhétorique³⁰ et était manifestement familiarisé avec les théories sophistiques³¹. Sur la base de ces éléments, il est probable qu'il faille voir en lui non un conteur d'histoires incohérent, tentant tant bien que mal de combiner les légendes diverses qu'il avait entendues ça et là, mais un habile pédagogue, capable de s'adapter aux croyances et aux habitudes de son auditoire pour l'amener finalement à la croyance en une théodicée.

Arnaud AMILIEN
<affiliation>
<aamilien@uliege.be>

29. W. K. C. GUTHRIE (1976) ; S. SAÏD, M. TRÉDÉ et A. LE BOULLUEC (1997), p. 112-114.

30. C. PELLING (2000), p. 1-2.

31. R. THOMAS (2000) et (2006) ; C. PELLING (2019), ch. 3.

Bibliographie

FGH = Felix JACOBY *et al.*, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin - Leyde, 1923-

- David ASHERI (1988) : *Erodoto, Le Storie. Libro 1 : La Lidia e la Persia. Introduzione, testo, commento*, Milan, Fondazione Valla.
- Quintino CATAUDELLA (1957) : « Sulla cronologia del cosiddetto “Frammento di Gige” », dans *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milan, Ceschina, p. 103-116.
- Charles C. CHIASSON (1979) : *The Question of the Tragic Influence on Herodotus*, thèse déposée à Yale.
- Charles C. CHIASSON (2012) : « Myth and Truth in Herodotus’ Cyrus Logos », dans E. BARAGWANATH et M. DE BAKKER (éd.), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford, University Press, p. 214-233.
- Justus COBET (éd.) (1986) : « Herodotus and Thucydides on War », dans Ian S. MOXON, John D. SMART et Anthony John WODDMAN, *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge, University Press, p. 1-18.
- Mathieu P. DE BAKKER et Michiel VAN DER KEUR (éd.) (2018) : « Thermopylae and Cannae: How one Battle Narrative Enriches Another », dans Lidewij VAN GILS, Irène J. F. DE JONG et Caroline KROON, *Textual Strategies in Ancient War Narrative. Thermopylae, Cannae and Beyond* (Amsterdam Studies in Classical philology), Leyde - Boston, Brill, p. 319-341.
- Irène J. F. DE JONG (2014) : *Narratology and Classics. A Practical Guide*, Oxford, University Press.
- Irène J. F. DE JONG (éd.) (2018) : « Herodotus’ Handling of (Narratological) Time in the Thermopylae Passage », dans Lidewij VAN GILS, Irène J. F. DE JONG et Caroline KROON, *Textual Strategies in Ancient War Narrative. Thermopylae, Cannae and Beyond* (Amsterdam Studies in Classical philology), Leyde - Boston, Brill, p. 113-130.
- Jacqueline DE ROMILLY (1971) : « La vengeance comme explication historique dans Hérodote », *REG* 84, p. 314-337.
- Kenneth James DOVER (1972) : *Aristophanic Comedy*, Berkeley, University of California Press.
- Hartmut ERBSE (1992) : *Studien zum Verständnis Herodots*, Berlin - New York, de Gruyter.
- Nick FISHER (éd.) (2002) : « Popular Morality in Herodotus », dans Egbert J. BAKKER, Irène J. F. DE JONG et Hans VAN WEES, *Brill’s Companion to Herodotus*, Leyde - Boston - Cologne, Brill, p. 199-224.
- Charles W. FORNARA, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, University of California Press, 1983.

- Renaud GAGNÉ (2013) : *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge, University Press.
- John GOULD (1989) : *Herodotus*, Londres, Bristol Classical Press.
- Laurent GOURMELEN (2007) : « Le meurtre des hérauts perses (Hérodote VII 133-137) : écrire et réécrire l'Histoire », dans Gérard JACQUIN (dir.), *Récits d'ambassades et figures du messager* (Interférences), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 21-45 (cité d'après la version en *open access* déposée en ligne : <<https://books.openedition.org/pur/30150>>).
- Jonas GRETHLEIN (2013) : *Experience and Teleology in Ancient Historiography: « Futures Past » from Herodotus to Augustine*, Cambridge, University Press.
- William Keith Chambers GUTHRIE (1976) : *Les sophistes*, Paris, Payot.
- Thomas HARRISON (2000) : *Divinity and Herodotus: The Religion of Herodotus*, Oxford, Clarendon Press.
- Walter Wybergh HOW et Joseph WELLS (1912) : *A Commentary on Herodotus*, Oxford, Clarendon Press.
- Jacob HOWLAND (éd.) (2005) : « Raconter une histoire et philosopher : l'anneau de Gygès », dans M. Dixsaut *Études sur la République de Platon : 2. De la Science, du Bien et des mythes, avec la collaboration de Fulvran Teisserenc*, Paris, Vrin, p. 259-281.
- Ludwig HUBER (1963) : *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodot*, thèse déposée à Tubingue.
- Henry R. IMMERWAHR (1966) : *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Press of Western Reserve University.
- Andrew LAIRD (2001) : « Ringing the Changes of Gyges: Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's *Republic* », *JHS* 121, p. 12-29.
- Donald LATEINER (1984) : « Herodotean Historiographical Patterning: 'The Constitutional Debate' », *Quaderni Di Storia* 20, p. 257-284.
- Donald LATEINER (1989) : *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, University of Toronto Press.
- Bernard LAUROT (1995) : « Remarques sur la tragédie de Crésus », *Ktèma* 20, p. 95-103.
- Albin LESKY (1977) : « Tragödien bei Herodot? », dans K. H. KINZL (éd.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies presented to Fritz Schachermeyr on the occasion of his 80. birthday*, Berlin - Boston, De Gruyter, p. 224-230.
- Alan B. LLOYD (1988) : « Herodotus Account of Pharaonic History », *Historia* 37, p. 22-53.
- Rosaria Vignolo MUNSON (2001) : *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourses in the Work of Herodotus*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Robert PARKER (1983) : *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Édith PARMENTIER-MORIN (1995) : « La Lydie, Hérodote et Nicolas de Damas », *Ktèma* 20, p. 85-94.
- Christopher PELLING (2000) : *Literary Texts and the Greek Historian*, Londres, Routledge.

- Christopher PELLING (2019) : *Herodotus and the Question Why*, Austin, University of Texas Press.
- Robert PIGNARRE (1964) : *Sophocle. Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Max POHLENZ (1937) : *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abenlandes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pierre PONTIER (2013) : « Une question de point de vue : Quelques remarques sur Gygès, d'Hérodote à Platon », dans Jean ALAUX (éd.), *Hérodote : Formes de pensée, Figures de Récit*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 117-130.
- Rudolf RIEKS (1975) : « Eine tragische Erzählung bei Herodot (*Hist. 1, 34-45*) », *Poetica* 7, p. 23-44.
- Suzanne SAÏD (1978) : *La faute tragique*, Paris, Maspéro.
- Suzanne SAÏD, M. TRÉDÉ et A. LE BOULLUEC (1997) : *Histoire de la littérature grecque* (Quadrige manuels), Paris, PUF.
- Suzanne SAÏD (2002) : « Herodotus and Tragedy », dans Egbert Jan BAKKER, Irène J. F. DE JONG et Hans VAN WEES (éd.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leyde - Boston - Cologne, Brill, p. 117-147.
- Bruno SNELL (1973) : « Gyges und Kroisos als Tragödien-Figuren », *ZPE* 12, p. 197-205.
- Philip A. STADTER (2004) : « From the Mythical to the Historical Paradigm: the Transformation of Myth in Herodotus », dans José Marcia CANDAU MORÓN, Francisco Javier GONZÁLEZ PONCE et Gonzalo CRUZ ANDREOTTI (éd.), *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad* (Actas del Simposio Internacional celebrado en Sevilla, Valverde del Camino y Huelva entre el 22 y el 25 de abril de 2003), Málaga, Centro de ediciones de la Diputación de Málaga, p. 31-46.
- Hans-Peter STAHL (1975) : « Learning Through Suffering? Croesus' Conversations in the History of Herodotus », *YCIS* 24, p. 1-36.
- Rosalind THOMAS (2000) : *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, University Press.
- Rosalind THOMAS (2006) : « The Intellectual Milieu of Herodotus », dans J. MARINCOLA et C. DEWALD (éd.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (Cambridge Companions to Literature), Cambridge, University Press, p. 60-75.
- Hans VAN WEES (2008) : « Stasis, Destroyer of Men », dans *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes* (Entretiens sur l'Antiquité classique 54), Vandoeuvres - Genève, Fondation Hardt, p. 1-39.
- Kurt von FRITZ (1967) : *Die griechische Geschichtsschreibung: Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlin, de Gruyter.
- Katharina WESSELMANN (2011) : *Mytische Erzählstrukturen in Herodots 'Histo-rien'*, Berlin - Boston, de Gruyter.