

## La femme et le pouvoir chez Hérodote

Monsieur Alexandre Tourraix

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Tourraix Alexandre. La femme et le pouvoir chez Hérodote. In: Dialogues d'histoire ancienne, vol. 2, 1976. pp. 369-386;

doi : 10.3406/dha.1976.2920

[http://www.persee.fr/doc/dha\\_0755-7256\\_1976\\_num\\_2\\_1\\_2920](http://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1976_num_2_1_2920)

---

Document généré le 02/12/2016

## LA FEMME ET LE POUVOIR CHEZ HÉRODOTE

Essai d'Histoire des mentalités antiques.

Il n'est pas de récit politique chez Hérodote qui n'ait une composante féminine, soit-elle sous-jacente, comme si la Femme et le Pouvoir étaient indissolublement liés. La femme de Candaule exprime ce lien de manière très explicite, s'adressant à Gygès (1) :

«Tue Candaule, et sois possesseur de ma personne et de la royauté des Lydiens». La femme, épouse ou fille du Roi, tient une place quelque peu énigmatique dans les récits hérodotéens de transmission du Pouvoir, qu'il s'agisse d'une succession pacifique ou d'une prise de pouvoir violente.

La femme, ou la féminité, est aussi la garante, mortelle ou divine, de la solidité du Pouvoir, en particulier de ses formes monarchiques : elle remplit donc deux fonctions complémentaires et fondamentales, assurant tout à la fois la transmission et la pérennité du Pouvoir.

Cette double fonction apparaît à l'arrière-plan d'une cinquantaine de récits (2) : la récurrence en implique-t-elle qu'Hérodote se réfère consciemment à un schéma de causalité historique dans lequel la Femme jouerait un rôle moteur ? Il ne semble pas : jamais il ne formule de manière explicite un tel schéma (3). Il participe donc d'une structure mentale qu'il partage non seulement avec ses auditeurs grecs, mais aussi avec certains de ses informateurs orientaux.

En effet, à travers le récit d'événements présentés le plus souvent comme véridiques, Hérodote se fait l'écho d'une explication mythique de l'Histoire. Quand il a choix entre plusieurs versions (4) d'un même fait, dont l'authenticité importe peu pour notre propos, son choix semble «dicté», inconsciemment ou semi-consciemment, par le schéma exposé précédemment.

Nous entendrons le mot pouvoir dans l'acception politique la plus large possible, de manière à «couvrir» au maximum le champ lexical du pouvoir et de la puissance en Grec : ἀρχή (5), βασιλεύς, δύναμις, ἡγεμονία, κράτος, νόμος (6), et l'ensemble de leurs dérivés.

Dans les récits de succession, le nouveau pouvoir ne semble assuré que si un lien de nature sexuelle unit son nouveau détenteur à la femme ou à la fille de son prédécesseur. Ce lien peut être soit la filiation, soit l'union sexuelle à proprement parler, soit encore une double relation sur le mode œdipéen, à ceci près qu'aucun des personnages d'Hérodote ne va jusqu'à l'accomplissement de l'inceste, mis à part les mariages consanguins des monarchies orientales, qui ne semblent pas vécus comme la transgression d'un interdit (7). Ce lien sexuel légitime le nouveau pouvoir, et en assure la pérennité et la prospérité bienfaisante : en son absence, ou en cas d'impossibilité, le pouvoir vacille, comme privé de légitimité.

L'histoire dans laquelle ce schéma fonctionne de la manière la plus simple et la plus évidente est celle de Candaule et de Gygès (8). Son caractère apparemment anecdotique la rend suspecte de signification sous-jacente, placée au début d'un ouvrage prétendant raconter et expliquer les Guerres médiques. Nul ne se satisfait plus des explications selon lesquelles ces «anec-

notes» illustreraient le penchant à la digression du conteur-né que serait Hérodote. H. Erbse (9) et H. Schwabl (10) ont montré l'un et l'autre que les digressions hérodotéennes ne sont jamais gratuites, et J.L. Myres (11), H.R. Immerwahr (12), et H.F. Bornitz (13) ont insisté sur la rigueur de la composition de l'Enquête, rigueur sous-tendue par une pensée historique globale.

Première surprise à la lecture du *logos* lydien : Hérodote ne nomme pas la Reine (14), mais l'appelle simplement « Ἡ Γυνὴ τοῦ Κανδαύλου ».

S'agit-il d'une lacune de son information, d'un oubli, ou du refus de mentionner un nom dénué d'importance ? Ne serait-ce pas plutôt une omission visant à privilégier l'essentiel, à savoir sa féminité ? Hypothèse étayée par le fait qu'Hérodote a préféré Femme à Reine, qu'il n'emploie pas : la féminité de Tundo importe plus à ses yeux que sa participation à la royauté.

En second lieu, on ne peut que s'étonner de la disproportion entre le crime commis par Candaule et Gygès, même en tenant compte, après Hérodote, de la pudeur lydienne, et le bénéfice que l'un et l'autre en retirent. Suffit-il d'invoquer le goût d'Hérodote pour le « petit fait » comme explication de l'Histoire ? Avant le nez de Cléopâtre, la beauté de la femme de Candaule ? C'est en effet cette beauté qui importe.

Le drame comprend trois personnages principaux (15), que sous des noms différents nous retrouverons ailleurs : le détenteur du pouvoir, Candaule, « tyran » (16) de Sardes, sa femme, et le ravisseur involontaire de la Reine et du Pouvoir, Gygès, simple garde selon Hérodote (17), mais auquel Candaule « faisait confiance des plus importantes de ses affaires » (18). Il importe de souligner qu'il ne convoite ni la Reine ni la Royauté : il héritera de l'une et de l'autre par une fatalité éminemment tragique.

Jusqu'à Candaule, les Héraclides se sont transmis « τὴν ἀρχὴν » de père en fils pendant 22 générations, soit selon le comput d'Hérodote 500 ans (19). A cette brève histoire de la dynastie succède aussitôt la mention de la cause première de la chute de Candaule, sa passion pour sa propre femme, en raison d'une beauté qu'il juge exceptionnelle, au point « qu'il la loue à l'excès ». Toutes les femmes qui jouent un rôle dans la transmission du pouvoir chez Hérodote ont en commun une beauté et souvent une taille exceptionnelles : Pisistrate spéculé sur ces deux traits pour faire passer Phyé pour Athéna (20).

Ne convient-il pas de reconnaître dans la beauté exceptionnelle de la Femme de Candaule la caractéristique de la divinité (21) ? D'après Ph. E. Legrand (22) « Κανδαύλης » paraît avoir été en Lydien une épithète divine. Le Xerxès des Perses se veut « ἰσόθεος » : comme tous les despotes orientaux, Candaule agit en « ὑβριστής » (23). Il commet l'erreur qui perdra Crésus : se croire le plus heureux des hommes, et vouloir en convaincre autrui. Montrer à Gygès sa femme nue revient à lui montrer tout l'éclat de son pouvoir, mais aussi à le lui faire partager, ne serait-ce qu'un instant : les exigences de la Reine envers Gygès s'inscrivent dans la logique du pouvoir dans les monarchies orientales, dans lesquelles il ne saurait avoir qu'un seul détenteur, tandis qu'elle les exprime en termes d'offense à sa pudeur (24). Elle-même établit le lien entre sa personne et le pouvoir : " Ἡ γὰρ Κανδαύλην ἀποκτείνουσα ἐμέ τε καὶ τὴν βασιληίδην ἔχε τῶν Λυδῶν » (25) ; l'emploi de « τε καὶ » renforce la juxtaposition de « ἐμέ » et de « τὴν βασιληίδην », et souligne le lien entre la personne même

de la Reine et la Royauté. La vengeance d'une femme outragée, fût-elle la Reine, et le pouvoir sont-ils nécessairement liés ? Certainement pas pour un public grec, si l'on songe au statut de la Femme dans le mariage (26). Or, Hérodote ne suggère nullement qu'elle ait de quelque manière partagé le pouvoir de Candaule : ne pas l'appeler la Reine, mais la « femme de Candaule », revient à insister sur le caractère strictement privé du mariage. Cette conception toute hellénique est manifestement obérée par une autre, sans doute d'origine orientale, selon laquelle la Femme du Roi détient une puissance d'ordre surnaturel, supérieure au pouvoir politique, et susceptible d'en assurer la transmission : « Il suit de là que les Orientaux attachaient à la transmission de l'autorité royale par les femmes une sorte d'importance religieuse et de valeur sacrée » (27).

La reine place par ses injonctions Gygès dans une aporie toute tragique ; il n'en peut sortir qu'en prenant définitivement la place de Candaule : « Gygès le tua, et devint possesseur de sa femme et de sa royauté » (28) ; la juxtaposition répétée des deux termes est à nouveau soulignée, cette fois par la répétition de « καὶ » :

« ΤΕ ΚΑΙ ΑΠΟΚΤΕΙΝΑΣ ΑΥΤΟΙΣ ἜΣΧΕ ΚΑΙ ΤΗΝ ΓΥΝΑΪ-  
ΚΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΗΛΗΝ ΓΥΓΗΣ » .

Hérodote emploie à nouveau, de préférence à « ἀρχὴ », « βασιληλή », comme pour marquer la légitimation du pouvoir de Gygès par la possession de la femme de son prédécesseur. Son accession au pouvoir est confirmée par l'oracle de Delphes, dont l'authenticité importe peu dans notre perspective (29) : seule compte la valeur de caution religieuse que lui attribue Hérodote. Les offrandes envoyées à Delphes (30) témoignent de la prospérité du long règne de Gygès (38 ans), tandis que ses victoires manifestent sa puissance.

La femme, reflet humain des grandes déesses anatoliennes, ne se contente pas de légitimer le pouvoir, elle en assure aussi la pérennité et la prospérité bienfaisante.

Les despotes orientaux ne sont pas seuls à lui devoir en partie leur pouvoir ; il en va de même des tyrans grecs, qu'Hérodote comme Eschyle (31) englobe dans une même réprobation, et dont Gygès est au demeurant le prototype.

Certes Pisistrate « administra-t-il excellemment la cité » (32), mais cette appréciation vient au terme du récit de sa première prise de pouvoir, récit dans lequel Hérodote dénonce manifestement la duperie fondamentale de toute tyrannie, fût-elle respectueuse des formes constitutionnelles.

Pisistrate ne doit sa première tyrannie à aucune femme, et perd le pouvoir. Sa naissance même est annoncée comme une catastrophe par le prodige des chaudrons d'Olympie qui se mettent à bouillir sans feu. Chilon de Lacédémone tente en vain de mettre en garde son père Hippocrate : « Chilon de Lacédémone donna à Hippocrate ces conseils : premièrement, ne pas épouser une femme qui pût avoir des enfants ; deuxièmement, s'il en avait une, la renvoyer ; et, s'il avait un fils, le répudier » (33). Hippocrate ne tient pas compte du mauvais présage en reconnaissant Pisistrate, et place sa naissance même sous le signe de l'« ὕβρις ».

Pisistrate prit le pouvoir une première fois, « mais au bout de peu de temps, les partisans de Mégacles et ceux de Lycurgue, s'étant mis d'accord, le chassèrent » (34). Pisistrate a perdu le pouvoir, non seulement faute d'une caution féminine, mais sous le poids d'une malédiction dont la triple recom-

mandation de Chilon montre le lien, de signe négatif en quelque sorte, avec la Féminité : serait-ce pratiquer un freudisme sommaire que de voir dans le prodige décrit précédemment un symbole de démesure dans la féminité, d'excès de féminité annonciateur de «l' ὕβρις qui fait le tyran», et qui l'incite à une surhumanité usurpée ? Nous retrouverons à propos de Cypsélos le thème du récipient, symbole de féminité maternelle (35). Seule la recherche de la protection d'Athéna, déesse éminemment liée à la souveraineté, ramènera Pisistrate au pouvoir définitivement.

Auparavant, les dissensions entre «Paraliens» et «Pédiens» (36) ayant repris, «Mégaclys fut injurieusement traité par son parti» (34), en sorte qu'«il envoya demander à Pisistrate s'il voulait prendre sa fille pour femme et être tyran à ce prix» (37). Pour assurer le retour de l'exilé, «ils imaginèrent ... un expédient que je trouve le plus naïf au monde» (34) : le recours à Phylè, déguisée en Athéna. L'indignation d'Hérodote montre quelle distance il a prise par rapport à la pensée mythique, mais aussi les limites de cette distance, fonction d'un rationalisme, d'une critique du mythe elle-même parfois naïve (38).

Hérodote n'a plus conscience de la valeur étiologique du mythe, qu'il véhicule cependant, quitte à en critiquer tel ou tel détail, ou telle ou telle version (39).

Pisistrate aura dû son retour à une femme, mais en aura compromis le bénéfice par non-consommation de son mariage.

«Dans le dème de Paiana, il y avait une femme nommée Phylè, d'une taille de quatre coudées moins trois doigts, et d'ailleurs belle personne» : grande et belle, ce n'est pas Phylè qui ramène Pisistrate à Athènes, mais Athéna elle-même, et le stratagème n'est pas naïf : non seulement il convainc les Athéniens, mais il revient à se propicier Athéna.

Pisistrate a recouvré la tyrannie en épousant la fille de Mégaclys, mais «n'avait avec elle qu'un commerce contre nature» (40), pour éviter à sa descendance la malédiction des Alcmonides. En ne se conformant point au « νόμος », le tyran nie la féminité même de la fille de Mégaclys, et dans son comportement en apparence le plus intime trouble en fait l'ordre du monde : il agit encore en « ὑβριστής », et menace lui-même son pouvoir en le privant de toute caution féminine. «Mégaclys renonça du coup à sa rancune contre les hommes de sa faction. Instruit de ce qui se tramait contre lui, Pisistrate évacua complètement le pays» (41).

Onze ans plus tard, il devra à nouveau son retour à Athéna, au terme d'une dialectique complexe de maîtrise de la Féminité qui le conduira à la souveraineté :

«Les troupes de Pisistrate arrivèrent au temple d'Athéna de Pallène (42) ... Là, mû par une impulsion divine (43), Amphilytos d'Acarnanie le chresmologue se présenta devant Pisistrate, et, l'abordant, prononça cet oracle en hexamètres ...» Pisistrate s'étant mis une première fois sous le patronage d'Athéna (le déguisement de Phylè relève d'un mimétisme de type magique qui engage la déesse elle-même), celle-ci l'aide à «s'emparer d'Athènes pour la troisième fois», en lui indiquant le moment favorable à l'attaque dans un langage qu'il est seul à comprendre. Cette fois, «il y enracina sa tyrannie» : Hérodote reprend une image chthonienne déjà employée (44), en l'inversant : auparavant, il avait «perdu la tyrannie avant qu'elle eût poussé de profondes racines». La protection de la déesse assure enfin la pérennité de son pouvoir : dans notre perspective, la féminité d'Athéna

compte autant que sa divinité.

Cypselos, autre tyran grec d'importance majeure dans une perspective typologique, doit aussi son pouvoir à une femme, sa mère, Labda.

Comme celui de Candaule et Gygès, le «logos» de Cypselos (45) est un récit en apparence très simple, en réalité riche de multiples significations sous-jacentes que nous ne saurions chercher à décrypter intégralement.

Passons donc sur le mariage de Labda avec Eétion et sur les oracles qui promettent le pouvoir à Cypselos, sur le mythique dème de Petra (46), pour en venir à l'essentiel pour notre propos : la manière dont Labda sauve son fils, lui assurant avec la vie le pouvoir par accomplissement désormais inéluctable des oracles.

Peu importe que la « κυψελή » salvatrice fût un coffre, une amphore ou une ruche (47), seul compte le caractère commun à ces divers objets : ce sont des boîtes, des récipients, des contenant, en d'autres termes des symboles maternels (48). Dans cette optique, Cypselos ne doit pas seulement son pouvoir à sa naissance d'une Bacchiade, fût-elle déchue, comme Battos, fondateur de Cyrène (49), est prédestiné à une royauté dont il porterait le nom libyen par la naissance royale de sa mère en Crète, mais aussi à sa dissimulation dans un récipient, réalisation symbolique du retour à la vie intra-utérine qui lui assure une parfaite protection mythique. Que l'on suive G. Roux (50) pour placer la ruche dans la cour de la maison de Labda, ou que l'on continue à voir après Pausanias dans la « κυψελή » une « λάρυαξ » placée dans la maison (51), se dessine une figure mythique aisément décriptable en tant que symbole maternel : le petit Cypselos dissimulé dans un récipient lui-même placé dans un espace clos. Quant au sourire qui sauve une première fois Cypselos, sans doute faut-il y voir la marque de la protection divine.

Dans la série des tyrans, Polycrate et Périandre offrent l'illustration inversée du schéma mythique que nous croyons déceler à l'arrière-plan du récit hérodotéen, schéma selon lequel la Femme est à l'origine de tout pouvoir.

Polycrate est averti de son sort par un songe de sa fille : «Il lui avait semblé que son père, élevé dans les airs, était lavé par Zeus et oint par le Soleil» (52). Il la menace de «la laisser longtemps fille», et tombe dans le piège tendu par Oroïtès. Pourquoi cette menace plutôt qu'une autre, si ce n'est par crainte de se susciter un concurrent dans la mari de sa fille ?

La succession de Périandre (53) est de prime abord fort complexe : contrairement à l'usage, Périandre tient à céder la tyrannie de Corinthe à son fils cadet Lycophron, et ce dernier refuse obstinément. Lorsqu'il finit par céder, il meurt, rendant toute succession impossible en raison de l'incapacité de son frère aîné. L'intermédiaire féminin est ici en apparence double : Mélissa, femme de Périandre, et sa fille. Lycophron refuse de succéder à son père car il a appris de son grand-père Proclès d'Epidaure que Périandre a assassiné Mélissa. Périandre lui délègue en vain sa fille, la substituant en quelque sorte à Mélissa : il tente ainsi de nier la mort de celle-ci, ce qu'il a déjà fait en traitant son cadavre comme si elle était vivante ; tel est le sens profond de l'anecdote selon laquelle «il avait mis ses pains dans le four froid» (54). Certes Lycophron finit-il par accepter l'échange de sa tyrannie de Corcyre contre celle de Corinthe, mais son assassinat par les Corcyréens, qui ne veulent pas de Périandre, fait échouer ce projet.

Ainsi, le meurtre de Mélissa empêche la transmission harmonieuse du

pouvoir de Périandre, malgré une double tentative de négation de sa mort. En tuant Mélissa, Périandre a commis non seulement une faute religieuse, mais aussi une erreur politique : il a privé son pouvoir de la garantie la plus sûre au plan du mythe.

Le despotisme oriental contemporain d'Hérodote n'échappe pas plus que la tyrannie lydienne ou grecque à la nécessité d'une caution féminine. Dans la succession de Cyrus à Astyage (55), la fille du Roi, Mandane, assure indirectement la transmission du pouvoir.

Hérodote mentionne la naissance même de Mandane aussitôt après l'avènement d'Astyage. Dans la cosmogonie politique que nous croyons déceler à l'arrière-plan du récit, la naissance d'une fille ne serait-elle pas la caution mythique, la consécration, que reçoit Astyage succédant à son père Cyaxare dans la « βασιληϊκή » ? Le nom même de la mère de Mandane (56) n'est pas mentionné dans le passage qui nous intéresse : s'agit-il d'un personnage inessentiel (57) ? ou la féminité de Mandane importera-t-elle ensuite plus que d'être la fille du Roi ? Telle Labda, c'est sa propre maternité qui comptera.

Les deux songes d'Astyage (58) ont un caractère sexuel aussi évident qu'ambigu. Leur symbolique relativement claire montre au reste combien la fécondité de la Reine conditionne, dans la cosmogonie politique orientale, la fertilité du royaume, outre l'étendue qu'ils prédisent à la domination de Cyrus.

L'effroi qu'elle suscite chez Astyage permet de supposer que l'interprétation que donne Hérodote du second rêve était déjà celle du premier : « Les Mages interprètes des songes lui annonçaient que l'enfant de sa fille devait être roi à sa place » (59).

Astyage, successeur de son père Cyaxare, de son grand-père Phraorte et de son arrière-grand-père Déiocès (60), aurait dû trouver conforme à la logique de cette transmission héréditaire du pouvoir que son futur petit-fils soit destiné à lui succéder, d'autant plus qu'Hérodote ne lui attribue pas de fils. Son effroi n'est compréhensible que pour le second rêve, car il a tenté de prévenir la prédiction contenue dans le premier en mariant Mandane au Perse Cambyse, « qu'il jugeait bien au-dessous d'un Mède de rang moyen » (61).

Cyrus est donc entaché d'une double infériorité, « nationale » et sociale, qui donnera à son accession au trône une signification symbolique doublement révolutionnaire. Mais cette signification n'est que la conséquence de la politique d'Astyage quant au mariage de sa fille.

Remarquons que Cyrus existe potentiellement avant même ce mariage, en contradiction avec la théorie dominante en Grèce en matière de conception, telle qu'elle est discutée par Eschyle dans les Euménides (62). Cyrus sera donc plus le fils de Mandane que celui de Cambyse ; en sorte qu'Astyage n'a pas absolument tort d'interpréter en termes de concurrence une prédiction qui pouvait annoncer une succession pacifique : toutefois, la contradiction sous-jacente au conflit n'est pas d'ordre social, en un sens restreint, ou « national », mais relève de l'antagonisme entre deux modes de succession, le mode patrilinéaire et le mode matrilinéaire. Cet antagonisme est aussi celui qui oppose les sociétés patriarcales aux sociétés matriarcales, ou encore au sein de la même société deux principes d'organisation dont Hérodote témoigne que le triomphe apparent de l'un n'a pas fait disparaître le souvenir

de l'autre. Toutes les précautions prises, dont l'exposition de Cyrus nouveau-né, similaire à celle d'Oedipe (63), ayant été vaines, Cyrus devenu adulte soulève les Perses et détrône Astyage :

«Il ne lui fit aucun mal, et le garda près de lui jusqu'à sa mort» (64). La prédiction contenue dans les songes est accomplie : le fils de Mandane succède à Astyage. Dans ce récit, la Femme est bien la médiatrice du pouvoir, mais au plan de la filiation plus que de l'union sexuelle ; Mandane le transmet en tant que fille et que mère, et non en tant qu'épouse et amante (malgré l'ambiguïté relative des songes d'Astyage), et ceci doublement : Cyno, la femme du bouvier Mitradatès qui sauve Cyrus, lui sert de substitut maternel, et correspond à l'aspect salvateur et nourricier de Labda pour Cypsélos (65). Cyrus et Cyno procèdent à une sorte d'échange de services, celle-ci remplaçant sa mère, celui-là son fils mort-né.

Le drame d'Oedipe tient en partie à la coexistence éminemment conflictuelle des deux modes de transmission du pouvoir par l'intermédiaire de la Femme, au profit du même bénéficiaire : Oedipe est à la fois Gygès et Cyrus (63).

La femme joue un rôle médiateur tout au long du *logos* de Cyrus ; il doit sa victoire sur Crésus, victoire qui le rend «maître de l'Asie tout entière» (66), indirectement à deux femmes, sans compter Mandane.

Le caractère inéluctable (au plan du mythe) de la conquête de la Lydie fait partie de l'héritage d'Astyage : Alyatte, père et prédécesseur de Crésus, a marié sa fille Aryenis, mère de Mandane, à Astyage pour mettre fin à la guerre entre Mèdes et Lydiens, «car, sans de forts liens de parenté, les accords n'ont d'ordinaire ni force ni permanence» (67). Par ce mariage, Alyatte suscite à son fils Crésus un concurrent, produisant l'effet inverse de celui recherché : si Crésus est l'héritier légitime selon la logique d'une succession patrilinéaire, Alyatte, ou son propre successeur par les femmes Cyrus, est assuré de l'emporter selon les principes d'une succession matrilineaire.

Certes Crésus prétend-t-il venger Astyage (68), mais Hérodote lui-même présente cette motivation comme seconde, venant après la volonté d'annexer la Cappadoce : intervient ici, outre un souci de «rationalisation», la notion des frontières imposées à chaque puissance (69), ici l'Halys, frontières qu'on ne saurait transgresser sans ébranler l'ordre du Monde.

Enfin, Cyrus prend Sardes par «le seul point où Mèlès, l'antique roi de Sardes, n'avait pas fait porter le lion qui lui était né de sa concubine, quand les Telmessiens avaient prononcé que, si on portait ce lion tout autour des murailles, Sardes serait imprenable» (70).

L'anecdote n'est compréhensible que mise en rapport, par G. Bunnens (71), avec les recueils de présages orientaux dans lesquels on trouve, dans la série dite «summa izbu», «si un nouveau-né», l'oracle suivant :

«Si une femme a enfanté un lion, cette ville sera prise, ce roi sera enchaîné». L'interprétation que donne Hérodote du présage montre qu'il ne l'a pas compris, ou plutôt qu'il l'a interprété selon son propre système de références, par inversion du sens : la cause de faiblesse dans le présage oriental devient une force potentielle, à condition de savoir l'utiliser. Cette interprétation n'est rendue possible que par la coïncidence apparente du présage babylonien, de l'importance du lion dans la mythologie lydienne - G. Bunnens rappelle que le lion est l'animal consacré à Héraclès-Sandon, qu'il figure sur les monnaies lydiennes, qu'enfin Crésus a consacré un lion en or à Delphes (72) - et du schéma mythique selon lequel la Femme du Roi (73) est la



meilleure garante de son pouvoir : si le lion né d'elle avait «fortifié» la totalité de la muraille, Sardes aurait été imprenable, et la dynastie issue de Mélès indéracinable. Hérodote juxtapose deux explications appartenant à deux univers mentaux radicalement différents : l'escalade par le Marde Hyroiadès d'un point mal surveillé en raison de son escarpement, et le fait que Mélès n'y ait pas fait porter le lion. Seul élément commun aux deux explications, l'une rationaliste, «logique», et l'autre mythique : la négligence, dans la surveillance dans le premier cas, dans la précaution magique dans le second.

Cyrus doit son trône à Mandane, l'extension de son empire et la prise de Sardes à Aryenis et à la concubine du roi Mélès : la féminité joue aussi un rôle complexe dans la prise de Babylone. Dans l'univers mental d'Hérodote, la ville est au reste placée sous le signe de la féminité :

«Telle étant, Babylone a sans doute eu beaucoup de rois ... parmi ces souverains, figurent en particulier deux femmes» (74) : Semiramis et Nitocris. Significative paraît être la transformation par Hérodote de Nabuchodonosor en Nitocris (75) :

«C'est contre le fils de cette reine que Cyrus entra en campagne ; il portait le nom de son père, Labynète» (76) : n'était-ce point se réclamer d'une filiation patrilinéaire contraire à la «féminité» de Babylone ?

Sémiramis s'était distinguée par des travaux de drainage (74), Nitocris par la protection qu'elle avait assurée à Babylone contre les Mèdes : en brisant le cours de l'Euphrate et en faisant creuser «un bassin pour un étang», elle a protégé la ville par l'eau. Cette stratégie défensive s'avère efficace tant que Cyrus n'en retourne pas l'arme principale à son profit : avant même d'atteindre Babylone, l'un des chevaux sacrés du char du Soleil est emporté par le Gyndès, fleuve dans lequel il se précipite. Certes Cyrus bat-il les Babyloniens devant leur ville, mais celle-ci reste imprenable, tant du moins qu'il n'utilise pas pour la prendre l'arme de Nitocris, en «rendant guéable l'ancien lit» (77), permettant à son armée de pénétrer au cœur du système de fortifications :

«C'est de la sorte que Babylone fut prise alors pour la première fois» (77). Comme lors de la prise de Sardes, Cyrus agit moins en conquérant qu'en héritier involontaire. Il bénéficie en outre de l'erreur de son adversaire Nabonide, porteur d'un patronyme pour défendre un héritage maternel. Tout ceci au plan du mythe, faut-il le préciser ?

Lors de sa révolte contre Darius, Babylone sera perdue par un crime contre la féminité (78). En effet les Babyloniens assiégés mettent à mort leurs femmes, par souci d'économie de leurs vivres : certes Hérodote précise-t-il en III 150 qu'ils en ont gardé chacun une, et qu'ils ont épargné leurs mères, mais les mesures prises ultérieurement par Darius (79) pour leur procurer des femmes et assurer leur descendance impliquent une extermination totale des précédentes. En tuant leurs femmes, les Babyloniens ont attenté à la Féminité même, sous le signe de laquelle Hérodote place d'emblée Babylone, et se sont voués à la défaite. Il convient de mettre en parallèle ce meurtre collectif, qui revient à une stérilisation, et la prédiction faite par un Babylonien aux Perses :

«Vous prendrez la ville le jour où les mules auront des petits» (80). Le prodige de cette fécondité inattendue, que l'on peut rapprocher des présages accompagnant le passage de l'Hellespont par Xerxès (81), se produit chez Zopyre fils de Mégabyze (82), «et la chute de Babylone lui parut alors inévi-

table» : il s'employa à la provoquer.

Revenons à Cyrus : s'il doit son pouvoir à une judicieuse alliance avec la féminité, il doit aussi sa défaite finale et sa mort à la rupture de cette alliance :

«C'était alors une femme qui, après la mort de son mari, régnait sur les Massagètes ; elle s'appelait Tomyris. Cyrus l'envoya demander en mariage, se disant désireux de l'avoir pour femme. Mais Tomyris comprit que ce qu'il recherchait, ce n'était point sa personne, mais la royauté des Massagètes, et elle lui interdit de venir auprès d'elle» (83). Ce refus de se cantonner dans le rôle de médiatrice du pouvoir va entraîner l'échec de Cyrus.

En effet, ce dernier outrepassa l'interdiction jusqu'à «entrer en campagne contre les Massagètes», s'obstina malgré la modération montrée par Tomyris, poussa l'obstination jusqu'à l'« ὕβρις » en franchissant la frontière «naturelle» que l'Araxe assigne à son empire à l'Est (84) : il est vaincu.

«Ce combat, de tous les combats qui se sont livrés entre Barbares, fut à mon avis le plus violent» (85). Pourquoi donner une telle ampleur à l'affrontement, si ce n'est pour suggérer qu'elle est à la mesure d'un conflit entre deux types de sociétés, l'une patriarcale et l'autre matriarcale ?

La défaite de Cyrus est totale, puisqu'il est tué dans la bataille et que Tomyris peut à loisir outrager son cadavre en plongeant sa tête dans une outre pleine de sang, pour venger la mort de son fils Spargapise (86). Cette défaite n'atteint pas seulement Cyrus, mais sa dynastie : Cambyse parachèvera l'obstination de son père par son « ὕβρις » propre, mais, avant même la bataille, Cyrus voit en songe («l'aîné des fils d'Hystape - Darius - avec des ailes aux épaules, dont l'une ombrageait l'Asie, l'autre l'Europe» (87).

«Cyrus mort, Cambyse hérita de la Royauté, car il était le fils de Cyrus et de Cassandane, fille de Pharnaspe, qui était morte avant son époux : Cyrus en avait mené grand deuil et avait imposé le même deuil à tout son empire» (88). Ce deuil général est d'autant plus significatif que Cyrus a plusieurs femmes : la mort de la reine «en titre» est une catastrophe pour le pouvoir royal et l'empire, dont elle ébranle les fondements.

L'insistance avec laquelle Hérodote rappelle que Cambyse est le fils de Cassandane montre qu'il est autant son héritier que celui de Cyrus. Il en ira de même pour Xerxès, désigné par Darius pour lui succéder sur les conseils de Démarate d'une part, et surtout «car Atossa était toute-puissante» (89). Nous retrouvons l'interférence du mode de filiation patrilinéaire et d'un autre, plus profond, moins explicite, mais toujours décisif, fondé sur la filiation matrilinéaire.

De même que Cyrus avait hérité d'Astyage la conquête de la Lydie, de même Cambyse hérite-t-il de Cyrus celle de l'Égypte (90). Cambyse conquiert l'Égypte parce qu'Amasis lui a refusé sa fille, et lui a envoyé Nitétis, fille de son prédécesseur Apriès, elle aussi «fort grande et belle».

Nous pouvons construire un double schéma de succession, selon lequel le détenteur du pouvoir est Amasis ou Apriès, la médiatrice du pouvoir la fille d'Amasis ou Nitétis, et Cambyse le successeur dans les deux cas.

En donnant à Cambyse la fille de son prédécesseur, Amasis se suscite au plan du mythe un concurrent plus légitime, ce qu'Hérodote transcrit au plan humain par la colère et la victoire de Cambyse. Il est significatif qu'il néglige alors le projet mentionné précédemment (91) d'expédition de Cyrus contre Amasis.

Dans les deux autres versions de la conquête de l'Égypte (92), la Femme joue, sous des noms divers, le rôle de la médiatrice du pouvoir : selon la première, Cambyse serait le fils de Nitétis et de Cyrus, et vengerait son grand-père Apriès, dont il serait l'héritier légitime ; selon la seconde, Cambyse, fils de Cassandane, lui aurait promis à l'âge de dix ans de la venger de Nitétis, pour laquelle Cyrus l'aurait délaissée, « en mettant l'Égypte sens dessus dessous ».

Pour Hérodote, l'Égypte est à l'Asie ce que la Scythie est à l'Europe : le pays de la sagesse et du savoir. En témoignent l'expérience de Psammétique, placée au début du *logos* égyptien (93), et, parmi de nombreux autres récits, le conte des Voleurs (94). Il ne s'agit pas d'une transmission du pouvoir à proprement parler : le fils de l'Architecte ne succède pas à Rhampsinite, bien qu'il épouse sa fille. Il ne convoite d'ailleurs pas le pouvoir, et l'enjeu de son « ἀγῶν » avec le Roi est autre. Comme dans la succession d'Astyage, le personnage féminin est ici la fille du Roi, et non sa femme.

Hérodote insiste d'abord sur l'exceptionnelle richesse « en argent » de Rhampsinite, ainsi que sur une habileté poussée au point de jouer aux Enfers avec Déméter/Isis, « tantôt gagnant, tantôt perdant » (il est donc l'égal de la déesse), et d'en revenir avec un « essuie-main lamé d'or en présent » (95). Et c'est d'ingéniosité que le Roi rivalise avec le voleur de son trésor, en sorte qu'il finit par lui donner sa fille en mariage « comme à l'homme au monde qui en savait le plus long ». Auparavant Hérodote se refuse à croire que le Roi ait prostitué sa fille pour tendre un piège au voleur : le recours à des critères de simple vraisemblance pour critiquer son propre récit prouve qu'il n'a pas conscience de son éventuelle valeur symbolique.

Nous avons les trois personnages habituels de notre schéma mythique (le roi, sa fille, et un compétiteur) ; le personnage féminin joue un rôle médiateur en raison de sa féminité même (ceci triplement : en tant que fille du roi, en se prostituant, et en épousant le voleur) ; il y a compétition entre les deux personnages masculins, mais cette compétition n'a pas pour objet le Pouvoir, mais le Savoir : le voleur « veut rendre des points au Roi en fait d'astuce », et y parvient. Le Savoir, fait de « τέχνη » (le voleur est le fils de l'Architecte du trésor royal, et connaît le « secret de fabrication » de son père, la pierre à déplacer pour y accéder en fraude), d'« ἐπιστήμη », et de « δόλος », permet de parvenir, si ce n'est au pouvoir, du moins auprès de lui : Hérodote évoque ailleurs (96) l'influence que sa compétence « professionnelle » procure au médecin grec de Darius, Démocédès. Dans le Conte des Voleurs, le Savoir ne suffit pas à l'ascension du fils de l'Architecte : son union avec la fille du Roi est décisive. Il s'agit au reste d'un savoir plus complexe qu'il n'apparaît de prime abord : la descente aux Enfers de Rhampsinite et la prostitution (sacrée) de sa fille en donnent la composante religieuse. Le voyage de Rhampsinite est une initiation (par Déméter), dont il ramène un instrument de purification (« l'essuie-mains »), et sans doute convient-il de voir dans la prostitution de sa fille un rite de fécondité dont Hérodote ne comprend pas le sens religieux, de même qu'il ne comprend pas en général les phénomènes de prostitution sacrée (97), si toutefois ceux-ci ont quelque historicité (98).

Démocédès (99) ne doit pas seulement son influence sur Darius et donc son pouvoir, à son savoir, au fait d'être « τεχνάζεσιν ἐπιστάμενος » et l'on peut s'étonner que son désir, certes vif, de rentrer à Crotona, ait presque suffi à déclencher les Guerres médiques.

Pour le récompenser de l'avoir guéri d'une entorse (100), «Darius lui fit don de deux paires d'entraves d'or» : à la mention de l'or du « βασιλευς », dont on sait combien il a fasciné les Grecs, succède aussitôt celle de l'autre fondement de sa puissance, ses femmes, auprès desquelles Darius le fait conduire, «charmé du mot d'esprit» par lequel le médecin grec lui a fait remarquer que pour être en or ces entraves n'étaient pas moins la marque de son asservissement. Ce «mot d'esprit» dépasse l'anecdote, et relève de la conception que se fait Hérodote de la liberté grecque (101). Pas plus anecdotique n'est la visite de Démocédès aux femmes de Darius, et la manière dont elles le couvrent d'or : en le faisant participer à la richesse du Roi, caractère essentiel de son pouvoir, elles lui permettent de participer à celui-ci : «dès lors, Démocédès était auprès du Roi un très grand personnage» (102). Cette participation au pouvoir se transforme en influence toute-puissante après que Démocédès ait soigné Atossa, en raison des modalités même des soins (103) : «Peu de temps après ces événements ... il poussa à Atossa, fille de Cyrus et femme de Darius, un abcès au sein, qui creva et gagna de proche en proche». La localisation de cette tumeur n'est pas indifférente : la pudeur d'Atossa l'empêche de consulter d'emblée Démocédès, et surtout cette localisation implique une symbolique de fécondité menacée sous-jacente à l'anecdote. S'agissant de la Reine, ce sont la fertilité et la prospérité de l'Empire qui sont en danger (104). Devant l'aggravation du mal, Atossa fit appel à Démocédès et «le lui montra». Le serment prêté par Démocédès de ne lui demander «rien de déshonorant» en paiement de sa guérison ne change rien à la valeur symbolique du dévoilement, même partiel, d'Atossa : elle se trouve dans la même situation que la Femme de Candaule à l'égard de Gygès (105). De même qu'elle s'est momentanément et partiellement dévoilée, de même est-elle momentanément et partiellement soumise à Démocédès, aux instructions duquel elle se conforme pour suggérer à Darius de conquérir la Grèce : «Atossa, sur ses instructions, tint au lit ces propos à Darius ...» (106). Le lit est le lieu du renouvellement de la puissance royale par l'union avec la Reine, en sorte qu'elle y détient le maximum d'influence : «l'épouse représente le foyer du mari et ses vertus particulières, spécialement les vertus du foyer royal (107).

Le renouvellement des pouvoirs royaux ne saurait être troublé : c'est pourquoi les conjurés perses (108) s'interdisent d'accéder auprès du Roi à ce seul moment :

«Quinconque des Sept le voudrait pénétrerait dans le palais royal sans introducteur, à moins que le roi ne fût alors couché avec une femme». Intaphernès est exécuté pour avoir voulu transgresser cet interdit (109).

Enfin, Darius lui-même, archétype du monarque oriental, pour Hérodote comme pour Eschyle, doit en grande partie son pouvoir à la maîtrise de la féminité.

Après les meurtres d'Apis et de son frère Smerdis, Cambyse achève de «priver de ses rameaux la maison de Cyrus» (110), selon l'expression qu'il reproche à sa sœur et épouse Roxane, en tuant celle-ci dans un accès de colère : «Il l'accabla de coups de pieds, et, comme elle était enceinte, elle mourut d'une fausse couche». De même que Roxane a détruit la fertilité d'une laitue en l'effeuillant pour illustrer son propos (111), Cambyse tue toute fécondité dans sa propre famille par le triple meurtre de son frère Smerdis, de Roxane, et avec elle de leur enfant à naître. Désormais tout son comportement est placé sous le signe de l'impiété, et sa constance dans

l'« ὄβρις » le perd lui-même et sa dynastie (112). Le règne du faux Smerdis n'est manifestement qu'un intermède destiné à l'accomplissement du songe qui avait incité Cambyse à faire assassiner son frère (113). Le Mage régna « pendant les 7 mois qui auraient complété la huitième année du règne de Cambyse » : cette durée globale de 8 ans correspond à la Grande année babylonienne, que le Mage a eu pour fonction de parachever. Son règne n'a pas d'autre signification historique pour Hérodote, puisqu'il « régna tranquillement », en d'autres termes qu'il ne se passa rien de mémorable, si ce n'est le complot des Sept (114). Passons sur le complot lui-même, pour en venir à la manière dont Darius obtint la monarchie.

L'union des deux chevaux (115) n'est pas seulement une ruse de l'écuyer de Darius, Oibarès, mais un rite de fécondité dont le rappel par le hennissement du cheval est accompagné d'un acquiescement de l'univers : « Un éclair jaillit du ciel serein, et il tonna ».

L'autre variante de la ruse (116) revient, soit au même, soit à une union symbolique de l'écuyer, doublet de son maître Darius, et de la jument (117).

Dans les deux cas, Darius doit sa désignation à la royauté à une union sexuelle par substitut interposé, qu'il s'agisse de son cheval ou de son palefrenier. Il conforte aussitôt son avènement en épousant deux filles de Cyrus, Atossa et Artystoné, puis une fille de Smerdis fils de Cyrus, « qui s'appelait Parmys », enfin Phaidymè, fille d'Otanès et épouse de Cambyse (118). Darius est donc tout à la fois le successeur légitime de Cambyse et de Cyrus.

Dès les premières pages de l'Enquête (119), Hérodote expose la version phénicienne et perse de l'origine des guerres médiques : les rapt et « contre-rapt » d'Io, Europe, Médée et Hélène. Les Grecs répliquent à ce dernier rapt par la guerre de Troie, dont l'invasion perse ne serait que la revanche. Hérodote semble donc ériger le rapt en « moteur de l'Histoire ».

Par ailleurs, le tombeau d'Alyatte (120) a été élevé « aux frais des marchands, des artisans et des filles qui exercent le métier de courtisanes : la part des courtisanes se montrait la plus importante ». En d'autres termes la puissance d'Alyatte est fondée sur la prostitution des filles des Lydiens, rite de fécondité qui assure et pérennise la puissance du Roi.

Hérodote assigne donc à la Femme et à la féminité une place centrale dans sa pensée historique, et un rôle politique tout à la fois dynamique et stabilisateur. Ce schéma de pensée lui est-il propre ? On pense aussitôt à Atossa ou Clytemnestre chez les Tragiques, ou à Pénélope chez Homère : « C'est elle qui représente comme maîtresse de maison la continuité du foyer, comme épouse du prince la permanence de l'autorité royale » (121).

Hérodote utilise donc tout au long de l'Enquête un schéma mythique à valeur étimologique emprunté au fonds commun de l'Hellénisme, et se fait l'écho d'une structure mentale dont M. Bussagli (122) a montré la pérennité et la coïncidence partielle avec les cosmologies indo-iraniennes : « Une des monnaies d'or de Huviska (123) présente au revers l'image, en style grécisant, d'une divinité féminine, avec diadème et nimbe, tenant des deux mains une corne d'abondance. L'inscription la nomme MIOPO, c'est-à-dire du nom kusana sui désigne normalement le dieu Mithra ». M. Bussagli rapproche cette étonnante féminisation du dieu indo-européen de la Souveraineté (124) de celle opérée par Hérodote (125) : "Καλεῖσσι δὲ Ἀσσύριου τῆν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιου δὲ Ἄλυττα, Περσαῖ δὲ Μύτραν."

Pour Hérodote, la «déesse» que les Perses appellent «Mitra» est donc l'équivalent de l'Aphrodite céleste, c'est-à-dire d'une déesse de la Fécondité, de la déesse féminine par excellence.

S'il n'y a pas de lien certain, direct ou indirect, entre deux documents dont M. Bussagli souligne l'éloignement chronologique et géographique (à ceci près qu'ils proviennent tous deux de «régions marginales de l'Iran»), n'ont-ils pas une parenté plus profonde que ne saurait déceler une problématique des «influences», et dont seul peut rendre compte l'Histoire des Mentalités, si ardue soit-elle quand il s'agit de reconstituer une mentalité collective à partir du catalyseur momentané qu'en ont été un auteur, un genre littéraire ou artistique, ou une forme de culte ?

Séparés par un demi-millénaire, participant de cultures à demi-étrangères, animés de projets totalement différents, Huviska et Hérodote éprouvent inconsciemment ou semi-consciemment le besoin, non seulement de féminiser le dieu indo-européen de la Souveraineté, mais encore de l'assimiler à une déesse féminine essentiellement liée à la Fécondité, Aphrodite-Ourania pour Hérodote, ΑΡΔΟΧΩ pour Huviska. Ce faisant, «Hérodote paraît ignorer complètement Anahitā, expression de la troisième fonction indo-européenne selon G. Dumézil» (126). Pourquoi préférer la déesse sémitique et «égéenne» de la Fécondité à son équivalent indo-européen pour cautionner la Souveraineté ?

Hérodote ne traduirait-il pas inconsciemment le syncrétisme même qui a présidé à l'élaboration de la religion grecque du premier millénaire (127), empruntant au fonds commun des conquérants indo-européens du monde égéen son concept de souveraineté, et aux religions des vaincus la caution nécessaire d'une Grande Mère toute-puissante, garante pour les hommes de fertilité, fécondité et vie éternelle, et susceptible de perpétuer toutes les dominations ?

## A. TOURRAIX

\*  
\*   \*  
\*

### NOTES

- (1) HÉRODOTE I 11 ; le texte et la traduction utilisés sont ceux de Ph. E. Legrand.
- (2) Leur liste est donnée en annexe.
- (3) H.R. IMMERWAHR : Aspects of historical causation in Herodotus, *TAPhA* LXXXVII, 1956, p. 241-280.
- (4) F.J. GROTEN : Herodot's use of variant versions, *Phoenix* XVII 1963, p. 79-87.
- (5) J.C. KAMERBECK : «Περὶ τῆς ὑμερέτης ἀρχῆς», *Mnemosyne* XI, 1958, p. 252-253.
- (6) J.A.S. EVANS : Despotism Nomos, *Athenaeum* XLII, 1965, p. 142-153 ; J. HERMANN : Nomos bei Herodot und Thukydides, *Mélanges H. Peters*, p. 116-124, Berlin 1967.
- (7) Malgré l'attribution erronée de leur innovation à Cambyse par Hérodote en III 31.

- (8) I 7 à 14.
- (9) Tradition und Form im werke Herodots, *Gymnasium* LVIII, 1961, p. 239-257.
- (10) Herodot als Historiker und Erzähler, *Gymnasium* LXXVI, 1969, p. 253-272.
- (11) *Herodotus, father of History*, Oxford 1953.
- (12) *Form and thought in Herodotus*, Cleveland (Ohio) 1968.
- (13) *Herodot Studien*, Berlin 1968.
- (14) Tudo selon PLUTARQUE, *Quest. grecques*, 45. Autres versions de la chute des Héraclides : XANTHOS, conservé par Nicolas de Damas, frag. 49, *FHG* III 383-386 ; PLATON, *Rep.* 359 d.  
Les autres versions ont été commentées par :  
G. RADET : *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, Paris 1892, et  
K.F. SMITH : The tale of Gyges and the king of Lydia, *AJPh* XXIII, 1902, p. 261-282 et 361-387.
- (15) La publication du papyrus Lobel n. 2382 et son commentaire par :  
D.L. PAGE : *A new chapter in the history of Greek Tragedy*, Cambridge 1951  
J.A.S. EVANS : Herodotus and the Gyges drama, *Athenaeum* XXIII, 1955, p. 333-336, A.E. RAUBITSCHER : Gyges in Herodotus, *CW* XLVIII, 1955, p. 48-50, a renforcé le courant insistant sur les rapports entre Hérodote et les Tragiques, courant illustré par :  
V. EHRENBERG : Origins of Democracy, *Historia* I, 1950, p. 517 sq.,  
D. GRENE : Herodotus, the historian as dramatist, *JPh* LVIII, 1961, p. 477-488,  
K.H. WATERS : The purpose of dramatisation in Herodotus, *Historia* XV, 1966, p. 157-171.
- (16) Titre «indigène» dans le contexte lydien, cf. *CAH* III, 549.
- (17) Platon est seul à ne pas en faire un chef militaire et politique.
- (18) I 8.
- (19) R. DREWS : The Fall of Astyages and Herodotus' chronology of the Eastern kingdoms, *Historia* XVIII, 1969, p. 1-11.
- (20) I 60.
- (21) P. CHANTRAINE : Le divin et les dieux dans Homère, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, Genève, I, 1952.
- (22) HÉRODOTE, *Histoires*, I, note 2, p. 32.
- (23) A.P. PAULI : The Man-god ruler, *CW* 1934, XXVII, p. 208 ; W. MARG : Selsbsicherheit bei Herodot, *Studies Robinson* II, p. 1103-1111.
- (24) D.L. PAGE, *op. cit.*, a montré, en se fondant sur Schulze, comment, selon le droit athénien, son mutisme au moment de l'outrage la condamnait à «obtenir réparation du tort subi en secret, à l'encontre de la loi».
- (25) I 11.
- (26) J.P. VERNANT : Le mariage en Grèce archaïque, *PP* 1973, p. 51-74, repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, p. 57-81.
- (27) G. RADET, *La Lydie...*, p. 121.
- (28) I 12.
- (29) Authenticité discutée par R. CRAHAY : *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, p. 185-191, contre G. RADET, *op. cit.*
- (30) I 14.
- (31) W.C. KIRK Jr : Aeschylus and Herodotus, *CJ* LI, 1955, p. 83-86.
- (32) HÉRODOTE I 59.
- (33) HÉRODOTE I 59.
- (34) I 60.
- (35) S. FREUD : *Introduction à la Psychanalyse*, Payot, Paris, rééd. 1971, p. 141.
- (36) Sur la valeur de ces appellations, voir la mise au point de CL. MOSSÉ, *La tyran-*

- nie dans la Grèce ancienne, Paris 1969, p. 57-59.
- (37) L. GERNET a analysé la stratégie matrimoniale des tyrans, en particulier Pisisstrate, dans : Mariages de Tyrans, *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 345 sq.
- (38) «Crude», grossière, selon H.J. ROSE : Some herodotean rationalisms, *CQ* 1940, p. 78-84.
- (39) Quant à la crédulité ou au rationalisme prêtés à Hérodote :  
K. GLASER : Wonder und Rationalismus bei Herodot, *HG* 1932, p. 200-205 ;  
H.J. ROSE : art. cité ;  
L. PEARSON : Credulity and scepticism in Herodotus, *TAPhA* 1941, p. 335-355 ;  
E. FARGEON : *The wonders of Herodotus*, Londres 1948 ;  
R. CRAHAY : La critique de l'incroyable, *RUB XIV*, 1961-1962, p. 17.
- (40) I 60 : « κατὰ νόμον ».
- (41) I 61.
- (42) I 62.
- (43) Celle-ci ne peut venir que d'Athéna, dont le sanctuaire est tout proche.
- (44) I 60.
- (45) L. GERNET : art. cité p. 350 ;  
E. WILL : *Korinthiaka*, Paris 1954, p. 472-476 ;  
M. DELCOURT : *Oedipe ou la légende du Conquérant*, Paris 1944, p. 16 sq. ;  
R. CRAHAY : *La littérature oraculaire ...*, p. 236-249.
- (46) L'Acrocorinthe selon G. ROUX : ΚΥΠΣΕΛΗ où avait-on caché le petit Kypselos ?, *REA LXV*, 1963, p. 279-289.
- (47) Hypothèse de G. ROUX : art. cité.
- (48) S. FREUD : *Introduction à la Psychanalyse*, passage cité, et *L'interprétation des rêves*, p. 304.
- (49) IV, 154-155, cf. F. CHAMOIX : *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris 1953.
- (50) Art. cité.
- (51) V, 17, 5.
- (52) III 124.
- (53) III 50-53.
- (54) V 92.
- (55) I 107 sq.
- (56) Fille d'Alyatte le Lydien et sœur de Crésus en I 73-74, sous le nom d'Aryenis.
- (57) Hypothèse que la victoire de Cyrus sur Crésus réduira à néant, nous le verrons.
- (58) I 108.
- (59) E. BENVENISTE : *Les Mages dans l'Ancien Iran*, Paris 1938, p. 20-25 ; J. DUCHESNE-GUILLEMIN : *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 23 sq.
- (60) I 96 à 107.
- (61) I 107.
- (62) R.P. WINNINGTON-INGRAM : Clytemnestra and the vote of Athena, *JHS*, 1948, p. 130 sq.
- (63) M. DELCOURT : ouvrage cité p. 3-65.
- (64) I 130.
- (65) I 110-112.
- (66) I 130.
- (67) I 73-74.
- (68) J. DE ROMILLY : La vengeance comme explication historique dans l'œuvre d'Hérodote, *REG LXXXIV*, 1971, p. 314-337.
- (69) H.R. IMMERWAHR : *Form and thought ...*, op. cit.
- (70) I 84.



- (71) Les présages orientaux et la chute de Sardes, *Mélanges Renard*, 1969, II, p. 130-134.
- (72) HÉRODOTE I 50.
- (73) Ici sa « παλλακή », sa concubine ; pourquoi elle plutôt que l'épouse en titre ?
- (74) I 184.
- (75) Toutefois, selon W. ROELLIG : Nitokris von Babylon, *Mélanges F. Altheim*, Berlin 1969, p. 127-135, Nitocris serait identifiable à Adap-guppi, mère de Nabonide.
- (76) I 188 : c'est-à-dire Nabonide.
- (77) I 191.
- (78) III 150-159.
- (79) III 159.
- (80) III 151.
- (81) VII 57.
- (82) III 153.
- (83) I 205.
- (84) I 209.
- (85) I 214.
- (86) I 213.
- (87) I 209.
- (88) II 1.
- (89) VII 3.
- (90) III 1.
- (91) I 153. Sur les variantes, F.J. GROTEN, art. cité.
- (92) III 2,3,4.
- (93) II 2. P. SALMON : L'expérience de Psammétique, *LEC* 1956, p. 321-329.
- (94) II 121.
- (95) II 122.
- (96) III 131-132.
- (97) Cf. I 83 : le tombeau d'Alyatte, sur lequel nous reviendrons.
- (98) D. ARNAUD nie toute possibilité de vérifier cette historicité dans le Bulletin de la Société E. Renan, *RHR* CLXXXIII, 1, 1973, p. 111-115.
- (99) M. MICHLER : Demokedes von Kroton. Der älteste Vertreter Westgriechischer Heilkunde, *Gesnerus* XXIII, 1966, p. 213-229.
- (100) III 129-130.
- (101) K. VON FRITZ : Die griechische ἐλευθερία bei Herodot, *WS* LXXVIII, 1965, p. 5-31.
- (102) III 132.
- (103) III 133-134.
- (104) Cf. en II 1 : le deuil que fait mener Cyrus après la mort de Cassandane.
- (105) I 10.
- (106) III 134.
- (107) J.P. VERNANT : art. cité, *PP* 1973, p. 70 ; *Mythe et société*, p. 77.
- (108) III 84.
- (109) III 118.
- (110) III 32.
- (111) Si l'on retient la version égyptienne du meurtre de Roxane.
- (112) III 37.
- (113) III 64.
- (114) III 68.

- (115) III 85-86.  
 (116) III 87.  
 (117) Il est inutile de rappeler l'importance du cheval chez les Perses.  
 (118) III 68.  
 (119) I 1 à 5.  
 (120) I 93.  
 (121) J.P. VERNANT : art. cité, *PP*, p. 72 ; *Mythe et Société*, p. 78.  
 (122) M. BUSSAGLI : Royauté, guerre et fécondité. A propos d'une monnaie kusāna, *RHR* 1951, CXL, p. 129-154.  
 (123) P. GARDNER : *Catalogue of Indian coins in the British Museum. Greek and Scythic kings of Bactria and India*, pl. XXVII, 14.  
 (124) G. DUMÉZIL : *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*.  
 (125) I 131.  
 (126) M. BUSSAGLI, art. cité, p. 130 ; G. DUMÉZIL, *Tarpéia*, p. 64.  
 (127) M.P. NILSONN : *Les religions populaires dans la Grèce antique* ; CH. PICARD : *Les religions pré-helléniques*.



## ANNEXE :

Liste des passages où la Femme ou la féminité jouent un rôle décisif.

- I**    1-5 : le rapt des femmes «moteur de l'Histoire»  
       7-14 : Candaule et Gygès  
       34 : mariage d'Atys  
       60 : Pisistrate  
       73-74 : Astyage épouse la fille d'Alyatte  
       84 : lion né de la concubine du Roi Mélès de Sardes  
       91 : naissance de Cyrus  
       93 : tombeau d'Alyatte  
       105 : les Enarées scythiques  
       107-120 : Cyrus succède à Astyage  
       184 : Semiramis  
       185 : Nitocris  
       201 *sq.* : Cyrus vaincu par la Reine des Massagètes
- II**    1 : Cambyse succède à Cyrus en tant que fils de Cassandane  
       35 : inversion des coutumes chez les Egyptiens  
       54 : le rapt d'une femme est à l'origine des oracles de Dodone et de Siwa  
       102 : inscriptions guerrières de Sesostris  
       111 : Pheros guéri de la cécité par l'urine d'une femme fidèle  
       121 *sq.* : Conte des voleurs  
       151 *sq.* : Psammétique doit son pouvoir à la triade Leto/Ouadjet, Apollon/Horus, Artémis/Bastet, et en particulier à Leto.
- III**    1 : Cambyse conquiert l'Egypte

- 31-32 : meurtre de Roxane  
 50 : succession de Périandre  
 68-69 : Atossa  
 84-88 : complot des 7  
 118-119 : exécution d'Intaphernès  
 124 : Polycrate mis en garde par un songe de sa fille  
 133-134 : Atossa et Démocédès  
 150-159 : révolte de Babylone
- IV 1 : révolte des esclaves scythes  
 60 : mœurs des Scythes  
 145 : rapt des femmes moteur de l'Histoire  
 154-155 : fondation de Cyrène
- V 12-15 : les 2 Péoniens et Darius  
 20 : comportement de «soudards» des Perses en Macédoine  
 39-42 : naissance de Cléomène  
 92 *sq.* : naissance de Cypsélos  
 126 *sq.* : mariage d'Agaristé
- VI 43 : Mardonios  
 51-52 : l'origine de la hiérarchie entre les familles royales spartiates  
 61 *sq.* : conflit entre Cléomène et Démarate  
 107 : songe d'Hippias à la veille de Marathon  
 137-140 : Athènes conquiert Lemnos
- VII 2,3,4 : rôle d'Atossa dans la succession de Darius  
 5 : influence de Mardonios sur Xerxès  
 57 : mauvais présages avant et après le passage de l'Hellespont  
 61-62 : femmes éponymes, directement ou par fils interposé (Persée et Médée)  
 205 : pourquoi Léonidas a hérité de la royauté
- VIII 137 *sq.* : origine des rois de Macédoine
- IX 108-112 : cruauté d'Amestris  
 122 : impiété d'Artayctès.