

## INTRODUCTION

### PENSER LE POLITIQUE EN GRÈCE ANCIENNE : LA LOI DU NOMBRE

#### L'INVENTION DU POLITIQUE

Contrairement à une opinion répandue, et illustrée par le titre français d'un ouvrage de Moses I. Finley<sup>1</sup>, les Grecs n'ont pas été les premiers, ni les seuls, à inventer *la* politique, au sens d'une pratique tendant à réguler l'exercice du pouvoir public dans une société donnée, et à gérer les conflits qu'engendre la compétition pour la détention de ce pouvoir ou pour son exercice. Ils l'ont moins encore été à inventer *le* politique, généré dans toute société humaine constituée par les rapports de pouvoir ou d'influence entre les groupes et les individus : aux origines des « pratiques d'assemblée, celles qui façonnent çà et là des lieux du politique [...] les commencements sont multiples »<sup>2</sup>. À la limite, le politique naît dans toute communauté humaine de la nécessité de prendre des décisions communes. On ne peut plus souscrire à l'assertion répétée, de son propre aveu, par Christian Meier : « Le politique n'est apparu que chez les Grecs »<sup>3</sup>, dans un ouvrage paru en Allemagne en 1980<sup>4</sup>, et nécessairement daté, car sa traduction en français n'a que trop tardé, comme souvent. L'opinion professée par lui fut en son temps largement partagée, et elle le reste. Elle demeurerait acceptable à la condition de comprendre « le politique » au sens strictement étymologique, « ce qui caractérise *la polis* », institution politique et sociale spécifiquement grecque, et encore, puisqu'on lui connaît un certain nombre d'équivalents. Ce n'est manifestement pas en ce sens originel et restreint que

---

<sup>1</sup> Finley 1983.

<sup>2</sup> Detienne 2000, p. 14 (pour la citation) et 105-127.

<sup>3</sup> Meier 1995, p. 13.

<sup>4</sup> Meier 1995.

l'auteur l'entendait. Des « deux seules questions que [l'ouvrage] entend traiter », la première, « pourquoi et comment la démocratie naquit-elle chez les Grecs et non pas dans toute civilisation qui leur fut antérieure ou comparable ? »<sup>5</sup>, est biaisée, car fondée sur un présupposé idéologique, qui continue d'être prégnant dans les représentations mentales du politique.

Le principe du partage et du contrôle du pouvoir au sein de la collectivité n'est pas l'exclusivité des Grecs, mais sa pérennité constitue une exception. Les Grecs n'ont pas été les seuls à inventer *le* et *la* politique, et la démocratie, mais ils ont été le seul peuple chez lequel cette forme particulière de *politeia*, d'organisation politique, a perduré pendant plusieurs siècles, en concurrence avec d'autres, jusqu'à redevenir une valeur de référence, positive ou négative, à l'époque moderne et contemporaine. Il conviendrait donc plutôt de s'interroger sur les raisons de cette pérennité, ou *a contrario* de se demander pourquoi les mêmes causes n'ont pas produit les mêmes effets à long terme chez d'autres peuples. Bien avant les Grecs, les Sumériens semblent avoir connu dès le III<sup>e</sup> millénaire des « pratiques d'assemblée » dans le cadre de leurs cités, comme à Uruk<sup>6</sup>, voire une « démocratie primitive »<sup>7</sup>, mais le pouvoir paraît assez tôt concentré entre les mains d'un souverain, appelé *en*, « seigneur », *lugal*, « le Grand », ou *ensi*, « gouverneur »<sup>8</sup>. Selon N. Bailkey, la Mésopotamie a connu très tôt des formes constitutionnelles semblables, pour l'essentiel, à celles de la Grèce, à l'exception notable de la démocratie<sup>9</sup>. Si tant est que le pays de Sumer en ait connu une forme à l'état embryonnaire, la monarchie l'a emporté sur elle dans le monde mésopotamien, et, comme on le sait, dans tout le Proche-Orient asiatique. Il en va de même chez tous les peuples qui ont poussé les pratiques d'assemblée jusqu'à un partage égalitaire du pouvoir. « Les manières si étrangement démocratiques des Cosaques du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>10</sup> ne les ont pas empêchés de devenir les fers de lance de l'absolutisme des tsars, et l'avant-garde de la conquête russe, en Sibérie, en direction de l'Asie centrale, et dans le Caucase. Quant à la « démocratie inventée en Afrique » par les Ochollo d'Éthiopie du sud<sup>11</sup>, et

<sup>5</sup> Meier 1995, p. 11.

<sup>6</sup> Kramer 1986, p. 57-60.

<sup>7</sup> Frankfort 1951, p. 289-292.

<sup>8</sup> Roux 1985, p. 126-129.

<sup>9</sup> Bailkey 1967.

<sup>10</sup> Detienne 2000, p. 106.

<sup>11</sup> Detienne 2000, p. 113-114.

révélée par Marc Abélès, auquel Marcel Detienne se réfère<sup>12</sup>, elle n'a guère fait école sur son propre continent, du moins pour l'instant.

Les Grecs, et plus précisément les Athéniens, sont crédités de deux inventions qui paraissent complémentaires : « Democracy was cobbled together, thousands of years ago, by the Athenians. It was at Athens, too, that political theory first appeared », soutient Cynthia Farrar<sup>13</sup>. Si l'on entend *demokratia* comme « le pouvoir du peuple », et surtout du peuple réuni en assemblée, comme y autorise l'usage grec, en particulier chez Aristote<sup>14</sup>, on ne peut donc plus tout à fait soutenir la première thèse, qui revient à réserver aux seuls Athéniens l'invention de la démocratie.

En adoptant de façon durable les réformes de Clisthène, ils ont cependant innové sur un point fondamental : en répartissant les citoyens entre les *dèmes*, les *trittyes*, et les nouvelles tribus, le législateur a brisé l'automatisme des solidarités collectives, autant que nous en puissions juger<sup>15</sup>. Il a donné à chaque citoyen la possibilité de se déterminer individuellement, et il l'a libéré de l'obligation de voter comme l'ensemble de la faction à laquelle il appartenait auparavant : « aux origines, la démocratie est *rupture* », constatait Nicole Loraux<sup>16</sup>. Dans l'Athènes pré-clisthénienne, ces factions étaient fondées en apparence sur des solidarités de voisinage géographique, que traduisait leur dénomination régionale (*Paraliens*, *Pédiens*, et *Diacriens* chez Aristote – *Constitution des Athéniens*, XIII, 4 – ou *Hyperacriens* chez Hérodote – I, 59 –, c'est-à-dire, littéralement, les « Côtiers », ou les « Littoraux », « [Gens de la] plaine », et « Montagnards »)<sup>17</sup>, mais elles correspondaient en réalité à l'aire d'influence et de domination de quelques familles appartenant à une étroite oligarchie, désormais intégrée à un jeu politique dans lequel elles ont conservé le *leadership*, au moins jusqu'à la guerre du Péloponnèse. Le système censitaire réservait à la minorité des Athéniens les plus aisés l'accès aux magistratures, jusqu'à celui des Zeugites à l'Archontat (458 avant J.-C.), et à l'exception notable de la stratégie, en théorie du moins.

L'Athènes pré-clisthénienne, comme les autres cités grecques d'époque archaïque, pratiquait en politique le principe du malheur aux vaincus, dans le meilleur

<sup>12</sup> Abélès 1983.

<sup>13</sup> Farrar 1988, p. 1.

<sup>14</sup> Parmentier-Morin 2004.

<sup>15</sup> Develin, Kilmer 1997 ; Ismard 2010, p. 87-89 et 414-415.

<sup>16</sup> Loraux 1978, p. 3.

<sup>17</sup> Lewis 1963, p. 22-26.

des cas contraints “seulement” à l’exil. Les réformes de Clisthène ont aussi modifié les modalités de la *stasis*, devenue en principe une simple compétition, par respect de la loi de la majorité, mais aussi des droits de la minorité, bien que « la confusion de la majorité comme tout et de la totalité numérique ne cessera de croître dans la démocratie triomphante »<sup>18</sup>, par effet mécanique de la loi du (grand) nombre.

La définition retenue ci-dessus de *demokratia* est conforme à l’étymologie, et à l’usage grec, mais elle peut paraître excessivement large<sup>19</sup>. Elle l’est moins si l’on prête attention au degré de pouvoir réel détenu par l’assemblée : dans le monde homérique, les guerriers achéens sont assez fréquemment réunis en assemblée, mais ils n’ont pas de pouvoir de décision, ni même de contrôle<sup>20</sup>. À l’inverse, à Athènes à partir du milieu du v<sup>e</sup> siècle,

In the assembly and related institutions the demos not only made final decisions but was fully in charge, representing the actual government of the polis and controlling the entire political process<sup>21</sup>.

La seconde assertion de Cynthia Farrar semble demeurer valable, jusqu’à démonstration de l’existence d’une théorie politique antérieure. Cette autrice en fait remonter à juste titre la version originelle grecque au v<sup>e</sup> siècle avant J.-C., en réaction à la tendance dominante antérieure à la faire naître au iv<sup>e</sup> siècle chez Isocrate, Platon et Aristote, mais elle en limite l’apparition aux penseurs qui l’élaborent explicitement, soit Protagoras, Thucydide et Démocrite<sup>22</sup>. Centrer l’analyse sur la *théorie* politique revient à négliger le terrain sur lequel elle a pu se développer, c’est-à-dire la réflexion menée par les poètes comme Simonide et Pindare, les Tragiques, et Hérodote<sup>23</sup>, sur le et la politique, et avant eux par tous leurs prédécesseurs, depuis Homère et Hésiode<sup>24</sup>. Les mythes grecs eux-mêmes sont empreints d’une réflexion permanente sur les relations de pouvoir, entre les dieux, les héros et les hommes. Cette omniprésence de la réflexion politique est consubstantielle à la culture poliade, dès la gestation des premières cités, qu’on la place au tournant des xi<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècles avant J.-C., soit pendant la période

<sup>18</sup> Loraux 1978, p. 11.

<sup>19</sup> Raaflaub, Ober, Wallace 2008, p. 14.

<sup>20</sup> Raaflaub, Wallace 2008, chapitre 2, p. 28-32.

<sup>21</sup> Raaflaub 2008a, p. 106.

<sup>22</sup> Farrar 1988 ; Raaflaub 2008a.

<sup>23</sup> Payen 1997, p. 200, note 177.

<sup>24</sup> Raaflaub 1987, p. 222 et 231.

conventionnellement appelée les *Dark Ages*, ou les « siècles obscurs »<sup>25</sup>, ou au moment assigné traditionnellement à « la naissance de la cité grecque », les VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles<sup>26</sup>. Le tournant des deux siècles suivants est marqué à Athènes par les réformes de Clisthène et par l'élaboration de la démocratie, et par quelques expériences analogues dans certaines cités, comme Argos<sup>27</sup>. Il est aussi placé sous le signe de l'impérialisme perse. Confrontés à l'expansionnisme du grand empire qui dominait tout le Proche-Orient asiatique et égyptien, ou presque, les Grecs ont cherché à comprendre comment une construction humaine pouvait apparemment atteindre à une puissance quasi-divine, au mépris de leurs propres conceptions religieuses et cosmographiques. Le pouvoir apparemment sans limite du Grand Roi les plonge dans la stupéfaction, et il les laisse partagés entre la désapprobation et la fascination : « le modèle même de tout pouvoir barbare est donné, dans les *Histoires* [et dans toute la littérature grecque] par le Grand Roi »<sup>28</sup>. L'observation de l'empire perse, et la réflexion que cette observation suscite, constitue chez les auteurs grecs du V<sup>e</sup> siècle une étape capitale dans l'élaboration, ou le renouvellement, de leur pensée politique. Pour essayer de comprendre le fonctionnement de l'empire et les fondements de la monarchie perse, ils essaient de lui appliquer la grille idéologique qui fait partie de leur bagage culturel.

#### L'HÉRITAGE GREC

L'héritage grec existe donc bien, dans la culture occidentale, et dans toutes celles qu'elle a influencées ; il consiste, comme chacun sait, dans le vocabulaire de la politique, mais aussi dans la lecture du politique, renouvelée par l'observation de l'empire perse achéménide. Avant que d'être transmis, cet héritage a d'abord été reçu et transformé. Les Grecs pensent le politique selon une arithmétique qui structure leur réflexion, et qui inspire leur action, en tentant de mettre en pratique « ce rêve typiquement grec, [la croyance] dans la vertu des nombres dans la création et les réalisations sociales »<sup>29</sup>. La loi du nombre procède aussi de la fascination pour *les* nombres, et sur la conviction que les mathématiques sont « le chemin de la vérité, de la beauté et du bonheur [...] [Chez les pythagoriciens], le nombre est l'*archè*, l'élément premier de toute chose »<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Schnapp-Gourbeillon 2002.

<sup>26</sup> Polignac 1995.

<sup>27</sup> Kritzas 1997.

<sup>28</sup> Hartog 1980, p. 213.

<sup>29</sup> Effenterre, Ruzé 1994, p. 6.

<sup>30</sup> Michel 1950, p. 631 et 673.

L'arithmétique politique des Grecs est fondée sur la complémentarité et l'opposition de l'unique, du petit nombre, et du multiple, ou plutôt du pléthorique. Elle opère donc une distinction entre le pouvoir d'un seul, la *monarchie*, le gouvernement d'un petit nombre, l'*oligarchie*, et la puissance du grand nombre, la *démocratie*. Cette distinction, ou plutôt son fondement numérique, n'est pas propre aux Grecs, mais ils font partie de l'héritage linguistique et mental indo-européen. Et Georges Dumézil de préciser :

Or, dans l'Inde comme dans l'Iran, la théorie des fonctions était illustrée par une sorte de mise en pyramide de leurs supports humains : au sommet, les prêtres étaient « quelques-uns » ; au milieu, les guerriers étaient en plus grand nombre, mais limité ; en bas, les éleveurs-agriculteurs, beaucoup plus nombreux, formaient la masse<sup>31</sup>.

Le monde indo-iranien semble donc plutôt concevoir une progression numérique, du petit nombre constitué par les prêtres, représentant la première fonction de souveraineté, au groupe un peu plus nombreux formé par les guerriers, et au grand nombre caractérisant, par définition, la masse. Les Grecs ont traduit cette numération d'inspiration trifonctionnelle en termes politiques. Ils en ont fait « un concours d'excellence, en vue d'un choix exclusif, entre le gouvernement d'un seul, le gouvernement de quelques-uns, et le gouvernement de la masse »<sup>32</sup>. Cette traduction, ou cette mutation, ou encore cette transformation, est l'un des aspects du traitement de l'héritage indo-européen, travesti, fragmenté, ou dilué, selon les cas, dans la culture hellénique, au point d'échapper encore à la majorité de ses spécialistes.

Georges Dumézil et Stig Wikander ont montré combien cet héritage a imprégné les cultures indo-iraniennes. D'après le second : « la tripartition indo-européenne commande, dans sa totalité, la tradition tant "religieuse" que "nationale" de l'Iran »<sup>33</sup>. Dans ce domaine comme dans d'autres, les Grecs ont adapté cet héritage idéologique aux données de leur expérience historique. Chaque peuple l'a fait à sa façon. La culture propre aux populations avec lesquelles son ethnogénèse s'est accomplie, les contacts en tout genre noués avec les peuples voisins ont contribué à cette adaptation, tout comme les innovations qui ont conduit à l'affirmation de sa singularité. Il en résulte que chaque peuple a transcrit cet héritage commun selon un code différent des autres : les Indiens sont restés fidèles à une vision religieuse de l'univers, et ils ont maintenu la tripartition fonctionnelle dans le monde des dieux, tout en l'adaptant à leur représentation mentale de la société, alors que les Romains ont transformé cet héritage en une histoire

<sup>31</sup> Dumézil 1984, p. 147.

<sup>32</sup> Dumézil 1984, p. 148 ; Dumézil 1985b, p. 252.

<sup>33</sup> Wikander 1949-1950, p. 321.

d'apparence toute humaine. La création et le développement de la *polis*, de la cité-État, « équivalent moderne d'un concept antique », selon Mogens H. Hansen<sup>34</sup>, a informé profondément la vision grecque de l'univers, marquée par l'omniprésence du politique. Chez les Grecs, les rapports de pouvoir structurent le monde divin, et les cités s'efforcent de codifier les modalités de la détention du pouvoir humain, en transformant la taxinomie des fonctions de souveraineté en classement des *politeiai*, des constitutions, soit de l'organisation même de chaque cité. Les Grecs transcrivent donc en termes *politiques*, c'est-à-dire propres à la *polis*, une taxinomie qui ordonne leur histoire chez les Romains, et qui demeure fonctionnelle et religieuse chez les Indiens.

La taxinomie trifonctionnelle ne laisse apparemment guère de place à la monarchie, au sens étymologique du mot. Cependant, dans l'épopée ossète, « la famille des Riches continue à s'opposer par la multitude de ses membres à la famille, peu nombreuse, des Forts, alors que la famille des Intelligents se réduit dans les récits à la mention de *son chef* [c'est nous qui soulignons] »<sup>35</sup>. Le « problème du roi » tient à la variabilité de sa place dans la structure trifonctionnelle. « Les rapports des trois fonctions et du roi sont divers [...] et ils ont varié avec les lieux et les temps »<sup>36</sup> dans l'univers mental des peuples de langue et de culture indo-européenne.

La royauté indo-iranienne, chez les dieux comme chez les hommes, est plutôt l'émanation du pouvoir des guerriers. Le terme qui la désigne dans le monde iranien, mais pas dans le monde indien, la caractérise comme telle, et il en fait l'institution politique émanant de la seconde fonction de souveraineté. Le *xšāça*, qui désigne le pouvoir royal, la royauté, voire le royaume, en vieux perse<sup>37</sup>, ou ses équivalents mèdes et avestiques *xšāšra*, « est un dérivé de *xšāy-*, "être maître, disposer de" [...] qui répond au sanscrit *kṣātra* », selon Émile Benveniste. Ce vocable « a fourni *kṣātriya*, membre de la classe des guerriers » dans le monde indien. Le roi perse, *xšāyaθiya*, n'est autre que « le maître », ou, glose le même auteur, « celui qui est investi de royauté »<sup>38</sup>. Le bon roi iranien, des Achéménides aux Arsacides et aux Sassanides, conjoint l'intelligence politique et la justice distributive, relevant toutes deux de la première fonction, et l'énergie guerrière de la seconde. « Ahuramazdā [...] a déposé l'intelligence et la

---

<sup>34</sup> Hansen 2001.

<sup>35</sup> Dumézil 1985b, p. 251.

<sup>36</sup> Dumézil 1958, p. 32-33.

<sup>37</sup> Kent 1953, s. v.

<sup>38</sup> Benveniste 1969, p. 18.

bravoure sur le roi Darius », comme ce dernier s'en targue à Naqš-e Rostam<sup>39</sup>. Chez Ctésias, résumé par Diodore de Sicile, le Perse Parsondès, était admiré ἐπ' ἀνδρεία καὶ συνέσει καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, « pour son courage, sa finesse et ses autres qualités », ces dernières venant donc s'ajouter aux deux premières, à la veille de sa révolte contre le roi mède Artaios<sup>40</sup>. Selon le même auteur, transmis par Nicolas de Damas, quand Cyrus et son père Atradatès s'apprentent à affronter l'armée réunie par Astyage, ils nomment général Oibaras, ἀνὴρ εὐβουλος καὶ δραστήριος, « homme de bon conseil et d'action »<sup>41</sup>. Xénophon indique que les adultes perses « se tiennent à la disposition des magistrats pour tous les emplois d'utilité publique qui demandent déjà de la réflexion et encore de la vigueur »<sup>42</sup>. Cette double qualification peut aussi valoir pour les peuples : quand Darius soumet les Gètes, Hérodote les qualifie de θρηϊκῶν [...] ἀνδρηϊότατοι καὶ δικαιοτάτοι, « les plus vaillants des Thraces et les plus justes »<sup>43</sup>. Elle n'est pas exclusive du monde indo-iranien, mais on la retrouve de façon plus ou moins explicite chez tous les peuples de langue indo-européenne, de l'Antiquité à nos jours. Elle est présente dans l'idéologie royale de la France d'Ancien Régime : « La Grande Chapelle de Versailles, achevée et consacrée en 1710, [...] était dédiée à Saint Louis, roi emblématique d'une monarchie sacrée, alliant la guerre et la justice », écrit Joël Cornette<sup>44</sup>.

La double qualification est tantôt répartie entre deux détenteurs de la souveraineté, sur le modèle de Mitra et de Varuna, et tantôt concentrée en un seul. Elle est une caractéristique requise du roi modèle iranien, comme Arthur C. Christensen l'exprimait en termes lyriques : « L'épopée iranienne de l'Antiquité [...] est un instrument de musique à deux cordes, qui sont l'héroïsme et la sagesse »<sup>45</sup>. Le même auteur remarquait que « le type traditionnel [du roi modèle] [...] possède une vérité historique immanente [...]. Le souverain actuel de l'Iran en est la preuve vivante »<sup>46</sup>. Arthur C. Christensen rendait en 1936 cet hommage appuyé à l'ancien officier putschiste, devenu Reza Shah Pahlavi, dont les méthodes de gouvernement dictatoriales n'avaient rien à envier à celles de ses collègues contemporains. On espère que ce grand savant en

<sup>39</sup> DNB I, p. 221 [= Lecoq 1997].

<sup>40</sup> Ctésias de Cnide, F 5, § 33, 1.

<sup>41</sup> Ctésias de Cnide, F 8d, § 32.

<sup>42</sup> Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 13 (Bizos 1972).

<sup>43</sup> Hérodote, IV, 93.

<sup>44</sup> Cornette 2010, p. 253.

<sup>45</sup> Christensen 1936, p. 141.

<sup>46</sup> Christensen 1936, p. 105-106.

fut récompensé. Il est d'ailleurs vrai que ces méthodes relevaient de la seconde fonction de souveraineté, jusqu'à faire commettre au monarque les « fautes du guerrier » : l'un des ministres de ce despote illuminé en fit les frais, le jour où son maître le défenestra de sa propre et auguste main, dans un moment de légère irritation. La colère est le propre des héros guerriers, tel l'Héraklès des Grecs, ou le Bhîma des Indiens, et elle caractérise aussi les souverains incarnant la seconde fonction<sup>47</sup>. Nul n'était mieux placé qu'un ancien colonel de cosaques pour ce faire.

Le Varuna de la mythologie indo-iranienne, collègue de Mitra dans l'exercice de la première fonction, ne manque pas non plus d'énergie, quand il enserme dans ses liens l'imprudent qui tenterait de se soustraire à son pouvoir : « le rigoureux Varuna dispose des liens, des noeuds, avec lesquels il saisit instantanément celui qu'il veut punir »<sup>48</sup>. On peut donc soutenir que le bon roi indo-iranien, fondé de pouvoir humain de la dyade divine, doit conjoindre en sa personne les qualités et les caractéristiques de Mitra et de Varuna. Chez les Iraniens occidentaux que sont les Perses, la personnalité d'Ahuramazdâ, le souverain divin de l'univers, dérive de celle de Varuna, avant que d'en être « fortement différencié[e] »<sup>49</sup>. La suprématie du dieu sur les autres est nettement affirmée, dans le cadre d'une religion mazdéenne qui demeure polythéiste : « Chez les Achéménides, l'*ahura* qualifié de *mazdâ* [soit le "Seigneur Sagesse"<sup>50</sup>] est supérieur aux autres dieux »<sup>51</sup>, dont les principaux, mais pas les seuls, sont Mithra, version iranienne du Mitra indo-iranien, dont le nom même signifie « le Contrat »<sup>52</sup>, et Anahita, déesse des eaux et de la fécondité/fertilité<sup>53</sup>. « La transformation de \*Varuna en Ahura Mazdâ [...] déséquilibrait le couple traditionnel »<sup>54</sup> [formé par les Mitra et Varuna indo-iraniens]. Dans les inscriptions des premiers Achéménides, Ahuramazdâ est seul à être invoqué, mais « Mithra est bien attesté dans l'onomastique », et « Mithra se dissimule parfois sous le nom *Baga*, comme le *baga* [*i. e.* le "dieu"<sup>55</sup>] par excellence »<sup>56</sup>, à

<sup>47</sup> Dumézil 1985a, p. 79, et p. 140-146.

<sup>48</sup> Dumézil 1977, p. 64.

<sup>49</sup> Duchesne-Guillemin 1962, p. 174.

<sup>50</sup> Benveniste 1952b, p. 59.

<sup>51</sup> Duchesne-Guillemin 1974, p. 14.

<sup>52</sup> Bonfante 1978, p. 47-49 ; Duchesne-Guillemin 1962, p. 173.

<sup>53</sup> Benveniste 1952b, p. 60.

<sup>54</sup> Dumézil 1977, p. 119.

<sup>55</sup> Kent 1946, s. v. « god », *baga*-.

<sup>56</sup> Duchesne-Guillemin 1972, p. 68.

l'époque achéménide. Jacques Duchesne-Guillemin émet une hypothèse probablement invérifiable : « Les inscriptions de Darius représentent la pénétration d'Ahuramazdā dans la religion des *bagas*, ou, si l'on veut, la promotion d'Ahuramazdā au rang de premier des *bagas* »<sup>57</sup>. Cela expliquerait assurément qu'il soit le seul à être invoqué par le roi et ses scribes. Il faut attendre les inscriptions d'Artaxerxès II pour voir mentionnés Mithra et Anahita<sup>58</sup>. Le dieu suprême choisit le roi perse, et il lui confère ses pouvoirs, comme le proclame avec insistance, et quelques variantes, Darius à Bisotun et ailleurs : « Grâce à Ahuramazdā je suis roi ; Ahuramazdā m'a accordé la royauté »<sup>59</sup>. De son côté, l'heureux élu se considère comme le fondé de pouvoir terrestre du dieu. « Le roi achéménide a un rapport tout spécial avec Ahuramazdā, qui constitue le noyau de sa légitimité et le fondement de son *éthos* »<sup>60</sup>. Chez Plutarque, Artabanos déclare à Thémistocle que le roi perse est « l'image du dieu qui régit tout »<sup>61</sup>. Le roi règne à l'imitation d'Ahuramazdā. Il doit assurer sur terre *Arta* ou *Rta*, l'ordre juste et sacré<sup>62</sup> que le dieu maintient à l'échelle cosmique<sup>63</sup>, dans son rôle d'ordonnateur du monde, assumé par tous les dieux souverains, et par quelques héros et autres fondateurs, chez les peuples de langue et de culture indo-européennes<sup>64</sup>. Toutes les manifestations régaliennes des Achéménides relèvent de cette *mimésis*, et pas seulement de leur imitation du monde mésopotamien, par l'intermédiaire des Mèdes, d'après la version héritée des auteurs grecs, ou plus sûrement de l'Élam, selon Mario Liverani : « Persia is the heir of Elam, not of Media »<sup>65</sup>.

Leurs emprunts à ce monde sont indéniables, et ils procèdent sans doute de la volonté politique des souverains, à commencer par Cyrus, mais ils ont été facilités par la co-incidence des usages ou des représentations mentales entre les cultures iranienne et mésopotamienne. Contrairement à un préjugé répandu, les phénomènes d'acculturation se font sur une base d'échange : « l'acculturation est l'interréaction de

<sup>57</sup> Duchesne-Guillemin 1974, p. 16.

<sup>58</sup> Widengren 1968, p. 141-144, *A<sup>e</sup> Ha*, 2.

<sup>59</sup> DB 5, 6, 9, 13 ; DE 1 ; DNa 1, 4 ; DPd 1 ; DPg 1 ; Des 1 ; DSf 1, 3, 5 ; DSi 1-2 ; DSm 2 ; DSP ; DSs ; Dst ; DSz 2 ; DSab ; DZc 1.

<sup>60</sup> Bianchi 1988, p. 197.

<sup>61</sup> Plutarque, *Thémistocle*, 27, 4.

<sup>62</sup> Kent 1946, s. v. « *arta* ».

<sup>63</sup> Gnoli 1974, p. 166.

<sup>64</sup> Tourraix, Lucbert, Gresser 2004, p. 9.

<sup>65</sup> Liverani 2003, p. 10.

deux cultures – tout ce que dit le préfixe-*ad* – », écrivait Alphonse Dupront<sup>66</sup>, au point que « culture et acculturation ne sont pas séparables », selon Henri van Effenterre<sup>67</sup>. Il ne s'agit donc pas seulement de « l'adoption par une civilisation de traits d'une autre culture – jugé supérieure éventuellement – »<sup>68</sup>, même si l'on peut trouver des exemples d'une telle adoption à différentes époques. Les échanges impliquent nécessairement la réciprocité, qui existe potentiellement quand les deux cultures en inter-relation recèlent déjà des usages, des croyances, ou des représentations mentales analogues, à défaut d'être identiques. Réciprocité n'est pas synonyme de simultanéité : l'emprunt indirect par les Grecs du personnage du Sphinx aux Égyptiens n'est pas contemporain de la plus grande diffusion de la céramique ou de la langue grecques en Égypte et au Proche-Orient, par lequel le motif du Sphinx a transité, et où il a aussi été adopté au passage<sup>69</sup>.

Quand Cyrus accède au pouvoir en Perse vers 559, il n'est probablement qu'un petit roi local parmi les autres<sup>70</sup>, et il ne règne pas sur tous les Perses<sup>71</sup>, à cette réserve près que Xénophon qualifie son père Cambyse de « roi des Perses »<sup>72</sup>. Il lui aurait donc succédé comme tel, sauf si l'autre lignée, représentée par Ariaramnès puis Arsamès, régnait aussi, comme le prétend Darius : « nous sommes des rois, neuf en deux lignées »<sup>73</sup>, à cette autre réserve près que « *duvitāparanam*, dans la seconde version de la généalogie, ne signifie [rait] pas “en deux lignées” [...] mais plus ou moins “aujourd'hui comme autrefois” », d'après Jean Kellens, selon lequel

la généalogie en deux lignées à laquelle Darius nous invite à croire ressemble étrangement à celle que le Bundahišn dresse des neuf héros qui ont travaillé à l'ultime perfectionnement du monde, les *kavis*<sup>74</sup>.

Toujours est-il que la titulature de Cyrus reflète ensuite ses ambitions, son ascension, et ses emprunts. Le souverain de l'Urartu était déjà un « Grand Roi » au

<sup>66</sup> Dupront 1965, p. 8.

<sup>67</sup> Effenterre 1965, p. 43.

<sup>68</sup> Gontier 1993-1994, p. 3.

<sup>69</sup> Dessenne 1960.

<sup>70</sup> Briant 1984b, p. 81-82.

<sup>71</sup> Dandamaev 1989, p. 13.

<sup>72</sup> Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 1 (Bizos 1972).

<sup>73</sup> DB 4 [= Lecoq 1997].

<sup>74</sup> Kellens 2002, p. 418 et 428.

VIII<sup>e</sup> siècle, tout comme son collègue assyrien (*šar rabû*<sup>75</sup>), qui est aussi un *šar šarri*, un « roi des rois »<sup>76</sup>. Ce titre fait de Cyrus « celui qui règne sur les autres rois. C'est une surroyauté, une royauté au deuxième degré »<sup>77</sup>. Enrico Campanile y voit l'affirmation d'une souveraineté qui se veut universelle<sup>78</sup>. Son porteur devient un roi au-dessus des autres rois, dans un Proche-Orient depuis longtemps sous influence mésopotamienne. « La rencontre avec la Babylonie [au sens large de la Mésopotamie] [est] le fait majeur de l'histoire de l'Iran ancien », selon Gherardo Gnoli. « Le fait majeur », ou l'un des faits majeurs, et il ne s'agit pas de « considérations négligées par quiconque se place dans une perspective "aryenne" ou "indo-iraniennne", ou, pis encore [c'est nous qui soulignons], "indo-européenne" »<sup>79</sup>. Constaté ce fait, et en tenir compte, ne contraind pas à faire l'impasse sur un passé culturel plus ancien : l'idéologie royale des Achéménides est à l'image de leurs palais, une construction complexe que l'on ne saurait réduire à un apport, à une influence, ni d'ailleurs à leur héritage linguistique et culturel, qui n'a rien de figé. Richard N. Frye constatait :

Many strands have come together to form the symbolism of kingship in Iran [...] Median and Achaemenid ideas of kingship were based primarily on two traditions, one the heritage of ancient Near East transmitted through Urartu, and two the Indoeuropean background of the invading Iranians<sup>80</sup>.

« La perspective indo-iraniennne ou même indo-européenne provient, comme il est naturel, d'une transposition induite des faits linguistiques aux faits culturels et historiques », écrit aussi Gherardo Gnoli<sup>81</sup> : il n'en est rien, car la langue est porteuse d'une vision du monde. L'une et l'autre évoluent pour des raisons qui leur sont propres, et au contact des autres, mais les faits de langue font à l'évidence partie d'une culture, et ils appartiennent de ce fait à l'histoire. Il n'y a donc pas d'antinomie entre la mise en évidence de structures mentales pérennes, et la prise en compte des aléas liés à toute évolution, et au contact avec d'autres cultures. Mais, comme disait le poète à un tout autre propos, « nous ne voyons jamais qu'un seul côté des choses ».

<sup>75</sup> Luckenbill 1924, p. 23.

<sup>76</sup> Gwyn Griffiths 1953, p. 149.

<sup>77</sup> Benveniste 1969, p. 19.

<sup>78</sup> Campanile 1974, p. 115.

<sup>79</sup> Gnoli 1974, p. 120.

<sup>80</sup> Frye 1964, p. 36 et 38.

<sup>81</sup> Gnoli 1974, p. 121.

Les Grecs, tout comme les Romains, ont trouvé plusieurs solutions pour faire une place à la royauté, divine ou humaine : tantôt elle relève de la fonction magico-religieuse et juridique, entre les mains d'un seul homme, le monarque ; tantôt elle demeure du côté de la force guerrière, en restant de préférence subordonnée au précédent. Les héros de l'*Iliade* vont souvent ainsi par paires, dont l'un est *basileuteros*, « plus royal » qu'Achille et que tout autre<sup>82</sup>, ou *basileutatos*, « le plus royal », ou plus exactement « le plus roi »<sup>83</sup> : Agamemnon et Ménélas du côté des Grecs, ou Sarpédon et Glaucos parmi les alliés des Troyens. Par leur étymologie, les noms même des deux premiers reflètent la répartition des rôles entre eux : celui d'Agamemnon en fait « le souverain “aux grandes pensées” », tandis que Μενέλαος « fait tenir bon le peuple en armes »<sup>84</sup>. Sarpédon est fils de Zeus<sup>85</sup>, le souverain des dieux et des hommes. Son « importance contraste avec ses prouesses militaires assez minces », et Glaucos joue auprès de lui le rôle du « fidèle second » au talent plus exclusivement guerrier, « héros dont l'aspect impressionne »<sup>86</sup> l'adversaire. Les rois de Sparte, prêtres et chefs de guerre<sup>87</sup>, conjoignent les deux fonctions régaliennes, tout comme plusieurs héros du mythe et de l'épopée. Des héros homériques, fonctionnant par paires complémentaires, aux rois de Sparte, la royauté grecque est donc souvent duelle. Dans les poèmes homériques, Agamemnon et Ménélas se complètent, mais chacun règne sur une cité, Agamemnon sur Mycènes, et Ménélas sur Sparte. Il n'en va pas de même dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, où ils apparaissent comme :

μέγας ἀντίδικος  
Μενέλαος ἀναξ ἦδ' Ἀγαμέμνων,  
διθρόνου Διόθεν καὶ δισκῆπτρου  
τιμῆς ὄχυρόν ζεύγος Ἀτρεΐδαν,

un grand adversaire, le roi Ménélas et Agamemnon, puissant couple des Atrides redevable à Zeus d'un trône double et d'un sceptre double<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> Homère, *Iliade*, IX, 160.

<sup>83</sup> Homère, *Iliade*, IX, 69.

<sup>84</sup> Bader 1999, p. 347.

<sup>85</sup> Homère, *Iliade*, VI, 198-199.

<sup>86</sup> Wathelet 1989, p. 81, 83, et 390.

<sup>87</sup> Carlier 1984, p. 256-265.

<sup>88</sup> Eschyle, *Agamemnon*, v. 41-44.

Le poète prête donc aux deux frères une double royauté qu'il conçoit probablement sur le modèle spartiate, mais il les fait régner ensemble sur une Argos qui n'est pas seulement la cité connue sous ce nom, mais surtout la dénomination collective des « Argiens », au sens homérique des Grecs dans leur globalité<sup>89</sup>. Leur co-régence est poussée au point qu'ils sont désignés comme un seul et même adversaire, et qu'ils portent le titre royal d'*anax* au singulier, comme si leur souveraineté était indivisible, par opposition aux deux frères de la génération précédente, Atrée et Thyeste, qui se sont âprement disputé le pouvoir. Dans la *parodos*, rien n'indique cependant que le poète veuille suggérer cet effet de contraste.

Contrairement aux héros homériques, les rois de Sparte ne sont apparemment pas hiérarchisés entre eux (à cette réserve près que les Agiades ont préséance de façon purement honorifique sur les Eurypontides, d'après Hérodote – VI, 51 –), mais ils opèrent à égalité, dans la conduite de la guerre comme dans l'exercice des sacerdoces qui leur sont propres<sup>90</sup>. Une ambiguïté demeure : les *gereia*, les « prérogatives »<sup>91</sup>, « sont-ils conférés à chacun des rois, à titre personnel, ou aux deux rois à titre collégial ? »<sup>92</sup>.

De toute façon, les véritables souverains d'une cité grecque sont ses divinités poliades, et plus particulièrement la divinité *poliouchos*, « qui possède la cité », comme Héra à Argos, Dionysos à Thèbes, ou bien sûr Athéna à Athènes. La *poliouchos* est l'incarnation divine de la souveraineté de chaque cité. De façon encore plus abstraite, dans la cité grecque idéale, telle que Démarate décrit Sparte à Xerxès chez Hérodote<sup>93</sup> le *nomos*, « qui désigne la loi en grec »<sup>94</sup>, tient la place du monarque. Ce terme polysémique possède tous les sens juridiques et sociaux du mot loi dans les langues modernes<sup>95</sup>, « law, custom and culture »<sup>96</sup>, ou encore « customs, habits and laws, written and unwritten »<sup>97</sup>. Le *nomos* exerce un pouvoir absolu, qui procède,

---

<sup>89</sup> Tourraix 2000, p. 52.

<sup>90</sup> Hérodote, VI, 56-57.

<sup>91</sup> Legrand 1967.

<sup>92</sup> Carlier 1984, p. 256.

<sup>93</sup> Hérodote, VII, 104.

<sup>94</sup> Romilly 2001, p. 13.

<sup>95</sup> Cartledge, Millett, Todd 1990, p. 11-12 ; Birgalias 2005 ; sur l'évolution des emplois du mot dans le courant du V<sup>e</sup> siècle, Ostwald 1990, p. 89-93.

<sup>96</sup> Humphreys 1987, p. 211.

<sup>97</sup> Thomas 2002, p. 102.

étymologiquement, de son caractère distributif<sup>98</sup>, soit de la royauté ordonnatrice et régulatrice. Plus concrètement, « *nomos* had to be something which did not easily change »<sup>99</sup>. Chester G. Starr définit la *polis* comme « un système de gouvernement dans lequel les citoyens ont des droits tout comme des devoirs sous le règne de la loi »<sup>100</sup>. Chez les Grecs, c'est le *nomos* qui est *basileus*, alors que chez les Perses, c'est le *basileus* qui édicte le *nomos*<sup>101</sup>. Au-delà de leur aspect conjoncturel, les propos prêtés à Démarate par l'historien reviennent à indiquer que l'obéissance des Grecs au *nomos* est la cause profonde de la défaite à venir de Xerxès<sup>102</sup>. Hérodote joue du paradoxe, puisqu'il prête ce discours au Spartiate à la veille de la victoire du roi perse aux Thermopyles. À Sparte, le pouvoir absolu du *nomos* s'impose à l'oligarchie guerrière des *homoioi*, conduite en opérations par les deux rois, puis par l'un d'entre eux, à partir de 506<sup>103</sup>. Euripide fait dire à Tyndare, dans son *Oreste* : « [Un Grec] ne prétend pas être supérieur aux lois »<sup>104</sup>, en employant le mot *nomos* pour les désigner. On pourrait donc définir la *polis* comme une *nomarchie*, ou comme une *nomocratie*, mais ces néologismes n'apparaissent pas, par définition, dans les sources grecques.

Appliqué à l'histoire grecque, par les Grecs eux-mêmes, le classement des constitutions relègue la monarchie dans le passé homérique et héroïque : ils sont convaincus qu'elle a existé dans toutes les cités<sup>105</sup>, mais qu'elle a partout été supplantée par l'aristocratie, variante nobiliaire de l'oligarchie, et qu'elle subsiste de façon résiduelle, ou marginale géographiquement, dans le monde de l'*ethnos*. La conviction des Grecs demeure partagée par la majorité des historiens : Pierre Carlier conclut à l'historicité de la royauté comme première forme de *leadership* institutionnel dans les cités grecques, contre la thèse inverse soutenue par Robert Drews<sup>106</sup>. Cette conviction peut cependant être interprétée, au moins à titre d'hypothèse, comme la transposition historique, ou historique, d'un vieux schéma idéologique : selon ce schéma, toute organisation politique a nécessairement été créée par un souverain fondateur, promu au

<sup>98</sup> Laroche 1949, p. 163-178.

<sup>99</sup> Humphreys 1987, p. 217.

<sup>100</sup> Starr 1986, p. VII.

<sup>101</sup> Cartledge 1990, p. 38.

<sup>102</sup> Evans 2006, p. 130.

<sup>103</sup> Hérodote, V, 75.

<sup>104</sup> Euripide, *Oreste*, 487.

<sup>105</sup> Carlier 2010, p. 153-154.

<sup>106</sup> Carlier 1984 ; Drews 1983.

rang d'archétype du monarque. Les exemples invoqués par les Grecs eux-mêmes étaient d'ailleurs incarnés en autant d'*archégètes* parfaitement mythiques, de Cadmos à Thésée, et à quelques autres. L'histoire interne des cités grecques consiste ensuite dans la *stasis*, l'instabilité permanente générée par la rivalité entre les chefs de lignages aristocratiques, ou entre l'oligarchie qu'ils constituent ensemble et le *dèmos*. Les tyrans, tels qu'ils sont perçus et présentés d'Hérodote à Aristote, en passant par les Tragiques, relèvent d'une sorte de résurgence aberrante de la monarchie, et ils auraient dû connaître, selon les critères des auteurs classiques, et le « stéréotype »<sup>107</sup> qu'ils élaborent, un échec historique. Le Zeus du *Prométhée enchaîné* en est l'incarnation<sup>108</sup>, et la tragédie l'oppose à l'activiste du grand nombre, l'humanité, qu'est Prométhée, tandis que l'oligarchie olympienne est partagée entre l'attentisme prudent (Okéanos) et la soumission au maître du jour (Hermès, Héphaïstos). Le « sophiste » Prométhée<sup>109</sup> apparaît comme l'archétype du *démagôgos* athénien.

Quand Thucydide énonce un jugement devenu célèbre sur le gouvernement de Périclès : Ἐγίγνωτο τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή, « on parlait de démocratie, mais en fait c'était le premier citoyen qui gouvernait » (II, 65, 9), il joue avec une grande subtilité de l'opposition entre la souveraineté du *dèmos*, soit la dominance du grand nombre, et une sorte de monarchie de fait, d'autant mieux établie qu'elle était acceptée tacitement par tous, ou presque. Qui plus est, il oppose la démocratie nominale (« on parlait de [...] ») à l'exercice réel du pouvoir par le « premier citoyen ». Ce magistère entretient avec l'absolutisme une différence capitale : il repose sur l'exercice de la persuasion, divinisée sous son nom de *Peithô*<sup>110</sup>, et sur l'acceptation de la délégation de pouvoir par la majorité des citoyens. C'est l'une des leçons que David K. Nichols tire de l'*Orestie* d'Eschyle : « By persuasion a leader may direct the *demos* »<sup>111</sup>. Dans l'équilibre ainsi établi, en forme de déséquilibre, il n'y a pas de place pour l'oligarchie, comme ses partisans athéniens semblent d'ailleurs l'avoir bien compris, en renonçant à accéder au pouvoir de façon pacifique, après la condamnation à l'exil de Thucydide, fils de Mélésias, en 443 avant J.-C.<sup>112</sup>, et en privilégiant les intrigues obscures des *hétairies*, ces « compagnonnages » aristocratiques au sujet desquels on ne sait pas

<sup>107</sup> Saïd 1985, p. 15.

<sup>108</sup> Deratani 1929, 4.

<sup>109</sup> Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 62 : 944.

<sup>110</sup> Buxton 1982, p. 31 ; Pirenne-Delforge 1991.

<sup>111</sup> Nichols 1980, p. 89.

<sup>112</sup> Carcopino 1984, p. 168-177.

grand-chose<sup>113</sup>, sauf qu'elles étaient des « private societies of upper-class males devoted to purely social activity among themselves »<sup>114</sup>. Il s'agit aussi d'une simplification<sup>115</sup> du classement « canonique », au terme de laquelle deux types de constitution demeurent distingués : chez Thucydide, dans le passage cité à propos de Périclès, ces deux types se complètent, plutôt qu'ils ne s'opposent.

Il en allait déjà de même dans le débat qu'Hérodote prête aux conjurés perses de 522 (III, 80-82). Ce débat se déroule en effet principalement, comme on l'a remarqué depuis longtemps, entre Otanès, partisan proclamé de l'*isonomie*, et Darius, chantre non moins convaincu de la monarchie. Entre ces deux protagonistes, les deux avocats successifs de l'oligarchie, Mégabyze et Gobryas, semblent se succéder pour la forme, voire faire de la figuration. Présenté dans des termes grecs, et peut-être emprunté à Protagoras<sup>116</sup>, à moins que ce ne soit à Hippias<sup>117</sup>, ce débat n'était pas sans équivalents fonctionnels indo-iraniens, déjà mis en lumière par Georges Dumézil : l'attribuer à des locuteurs perses n'avait peut-être pas de fondement événementiel, mais cette attribution ne manquait pas de logique, si l'on se place sur le plan de l'idéologie (selon une logique certainement inconsciente chez l'auteur, malgré son insistance sur l'authenticité du débat). Les Grecs se sont montrés d'autant plus réceptifs au propos d'Hérodote, malgré ses propres craintes en la matière, que la taxinomie qui sous-tend le débat faisait partie de leur héritage indo-européen, et qu'elle informait leur manière de penser le politique.

Avant Hérodote, Pindare procède à un classement triparti des constitutions, aux vers 86-88 de la *Deuxième Pythique*, composée vers 475 avant J.-C. : « Un homme à la parole franche se fait valoir en tout pays, auprès des tyrans, là où règne la foule impétueuse, et dans les cités que régissent les sages »<sup>118</sup>. Aimé Puech précise en note : « c'est-à-dire sous les trois régimes principaux : la royauté, l'aristocratie, la démocratie »<sup>119</sup>. On ajoutera que ce classement est aussi d'inspiration trifonctionnelle, bien évidemment inconsciente de la part du poète, qui met surtout « l'accento [...] sulla capacità dell'uomo di dritta parola di farsi valere in ognuno di [tipi di governo] »,

---

<sup>113</sup> Will 1972, p. 271.

<sup>114</sup> Jones 1999, p. 224.

<sup>115</sup> Romilly 1959, p. 83.

<sup>116</sup> Lasserre 1976a, p. 67 ; réserves de Thomas 2006, p. 68.

<sup>117</sup> Podlecki 1966.

<sup>118</sup> Puech 1977.

<sup>119</sup> Puech 1977, p. 86.

« l'accent sur la capacité de l'homme à la parole droite à se faire valoir dans chacun des régimes », comme le remarquent Bruno Gentili et ses collaborateurs<sup>120</sup>. La « foule impétueuse » relève de la fonction d'abondance, même si le poète emploie *stratos* pour la désigner, comme manifeste synonyme de *dēmos* ou de *plēthos*. L'étymologie de *stratos* donne au mot des connotations d'armée au repos, « qui est installée, qui campe », et non point d'armée en opérations. Pierre Chantraine le glose ainsi, et il le rattache à la famille de *stornumi*, « étendre, répandre » ; le même auteur opère un rapprochement avec le sanscrit *sirta-*, « étendu, répandu »<sup>121</sup>, comme seule une masse, ou une quantité substantielle, peut l'être. Pindare ignorait assurément cette étymologie, mais le poète emploie manifestement le mot comme synonyme, attesté par ailleurs, de *laos* ou de *dēmos*<sup>122</sup>, sans lui donner de connotations guerrières. Le « gouvernement des sages » renvoie à la royauté régulatrice de première fonction ; quant aux tyrans, ou aux souverains catalogués comme tels par les Grecs (comme le roi perse Cambyse), ils commettent les fautes typiques du guerrier. Otanès dresse la liste – trifonctionnelle – des « fautes du tyran », dans le débat sur les constitutions<sup>123</sup>.

Les auteurs grecs procèdent rarement comme Pindare, qui distingue et oppose implicitement, mais nettement, les trois régimes politiques, sans d'ailleurs établir une hiérarchie entre eux, ni porter de jugement, comme le remarque Martin Ostwald, qui procède à une analyse minutieuse de ces trois vers<sup>124</sup>. Le plus souvent, comme en use en réalité Hérodote dans le débat constitutionnel, ils les groupent par paires antinomiques, monarchie contre démocratie, ou oligarchie distinguée de cette dernière, comme si la monarchie, ou la tyrannie, la royauté légale ou illégale, n'était jamais qu'une variante de l'oligarchie. « After Herodotus, *oligarchia* tends to become the exclusive antonym of *dēmokratia* »<sup>125</sup>. Si l'oligarchie est définie comme « le pouvoir du petit nombre », le plus petit nombre est le chiffre un. Cette façon de penser le politique tient peut-être aussi à un mode de fonctionnement intellectuel foncièrement binaire, qui rend difficile, voire impossible, l'appréhension de trois termes placés sur un même plan.

<sup>120</sup> Gentili *et al.* 1995, p. 402.

<sup>121</sup> Chantraine 1999, cité ensuite, selon l'usage, comme *DELG* [= LSJ], s. v. « Στρατός ».

<sup>122</sup> Liddell, Scott, Jones, McKenzie 1968, cité ensuite comme LSJ [= *DELG*], s. v. « *stratos* ».

<sup>123</sup> Hérodote, III, 80.

<sup>124</sup> Ostwald 2000, p. 15-17.

<sup>125</sup> Ostwald 2000, p. 23.

## L'EMPIRE PERSE ET LES GRECS

La perception grecque des relations de pouvoir dans l'empire perse illustre cette difficulté mentale. « Le "Roi" fournissait le modèle du despote »<sup>126</sup>, mais l'Empire plongeait les Grecs dans la perplexité, car il conjoignait le pouvoir d'un seul, et la force apparemment invincible du grand nombre. Son paradoxe tenait aussi à ce que cette force paraissait tout entière au service du premier, et qu'elle lui permettait de canaliser à son profit la puissance de l'oligarchie, en jouant de la parenté, de l'alliance matrimoniale et des liens de fidélité personnelle. La distinction fondamentale demeure donc celle de l'unique et du grand nombre, du *plèthos*, en termes grecs : « l'empire achéménide a vu se développer la dialectique de l'un et du multiple »<sup>127</sup>, comme le constataient déjà les auteurs grecs. Les institutions achéménides, telles que les Grecs les perçoivent, ne sont donc pas fondées sur l'équilibre des trois composantes du *kratos*, mais au contraire sur leur déséquilibre orienté, au profit de la monarchie. L'Empire ne connaît pas non plus la *stasis* de façon permanente, comme les cités grecques, car cette orientation va constamment dans le même sens. Il n'en connaît que trois variantes : les révoltes de satrapes, qui sont souvent des parents ou des alliés du Grand Roi, celles du grand nombre, à une échelle locale ou régionale, et les intrigues de cour et autres complots dynastiques, qui finissent par le paralyser au sommet. Dans les deux derniers cas, c'est la troisième fonction qui se manifeste, directement par le truchement du grand nombre (même s'il est manipulé par tel ou tel potentat local ou régional – on pense à certains satrapes ou roitelets locaux –), et indirectement si l'on songe au rôle attribué aux femmes de l'entourage royal, voire aux eunuques, ces êtres perçus par les Grecs comme efféminés, dans les intrigues et les complots auliques et dynastiques. Les femmes de rang royal, les bâtards, et les eunuques nouent ces intrigues et ourdissent ces complots, dans l'historiographie grecque de l'Empire.

Par ailleurs, le postulat de la soumission du grand nombre n'a pas permis aux Grecs de percevoir certaines de ses manifestations de mécontentement ou d'insubordination, dont témoignaient pourtant les anecdotes qu'ils ont recueillies, d'Hérodote à Élien, et plus encore l'adhésion populaire à diverses révoltes, de celle de l'Ionie au soulèvement de Tyr en 356, en passant par les révoltes égyptiennes.

---

<sup>126</sup> Aymard 1952, p. 49.

<sup>127</sup> Briant 1984a, p. 10.

Les études achéménides se sont affranchies à une date assez récente d'une dépendance trop exclusive des sources grecques pour narrer l'histoire de l'empire perse<sup>128</sup>, et plus encore pour rendre compte de sa complexité culturelle. « It is time, I think, to liberate ourselves from the Greek View on Persian history »<sup>129</sup>. La dénonciation de l'hellénocentrisme dont font preuve les auteurs grecs a accompagné le développement des travaux conduits à partir des sources propres à l'Empire, archéologie, épigraphie des documents publics et privés rédigés en cunéiforme, numismatique, sigillographie, etc. Ce développement a fait reculer la méconnaissance du monde iranien antique, que déplorait J. H. Iliffe<sup>130</sup>, bien que son histoire demeure sous-représentée dans les programmes d'enseignement. « Une nouvelle perspective [en] émerge graduellement, dans laquelle l'empire perse apparaît plus comme un empire iranien et moins comme une construction hellénocentrique »<sup>131</sup>. De Mortéza Ehtecham<sup>132</sup> à Mohammad Reza Shah Pahlavi, grand ordonnateur quelque peu intéressé de la « Commémoration de Cyrus » en 1971<sup>133</sup>, les Iraniens du xx<sup>e</sup> siècle n'ont pas attendu les *Achaemenid History Workshops* pour substituer l'Iranocentrisme à l'Hellénocentrisme honni des sources classiques. On déplorera sans doute toujours l'absence d'une documentation littéraire écrite iranienne d'époque achéménide à proprement parler<sup>134</sup>, mais le développement des études a généré une approche plus fine et plus variée du grand empire, ethniquement et régionalement. Il apparaît aujourd'hui comme un ensemble multiculturel et multilinguistique, jusque dans les archives royales<sup>135</sup>, autour d'un centre iranien, ou plutôt irano-mésopotamien, sans négliger pour autant l'importance des relations que les peuples d'Iran occidental et leurs souverains ont conservés avec l'Asie centrale et l'Iran oriental. W. J. Vogelsang insiste à juste titre sur l'existence du lien maintenu et cultivé par les Perses achéménides avec cette vaste région iranophone<sup>136</sup>. Le même auteur en conclut : « In truth, the Persian Achaemenid empire was an Iranian empire »<sup>137</sup>.

<sup>128</sup> Harrison 2011.

<sup>129</sup> Sancisi-Weerdenburg 1983, p. 32.

<sup>130</sup> Iliffe 1968, p. 1.

<sup>131</sup> Sancisi-Weerdenburg 1990, p. 258.

<sup>132</sup> Ehtecham 1946.

<sup>133</sup> Duchesne-Guillemin, Lecoq 1974 ; Wiesehöfer 1999, p. 55-68.

<sup>134</sup> Cook 1985, chap. 5, p. 200.

<sup>135</sup> Tavernier 2008.

<sup>136</sup> Vogelsang 1992, en particulier p. XI, 17-18, 304.

<sup>137</sup> Vogelsang 1992, p. 315.

Il est paradoxal, voire contradictoire, que d'autres auteurs insistent aussi sur le caractère iranien de l'empire perse, tout en niant tout héritage indo-iranien dans l'idéologie royale des Achéménides. Cette idéologie aurait été intégralement importée du monde mésopotamien, via les Mèdes, relayant les Assyriens, et, dans une variante plus récente de la vulgate, via l'Élam. L'idéologie royale conditionne en partie au moins les comportements concrets et les formes de pensée politique des souverains et de leur entourage : comme toute autre institution, la monarchie constitue un tout, un mode de gouvernance fondé sur un rapport de pouvoir et sur son accompagnement idéologique. Les éléments constitutifs de la royauté perse achéménide proviennent d'horizons géopolitiques et idéologiques variés. Comme l'écrit Amélie Kuhrt, « the Old Persian kingship [is] a complex amalgam of differently derived elements »<sup>138</sup>. Sans nier l'imitation du modèle monarchique mésopotamien, dont la constatation relève de l'évidence, et l'importance de l'Élam dans la construction politique élaborée par Cyrus, il convient de ne pas négliger l'apport indo-iranien dans une monarchie dont on rappelle à juste titre le caractère iranien. Une telle démarche est plus complexe, et il n'est point aisé de la mener à bien, faute de sources écrites de provenance achéménide suffisamment abondantes et variées, si tant est qu'il en ait jamais existé<sup>139</sup>. Les principales demeurent les inscriptions royales, qui véhiculent un discours tout empreint de présupposés idéologiques. Ces derniers font contraste avec un contenu informatif souvent décevant, voire volontairement biaisé. Le recours à la comparaison avec les sources grecques demeure donc nécessaire, et il s'avère fructueux. L'analyse du discours grec sur la monarchie achéménide permet de déceler l'existence de traditions orales qui circulaient dans l'Empire<sup>140</sup>, jusqu'à atteindre les Grecs. Hérodote y fait d'ailleurs allusion à propos des quatre versions de l'histoire de Cyrus qu'il prétend connaître, en précisant qu'il en retient une seule<sup>141</sup>. Il fait de même au sujet de la mort du roi<sup>142</sup>. Ces traditions n'y ont apparemment pas laissé de trace, faute précisément d'un support matériel, et d'une historiographie écrite, à l'exception de l'inscription de Behistun/Bisotun<sup>143</sup>.

Selon certains savants, on ne saurait plus rien attendre des Grecs à ce sujet, et ils prôneraient une variante renouvelée de la célèbre formule *ex oriente lux*, si l'emploi

<sup>138</sup> Kuhrt 1987, p. 55.

<sup>139</sup> Briant 1984b, p. 76.

<sup>140</sup> Shahbazi 1990.

<sup>141</sup> Hérodote, I, 95.

<sup>142</sup> Hérodote, I, 214.

<sup>143</sup> Sancisi-Weerdenburg 1985, p. 461-462.

du mot « Orient » était encore admis par les censeurs de nos études : le terme est à l'évidence réducteur, et beaucoup trop globalisant. Dans le domaine des emprunts éventuels faits par les philosophes grecs au monde iranien, « l'attitude *ex oriente lux* n'a produit aucune conclusion nette »<sup>144</sup>. Elle permet pourtant d'élargir nos perspectives de compréhension du monde antique<sup>145</sup>, à condition de ne pas prendre cette expression proverbiale trop au pied de la lettre. Le discrédit des auteurs grecs chez leurs contempteurs tient à une approche des textes qui se limite, comme trop souvent en histoire de l'Antiquité, à les citer sans s'interroger sur leur signification historique, au-delà du sens que peut restituer une traduction.

Les historiens de l'Antiquité se laissent volontiers séduire par deux propositions jamais clairement exprimées. La première est que l'historien doit accepter tout ce qu'affirment les sources littéraires ou documentaires, du moment qu'il ne peut pas prouver (à sa grande satisfaction) qu'elles se trompent.

La seconde génère une question aussi naïve que récurrente : l'archéologie confirme-t-elle (ou infirme-t-elle) la tradition littéraire sur tel ou tel sujet<sup>146</sup> ? Une telle interrogation est biaisée par le double postulat qui la sous-tend : les *realia*, eux, « ne mentent pas », et leurs interprètes ne se trompent jamais. Quant à « confirmer » ou à « infirmer », il faudrait que l'archéologie, divinité tutélaire née d'un soubresaut de l'évhémérisme, soit douée de parole.

Seule la pratique d'une autre archéologie, celle du texte, permet de restituer certaines au moins des strates constitutives de sa signification. « Un texte a lui-même une histoire », qu'il convient de reconstituer<sup>147</sup>. En outre, « le texte déploie, dans sa totalité, des réseaux de signification, des *configurations* qui échappent à l'intériorité d'un individu »<sup>148</sup>. Les auteurs grecs et latins transcrivent en grande partie inconsciemment à propos de l'empire perse des récits qui étaient déjà les produits d'une élaboration complexe. L'approche « archéologique » nécessite de conjointre la fréquentation régulière des auteurs « classiques », grecs, ou, plus rarement, de langue latine, et la consultation non moins régulière de la documentation achéménide et des études qui lui sont consacrées. Traiter les œuvres inspirées aux Grecs par leur perception de l'empire

<sup>144</sup> Duchesne-Guillemin 1966, p. 423.

<sup>145</sup> Kuhrt 2007.

<sup>146</sup> Finley 1987, p. 61 et 62.

<sup>147</sup> Briant 1984a, p. 28.

<sup>148</sup> Payen 1997, p. 22.

perse achéménide ne revient pas à leur accorder un crédit illimité, conformément aux règles les plus élémentaires de la méthode historique. Leur approche critique revient à les considérer pour ce qu'elles sont, des sources littéraires de l'histoire d'une autre culture, comme il en existe à toutes les époques. Cette approche caractérise de nombreux travaux récents sur Hérodote et Ctésias, comme ceux de Dominique Lenfant, ou le volume collectif consacré au médecin grec<sup>149</sup>. La première rappelle à juste titre que « les Grecs furent loin de tous porter sur les Perses un seul et même regard »<sup>150</sup>. En d'autres termes, les auteurs grecs, à commencer par Hérodote, continuent à fournir une information non négligeable sur l'empire perse<sup>151</sup>, soit-elle déformée par leurs préjugés, leurs présupposés idéologiques, ou tout simplement leur incompréhension fondamentale du mode de fonctionnement de l'Empire. Le travail historique revient à les décrypter, et non point à les rejeter en bloc. C'est plus difficile, mais c'est aussi plus fructueux.

La signification des textes grecs peut être relativement obvie au sujet de certains événements, quand leurs auteurs y ont été impliqués eux-mêmes, à cette réserve bien connue près qu'on ne saurait attendre d'eux l'acribie et la rigueur de raisonnement d'ailleurs toutes relatives des historiens contemporains. La hiérarchie qu'ils établissent entre les faits les incite à avoir une vision partielle et réductrice de l'empire perse, et des vicissitudes de son histoire. La pratique d'une véritable archéologie du texte permet d'en discerner les strates constitutives, et d'aboutir à une restitution probable, à défaut d'être certaine, de la réalité événementielle, institutionnelle ou mentale originelle. Cette pratique ne se réduit pas à la quête des sources, qui demeurent le plus souvent non identifiables. Elle emprunte sa méthode et ses principes à toutes les sciences humaines dont le concours peut s'avérer fructueux, à commencer par la linguistique structurale et par les diverses disciplines qui en dérivent, trop négligées par les historiens de l'Antiquité dans leur approche majoritaire des textes, et par l'anthropologie, particulièrement éclairante pour mieux comprendre le fonctionnement des sociétés antiques.

Ce détour de la méthode s'avère nécessaire pour éviter la paraphrase inlassable des mêmes textes, ou leur rejet primaire. Il n'en reste pas moins que lacunes et distorsions appauvrissent le contenu informatif des sources grecques. Ce phénomène rend nécessaire une comparaison systématique avec les documents et les monuments émanant du Proche-Orient asiatique et égyptien. Cette comparaison fait parfois apparaître des parentés plus anciennes, fondées sur l'appartenance commune du grec

<sup>149</sup> Wiesehöfer, Rollinger, Lanfranchi (éds) 2011.

<sup>150</sup> Lenfant 2009, p. 324.

<sup>151</sup> Wiesehöfer 2009.

et de certaines langues de cette région du monde à la famille indo-européenne, en prenant ce terme en un sens exclusivement linguistique et culturel, comme en usait Georges Dumézil.

Quant à l'hellénocentrisme, on ne saurait le nier, mais c'est son absence qui pourrait surprendre, dans la mesure où il constitue la variante grecque d'un ethnocentrisme universellement partagé, de l'Antiquité à nos jours. Si les Occidentaux ont été capables de s'intéresser à d'autres civilisations que la leur, et d'en devenir d'authentiques connaisseurs, cela tient à de multiples facteurs, mais ils doivent cette capacité aux Grecs, partagés entre une réelle curiosité et l'ambition permanente de dominer les autres peuples, et de justifier cette domination par la manipulation de leurs propres mythes et de leurs épopées. La notion d'Orient, dont la pertinence scientifique est aujourd'hui à juste titre remise en question, est née de ce genre de manipulation, avant même qu'un vocable serve à la désigner<sup>152</sup>. L'ambivalence des Grecs dans leur approche des autres peuples fait partie de leur héritage, qui ne saurait être réduit à un masque commode des entreprises impériales des puissances occidentales, comme le prétendait Edward Saïd<sup>153</sup>. La perception grecque du Proche-Orient pré-achéménide et achéménide est biaisée par les lacunes de l'information des observateurs, lacunes qui sont dues en particulier à leur ignorance très majoritaire des langues « barbares », malgré l'attention qu'ils leur portent parfois<sup>154</sup>, aux aléas de la transmission antérieure de l'information ou de la représentation mentale, et à leurs présupposés idéologiques. Le produit de cette perception est un prisme déformant, ou un kaléidoscope, selon l'image que l'on préférera : Typhaine Haziza a employé la seconde à propos de la représentation hérodotéenne de l'Égypte<sup>155</sup>, mais elle convient aussi à l'historiographie grecque de l'empire perse. L'histoire consiste à déconstruire le produit de cette historiographie, et à rendre compte de sa plus ou moins grande complexité. Plus ou moins grande, car le degré le plus élémentaire de la déformation peut consister en un simple contresens ou dans un malentendu linguistique. On retrouve des échos, ou des citations plus ou moins exactes, voire franchement inventées, de DNB, inscription gravée sur la tombe de Darius à Naqš-e Rostam, chez Onésicrite, Plutarque, et Athénée<sup>156</sup>. Le degré le plus inconsciemment élaboré de la déformation consiste dans la propulsion grecque

<sup>152</sup> Tourraix 2000.

<sup>153</sup> Saïd 1980.

<sup>154</sup> De Luna 2003, *passim*.

<sup>155</sup> Haziza 2009.

<sup>156</sup> Asheri 1996, p. 101.

à l'historicisation, c'est-à-dire à la transformation en événement(s) d'un fait d'ordre culturel, comme un relief dont la description est parvenue on ne sait comment aux Grecs, ou comme un usage social ou religieux qu'ils ne comprennent pas comme tel. Cette propension à l'historicisation est particulièrement développée en milieu hellénique ou hellénisé, mais elle caractérisait probablement déjà les traditions orales auxquelles les Grecs ont fait écho. À l'époque achéménide, l'Asie Mineure constitue un *melting-pot* culturel partagé entre ses traditions propres, et le double procès d'hellénisation et d'iranisation, comme en témoignent les exemples phrygien, lycien, lydien, carien ou cilicien, ou le cas de Sardes<sup>157</sup>. Sa position géographique en faisait à l'évidence une zone de contacts privilégiée, sans être unique, entre l'empire perse et les Grecs des îles et d'Europe. L'histoire, dans toutes les acceptions du mot, est née de ces contacts.

L'héritage linguistique et culturel que les Grecs avaient reçu comprenait donc la nomenclature trifonctionnelle commune aux peuples de langues indo-européennes, dans laquelle la monarchie correspond à la royauté ordonnatrice et régulatrice, l'oligarchie au pouvoir collectif des guerriers, et la démocratie à la puissance de la masse, consubstantielle à la fonction d'abondance, soit à la force du nombre. Dans l'Athènes de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les partisans de chacun de ces régimes politiques débattent de « la meilleure constitution », avec la conviction consciente qu'il convient d'en choisir une. À un niveau de réflexion plus profond, et moins conscient, la constitution grecque idéale est fondée sur l'équilibre des trois fonctions complémentaires, mais la vie politique concrète tire sa dynamique de l'instabilité de cet équilibre : l'une des trois fonctions tend à l'emporter sur les deux autres. La dynamique de l'instabilité est le principal facteur de la *stasis*, cette discorde qui consiste à se poser, ou à se dresser, comme le suggère l'étymologie du mot, en s'opposant les uns aux autres<sup>158</sup>.

Quand Polybe cherche à comprendre, et à expliquer, l'inéluctabilité apparente de la conquête romaine, l'expert en poliorcétique qu'il est n'en trouve pas la raison dans l'art romain de la guerre, mais dans la *politeia* des vainqueurs de la Macédoine et de Carthage. Il trouve l'équilibre des pouvoirs réalisé dans la constitution spartiate, tout comme Aristote avant lui, et dans les institutions romaines ; il voit dans la réalisation de cet équilibre la cause des succès romains, et la raison pour laquelle la victoire de Rome constitue selon lui la fin de l'histoire<sup>159</sup>. Dans l'action politique concrète et dans la réflexion qui l'accompagne, les Grecs croient devoir choisir entre les trois formes de

<sup>157</sup> Dusinberre 2003 ; Lintz 2008.

<sup>158</sup> Frisk 1960, s. v. « Στάσις » ; DELG, s. v. « Ἰσθημι » ; LSJ, s. v. « Στάσις ».

<sup>159</sup> Polybe, *Histoires*, VI, 3-4 ; Eisen 1966 ; Pedech 1966.

constitution, et ils n'ont guère cessé d'en débattre à l'époque classique. Leur héritage mental, dont Polybe participe bien évidemment, et qu'il transforme en théorie de l'histoire, les incitait plutôt à rechercher inconsciemment une formule de compromis assurant leur équilibre.

L'observation perplexe de l'empire perse tient une place capitale dans l'élaboration de la pensée politique grecque au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle avant J.-C., parallèlement à la réflexion qu'inspirent les vicissitudes internes des cités grecques. C'est la raison fondamentale pour laquelle Hérodote prête aux conjurés perses de 522 le débat qui anime le monde des cités quant au choix de la meilleure *politeia*<sup>160</sup>. Pour penser le politique, Hérodote et les Grecs, armés mentalement de la répartition numérique trifonctionnelle, l'ont appliqué au classement des constitutions, jusqu'à en faire une théorie de l'histoire avec Polybe. Ce schéma fait partie de l'héritage grec, et il dérive par son intermédiaire de l'idéologie de la Souveraineté, commune à tous les peuples de langue et de culture indo-européenne, et à tous ceux qu'ils ont influencés.

Fascinés par la personne et par l'entourage du Grand Roi, les Grecs ont fait écho à des traditions orales qui circulaient dans l'Empire au sujet de ses rois, en narrant leurs règnes selon une typologie également trifonctionnelle, qui informait déjà ces traditions. Chacun d'entre eux est plus ou moins conformé à un *rôle historiographique*, souverain fondateur et organisateur, roi guerrier et conquérant, monarque trop étroitement associé à la fonction d'abondance, au risque d'échouer dans l'exercice de la souveraineté. Ce scénario n'est pas rigide, en sorte qu'il laisse parfois entrevoir les réalités de chaque règne qui ne lui correspondraient pas, mais son inspiration idéologique lui a donné une très forte prégnance, jusqu'à marquer de façon durable l'historiographie.

---

<sup>160</sup> Hérodote, III, 80-82.