Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 33 (1976)

Heft: 2

Artikel: Hérodote et Protagoras : le débat sur les constitutions

Autor: Lasserre, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-26402

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM

Vol. 33 1976 Fasc. 2

Hérodote et Protagoras: Le débat sur les constitutions

Par François Lasserre, Lausanne

En 1887, dans un article qui fit date, Ernst Maass proposait de rapporter à Protagoras les trois discours qui composent le fameux débat sur les régimes politiques chez Hérodote III 80–82, posant du même coup pour la première fois le problème de l'influence de la sophistique sur Hérodote[1]. Maass fondait sa thèse sur les quatre arguments suivants:

1° Si Hérodote affirme en III 80 en guise d'introduction aux trois discours qu'ils ont été prononcés bien que «certains parmi les Grecs»[2] n'y ajoutent pas foi, et s'il répète cette affirmation en VI 43 à propos du premier d'entre eux, celui d'Otanès sur la démocratie, c'est qu'il se réfère, sans en nommer l'auteur, à une source écrite[3].

1 E. Maass, *Zur Geschichte der griechischen Prosa* 2: *Herodot und Isokrates,* Hermes 22 (1887) 581–595. E. Schulz, *Die Reden im Herodot* (Diss. Greifswald 1933) 42–48, et surtout K. Wüst, *Politisches Denken bei Herodot* (Diss. München 1935) 47–58, ont dressé les premiers états de la question, tout en versant au débat leur opinion personnelle. Le bilan suivant est établi en 1957 par H. Apffel, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot* (3, 80–82) (Diss. Erlangen 1958) 9–23, avec une abondante bibliographie. Pour les années suivantes, on se reportera à la section *Quellen* du dernier – et seul – rapport sur Hérodote (1937–1960) dans Lustrum 11 (1966) 96–97, dû à L. Bergson, puis aux listes bibliographiques de W. Marg, *Herodot*², Wege der Forschung 26 (Darmstadt 1965) 759–781, et P. McKendrick, *Herodotus 1963–1969,* Class. World 63 (1969) 38–39.

2 La formule utilisée en VI 43, τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισιν Ἑλλήνων, enseigne que les termes καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὦν en III 80, où ἄπιστοι ne fixe pas le temps, évoquent une constatation déjà faite et non la possibilité d'un doute, comme le pensait par exemple P.-H. Larcher en traduisant «paraîtront incroyables» (*Histoire d'Hérodote,* édition de 1842, Paris, I 289).

3 Avant et après H. Stein, *Herodotos* II¹ (Berlin 1857) 82, qui lui a donné le poids de son autorité, l'opinion a prévalu en général qu'Hérodote faisait allusion à une première lecture de son œuvre, sans que l'éventualité d'une réaction d'incrédulité à l'égard d'une publication due à un autre auteur ait été signalée. Il me paraît à peine utile de mentionner ici l'hypothèse trop improbable défendue par H. Schwartz, *Hérodote et Périclès,* Historia 18 (1969) 367sq., selon laquelle ces incrédules intéressés à la démocratie – on le voit en VI 43 – seraient des Grecs d'Ionie et plus précisément, à cause de III 142 (proposition d'isonomie à Samos), les auditeurs samiens d'une première lecture publique. Elle est, à tout le moins, incompatible avec la thèse de Maass.

2° Le caractère «clisthénien» de la démocratie décrite par Otanès trahit la fiction: les discours développent des lieux communs grecs enrobés dans un épisode de l'histoire perse.

3° La comparaison des trois régimes politiques dans le «Nicoclès» d'Isocrate (3, 14–26) doit être considérée comme un doublet du chapitre d'Hérodote, tant à cause de son sujet et du fait qu'elle aboutit comme celui-ci à l'éloge de la monarchie que parce qu'elle contient des arguments identiques[4]: il y a donc une source commune grecque.

4° Le parallélisme, dans le «Nicoclès», 26, et chez Aristote, Pol. 1252 b 27, de l'argument selon lequel la monarchie serait le système le plus ancien et le meilleur parce qu'il reproduit la royauté de Zeus sur les dieux conduit également à une source commune à ces deux auteurs, dans ce cas identifiable par vraisemblance: les «Antilogies» ou «Discours confondants» de Protagoras, dont on sait notamment qu'Aristoxène, perfidement, les prétendait reproduits à peu près au complet dans la «République» de Platon (fr. 67 Wehrli)[5] et qui passaient donc pour le modèle classique du traité de politique dans l'école d'Aristote.

Trop sommaires, trop arbitraires et, il faut bien le dire, défendus avec trop de maladresse, ces arguments devaient rencontrer plus d'opposition ou de scepticisme que d'approbation. Mais ils mettaient en évidence le nom de Protagoras, qui est demeuré depuis lors au centre de la discussion sans que surgisse aucune variante vraiment consistante, mise à part, évidemment, la thèse contraire, celle qui admet une source perse[6]. On a parlé de sophistes ioniens, ou siciliens, d'influence athénienne, de climat sophistique: substituts timides et qui

4 Maass accordait en outre un grand poids à la comparaison du peuple avec un torrent d'orage dans le discours de Mégabyze, χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος (81, 2), qui lui paraissait latente dans l'expression φέρεσθαι μετὰ τοῦ πλήθους chez Isocrate (16). Ce rapprochement n'a convaincu personne, et pour cause. Avec beaucoup plus d'à-propos, F. R. Adrados, *El tema del torrente en la literatura griega arcaica e clásica,* Emerita 33 (1965) 8–10, rattache la comparaison à une tradition ancienne, citant en particulier Theogn. 348.

5 W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*[2] (Stuttgart 1942) 295 n. 120, prenant parti pour la thèse de Maass, ajoute à cette preuve indirecte du chapitre de politique chez Protagoras la mention d'un dialogue intitulé Πρωταγόρας ἢ Πολιτικός dans le catalogue des œuvres attribuées à Criton, Diog. Laert. 2, 121.

6 La thèse perse apparaît en réaction contre Maass, pour la première fois, chez Ed. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte* I: *Zur älteren griechischen Geschichte* (Halle 1892) 202, mais sans l'ombre d'une preuve. Souvent reprise, avec des arguments de vraisemblance, elle est admise encore par Apffel, op. cit. 96, sous réserve d'un apport grec considérable dans la substance des discours. Elle a été défendue plus récemment par M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969) 178sq., qui n'estime nullement improbable que les sept Perses aient débattu, dans un entretien, de la constitution à donner à l'empire reconquis. On a fait valoir à l'appui de cette conjecture – et G. J. D. Aalders, *Het debat over de beste staatsregeling bij Herodotus (3, 80–82),* Lampas 1 (1968) 49, sans se laisser convaincre par elle, le rappelle approbativement – qu'Hérodote a pu rencontrer à Athènes l'arrière-petit-fils de Mégabyze, Zopyre, qu'il évoque en III 160. Basée sur le sentiment perse

ne résolvent rien parce qu'ils ne désignent aucune réalité[7]. Pour les raisons que je souhaite développer dans cette étude, je tiens comme Maass qu'Hérodote s'est inspiré de Protagoras, mais je n'en tiens pas moins pour parfaitement adéquate la réfutation de son argument central, véritable pivot de la thèse, à savoir qu'il n'y a pas de contact évident entre Hérodote et Isocrate et que deux traitements vaguement similaires d'un lieu commun n'impliquent pas une source commune. Le premier contradicteur de Maass, F. Dümmler, a dit d'emblée là-dessus ce qu'il fallait[8]. Quant aux arguments *pro* et *contra* qui se sont accumulés dans l'épais dossier de la controverse, je n'ai pas l'intention d'y revenir ici. Qu'ils n'aient pu trancher définitivement la question prouve assez leur insuffisance. On doit bien constater qu'ils ajoutent très rarement un élément nouveau à la thèse initiale ou aux réserves qu'elle a immédiatement suscitées. On ne peut citer d'important en faveur de Maass que la tentative de W. Aly consistant à rechercher dans le texte des trois discours d'Hérodote, et particulièrement dans le plaidoyer pour la démocratie, des atticismes et des figures de rhétorique qui révéleraient l'influence de modèles sophistiques[9], mais les résultats de cette recherche allaient être bientôt brillamment réfutés par Schulz[10], confirmé plus tard par Apffel[11]. En sens contraire, l'essai non moins original d'interpréter les grandes inscriptions de Darius à Béhistoun et Naqsh-i-Roustem[12] comme autant d'apologies de la monarchie contre les discours d'Otanès pour la démocratie et de Mégabyze pour l'oligarchie devait valoir à

du pouvoir royal, contraire à toute mise en question de la monarchie, la réfutation la plus remarquable de cette thèse reste celle de F. Altheim, *Persische Geschichten des Herodot,* dans *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum* II (Halle 1950) 171–175, en dépit des objections d'Apffel, op. cit. 19, d'ailleurs à peine appuyées.

7 Voir notamment F. Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung* (Berlin und Leipzig 1933) 82sq. (sophistique d'Asie Mineure), V. von Schoeffer, RE Suppl. 1 (1903) 347sq. (sophistique sicilienne), H. Ryffel, ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ, *Der Wandel der Staatsverfassungen* (Bern 1949) 63sq. (influence du cercle de Périclès), etc.

8 *Akademika* (Giessen 1889) 247–249, bientôt suivi d'Ed. Meyer, op. cit. 201sq. Au contraire, dans sa cinquième édition de *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I (Leipzig 1892) 1119 n. 1, sans aller jusqu'à reconnaître la main de Protagoras, E. Zeller admet que Maass apporte la confirmation de l'appartenance du chapitre d'Hérodote aux discussions des sophistes sur la politique qu'il avait déjà suggérée dans son édition de 1876.

9 *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen* (Göttingen 1921) 105–107 et 287sq., puis *Formprobleme der frühen griechischen Prosa* (Leipzig 1929) 102–104.

10 Op. cit. 43–48.

11 Op. cit. 31–37. En l'absence de longues citations littérales de Protagoras, il est évident qu'on ne saurait prouver qu'Hérodote reproduit quelque chose de son style. Mais on s'illusionne également en prétendant prouver qu'il ne s'en inspire en rien. C'est pourquoi ce type de recherche reste stérile.

12 On trouvera l'édition complète la plus récente de celles-ci chez R. G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*[2] (New Haven 1953), mais elle ne peut être utilisée sans les corrections, leçons nouvelles et suppléments résultant de déchiffrages plus récents, dont il a paru une bibliographie déjà abondante chez W. Hinz, *Die Quellen,* dans les *Beiträge zur Achämenidengeschichte* hg. von G. Walser, Historia Einzelschr. 18 (Wiesbaden 1972) 5–7.

l'historien W. W. Struwe une notoriété méritée[13], mais Apffel ne tardait pas à en démontrer l'erreur[14] et les historiens de la Perse comme les défenseurs de la thèse d'une source perse des discours se sont gardés depuis d'en faire état[15].

Ce qui m'a donc incité à revenir après tant d'autres sur la question et à plaider à nouveau la thèse de Maass, c'est la conviction progressivement acquise, non sans surprise d'ailleurs, qu'on avait négligé une quantité d'indices montrant une parenté entre les exposés politiques d'Hérodote et les «fragments» de Protagoras traitant de politique. A quoi s'est ajoutée la constatation qu'il y avait également dans les textes inspirés de Protagoras, ou du moins reconnus tels par la plupart des philologues, de nombreux échos de doctrine politique absolument parallèles à ceux qu'on peut identifier chez Hérodote. Le champ de la comparaison s'en trouve singulièrement agrandi. Enfin, en dehors de Protagoras aussi, un indice au moins nous oriente vers la genèse grecque du débat entre Otanès, Mégabyze et Darius; à peine pris en considération jusqu'à présent, il méritait une analyse approfondie et c'est ainsi que sans prétendre démontrer absolument la dépendance d'Hérodote à l'égard de Protagoras, je crois du moins utile de mettre en pleine lumière tous les arguments nouveaux qui la font apparaître probable.

Commençons par le dernier indice évoqué, celui qui nous conduit aux origines de l'épisode litigieux indépendamment du traitement qu'a pu lui faire subir Protagoras. Il a trait à l'encadrement historique du récit d'Hérodote et appelle de ce fait, en premier lieu, une rapide vérification des péripéties narrées par l'historien pour la période qui sépare la mort de Cambyse de l'avènement de Darius. On admet généralement que sa relation rend compte correctement

13 *Gerodot i političeskie tečenija v Persii epochi Darija I,* Vestnik Drevnej Istorii 25, 3 (1948) 12–35, cité ici d'après Apffel.

14 Op. cit. 19–22. Comme on sait aujourd'hui que les trois versions de l'inscription de Béhistoun datent respectivement de 521/520 (élamitique), 520 (accadienne) et 519 (perse), selon Hinz, op. cit. 9, donc du lendemain de l'avènement de Darius, l'absence totale de référence au débat sur les constitutions équivaut presque à une preuve de son inexistence. Au contraire, comme on l'a souvent relevé, non seulement le principe monarchique n'y est nullement défendu comme s'il avait pu être mis en cause, mais encore Darius met l'accent sur la légitimité de sa royauté, qui faisait en effet problème (voir notamment A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire,* Chicago 1948, 107–118, H. S. Nyberg, *Das Reich der Achämeniden* dans *Historia Mundi* 3, München 1954, 72–77, et P. T. Brannan, *Herodotus and History: The Constitutional Debate preceding Darius' Accession,* Traditio 19, 1963, 427–431), et sur son droit divin: Hérodote ignore ces critères. A cette observation classique, on ajoutera le fait que, selon I. Gershevitch, *Old Iranian Literature,* dans le *Handb. d. Orientalistik,* 1. Abt. IV 2 Lief. 1 (Leiden 1968) 9sq., il ne semble y avoir place pour un débat tel que celui que rapporterait Hérodote ni dans le style d'expression de Darius, ni en général dans la littérature épique iranienne de cette époque.

15 Olmstead, loc. cit., l'ignorait encore, mais ni H. Bengtson, *Griechen und Perser,* dans *Fischer Weltgeschichte* 5 (Frankfurt a.M. 1965) ni surtout F. Altheim und R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum* (Berlin 1970) non plus qu'aucun des collaborateurs des *Beiträge zur Achämenidengeschichte* (voir supra, n. 12) n'ont jugé utile d'y faire la moindre allusion.

des événements survenus depuis le début de la révolte des Mages, qui oblige Cambyse à revenir précipitamment d'Egypte en Perse, jusqu'au massacre des fauteurs de la révolte (III 61–79): la durée du règne du faux Smerdis, de mars à septembre 522, le nombre et les noms des compagnons de Darius, à l'exception d'Intaphrénès substitué à Artaphrénès, correspondent aux données de la grande inscription de Béhistoun[16]. Mais il y a divergence sur le lieu du meurtre du faux Smerdis: le palais royal de Suse selon Hérodote, la forteresse de Sikayauvatis en Médie, selon l'inscription, c'est-à-dire Béhistoun même ainsi qu'on tend aujourd'hui à le croire[17]. Quant à la magophonie, si le fait n'est pas douteux, la signification de la fête annuelle qui le commémorerait procède, semble-t-il, d'une confusion avec le Nouvel-An des Achéménides[18]; mais cette confusion même, liée qu'elle est au nom perse de la fête, parle en faveur d'une source perse.

L'histoire cesse donc là où commence le roman: au meurtre de Smerdis et à la magophonie, soit assez exactement à la fin de III 79. Elle reprendra seulement en III 88, après l'épisode de l'élection de Darius, épisode dont Hérodote affirme qu'il le tient de source perse mais qui ne présuppose pas le préalable du débat sur la forme du gouvernement et pourrait se rattacher directement au récit de l'élimination de l'usurpateur[19]. Or la transition du récit de la magophonie à l'épisode des trois discours se fait par la mention des cinq jours de désordres consécutifs à celle-ci, au terme desquels les sept Perses se réunissent et débattent sur la meilleure constitution: «Or quand le tumulte eut pris fin et qu'on eut passé cinq jours, ceux qui s'étaient soulevés contre les mages tinrent conseil sur l'ensemble des affaires.»[20] Tout en observant que cet interrègne de cinq jours étonne dans une situation aussi tendue, Maass admettait sans plus de

16 L'analyse historique la plus poussée de ce texte reste celle d'Altheim dans l'étude citée supra, n. 6. Sur la vérité de l'information qu'il apporte, on doit tenir compte des sévères réserves formulées par les auteurs cités dans la parenthèse de la note 14 supra, mais elles ne sont pas toutes justifiées et n'entament pas, en particulier, la chronologie des événements.

17 En dernier lieu H. Luschey, Arch. Anz. 1974, 118sq.

18 Voir M. Ehtécham, *L'Iran sous les Achéménides* (Thèse de Lausanne 1946) 47 n. 5 (avec la bibliographie), et Altheim-Stiehl, op. cit. (supra, n. 15) 32.

19 Pour F. Jacoby, RE Suppl. 2 (1913) art. *Herodotos,* 429, les trois discours proviennent de l'une des deux sources perses avouées en III 87, 1 à propos du stratagème imaginé par Darius pour s'assurer le pouvoir. Mais si l'hypothèse des deux sources a l'avantage d'expliquer le découpage des épisodes (Jacoby fait commencer celui du débat à III 80, 1), elle est totalement arbitraire quant à l'attribution de ceux-ci à l'une ou à l'autre et quant à la possibilité d'apports supplémentaires. Pour J. E. Powell, *Notes on Herodotus II,* CQ 29 (1935) 153sq., au contraire, qu'en III 84, 1 tout se passe au moment de l'élection comme si Otanès n'avait pas retiré sa candidature aussitôt après l'échec de son plaidoyer démocratique (83, 2) prouverait que le débat a été inséré postérieurement dans une version où l'on passait directement de la magophonie à la désignation de Darius. L'argument ne manque pas de force et n'a pas été vraiment réfuté par les objections de Brannan, op. cit. (supra, n. 14) 435sq.

20 III 80, 1. La leçon ἐκτὸς πέντε ἡμερέων ἐγένετο est depuis longtemps préférée à ἐντὸς κτλ. Mais si l'on veut faire coïncider totalement le récit avec la loi des cinq jours d'interrègne, il

commentaire qu'il était conforme à un usage perse attesté par Sextus Empiricus, Adv. math. 2, 33, et Sérénus ap. Stob. Ecl. IV 2, 26: on laissait passer cinq jours après la mort d'un roi afin de montrer «quel fléau c'est que l'absence de loi»[21]. Voici les deux textes:

Sextus	Sérénus
Ἐντεῦθεν καὶ οἱ Περσῶν χαρίεντες νόμον ἔχουσι βασιλέως παρ' αὐτοῖς τελευτήσαντος πέντε τὰς ἐφεξῆς ἡμέρας ἀνομίαν ἄγειν, οὐχ ὑπὲρ τοῦ δυστυχεῖν ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ ἔργῳ μαθεῖν ἡλίκον κακόν ἐστιν ἡ ἀνομία, σφαγὰς καὶ ἁρπαγὰς καὶ εἴ τι χεῖρόν ἐστιν ἐπάγουσα, ἵνα πιστότεροι τῶν βασιλέων φύλακες γένωνται.	Πέρσαις νόμος ἦν, ὁπότε βασιλεὺς ἀποθάνοι, ἀνομίαν εἶναι πέντε ἡμερῶν, ἵν' αἴσθοιντο ὅσου ἄξιός ἐστιν ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ νόμος.

A part les quelques auteurs qui ont cité cette «loi», après Maass, à l'appui de l'historicité de l'interrègne de cinq jours, seul Ryffel s'y est intéressé (op. cit. 63). Il observe avec perspicacité que le commentaire antique de ce «prétendu usage perse» dessine exactement le cadre des trois discours et de leur préambule: le passage de l'anomie à la monarchie. Le témoignage, à son sens, pourrait dériver de la source d'Hérodote, si celle-ci traitait de la découverte et de l'institution du droit et de la loi. K. von Fritz objecte au contraire que si Hérodote avait connu ce commentaire, il n'aurait pas manqué de l'exploiter au moment où il mentionnait les cinq jours de désordre consécutifs au meurtre du faux Smerdis[22]. J'estime, pour ma part, qu'on est loin d'avoir épuisé la signification de cet indice important dans ces deux réflexions et c'est en raison, justement, de celle-ci que je fais commencer par lui mon argumentation.

Non seulement, comme l'a bien vu Ryffel, le passage de l'anomie à la monarchie, au terme des cinq jours, est commun au récit d'Hérodote et à la formulation retenue par Sextus et Sérénus, mais encore le problème de l'authenticité de cette dernière se pose en termes identiques. Complémentaires l'une de l'autre, ses deux rédactions remontent de toute évidence, par le canal d'anthologies «pyrrhoniennes»[23], à quelque recueil gnomologique composé au plus tard au début du IIIe siècle avant l'ère chrétienne et citant ce qui pouvait alors avoir autorité, c'est-à-dire la littérature classique. Au-dessus de ce *terminus a. q.*, on peut sauter sans grande hésitation aux deux premiers tiers du Ve siècle, l'emploi du terme ἀνομία requérant un contexte historique où il avait

faudra supposer que le débat se place au soir du cinquième jour et non au lendemain, car c'est à l'aube du jour suivant – le sixième – que Darius est proclamé roi grâce au subterfuge de son écuyer.

21 E. Maass, op. cit. 583.

22 *Die Griechische Geschichtsschreibung* I, Anmerkungen (Berlin 1967) 153sq.

23 Voir en général A. Elter, *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine* (Progr. Bonn 1893–1897), qui cependant n'a pas traité la section περὶ νόμων.

pleinement cours dans son sens d'absence de justice, de violation de la loi, maladie sociale et non politique: avec une exception pour Thucydide (II 53, 1), il ne dépasse pas l'époque d'Hérodote, sauf en poésie[24]. De la même manière, en I 97, Hérodote présente l'accession de Déjocès à la royauté chez les Mèdes comme la fin d'une période dans laquelle celui-ci avait intentionnellement cessé ses fonctions de juge pour laisser l'anomie exercer ses effets néfastes. On voit donc que le commentaire de la «loi» perse s'inscrit sur un horizon qui lui est familier. D'autre part, ce commentaire ne saurait être antérieur de beaucoup au début du Ve siècle, ou plus précisément à Hécatée, qui a le premier, à notre connaissance, consigné systématiquement les coutumes étrangères. De fait, on peut rapprocher de celle-ci les chapitres parallèles sur les lois des Perses chez Hérodote I 131–140 et chez Strabon XV 3, 13–19, qui conduisent nécessairement à l'auteur de la «Périodos» comme à la seule source commune possible entre eux[25]. La parenté de ton entre elle et, par exemple, la règle d'éducation bien connue «monter à cheval, tirer à l'arc, dire la vérité» (Hdt. I 136 = Str. XV 3, 18, qui ajoute «lancer le javelot»), ou l'interdiction de contracter des dettes «parce que celui qui a des dettes ment nécessairement» (Hdt. I 138) est assez évidente. Nous sommes donc en présence d'un témoignage postérieur à l'avènement de Darius et, dans la mesure où il contient une information authentique, probablement lié au souvenir des désordres qui avaient accompagné cet événement, c'est-à-dire à la magophonie elle-même.

Nous ne nous demanderons pas, au terme de cette analyse, si Darius avait réellement invoqué cet usage dans la version officielle des faits, s'il l'a érigé en loi ou si, comme j'incline à le penser, seule la tradition grecque a interprété la magophonie dans les termes rapportés par Sextus et Sérénus. Il suffit, en effet, de constater que la formule moralisante est grecque dès l'origine. Cela étant, on entrevoit comment un auteur s'inspirant d'Hécatée, si c'est bien à lui qu'on la doit, a pu songer à utiliser le cadre institutionnel ainsi défini pour poser le problème du régime politique le plus propre à établir l'eunomie et imaginer à cet effet l'entretien des trois Perses. Dans cette hypothèse, cet auteur serait Protagoras.

Avant de passer à l'étude des échos possibles de ce développement dans l'œuvre du sophiste d'Abdère, ou du moins dans les traces qu'elle a laissées, inquiétons-nous encore du contexte dans lequel nous devrions admettre que s'est élaborée l'idée d'un tel entretien. Je n'entends pas par là le contexte immédiat chez Protagoras, «antilogie», par exemple, ou chapitre d'histoire, mais le courant de réflexion politique qui a favorisé son éclosion. Sans abuser de l'histo-

24 Voir l'analyse, parfois cependant trop stricte, d'Ostwald, op. cit. (supra, n. 6) 85–95.

25 Jacoby, op. cit. (supra, n. 19) 423, a noté l'usage du mot rare μοιχίδιος chez Hérodote, I 137, 3 (loi perse sur l'enfant adultérin) et chez Hécatée, FGrHist 1 F 369, mais il en minimise l'importance pour écarter le plus possible l'hypothèse d'un emprunt. De même, il ne tire aucun parti du parallèle de Strabon.

ricisme, on ne peut faire bon marché de l'évolution de la pensée quand il s'agit d'évaluer la possibilité d'insertion d'une théorie nouvelle dans un courant d'idées.

Sur la classification des régimes politiques, le témoignage de la 2e Pythique de Pindare, vv. 86–88, est suffisamment éloquent: la tyrannie, le gouvernement par le peuple et le gouvernement des «sages» étaient clairement distingués et caractérisés dès 468[26]. Plus important est le rôle joué par le modèle perse dans la pensée grecque. A part ce qu'Hécatée a pu en dire, dont nous ne savons pratiquement rien, nous avons l'exemple de la tragédie attique. La «Prise de Milet» mise à part, deux tragédies de Phrynichos, les «Perses» et les «Phéniciennes», et une d'Eschyle, les «Perses», contribuent fortement à développer à Athènes l'image idéalisée du règne de Darius. Les «Perses» d'Eschyle en révèlent sans intermédiaire l'état le plus avancé. Mais le triple titre des «Perses» de Phrynichos cité par la Suda, Δίκαιοι ἢ Πέρσαι ἢ Σύνθωκοι, inutilement contesté[27], ne manque pas d'intérêt, car si les conseillers de Darius, ses pairs – Σύνθωκοι –, qui en constituaient le chœur, pouvaient être appelés non seulement «Perses», comme ils le sont chez Eschyle, mais aussi «Justes» – Δίκαιοι –, c'est qu'ils jouaient le rôle de moniteurs de justice dans le conseil réuni autour du Grand Roi. La mise en scène était donc déjà celle des six «Egaux» réunis autour de Darius que nous connaissons par le récit d'Hérodote en III 80–82 et cette qualité conférait nécessairement une dimension morale aux discours que leur coryphée adressait au roi. Chez Eschyle, le chœur se consacre volontiers à l'éloge du monarque disparu et le nomme, par exemple, ἰσοδαίμων βασιλεύς (v. 633), θεομήστωρ (v. 654), πανταρκὴς ἀκάκας ἄμαχος βασιλεύς (v. 855), etc.: le processus d'idéalisation est accompli, et si les vers 852sq. ἦ μεγάλας ἀγαθᾶς τε / πολισσονόμου βιοτᾶς ἐπεκύρσαμεν revêtent leur plein sens, il est impossible qu'ils ne fassent pas allusion à l'œuvre de législateur dont les historiens grecs ont attribué plus tard tout le mérite à Darius[28]. Il n'est pas exagéré de dire que les Guerres Médiques ont fait connaître à la Grèce un type de royauté digne de considération et nous en trouvons l'attestation jusqu'au niveau le plus popu-

26 C'est la date recommandée par C. Bowra, *Pindar* (Oxford 1964) 410, tandis que J. Duchemin, *Pindare, Pythiques III, IX, IV, V* (Paris 1967) 6sq., s'en tient encore à l'ancienne datation, soit 476. La différence ne porte pas ici à conséquence.

27 Voir notamment W. Schmid, *Gesch. d. gr. Lit.* I 2, 171, et A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*[3] (Göttingen 1972) 60, et les notes bibliographiques de ces deux manuels. La conservation exceptionnelle d'un triple titre atteste seulement la perte du titre original. Dans la mesure où la tragédie se rapporte à un événement historique, seule la bataille de Marathon entre en ligne de compte puisque les *Phéniciennes* sont inspirées de Salamine. D'ailleurs le terme Σύνθωκοι implique probablement la présence de Darius: ce sont les assesseurs qui siègent avec lui, comme les présente le vase apulien bien connu, reproduit et commenté en dernier lieu par A. O. Trendall et T. B. L. Webster, *Illustrations of Greek Drama* (London 1971) 112.

28 Pour P. Groeneboom, *Aischylos' Perser* II: Kommentar (Göttingen 1960, l'original hollandais date de 1930) 175, Eschyle entendrait le bonheur de vivre dans un état gouverné par Darius,

laire dans la multiplication des figures royales sur la poterie attique dès le premier quart du Ve siècle, comme vient de le rappeler P. Devambez à propos d'un lécythe funéraire décoré d'un satrape en majesté[29]. Or Protagoras est né probablement en 492/1 et certainement pas plus tard que 484[30]; la plus grande partie de ses écrits avaient déjà vu le jour à la date à laquelle Hérodote met la dernière main aux siens, c'est-à-dire entre 430 et 424; il s'est trouvé ou à Athènes ou à Thourii en contact probable avec l'historien; enfin la tradition qui veut qu'il ait été élevé par des mages laissés à Abdère par Xerxès pourrait, en raison même de son invraisemblance, être née de la constatation que son œuvre apportait sur les Perses des révélations inédites. De plus, si l'on admet que les Δισσοὶ λόγοι s'inspirent en partie de ses «Antilogies», on ne s'étonnera pas que celles-ci aient pu faire place à des références historiques à titre d'exemples, ce qui achèverait de rendre plausible l'hypothèse d'un exemple perse, fût-il fictif, sur le problème des constitutions: celui de Darius s'entretenant avec Otanès et Mégabyze.

A cet égard, un parallèle trop peu connu appuie fortement la conjecture. Dans les Δισσοὶ λόγοι, où les exemples perses sont relativement nombreux, après avoir opposé systématiquement un certain nombre de coutumes barbares à des coutumes grecques, le rédacteur conclut: «Je pense que si quelqu'un ordonnait à tous les hommes de rassembler en un seul lieu les choses répréhensibles, et en revanche de prélever de tout l'ensemble les choses honorables que chacun estime telles, aucune ne resterait à sa place et toutes seraient partout redistribuées. Car nul ne professe d'opinions identiques.»[31] Or cette conclusion se retrouve chez Hérodote en termes peu différents en tête d'un chapitre, III 38, dans lequel on voit Darius interrogeant un Grec sur le rite indien de la dévoration des morts et un Indien sur le rite grec de l'incinération et recueillant de part et d'autre les mêmes protestations indignées: «Si l'on proposait à tous les

πολισσονόμου ne signifiant rien de plus que πολιτικῆς. De même, pour H. J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus* (Amsterdam 1957) 151sq., le mot aurait le sens de «qui gouverne la cité» et évoquerait un état bien conduit par Darius. Mais le sens passif recommandé par LSJ «of social order» n'est pas éliminé par l'actif (?) ἀρχὰς πολισσονόμους de *Choeph.* 864 et je le crois préférable à cause de βιοτᾶς.

29 Arch. Anz. 1973, 711–719. Voir en général H. Schoppa, *Die Darstellung der Perser in der griechischen Kunst bis zum Beginn des Hellenismus* (Diss. Heidelberg 1933) 55–70 (costume royal). L'image du tyran oriental à la fois despotique et sensuel, à laquelle la représentation des rois perses fournit des exemples, dérive plutôt de Sardanapale et conduit dans une autre direction, comme le montre A. Alföldi, *Gewaltherrscher und Theaterkönig* 19–30, dans *Late Classical and Mediaeval Studies in honor of Albert Mathias Friend Jr.* (Princeton 1955) 15–55.

30 Voir la discussion des dates chez M. Untersteiner, *I Sofisti* I² (Milano 1967) 15, et les calculs précis de J. S. Morrison, *The Place of Protagoras in Athenian Public Life,* CQ 35 (1941) 1–7.

31 VS 86 § 2, 18, traduction de J.-P. Dumont, *Les sophistes* (Paris 1969) 236. On retrouve une variation de cette idée en 2, 26, dont Hérodote fournit à son tour le parallèle, plus proche d'ailleurs de 2, 18 dans sa forme, en VII 152, 2. Sur la relation de ces quatre passages entre eux et sur leur origine protagoréenne, voir Aly, *Formprobleme* (supra, n. 9) 118sq. et 133.

hommes de faire un choix parmi les meilleures lois qui s'observent dans divers pays, chacun, après un examen réfléchi, se déterminerait pour celles de sa patrie, tant il est vrai que tout homme est persuadé qu'elles sont de beaucoup les plus belles.» Chez Hérodote, donc, le rôle du sage qui conclura comme lui à la relativité de la notion de bien est dévolu à Darius, mais si l'anecdote est empruntée comme l'opinion qu'elle illustre à Protagoras, c'est à ce dernier qu'en revient l'invention et nous tenons alors la preuve la plus convaincante de son libre usage de la figure du souverain perse.

Les réserves de signification de ce premier indice étant ainsi exploitées, passons aux autres indices, ceux qui se tirent des échos de l'œuvre de Protagoras de la même manière que Maass l'a fait du passage du «Nicoclès» d'Isocrate sur les constitutions!

Si l'on en croit Aristoxène prétendant que la «République» de Platon «se trouve presque tout entière dans les ‹Antilogies› de Protagoras», on devra chercher d'abord dans ce traité les parallèles présumés du chapitre d'Hérodote. Mais sa matière est si vaste et, dans sa plus grande partie, si évidemment étrangère à toute sophistique qu'une recherche de ce genre procède fatalement de l'arbitraire. Je me borne donc à relever que le premier passage sur le classement des constitutions, au commencement du dialogue, en I 338 d, est aussi celui qui expose le plus clairement le point de vue des sophistes: étant admis d'une part que les régimes politiques sont au nombre de trois, la tyrannie, la démocratie et l'aristocratie, d'autre part qu'ils définissent la justice selon ce qui leur est utile à chacun, on conclut nécessairement qu'ils établissent chacun «les lois qui servent leurs intérêts, la démocratie, des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques et ainsi de suite». Que cette formule typiquement protagoréenne ouvre un débat sur le juste et l'injuste, qui se poursuit jusqu'à sa conclusion à la fin du livre IV, ne donne pas au thème de la justice une prépondérance telle qu'on doive en déduire que Platon l'aurait développé en référence constante à Protagoras. On pourrait tout aussi bien citer le thème de la μεταβολὴ πολιτειῶν, objet du livre VIII, puisqu'il a son parallèle dans le discours de Darius chez Hérodote. Mais on ne sera jamais certain de tenir un «fragment» de Protagoras, c'est pourquoi cette première démarche aboutit à l'impasse.

A défaut de la «République», le «Théétète», où Platon se réfère nommément à Protagoras, livre au moins deux arguments dignes d'examen. On les trouve l'un et l'autre, comme il fallait s'y attendre, dans le discours dit «apologie de Protagoras»[32], où Socrate imagine comment le sophiste défendrait sa thèse de la relativité du bien et du mal, et dans la réfutation qu'il en donne ensuite en reprenant certains de ses arguments (166 c–172 c). En effet, abordant dans ce cadre la question de la justice et des lois qu'un état se donnera selon le critère de leur utilité, Socrate professe que «pour le juste et l'injuste, et pour le sacré et

32 La formule est de Diels, qui en fait le sous-titre de son «fragment» 21 a (VS II[6] 260, 12).

l'impie», on détermine la «vérité» d'après l'opinion commune de la cité[33] et on l'admet valable pour la date de la décision et pour une période limitée dans le temps, par opposition à quelque vérité de droit naturel. Et il ajoute aussitôt (172 b): «Et ceux-là même qui ne tiendront pas en tout point le même raisonnement que Protagoras expriment à peu près en ces termes leur philosophie.» De ce passage dont on a souvent contesté qu'il citât Protagoras, malgré la référence finale, suffisamment explicite dans ses réticences, non seulement M. Untersteiner a fait avec raison, et pour la première fois, un prolongement du «fragment» A 21 a de Diels dans son «Protagora e Seniade»[34], tandis que D. Loenen, de son côté, montrait qu'il atteste par τὸ κοινῇ δόξαν un postulat démocratique chez Protagoras[35], mais encore on observera qu'il met au centre des vertus civiques la justice et le sacré, τὰ δίκαια et τὰ ὅσια. Or ce sont bien celles que postulent *a contrario* les vices du tyran dans le discours démocratique d'Otanès chez Hérodote, ὕβρις et φθόνος[36], à cela près que le contraire de φθόνος est une vertu plus générale, αἰδώς, qui comprend l'ὁσιότης comme une vertu particulière. En second lieu, ce même passage oppose vigoureusement la contingence de l'opinion commune à la permanence idéale d'un droit naturel, alors que Mégabyze, dans sa critique de la démocratie, allègue pour seul argument celui que les oligarchies ont toujours opposé aux démocraties: le peuple ne possède pas de nature la connaissance ou le désir du bien et ne les possède pas non plus par son instruction puisque celle-ci lui fait défaut (III 81, 2: κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὔτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήϊον;). Sans se recouvrir, car ils pour-

33 L'idée exprimée par τὸ κοινῇ δόξαν figure déjà à l'intérieur de l'apologie de Protagoras sous la forme plus explicite οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ (167 c).

34 (Firenze ²1961) 52–56, sous le même numéro 21 a que Diels. Les notes ad loc. citent la bibliographie sommaire de la discussion.

35 *Protagoras and the Greek Community* (Amsterdam 1941) 77. Etude très poussée de la doctrine politique de Protagoras et en particulier de ses préférences démocratiques, cet ouvrage, curieusement, ne contient aucune allusion au débat rapporté par Hérodote, alors qu'il exploite au maximum, et parfois au-delà, les témoignages de Platon. On peut faire le même reproche au *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii* d'A. Menzel, *Hellenika. Gesammelte kleine Schriften* (Baden bei Wien 1938) 66–107, qui omet Hérodote dans l'imposante collection de témoignages proches ou lointains sur la théorie protagoréenne de l'Etat. Quant aux historiens des doctrines politiques, ils admettent en général une influence sophistique sur Hérodote sans la réserver à Protagoras: E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors* (London 1918) que je cite ici d'après la réimpression de New York 1960, 334sq., M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen* (Leipzig 1923) 46sq., T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought* (London 1951) 36–38. Toutefois T. B. L. Webster, *Political Interpretations in Greek Literature* (Manchester 1948) 49–51, et *Athenian Culture and Society* (London 1973) 110sq., se prononce résolument en faveur de Protagoras, tandis qu'au contraire F. R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica* (Madrid 1966) 333–342, tend à écarter l'influence sophistique au profit de celle de la tragédie attique et notamment d'Eschyle en soulignant les aspects non «laïques» de la pensée d'Hérodote.

36 Dans le *Protagoras*, en 323 e, Protagoras lui-même oppose ἀσέβεια à αἰδώς comme ἀδικία à δίκη et en 324 e il associe δικαιοσύνη (et σωφροσύνη) à τὸ ὅσιον.

suivent des buts différents dans leurs démonstrations, Socrate citant Protagoras et Hérodote dénonçant la faiblesse de la démocratie se rencontrent sur la même critique, à savoir que l'opinion du peuple ne peut avoir valeur d'absolu. Peut-être aussi la conclusion d'Otanès sur la démocratie, destinée à justifier la délibération par le peuple, ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα (III 80, 6), adapte-t-elle au domaine politique l'axiome célèbre énoncé dans la première phrase des «Antilogies»: Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος.

Le «Protagoras» livre à son tour plusieurs indices non moins frappants. Commençons par le mythe de Prométhée et d'Epiméthée, qui passe à juste titre pour le passage protagoréen le moins suspect d'avoir été déformé par Platon, encore que la discussion à son sujet n'ait pas pris fin[37]. Les points de contact avec Hérodote apparaissent là où on devait les attendre, c'est-à-dire dans la conclusion, quand est posé le problème du groupement des individus en Etats organisés. Il s'agit pour le sophiste de savoir qui assumera le gouvernement de la cité et par conséquent qui doit recevoir en partage les vertus nécessaires à celui-ci. La réponse prêtée à Zeus ne laisse planer aucune équivoque: qu'elles soient attribuées à tous les hommes et que tous y participent, «car il n'y aurait pas de cités, si un petit nombre seulement de citoyens avaient part à ces vertus, comme il en va dans les métiers autres que le métier politique» (322 d)! Dans les métiers, avait précisé Platon, un seul homme suffit au service de plusieurs, par exemple un seul médecin pour plusieurs malades ignorants de la médecine (322 c). Ainsi la pratique universelle de l'art politique, qui est la démocratie, s'oppose-t-elle à une pratique monarchique face à l'exemple du médecin, mais elle s'oppose aussi à une pratique restreinte, c'est-à-dire oligarchique, vis-à-vis de la phrase de conclusion traduite ci-dessus: εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ... Il semble donc bien que Protagoras, dans le texte plus développé que résume Platon, avait évoqué ces deux systèmes politiques comme les antithèses de la démocratie, ainsi que le fait Hérodote dans sa relation du débat. Mais ce qui importe ici davantage, c'est qu'il a défendu la démocratie par une distribution égale des vertus politiques entre tous les hommes pour justifier leur participation égale au pouvoir politique: comment ne pas reconnaître dans ce principe l'isonomie d'Hérodote, qui n'est pas l'égalité de traitement devant la loi pénale ou civile, mais un droit égal à gérer les affaires publiques[38]?

37 Voir en dernier lieu Untersteiner, *I Sofisti* I² 97sq. et 118sq. n. 24.

38 J'y reviendrai plus loin à propos du témoignage d'Evénos, p. 79sq. Ce qu'il faut souligner ici, c'est l'application du terme au pouvoir: πλῆθος ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην. Il en va de même des deux autres passages d'Hérodote où on le retrouve, en III 142, 4 lorsque le tyran Méandrios de Samos propose le rétablissement du pouvoir démocratique (ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προσαγορεύω) et en V 37, 2 quand Aristagoras rétablit la démocratie à Milet (μετεὶς τὴν τυραννίδα ἰσονομίην ἐποίεε). Ostwald, op. cit. (supra, n. 6) 99–113, l'a bien mis en lumière, tandis que M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*² (Paris 1973) 95–99, relève la corrélation du terme avec l'expression ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθέναι dans le deuxième passage. On se reportera à ces deux auteurs

Un deuxième point de contact, à peine moins remarquable, est celui-ci: comme dans le passage du «Théétète» déjà cité, la démocratie évoquée dans le mythe postule explicitement la possession universelle de deux vertus politiques, désignées nommément par αἰδώς, qui se substitue ici à ὁσιότης, et δίκη. On a vu plus haut que ce sont aussi celles qu'impliquent les vices contraires évoqués par Otanès comme propres au tyran, respectivement φθόνος face à αἰδώς et ὕβρις face à δίκη.

Troisième point de contact, enfin, l'acquisition de ces vertus. Dans le mythe, Zeus ajoute à son ordre sur la distribution des vertus politiques la prescription suivante, qu'Hermès aura charge de faire respecter (322 d): «Et promulgue une loi de ma part selon laquelle celui qui ne peut participer à αἰδώς et à δίκη sera exécuté comme une peste pour la cité!» Bien que le mode d'acquisition de celles-ci ne soit pas stipulé, il semble bien que le libellé de la loi présuppose un enseignement venant développer les germes innés d'une propension vertueuse, puisque, par la volonté même de Zeus, tout homme dispose d'une inclination naturelle pour αἰδώς et pour δίκη. Cette collaboration de la nature et de l'éducation, nous savons qu'elle était à la base de la doctrine pédagogique de Protagoras et qu'il l'avait définie dans la formule suivante (VS 80 B 3): φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται. Or pour n'être pas rappelée formellement dans l'un des discours d'Hérodote, elle n'en est pas moins latente dans les arguments majeurs d'Otanès et de Mégabyze. Pour Otanès, en effet, la tyrannie corrompt l'homme, si parfait soit-il, en le faisant sortir «des dispositions habituelles de son esprit – ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων – et l'afflux des richesses implante en lui l'*hybris,* tandis que l'envie lui est innée dès l'origine» (III 80, 3). Qu'il s'agisse de vertus ou de vices, donc, la nature et l'exercice concourent à leur éclosion et à leur développement; le tyran lui-même est d'abord un homme de bien, par propension naturelle et par accoutumance. Et du côté des vices, si *hybris* s'acquiert, l'envie, elle, est congénitale. Pour Mégabyze, l'homme du peuple est inapte à gérer l'état parce qu'il n'a «ni appris ni vu aucune vertu chez lui»[39] – οὔτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήϊον – et

pour la bibliographie la plus récente du sujet (ajouter depuis lors L. Bertelli, *Isonomia,* Torino 1970), à G. Vlastos, ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ, dans J. Mau und G. Schmidt, *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin 1964) 1–35 (= *Platonic Studies,* Princeton 1973, 164–203), pour son histoire plus ancienne. Quant à l'expression ἐς μέσον, elle note le caractère public, ouvert, des affaires de la cité et non pas le centre (κέντρον) d'un cercle, primitivement de guerriers, plus tard de citoyens, qui serait «l'espace de la parole» dans une structure politique égalitaire, selon la formule poétique, mais spécieuse de Detienne, op. cit. 82–93. C'est ainsi que Darius vantera au contraire l'avantage du secret dans le système monarchique (III 82, 2), argument qu'on ne peut justifier autrement, dans l'antilogie, que comme l'antithèse de l'ouverture proposée par Otanès.

39 M. Treu, *Einwände gegen die Demokratie in der Literatur des 5./4. Jh.,* Studii clasice 12 (1970) 27, qui a pour la première fois relevé ce trait, renvoie à tort à Antiphon, VS 87 B 44 fr. B col. 2, 22sqq., sans prendre garde au rôle de l'éducation à côté de la possession naturelle et héréditaire des dons: elle a plus d'importance que la nature dans l'argumentation de Mégabyze.

parce que son ignorance le porte à l'*hybris*, qui apparaît ici à nouveau comme un vice plutôt acquis qu'inné, encore qu'il faille se garder de trop presser le texte: ὁμίλου γὰρ ἀχρηΐου οὐδέν ἐστι ἀξυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον (III 81, 1).

Ce troisième indice d'un contact entre Hérodote et Protagoras, ici livré par le mythe de Prométhée et d'Epiméthée, dispose au demeurant de l'appui du «Protagoras» tout entier dans la mesure où ce dialogue traite essentiellement la question de savoir si la vertu peut s'enseigner, comme le professait Protagoras. Le discours de Mégabyze, incontestablement, se fonde, et se fonde uniquement, sur cette conviction. A cette constatation toute simple, mais qu'on n'avait pas encore faite, s'ajoutent deux indices plus faibles et pourtant non négligeables que livre également le «Protagoras». En 322 c, donc à nouveau dans le mythe, Loenen a noté l'importance de la φιλία comme ciment de l'union des citoyens et conséquence d'αἰδώς et de δίκη (op. cit. 6). Or cette idée prédomine dans le discours de Darius pour la monarchie, seul régime apte à venir à bout aussi bien des haines qui divisent les oligarques en factions que des amitiés infrangibles – φιλίαι ἰσχυραί (III 82, 4) – qui unissent dans le crime les maîtres réels de la démocratie. La conception de l'état constitué par la concorde des citoyens est donc commune à Hérodote et à Protagoras. En 326 d, d'autre part, décrivant la tâche de la cité dans l'éducation aux vertus politiques, Protagoras met l'accent sur le respect des lois comme moyen d'apprendre «à commander et à être commandé» – ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι –, formule que Loenen, également, attribue avec beaucoup de vraisemblance au sophiste plutôt qu'à Platon[40]. Or cette formule se retrouve, et ce sont ses plus anciennes occurrences, non seulement dans l'«Antigone» de Sophocle, v. 669, où elle atteste l'influence de Protagoras, mais aussi dans la bouche d'Otanès au moment où il déclare, après le vote favorable à la monarchie, ne plus pouvoir participer à la destinée d'un état dans lequel il n'accepte «ni de commander, ni d'être commandé» (III 83, 2).

Il résulte de cette exploration des textes choisis parmi les plus sûrement protagoréens de Platon que tous les thèmes développés par Hérodote dans le débat politique, à une exception près, sont attestés pour Protagoras. La seule exception, celle du thème de la μεταβολὴ πολιτειῶν dans le discours de Darius, ne nous retiendra pas longtemps. Il suffit, en effet, de se reporter aux conclusions bien connues et toujours valables, sur ce point, de Ryffel[41]: démontrant à

40 Op. cit. (supra, n. 35) 16. Voir aussi Plat. *Resp.* III 412 b et Aristot. *Pol.* 1259 b 35, 1304 b 15 et 1332 b 12.

41 Op. cit. (supra, n. 7) 52–73. Le terrain est moins solide quant à la notion même de μεταβολή, dont on ne peut affirmer qu'Hérodote l'a ressentie comme telle, et quant au nombre des régimes qu'il a réellement pris en considération, six, c'est-à-dire les trois fondamentaux et leurs altérations, l'ochlocratie pour la démocratie, l'oligarchie pour l'aristocratie et la tyrannie pour la monarchie, ou trois, à savoir les fondamentaux seulement. Mme de Romilly, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote,* REG 72 (1959) 82sq. n. 3, opte pour trois, tandis qu'E. Will, *Le monde grec et l'orient* I (Paris 1972) 507–509, affirme avec Ryffel que le système utilisé par Hérodote en compte six. L'histoire du mot δημοκρατία telle que l'a établie

la suite de R. Roller[42] que le chapitre 7 Περὶ τῆς εὐνομίας τε καὶ ἀνομίας de l'Anonyme de Jamblique dépend de Protagoras pour l'idée que l'anomie conduit à la tyrannie, appelée aussi monarchie, et retrouvant ce schéma *mutatis mutandis* chez Hérodote, il pouvait confirmer la thèse énoncée dès 1912 sous forme de suggestion par H. Gomperz[43] et développée depuis surtout par Nestle[44] d'une influence probable du sophiste sur l'historien et sur l'Anonyme. J'accorderai cependant moins d'importance, relativement à Hérodote, à l'un des vices de l'anomie mis en évidence par Ryffel, la cupidité – πλεονεξία –, qu'à ceux auxquels le discours de Darius accorde la première place, la discorde propre aux oligarchies, στάσις, et la vileté propre aux démocraties, κακότης chez Hérodote, κακία chez l'Anonyme. Ryffel, d'ailleurs, ne manque pas de les citer aussi, et celui qui achève sa liste, l'esclavage, δούλωσις, a son pendant dans le discours de Darius au moment où le futur roi des Perses rappelle à ses compagnons qu'ils lui doivent leur liberté après le joug sous lequel les tenait l'usurpateur.

L'Anonyme de Jamblique, on le voit, apporte un complément utile aux témoignages recueillis chez Platon. Ce n'est pas le dernier. Je crois pouvoir montrer encore que l'évocation de l'isonomie comme propriété maîtresse de la démocratie dans le discours d'Otanès en III 80, 6 procède aussi de Protagoras. C'est à Evénos de Paros, cette fois, que nous en devons l'attestation. Outre les rares fragments de son œuvre transmis par la voie ordinaire des citations, trois élégies incorporées anonymement au recueil théognidéen ont pu depuis longtemps lui être attribuées par le fait qu'elles s'adressent au même destinataire, un certain Simonide, et qu'un vers de l'une d'elles, Theogn. 472, se trouve cité sous son nom par Aristote[45]. Dans l'une de ces trois élégies, celle des vers 667–682 de Théognis, usant de l'allégorie classique du navire de l'état ballotté par la tempête, Evénos se plaint à son ami de ce que la vague populaire au pouvoir a démis de ses fonctions le «noble timonier» qui s'acquittait avec sagesse de son rôle de gardien: on recourt à la violence pour se saisir des biens, l'ordre est

A. Debrunner, *Festschrift für Edouard Tièche* (Bern 1947) 11–24, n'implique à l'origine que le système terminologique oligarchie + monarchie, seuls termes représentés chez Hérodote en III 80–82, tandis que δημοκρατέεσθαι figure en VI 43, 2 en référence au discours d'Otanès. L'absence des autres, sauf τυραννίς, qui est banal, favorise les partisans du trois plutôt que ceux du six et par suite les doutes émis sur une théorie de la μεταβολή faisant intervenir les altérations. Mais cette circonstance n'exclut nullement la possibilité d'une théorie plus simple expliquant seulement quelques processus, comme on la voit chez Hérodote.

42 *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi* (Diss. Tübingen 1931) 48–51. Roller, il est vrai, ne se prononce que sur la première partie du chapitre, l'éloge de l'eunomie, mais la seconde entre dans le même raisonnement. Sur d'autres influences possibles, voir Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti* III (Firenze 1954) 110–112.

43 *Sophistik und Rhetorik* (Leipzig und Berlin 1912) 89 n. 191.

44 *Vom Mythos zum Logos*[2] (Stuttgart 1942) 428 et 512.

45 *Met.* 1015 a 29 et *Eth. Eud.* 1223 a 31. Sur la présence d'Evénos dans les *Theognidea*, voir en dernier lieu M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin and New York 1974) 57sq.

anéanti, *«il n'y a plus partage égal au milieu de tous* – δασμὸς δ' οὐκέτ' ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον –, les débardeurs commandent, les méchants dominent sur les gens de bien (675–679)». Alors que les commentateurs sont en général d'accord pour rapporter ἴσος δασμός au partage des rations de l'équipage et par analogie à l'égale répartition des richesses dans la cité[46], G. Cerri, le premier, a reconnu dans cette expression l'équivalent poétique d'une ἰσονομία comprise comme un ἴσον (ou ἴσα) νέμειν et concernant exclusivement la répartition des pouvoirs[47]. Cette interprétation condamne en grande partie les conclusions de Vlastos et d'Ostwald expliquant le mot à partir de νόμος et redonne l'avantage, en revanche, à celle qu'avait formulée en dernier lieu V. Ehrenberg dans l'article «Isonomia» de la Realencyclopädie[48], avec toute l'autorité, désormais, d'un adepte avéré de Protagoras. Car Evénos, dans le peu de vers qu'il nous a laissés, fait écho au moins à deux reprises à la doctrine de ce dernier: quand il distingue entre antilogie et contradiction (fr. 1 West) et quand il affirme qu'un long exercice dote finalement l'homme d'une seconde nature (fr. 9). Or dans cette élégie aussi son influence se reconnaît aisément, et cela sur trois points qui se retrouvent à la fois dans le chapitre déjà cité de l'Anonyme de Jamblique et chez Hérodote. Premièrement, seul un leader capable peut assurer la justice dans l'état: c'est la thèse de l'Anonyme, avec la réserve qu'il y faut un surhomme; c'est celle aussi de Darius. Deuxièmement, la démocratie ne résiste pas à la pression des meneurs: c'est également la thèse et de l'Anonyme et de Darius. Troisièmement enfin, la perversion de la démocratie entraîne l'abolition de l'isonomie: c'est la thèse de Darius et, au moins implicitement, car il n'emploie pas le terme d'isonomie, celle de l'Anonyme.

Pour Cerri, certes, l'isonomie en question serait celle des oligarques, et l'on serait prêt à le suivre si l'on admettait avec lui que le destinataire de l'élégie est Simonide de Céos et que l'opposition entre ἀγαθοί et κακοί est celle qui inspire si souvent les élégies de Théognis. Mais l'expression ἐς μέσον apparaît liée plutôt à la démocratie, du moins au Ve siècle, et la nostalgie du bon pilote n'est pas compatible avec une idéologie oligarchique. Il faut bien plutôt lire le poème comme s'il émanait d'un Protagoras admirant la démocratie athénienne: le libre échange des richesses y garantit à chaque citoyen sa chance de prospérité, le peuple y gouverne à droits égaux et publiquement par le vote, l'élection réserve aux plus doués les charges soustraites à la désignation par le sort, celles des archontes, des stratèges et des intendants des finances, enfin l'autorité supérieure de Périclès y assure une ferme conduite politique. On s'est souvent étonné de ce que le débat entre les trois Perses ne conclut pas clairement en

46 Toutefois B. A. Van Groningen, *Théognis, le premier livre* (Amsterdam 1966) 266, évoque la répartition «des richesses et du pouvoir».

47 Ἴσος δασμός *come equivalente di* ἰσονομία *nella silloge teognidea,* Quaderni Urbinati di Cult. class. 8 (1969) 97–104.

48 Suppl. 7 (1940) 293–301.

faveur de l'une des constitutions, encore que l'éloge de l'isonomie donne un léger avantage à la démocratie: c'est que le régime bien équilibré d'Athènes tenait à la fois de la stricte démocratie, de l'aristocratie et de la monarchie et qu'Hérodote a su dans chacun des discours réserver des éloges à ce qu'Athènes avait pris de meilleur à ces trois systèmes et concentrer la critique sur les défauts qu'elle avait évités.

Avec cette élégie s'achève la liste des témoignages qui nous renvoient le plus sûrement à la théorie politique de Protagoras. Il s'agissait par ceux-ci, rappelons-le, de vérifier l'hypothèse de son intervention entre le stade de l'idéalisation du monarque perse et celui du débat sur le meilleur régime: est-il l'auteur qui a inventé cet épisode pour illustrer une doctrine? La vérification par les échos de celle-ci n'atteint, au point où nous sommes arrivés, que la moitié de son objectif en montrant la parenté étroite qui unit les thèmes de ce débat et les développements politiques inspirés de Protagoras. Pour la conduire plus loin, il faudrait encore prouver, avec le même haut degré de probabilité, l'origine protagoréenne non plus des thèmes, mais de la mise en scène du chapitre d'Hérodote. La preuve, évidemment, n'existe pas, sinon il y a longtemps qu'on l'aurait apportée. Nous ne tenons même pas d'analogie, c'est-à-dire que nous ne disposons pas d'un récit également inventé à des fins didactiques dont nous aurions quelque raison de supposer que l'auteur serait Protagoras. L'adaptation du mythe de Prométhée et d'Epiméthée à ses vues sur l'origine de la *polis,* tel que Platon le rapporte, n'est pas du même ordre puisqu'il s'agit de mythologie et non d'histoire.

A défaut de preuves, cependant, deux indices d'inégale valeur méritent mention. Le premier, qui est le plus fort, est le parallélisme de la démarche globale du débat chez Hérodote et de la démonstration finale de l'Anonyme de Jamblique. Hérodote commence par une défense de la démocratie, fait combattre et rejeter celle-ci par Mégabyze au profit de l'oligarchie, enfin utilise Darius pour critiquer successivement la démocratie et l'oligarchie et faire triompher la monarchie. De son côté, l'Anonyme commence par exposer longuement en A 1–5 l'antinomie du droit et de la cupidité, puis il décrit en A 6, sans toutefois la nommer, la démocratie idéale, fondée sur le droit et l'égalité, comme l'aboutissement naturel de l'histoire du genre humain[49]. Prolongeant cette description dans la première partie d'A 7, vouée au tableau de l'eunomie, il passe ensuite à celle de l'anomie, dans laquelle il fait allusion successivement à la dégénérescence de la démocratie et aux factions oligarchiques, sans toutefois nommer explicitement ces dernières[50], le thème de l'illégalité devant pri-

49 A la fin de cette partie, la victoire du πλῆθος et de l'eunomie sur un éventuel monarque démontre clairement la supériorité de la démocratie (§ 4): πλῆθος en est le signe terminologique.

50 Le terme évoquant la démocratie n'apparaît qu'au § 14 (ὅταν οὖν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπῃ ...), mais c'est elle qui est visée dans la description de l'accaparement des richesses au § 8. Quant à l'oligarchie, elle est impliquée dans l'évocation de l'οἰκεία στάσις au § 10.

mer sur celui des régimes politiques. Enfin il montre comment la tyrannie ou monarchie succède inévitablement au statut d'inégalité créé par l'anomie et rétablit la loi, νόμος, et le droit, δίκη, qui sont dans son vocabulaire les substituts respectifs des notions protagoréennes de δίκη et d'αἰδώς[51]. Malgré certaines transpositions dues, comme on sait, au contexte politique propre à son époque, la fin du Ve siècle, il suit un raisonnement identique à celui d'Hérodote. A travers son exposé, on entrevoit au moins comment Protagoras a pu d'abord élaborer le plan d'une μεταβολή en trois étapes conduisant de l'anomie à la royauté, conformément à la leçon de la «loi» des cinq jours d'interrègne, puis transformer celles-ci en trois discours fictifs en forme d'antilogies pour adapter ce projet aux principes de son livre. Avec cet indice, la conjecture dépasse la cote du possible et s'élève à celle du plausible.

L'autre indice à retenir, sans doute moins probant, consiste en ceci, que l'image du roi exemplaire, notamment en tant que législateur, s'est incarnée en Darius dans la tradition grecque postérieure à Protagoras. Tel il apparaît, en effet, chez Platon, d'une part dans les «Lois» en III 695 c, d'autre part dans la VIIe Lettre en 332 a. Dans les deux passages, le philosophe rappelle que Darius devint roi après sa victoire sur l'«eunuque», épithète que contredisent de toute évidence les récits d'Hérodote et de Ctésias et qu'il tient donc d'un autre auteur, mais d'un auteur qui voulait déjà opposer l'ordre rétabli à l'illégalité. Qui plus est, dans le passage des «Lois». Darius est loué en premier lieu pour avoir établi une sorte d'isonomie déjà préconisée par Cyrus et pour l'avoir inscrite dans la législation: καὶ νόμους ἠξίου θέμενος οἰκεῖν ἰσότητα κοινήν τινα εἰσφέρων, καὶ τὸν τοῦ Κύρου δασμόν, ὃν ὑπέσχετο Πέρσαις, εἰς τὸν νόμον ἐνέδει, φιλίαν πορίζων καὶ κοινωνίαν πᾶσιν Πέρσαις, χρήμασι καὶ δωρεαῖς τὸν Περσῶν δῆμον προσαγόμενος. L'égalité dont il est ici question s'applique au partage du pouvoir, comme chez Hérodote, tandis que les bienfaits qui en résultent, la concorde et la richesse, correspondent au tableau de l'eunomie chez l'Anonyme de Jamblique et à l'idéal de la φιλία comme ciment de la nation dans le mythe du «Protagoras». Ainsi se trouve-t-on tenté de conclure que Protagoras est ici la source de Platon et qu'il a, le premier, fait de Darius le modèle du roi parfait. Mais ni l'un, ni l'autre des deux passages ne rappelle en quoi que ce soit la doctrine du sophiste en dehors de la conception de l'Etat qu'ils esquissent, si bien que le rapprochement demeure fragile: d'autres que Protagoras ont pu associer Darius à l'image d'une royauté exemplaire. On ne dépasse pas non plus le niveau du plausible dans le «Phèdre», où Platon cite Darius, Lycurgue et Solon comme les trois législateurs modèles, parangons, sans doute, des constitutions monarchique, aristocratique et démocratique (258 c). S'il était possible de démontrer que ce cliché, dans ses diverses variantes, remonte à Protagoras, je le répète, aucun doute ne subsisterait plus sur l'élaboration du débat sur les consti-

51 Sur ce point, comme sur l'interprétation des chapitres A 6 et A 7 de l'Anonyme, voir Roller, op. cit. (supra, n. 42) 43–51.

tutions, car tous les éléments s'en trouveraient réunis dans des contextes protagoréens, hormis la forme antilogique: théorie des constitutions d'une part, avec ses principaux arguments, cadre historique d'autre part, avec l'exemple perse du passage de l'anomie à l'ordre monarchique. Quant à la forme, c'est celle-là même qu'emploie Hérodote et dont on a soupçonné depuis Maass qu'elle lui a été inspirée par les «Antilogies» de Protagoras parce qu'elle constitue un cas unique dans toute son œuvre. A défaut de ce missing link, cependant, on se contentera d'enregistrer le témoignage de Platon sur Darius comme un indice de plus à l'appui de l'hypothèse et de constater à la fois son importance et sa fragilité dans l'architecture des arguments.

Y a-t-il une conclusion? Il y aurait beaucoup de présomption de ma part à espérer que le nombre des preuves (ou substituts de preuves) versées pour la première fois au dossier gagnera beaucoup d'adhérents à la cause de Protagoras. Elles peuvent chacune être jugées banales ou peu convaincantes. En fait, elles n'ont de valeur à mes yeux qu'en raison de leur accumulation, car le poids nouveau qu'elles donnent ainsi à la thèse me paraît enfin suffisant pour garantir la sincérité d'Hérodote quand il affirme par deux fois, en III 80 et en VI 43, que les discours qu'il rapporte ont été prononcés. Il y a tant d'indices de l'existence d'une tradition grecque sur l'histoire des Perses et d'une réflexion politique dans cette tradition qu'on doit admettre la possibilité qu'il s'y réfère dans ces deux passages et dégage par là sa responsabilité. Déclarer qu'il proteste de sa véracité pour mieux donner le change sur son imposture, comme on l'a fait encore tout récemment[52], ne devrait plus être permis à la lumière des témoignages que j'ai rassemblés. Je crois aussi qu'on a mal jugé Hérodote et l'historiographie à ses débuts en enfermant les premières œuvres historiques dans le schéma trop étroit d'une explication rationnelle du passé substituée à l'explication mythique. Au lendemain de l'époque archaïque, l'histoire se présente bien plutôt comme une collection de faits suivie d'une classification, en vue de restituer le passé, et la critique ou le contrôle de l'information y importent beaucoup moins que l'exploitation du maximum de données atteignables. En affirmant qu'il dit vrai, ce qui reste, selon mon sentiment, l'argument majeur pour l'hypo-

52 H. Schwabl, *Herodot als Historiker und Erzähler,* Gymnasium 76 (1969) 264, suivi de D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot, Studien zur Erzählkunst Herodots* (Berlin und New York 1971) 92. Au contraire, dans une thèse non publiée de l'Université de Tübingen, de 1962, *Herodot und die Wahrheit, Untersuchungen zu Wahrheitsbegriff, Kritik und Argumentation bei Herodot,* 123–124, F. Haible montre parfaitement que cette protestation renvoie nécessairement à une source qu'Hérodote juge digne de foi, notamment parce que δ' ὧν après ἐλέχθησαν marque la certitude du fait (même formule en II 125, 5 et V 9, 3, ibid. p. 112 et 120). Source perse selon Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Livre III* (Paris 1939) 106–109, qui estime que l'historien n'avait pas besoin de s'engager aussi vivement s'il protégeait un auteur grec, donc suffisamment connu. Source grecque, au contraire, selon Aalders, op. cit. 48sq. (cf. n. 6 supra), qui observe que le thème du débat est déjà grec et en conclut à juste titre que seul un Grec pouvait l'avoir conçu.

thèse d'une source, quelle qu'elle soit, Hérodote, au moins, croit dire vrai. On peut hésiter sur la nature du document auquel il se réfère tacitement, mais on ne peut pas nier que toutes les conditions sont réunies pour que ce document ait vu le jour. L'*onus probandi,* dès lors et plus que jamais, retombe du côté des sceptiques: qu'ils démontrent – ils n'ont jamais encore entrepris de le faire – qu'Hérodote a menti! Je doute qu'ils en puissent administrer la preuve, et la longue recherche des preuves contraires à laquelle est voué le présent article n'ambitionnait pas d'autre résultat positif que l'élimination de leur point de vue dans la discussion. N'aurais-je obtenu que cela que mes efforts me paraîtraient amplement justifiés.