Quelques remarques sur le thème de la démesure dans le livre II des *Histoires* d'Hérodote

Typhaine Haziza

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1771>

DOI : 10.4000/kentron.1771

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2006

Pagination : 89-113

ISBN : 2-84133-296-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Typhaine Haziza, « Quelques remarques sur le thème de la démesure dans le livre II des *Histoires* d'Hérodote », *Kentron* [En ligne], 22 | 2006, mis en ligne le 21 mars 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1771> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1771>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

QUELQUES REMARQUES SUR LE THÈME DE LA DÉMESURE DANS LE LIVRE II DES *HISTOIRES* D'HÉRODOTE

En II, 111, Hérodote débute la présentation du règne d'un certain Phéros de la sorte :

Sésostris mort, la royauté, disaient les prêtres, échet à son fils Phéros. Celui-ci n'accomplit aucun exploit militaire, et il lui arriva de devenir aveugle pour s'être conduit de cette manière : l'inondation, très forte, ayant en ce temps-là atteint la hauteur de dix-huit coudées, le fleuve avait submergé les cultures ; sous le souffle du vent, il devint houleux ; le roi, pris d'une folle témérité, saisit, dit-on, un javelot et le lança au milieu des tourbillons du fleuve ; aussitôt, le mal fut sur ses yeux et il perdit la vue¹.

Cette histoire est intéressante à plus d'un titre – la suite nous renseigne par exemple sur l'imagerie populaire de la femme égyptienne, nous y reviendrons plus tard –, mais c'est sur l'image du Pharaon qu'elle véhicule que je voudrais m'arrêter ici.

La première qui semble évidente est celle du roi barbare, empreint d'*hybris*, typique en cela du regard grec traditionnel. Phéros fait figure de stéréotype du roi barbare, dans ses connotations les plus péjoratives aux yeux d'un Grec : en osant frapper de son javelot le Nil, manifestation d'une révolte déplacée devant les éléments, Phéros fait preuve d'*hybris*, de démesure, et ne peut, par son attitude, que s'attirer la vengeance divine. Ce cliché du roi barbare perdant toute mesure de sa condition humaine face aux dieux était, depuis Eschyle², essentiellement accolé aux Perses, mais il prend sens pour n'importe quel roi barbare dans la mesure où il semble être, pour un Grec, le corollaire d'un système politique avilissant, la monarchie³. Ainsi, même si l'ennemi héréditaire est avant tout, depuis les guerres médiques, le Perse, l'Égyptien appartient pleinement, pour un Grec, au monde barbare et en porte donc les marques distinctives. Le comportement de Phéros peut, du reste, être rapproché de celui des rois perses décrits par Hérodote en IV, 85 et en VII, 34-35. Le parallèle avec Xerxès est particulièrement évident :

1. Hérodote, *Histoires*, II, 111 (Traduction Legrand 1930).

2. Eschyle, *Les Perses*.

3. Laurot 1981, 42-43.

À partir d'Abydos, deux ponts furent établis en direction de cette pointe par les équipes chargées de ce service [...] ; mais les ponts jetés sur le détroit, une violente tempête s'éleva, qui les rompit et les balaya. À cette nouvelle, Xerxès indigné ordonna d'infliger à l'Hellespont trois cents coups de fouet et de jeter dans ses eaux une paire d'entraves. J'ai entendu dire aussi qu'il avait envoyé d'autres gens encore pour marquer l'Hellespont au fer rouge. En tout cas, il enjoignit à ses gens de dire, en frappant de verges l'Hellespont, ces mots pleins de l'orgueil insensé d'un Barbare : « Onde amère, notre maître te châtie, parce que tu l'as offensé quand il ne t'a jamais fait de tort ; le roi Xerxès te franchira, que tu le veuilles ou non ; et c'est justice que personne ne t'offre de sacrifices, car tu n'es qu'un courant d'eau trouble et saumâtre »⁴.

Comme on peut le voir, bien qu'Hérodote ne partage pas tous les *a priori* négatifs des Grecs à ce sujet, le pharaon hérodotéen est néanmoins également un roi barbare avec tous ses défauts archétypaux qui, dans la plupart des cas, tendent à l'*hybris*. Ainsi, Pharaon est-il riche et donc corrompu par cette richesse ; il est immoral, cruel et pervers ; et surtout, détenant un pouvoir absolu, il est despotique. De nombreux exemples parsèment le livre II, donnons-en juste quelques-uns.

Première caractéristique : le Barbare est riche, très riche, et Pharaon n'est pas en reste

À plusieurs reprises⁵, Hérodote vante la prospérité de l'Égypte qui assure à son roi d'importantes ressources, complétées par les tributs imposés aux régions assujetties. Mais la richesse de Pharaon trouve son illustration la plus évidente à travers le *Conte des voleurs*. L'histoire se passe sous le règne de celui qu'Hérodote appelle Rhampsinite, peut-être Ramsès II ou III⁶, qui possédait

une si grande richesse en argent qu'aucun des rois qui vinrent après lui ne put la surpasser ni en approcher. Voulant conserver ses trésors en sûreté, il se fit construire une chambre de pierre, dont une des parois faisait partie de l'enceinte extérieure du palais. L'homme chargé du travail, qui avait de méchants desseins, imagina ce qui

4. Hérodote, *Histoires*, VII, 34-35 (Traduction Barguet 1964).

5. Hérodote, *Histoires*, II, 123 et 172 (Traduction Legrand 1930).

6. L'identification de ce Rhampsinite pose encore problème. Certains ont cru reconnaître Ramsès II, en considérant que le récit merveilleux rapporté à son propos en II, 122, par Hérodote, serait en fait une allégorie à la longévité exceptionnelle du souverain qui semblait avoir défié la mort (voir Barguet 1985, 505, n. 152). D'autres historiens ont préféré reconnaître en Rhampsinite, Ramsès III, pharaon dont l'opulence est attestée par les documents égyptiens et qui effectivement construisit des chambres aux trésors dans son temple de Médinet-Habou et également à Memphis (voir Legrand 1930, 50 et 148, n. 1), point de départ possible du *Conte des voleurs*. De plus, toujours à Médinet-Habou, on peut voir le roi en train de jouer aux dames avec deux personnages féminins, scène qui est peut-être à l'origine de l'anecdote, bien qu'elle ne soit pas unique en son genre (à ce propos, voir Birch 1865 et Piccione 1990).

suit : il prit ses dispositions pour qu'une pierre pût être facilement tirée de la muraille par deux hommes ou même par un seul. La chambre achevée, le roi y déposa ses trésors⁷.

Juste avant de mourir, l'architecte livra le secret à ses deux fils qui, naturellement, mirent aussitôt ce plan en application. Le roi, s'apercevant que son trésor diminuait, conçut un piège et réussit à capturer l'un des deux voleurs, mais sans pouvoir l'identifier, ce dernier ayant demandé à son frère de lui couper la tête, à cette fin. Après une série de rebondissements, le deuxième frère s'avéra encore plus astucieux que son défunt père et força ainsi l'admiration du pharaon qui promit même sa fille en mariage pour pouvoir connaître l'identité de ce voleur si rusé. En dehors du motif de conte proprement dit, ce qui est intéressant, pour notre propos, c'est de constater l'illustration de la richesse de Pharaon, roi barbare typique dans ce domaine. Je me suis également demandé si on ne pouvait pas y voir la marque de la désapprobation grecque. En effet, si le *Conte des voleurs* peut bien appartenir au fonds populaire égyptien, nous y reviendrons, le motif de sa première partie, en revanche, trouve son pendant presque exact dans la mythologie grecque à travers l'histoire de Trophonios et d'Agamède⁸. Mais la fin diverge de manière notable : après avoir coupé la tête de son complice, pris au piège à l'intérieur du trésor, afin de conserver son anonymat, Trophonios semble frappé d'un châtement divin en se trouvant englouti par la terre. Toute la reconnaissance de la valeur du voleur, qui trouve son illustration finale dans le mariage qu'il fait avec la fille du roi, est donc absente de la version grecque. Peut-on, pour autant, en déduire que cette dernière indiquerait une condamnation grecque du voleur ? Certes, le refus d'Hérodote de cautionner la fin de son récit⁹ semblerait aller dans ce sens, mais cela n'est pas aussi certain, dans la mesure où Trophonios devient ensuite un oracle.

7. Hérodote, *Histoires*, II, 121 (Traduction Legrand 1930).

8. Fils d'Erginos, roi d'Orchomène en Béotie, Trophonios et Agamède sont des constructeurs célèbres, notamment du premier temple d'Apollon à Delphes fait de main d'homme. Trophonios est aussi patron d'un oracle à Lébadée, en Béotie (Paus. IX, 37, 3). Il est parfois considéré comme le fils d'Apollon. Les deux frères auraient construit un édifice destiné à abriter les trésors du roi de Béotie Hyrieus (ou fils du roi d'Élis, Augias). Ils aménagèrent un passage secret pour s'emparer du trésor ; le roi, s'étant aperçu que son trésor diminuait, plaça un piège dans lequel Agamède fut pris. Trophonios ne pouvant libérer son frère lui coupa la tête pour qu'on ne puisse le reconnaître. Il fut ensuite englouti dans la terre qui s'entrouvrit sous ses pas à Lébadée. Quelques années plus tard, la Béotie souffrit de sécheresse et l'oracle de Delphes conseilla de trouver l'ancre où avait disparu Trophonios. Les Béotiens ne savaient où la chercher, mais un envoyé, suivant un essaim d'abeilles dans une grotte, eut une vision de Trophonios lui annonçant qu'il était à présent l'oracle de cette grotte (située près de Lébadée). Un culte lui fut consacré et ce sanctuaire souterrain devint célèbre. Sur ce mythe, voir, par exemple, Roscher 1884, col. 89-90 et Grimal 1951, 17-19.

9. Hérodote, *Histoires*, II, 121 et 123.

Quoi qu'il en soit, cette histoire illustre, aux yeux d'un Grec, ce que la richesse excessive, la *truphè*, peut entraîner comme défauts. En effet, si cette richesse semble parfois fasciner les Grecs, à preuve le nombre de ses mentions, toute une interprétation morale s'est développée autour de ce thème¹⁰. D'abord, ce luxe à l'extrême, cet or partout, pouvait choquer un Grec par sa démesure, son *hybris*, et très vite paraître blâmable¹¹. Le Grec perçoit ainsi la richesse dans ce qu'elle peut apporter de négatif car c'est surtout l'avidité, l'envie, liées à l'obsession de la richesse, qui entraînent des conséquences immorales. À l'instar du héros de ce conte, l'homme cupide n'est-il pas capable, pour arriver à ses fins, d'enfreindre les règles les plus élémentaires, comme celles d'accorder le repos aux morts ? Le roi, d'ailleurs, n'hésite pas, pour découvrir son voleur et ainsi protéger son trésor, à prostituer sa propre fille¹². En définitive, un fragment de la *Danaé* d'Euripide résume, on ne peut mieux, la conception grecque à ce sujet :

Celui qui se plaît à voir sa maison pleine de richesses se retire le pain de la bouche et malmène, l'infortuné, son corps ; je crois qu'il dépouillerait même les statues des dieux et se ferait l'ennemi de ceux qui lui sont les plus chers¹³.

Ce n'est donc pas tant la richesse qui est mise en cause que les travers qu'elle engendre. Pour les Grecs, comme le dit Euripide dans deux autres fragments,

l'opulence entraîne une sorte d'infériorité. C'est la pauvreté qui a obtenu en partage la sagesse : elles sont sœurs¹⁴ [...] c'est une mauvaise école de courage que la richesse et un luxe excessif. La pauvreté est une malédiction du sort et cependant elle rend les enfants qu'elle fait souffrir meilleurs et plus énergiques¹⁵.

Ainsi, la richesse étant inséparable de l'image du Barbare en général et du Pharaon en particulier, elle entraîne, par conséquent, un premier facteur de désapprobation de la conduite barbare et donc pharaonique, en ce qu'elle renforce des traits négatifs de son caractère naturel.

10. Notons, du reste, avec B. Laurot (1981, 46-47), que, dans son œuvre, Hérodote vante la pauvreté grecque, conçue plutôt comme « un stimulant, comme l'indique nettement la leçon morale faite aux Perses par Cyrus à la fin des *Histoires* ; c'est d'ailleurs là un lieu commun chez les Grecs ».

11. « Extérieurs au monde grec, les Barbares lui sont inférieurs parce que leur mode de pensée et leur mode de vie sont frappés au coin de la démesure (*hybris*). D'où les images de l'Orient à la fois excentriques et fascinantes que l'Antiquité a léguées à la sensibilité européenne » (Baslez 1986, 288).

12. Hérodote, *Histoires*, II, 121.

13. Euripide, *Danaé*, fr. n° 330 (Traduction Berguin & Duclos 1966).

14. Euripide, *Polyidos ou Glaucos*, fr. n° 642 (Traduction Berguin & Duclos 1966).

15. Euripide, *Alexandros*, fr. n° 55 (Traduction Berguin & Duclos 1966). À ce sujet, voir aussi Bacon 1961, en particulier p. 123 : « *The reference to wealth is so frequent as to be formulaic in effect. It creates a general atmosphere of richness and strangeness without any precise concrete detail* ».

Deuxièmement, Pharaon est cruel, pervers et débauché

Au sujet de la cruauté et concernant les Égyptiens, l'illustration la plus éclatante est donnée par l'histoire de Busiris, pharaon particulièrement sanguinaire et xénophobe, tout droit sorti de l'imaginaire grec¹⁶. Rappelons rapidement les éléments de la légende : l'Égypte, après avoir connu neuf années de stérilité, décida de sacrifier à Zeus, chaque année, un étranger, d'après les révélations du devin Phrasios ; le pharaon Busiris, fils de Poséidon, sacrifia d'abord Phrasios ; puis, ayant capturé Héraclès, le conduisit à l'autel ; mais le héros grec brisa ses liens, tua Busiris et ses gens, annulant ainsi cette coutume.

Hérodote, décrivant l'Égypte et son histoire, n'a donc pas manqué de revenir sur cette légende, en y apportant, toutefois, sa touche personnelle, ne partageant pas tous les *a priori* des autres Grecs :

Les Grecs racontent beaucoup de choses inconsidérément ; c'est une sottise, entre autres, que ce récit qu'ils font au sujet d'Héraclès : étant venu en Égypte, disent-ils, les Égyptiens le couronnèrent de bandelettes et l'emmenèrent processionnellement pour le sacrifier à Zeus ; lui, pendant un temps, serait resté tranquille, mais comme, près de l'autel, on procédait à sa consécration, il recourut à la force et massacra tout le monde. Quand ils font ce récit, les Grecs me paraissent ignorer tout à fait le caractère et les coutumes des Égyptiens. Comment des hommes à qui la loi divine ne permet même pas de sacrifier du bétail, sauf des porcs, des bœufs et des veaux mâles à la condition qu'ils ne présentent pas les signes, et des oies, comment ces gens-là sacrifieraient-ils des hommes¹⁷ ?

C'est que, pour les Grecs, le caractère cruel de Pharaon, comme de tout roi barbare, se manifeste essentiellement par le pouvoir de vie ou de mort qu'il possède sur ses sujets et surtout, bien sûr, par la manière dont il en use. Or, même si Hérodote prend, on vient de le dire, quelques distances avec l'opinion traditionnelle, il s'en fait, par ailleurs, l'écho : les anecdotes du livre II présentent, en effet, à plusieurs reprises, un Pharaon, véritable roi barbare, irrespectueux de la vie, sa volonté, son plaisir parfois même, passant avant le bien-être de ses sujets. Dans le livre II, le non-respect des droits de chacun se fait surtout ressentir à propos de la réalisation de projets grandioses, qui pouvaient paraître démesurés et certainement coûteux en vies humaines. Ainsi, la condamnation du constructeur de la plus importante des pyramides est limpide :

16. Sur les différentes mentions de la légende dans les sources grecques, voir, par exemple, Griffith 1948, 409-416 et Lloyd 1976, 212, ainsi que, pour ses rapports avec la céramique, Séchan 1926, 41.

17. Hérodote, *Histoires*, II, 45 (Traduction Legrand 1930).

Jusqu'au règne de Rhampsinite, disaient les prêtres, un ordre parfait existait en Égypte, et le pays jouissait d'une grande prospérité ; mais Chéops, qui après lui régna sur les Égyptiens, les réduisit à une complète misère. D'abord, fermant tous les sanctuaires, il les empêcha d'offrir des sacrifices ; puis il les força à travailler pour lui. Aux uns était assigné de traîner des pierres à partir des carrières, des carrières qui sont dans la montagne arabe, jusqu'au Nil ; à d'autres, il ordonna de recevoir ces pierres, après que, sur des bateaux, on les avait transportées au-delà du fleuve, et de les traîner jusqu'à la montagne, la montagne appelée libyque. Le travail était accompli par des troupes de dix myriades d'hommes qui se renouvelaient à chaque trimestre. Le temps pendant lequel le peuple fut soumis à d'exténuants labeurs aurait été de dix ans pour l'établissement de la chaussée par où l'on trainait les pierres [...]. Pour la construction de la pyramide même, le temps employé aurait été de vingt ans ; [...] Chéops en serait venu à ce point de perversité que, manquant d'argent, il aurait placé sa propre fille dans une maison de débauche et lui aurait prescrit de se faire verser une certaine somme, que j'ignore [...]¹⁸.

Le tableau du règne de Chéops, relayé par celui de son successeur, Chéphren¹⁹, est, ainsi, une succession de stéréotypes négatifs du mauvais souverain, abusant de son pouvoir et fatalement perversi. Passé le sentiment premier d'admiration, les Grecs devaient porter un regard désapprobateur sur ces monuments gigantesques – contraires à la mesure et à l'intérêt public – et réalisés pour glorifier leur commanditaire²⁰. Du reste, le terme même de pyramide, qui provient du grec *pyramis* désignant une sorte de petit gâteau de blé, tend à redonner une certaine mesure à ces monuments gigantesques. Hérodote, qui devait globalement partager ces opinions, s'est donc fait le rapporteur d'une tradition grecque présentant Chéops et Chéphren comme d'odieux tyrans, prêts à sacrifier la vie de nombreux travailleurs égyptiens pour la réalisation de projets titanesques. Ce genre de conséquences n'est d'ailleurs pas le fait des seuls bâtisseurs de pyramides, puisque, selon Hérodote, « cent vingt mille Égyptiens périrent en creusant [le canal qui devait conduire à la mer Érythrée] sous le règne de Nécôs »²¹.

Plus encore, dans les anecdotes rapportées par Hérodote, le droit de vie ou de mort dont Pharaon dispose sur ses sujets ne concerne pas seulement la mise en

18. Hérodote, *Histoires*, II, 124 et 126 (Traduction Legrand 1930).

19. « Ce Chéops, disaient les Égyptiens, régna cinquante années ; après sa mort lui succédait comme roi son frère Chéphren. Celui-ci, disaient-ils, se comporta en toutes choses comme lui ; en particulier, il édifia aussi une pyramide [...]. Chéphren, aux dires des prêtres, régna cinquante-six ans. Ils dénombrent ainsi cent six années pendant lesquelles une complète misère aurait accablé les Égyptiens ; et, durant tout ce temps, les sanctuaires, qu'on avait fermés, n'auraient pas été ouverts » (Hérodote, *Histoires*, II, 127-8 ; Traduction Legrand 1930).

20. À ce sujet, voir Grand-Clément 1999.

21. Hérodote, *Histoires*, II, 158 (Traduction Legrand 1930).

chantier de réalisations architecturales, mais peut être utilisé dans n'importe quelle situation. Ainsi, Amasis est prêt à faire périr sa jeune épouse Ladicée, uniquement parce qu'il « était incapable de la posséder, alors qu'il pouvait jouir des autres femmes »²². Le roi, blessé dans son orgueil, laisse aller sa colère et promet à son épouse grecque, désespérée, un châtiment tout à fait représentatif de la cruauté des suppliques appliqués par les Barbares :

Femme, tu as usé contre moi de maléfices ; tu ne saurais, par aucun moyen, éviter la pire mort qu'ait jamais connue une femme²³.

Cette histoire, dont la fin prouve qu'elle est certainement d'origine grecque, puisque Ladicée ne doit finalement la vie qu'à l'intervention d'Aphrodite, qu'elle remerciera en lui offrant une statue placée dans le sanctuaire de Cyrène²⁴, montre, une fois encore, que, pour les Grecs, l'image négative du Barbare s'appliquait aussi aux Égyptiens, à tel point que, même Amasis, le pharaon philhellène, n'y échappe pas. La figure d'Amasis, pharaon contemporain et instigateur de l'installation d'une communauté hellénique importante en Égypte, communauté à l'évidence active dans l'élaboration d'anecdotes satiriques sur le monde qu'elle découvre, suivant un classique repli identitaire, est, en effet, particulièrement porteuse des autres travers attribués par les Grecs aux Égyptiens, en tant que Barbares, la cruauté s'accompagnant, dans presque tous les cas, d'une perversité et d'une dépravation évidentes.

Le Barbare est, en effet, perçu comme irrespectueux des codes sociaux fondamentaux pour toute vie en société harmonieuse. C'est un homme qui accumule les défauts et, à ce sujet, le portrait qu'Hérodote fait d'Amasis présente un individu prêt, pour assouvir ses vices, à enfreindre impunément les règles sociales. Ainsi, en II, 174, il est dit :

On raconte qu'Amasis, déjà quand il était simple particulier, aimait à boire, à plaisanter, et n'était pas du tout un homme sérieux. Si, à force de boire et de mener la vie douce, il venait à manquer du nécessaire, il allait de droit et de gauche et volait²⁵.

Le Barbare place son bon plaisir au-dessus des codes communautaires et n'hésite pas à les transgresser pour aboutir à ses fins. C'est un homme qui est donc indigne de confiance en raison de son goût sans limites pour la dépravation qui peut

22. Hérodote, *Histoires*, II, 181 (Traduction Legrand 1930).

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Hérodote, *Histoires*, II, 174 (Traduction Legrand 1930).

toucher tous les domaines, mais qui semble particulièrement visible, et choquante pour un Grec, en matière de sexualité²⁶.

En parcourant le livre II, le penchant luxurieux prêté au peuple égyptien transparaît de manière édifiante. Pour revenir à l'anecdote de Phéros²⁷, nous apprenons, par exemple, que bien peu de femmes égyptiennes pouvaient se vanter d'être fidèles, à commencer par la propre femme du souverain :

Pendant dix années, il fut aveugle ; la onzième année, il lui vint un oracle de la ville de Bouto, disant que le temps de l'expiation était accompli pour lui et qu'il recommencerait à voir s'il se lavait les yeux avec l'urine d'une femme qui n'aurait eu commerce qu'avec son seul mari et n'aurait pas connu d'autres hommes. Phéros aurait fait l'expérience d'abord avec l'urine de sa propre femme ; puis, comme il ne voyait toujours pas, avec celle de beaucoup de femmes successivement. Quand il eut recommencé à voir, il rassembla dans une ville, celle qui aujourd'hui est appelée Erythré Bolos (Terre Rouge), toutes les femmes dont il avait fait l'expérience, sauf celle de qui l'urine employée comme lotion lui avait rendu la vue ; et les y ayant rassemblées, il les fit brûler toutes avec la ville. Quant à celle de qui l'urine employée comme lotion lui avait rendu la vue, il la prit lui-même pour sa femme²⁸.

D'ailleurs, l'Égypte est un pays où les courtisanes semblent prospérer et ne se cachent pas pour le commerce de leurs charmes, dont la renommée dépasse les frontières du pays²⁹. Les Grecs d'Égypte allaient jusqu'à attribuer à la plus célèbre d'entre elles, Rhodopis, la construction d'une pyramide³⁰. Même si Hérodote démontre l'in vraisemblance de cette rumeur et relativise la fortune de la courtisane, il n'en confirme pas moins le caractère lucratif de ses affaires :

Rhodopis devint donc libre [...] ; elle resta en Égypte ; et, comme elle était très charmante, elle gagna beaucoup d'argent, assez pour satisfaire une Rhodopis, mais pas assez pour subvenir aux frais d'une aussi grande pyramide. Alors qu'il est loisible à qui le veut, et jusque de nos jours, de contempler la dime de ses richesses, on ne doit point lui attribuer une [trop] grande fortune. Rhodopis en effet désira laisser d'elle

26. Cette image est si fortement ancrée dans la pensée grecque que, dans sa pièce *Les Perses*, Eschyle n'hésite pas à présenter les toutes fraîches veuves perses « s'abandonnant mollement aux plaintes que leur arrache le regret d'une union récente, disant adieu à la couche aux molles draperies qui charmaient leur jeunesse luxurieuse » (v. 541-545, traduction Chambry 1964). De même, à propos des fils d'Égyptos, le poète déclare : « Comme ils ont aussi les instincts luxurieux et sacrilèges des bêtes brutes, il faut prendre garde de tomber en leur pouvoir » (Eschyle, *Les Suppliantes*, v. 763-764, traduction Chambry 1964).

27. Hérodote, *Histoires*, II, 111.

28. Hérodote, *Histoires*, II, 111 (Traduction Legrand 1930).

29. Hérodote, *Histoires*, II, 135.

30. Sur les étapes de cette légende et son analyse, voir Van de Walle 1934 et Coche-Zivie 1972.

en Grèce un monument, en faisant faire quelque chose que personne d'autre n'eût imaginé ni consacré dans un sanctuaire, et de dédier cette offrande à Delphes³¹.

Si la fortune de Rhodopis n'était peut-être pas colossale, elle n'en restait pas moins imposante pour une femme qui était encore esclave à son arrivée en Égypte. Du reste, l'impression d'une rentabilité remarquable de ce type d'activité se retrouve chez Hérodote à travers l'anecdote concernant la fille de Chéops³². Même si la « somme » qu'elle doit gagner par ce moyen n'est pas précisée, il va de soi qu'elle devait être relativement importante pour pouvoir être de quelque utilité au roi bâtisseur et, d'ailleurs, rien qu'avec les « pourboires », pourrait-on dire, la fille de Chéops est censée avoir pu, elle aussi, se faire construire sa propre pyramide, de taille beaucoup plus réduite toutefois. On peut relever qu'une fois encore la construction d'une pyramide est en relation avec la prostitution, autre manière d'indiquer l'incompréhension et la désapprobation face à l'édification de tels monuments, symboles évidents d'*hybris* pour les Grecs. Révélateur de la réputation des Égyptiens auprès des Grecs, le motif de la prostitution d'une fille royale se retrouve, on l'a dit, dans le *Conte des voleurs*³³. Certes, Hérodote semble vouloir se démarquer de ce genre de rumeurs et précise que, pour sa part, il se refuse à y croire, mais tous les autres Grecs n'étaient certainement pas aussi prudents et beaucoup d'entre eux devaient se réjouir de pouvoir diffuser, par le biais de telles histoires, un portrait bien peu flatteur des Égyptiens, dont les mœurs n'étaient pas toujours bien perçues.

La deuxième version de l'anecdote de la fille de Mykérinos est, à cet égard, tout à fait significative de l'incompréhension que pouvait ressentir la communauté grecque face à certaines conduites égyptiennes ou, plus largement, barbares :

À propos de la vache et des statues colossales, certains gens racontent l'histoire suivante : que Mykérinos s'éprit de sa propre fille et la posséda malgré elle ; ensuite, que la jeune fille se pendit de désespoir ; qu'il l'ensevelit dans cette vache ; que la mère fit couper les mains aux servantes qui avaient livré sa fille aux entreprises paternelles, et que maintenant leurs images ont été traitées comme les femmes vivantes l'avaient été³⁴.

31. Hérodote, *Histoires*, II, 135.

32. « Chéops en serait venu à ce point de perversité que, manquant d'argent, il aurait placé sa propre fille dans une maison de débauche et lui aurait prescrit de se faire verser une certaine somme, que j'ignore, car les prêtres n'en précisaient pas le montant. Elle, outre qu'elle se fit verser ce que son père avait prescrit, aurait songé pour son compte à laisser elle aussi un monument ; à chacun de ses visiteurs, elle demandait qu'il lui fit don d'une pierre ; et avec ces pierres, disaient les prêtres, aurait été construite la pyramide qui est au milieu du groupe de trois, devant la grande pyramide, et dont chaque face mesure un plèthre et demi » (Hérodote, *Histoires*, II, 126 ; Traduction Legrand 1930).

33. Hérodote, *Histoires*, II, 121.

34. Hérodote, *Histoires*, II, 131 (Traduction Legrand 1930). Sur l'interprétation de cette anecdote, voir Haziza 2001, 279-286.

Les Grecs considéraient, en effet, que l'inceste était une pratique généralisée chez les Barbares, preuve supplémentaire de leur dépravation viscérale et donc de leur infériorité, comme le laisse à penser cette réplique, tirée de la pièce *Andromaque* d'Euripide, lancée par la Grecque, Hermione, à la Troyenne :

Toute la race des Barbares est ainsi faite. Le père y couche avec la fille, le fils avec la mère, la sœur avec le frère. Les plus proches aussi s'entre-tuent sans que nulle loi l'interdise³⁵.

Cette citation montre, à nouveau, l'interdépendance, établie par les Grecs, entre les différentes formes d'infraction aux règles sociales et familiales. Il semble, en effet, qu'en abolissant les barrières qui séparent naturellement les membres d'une famille, dans le domaine sexuel, ce soit l'ensemble des sentiments filiaux de respect qui s'écroule. Aussi, la famille ne revêtant plus ce caractère intouchable et sacré qu'elle doit avoir, les pires des conséquences, tel le meurtre, sont-elles à prévoir. Nous pouvons donc placer dans cette logique les assassinats de cour, pour l'obtention du pouvoir, entre membres d'une même famille, dont Hérodote se fait l'écho et même le grand Sésostriis n'était pas à l'abri de ce genre de complot³⁶.

Pour les Grecs, ce type de mésaventure résultait également, et peut-être même davantage encore, de la forme de gouvernement choisie par les Barbares, c'est-à-dire la monarchie, incitatrice, selon la pensée hellénique, de bien des dysfonctionnements, à la fois symbole, mais aussi promotrice du caractère décadent du Barbare. Comme le rappelle Catherine Darbo-Peschanski, l'idée est la suivante :

Le gouvernement d'un seul pervertit donc celui qui l'exerce en installant en lui l'intempérance et la démesure, et corrompt ses sujets en les transformant en traîtres ou en êtres serviles, tandis que le régime de la « loi » – Hérodote ne précise pas davantage – garantit, avec la liberté, la bravoure, la sagesse et l'habileté³⁷.

Le Pharaon : symbole de la condamnation grecque du régime monarchique

La critique des régimes despotiques, royauté ou tyrannie, qu'ils soient grecs ou barbares, est un lieu commun depuis Solon et Théognis³⁸, ainsi que le portrait type du tyran ou du monarque, soupçonneux par nécessité et gouvernant par la terreur. De plus, au V^e siècle, la tyrannie grecque ayant quasiment disparu, la monarchie symbolise essentiellement le régime barbare, tout particulièrement le régime de l'ennemi depuis les guerres médiques, c'est-à-dire les Perses, et s'ajoute, de ce fait, à leurs

35. Euripide, *Andromaque*, v. 173-177 (Traduction Delcourt-Curvers 1962).

36. Voir Hérodote, *Histoires*, II, 107. Pour une interprétation de ce passage, voir Haziza 2001, 266-270 et 554-560.

37. Darbo-Peschanski 1987, 54.

38. Voir Delebecque 1951, 429 et Sergent 1986, 25.

défauts³⁹. Le Grec, en particulier l'Athénien, pour lequel ce genre de régime appartenait déjà au lointain souvenir, ne comprend plus pourquoi des humains, dignes de ce nom, acceptent de subir et, pire, sont partisans d'une telle dégradation de leur condition, et analyse cette différence comme l'une des causes de la supériorité grecque⁴⁰ dans sa confrontation avec les Barbares.

Articulant son ouvrage autour de la question centrale des guerres médiques, Hérodote ne pouvait pas se désintéresser de ce sujet et l'*Enquête* renferme effectivement des essais de compréhension sur le fonctionnement, mais surtout, sur le choix d'un tel gouvernement. Ainsi, il imagine une confrontation, très connue, entre les partisans des différents régimes, afin de délibérer sur l'adoption d'un type de pouvoir, à la mort de Cambyse⁴¹. Derrière les paroles d'Otanès, défendant la démocratie, se cache, en fait, la pensée d'Hérodote et il est clair que, pour la majorité des Grecs, et surtout des Athéniens, du V^e siècle, le meilleur régime ne peut être que démocratique, celui-ci étant, du reste, considéré comme l'un des facteurs ayant permis la défaite perse⁴². Malgré son effort de compréhension, Hérodote affiche donc, sans ambiguïté, sa préférence et condamne irrévocablement le régime monarchique. À propos de la monarchie, reprenant tous les stéréotypes appliqués aux Barbares, il fait ainsi dire à Otanès :

Comment la monarchie serait-elle un gouvernement équilibré, quand elle permet à un homme d'agir à sa guise, sans avoir de comptes à rendre. Donnez ce pouvoir à l'homme le plus vertueux qui soit, vous le verrez bientôt changer d'attitude. Sa fortune nouvelle engendre en lui un orgueil sans mesure, et l'envie est innée dans l'homme : avec ces deux vices, il n'y a plus en lui que perversité ; il commet follement des crimes sans nombre, saoul tantôt d'orgueil tantôt d'envie. Un tyran, cependant, devrait ignorer l'envie, lui qui a tout, mais il est dans sa nature de prouver le contraire à ses concitoyens. Il éprouve une haine jalouse à voir vivre jour après jour les gens de bien ; seuls les pires coquins lui plaisent, il excelle à accueillir la calomnie. Suprême inconséquence : gardez quelque mesure dans vos louanges, il s'indigne de n'être pas flatté basement ; flattez-le basement, il s'en indigne encore comme d'une flagornerie. Mais le pire, je vais vous le dire : il renverse les coutumes ancestrales, il outrage les femmes, il fait mourir n'importe qui sans jugement⁴³.

39. « Pourtant l'image d'un univers coupé en deux groupes irréconciliables, avec des Grecs libres et des Barbares naturellement esclaves ou tyrans, est bien présente dans le théâtre d'Euripide. [...] Mais ce qui était un motif central dans *Les Perses* d'Eschyle ou dans les *Histoires* d'Hérodote est devenu un cliché assez creux » (Saïd 1984, 32).

40. Sur l'utilisation par les Tragiques du thème de la supériorité grecque, voir les nombreux exemples donnés par Aélion 1983 et Saïd 1984, 32-44.

41. Hérodote, *Histoires*, III, 80-82.

42. Voir Jouanna 1981.

43. Hérodote, *Histoires*, III, 80 (Traduction Barguet 1964).

Ce jugement s'applique à l'Égypte puisque Pharaon y règne en seul maître absolu et, si la critique n'est pas formulée ostensiblement, le livre II cache, néanmoins, des éléments qui indiquent l'opinion de l'auteur sur ce sujet. Le plus net d'entre d'eux est sûrement la remarque que fait Hérodote sur la naissance de la Dodécarchie :

Rendus à la liberté après le règne du prêtre d'Héphaïstos, les Égyptiens – car ils étaient incapables de vivre jamais sans roi – créèrent douze rois et partagèrent pour eux l'Égypte entière en douze lots⁴⁴.

Il semble évident que cette interprétation, fortement raccourcie et erronée de l'histoire égyptienne⁴⁵, est le fruit, sinon de l'opinion d'Hérodote lui-même, tout au moins des milieux helléniques dans lesquels il séjournait. Le principal reproche fait par les Grecs à la royauté transparait, en effet, à travers cette remarque. Plus que le régime lui-même, les Grecs abhorraient les conséquences qu'il entraînait sur la nature même des individus qui y étaient soumis, par le biais de la suppression de toute liberté, symbolisée par l'adoption de la *proskynèse*⁴⁶, comme en témoigne le texte même d'Hérodote dans un autre passage :

Mais voici un autre point sur lequel ils ne s'accordent avec personne en Grèce : au lieu de s'adresser dans les rues des paroles de salutation, ils font une révérence (προσκυνέουσι) en abaissant la main jusqu'au genou⁴⁷.

De ce fait, ils considéraient que dans tout régime monarchique et, par conséquent, chez les Barbares, tous les hommes, sauf le roi, bien sûr, étaient des esclaves.

44. Hérodote, *Histoires*, II, 147 (Traduction Legrand 1930).

45. La Dodécarchie et, de manière plus précise, la lutte qui s'engagea, suite à la réalisation de l'oracle (Hérodote, *Histoires*, II, 151), entre Psammétique et les onze autres rois, traduit dans un langage arrangé et légendaire le désordre qui régnait en Égypte avant la réelle reprise en main du pouvoir par Psammétique, dont le règne débute officiellement en 664. En effet, si Psammétique avait bien été reconnu roi unique d'Égypte par les Assyriens, la situation était loin d'être aussi simple. De nombreux roitelets régnaient de manière quasi autonome dans le Delta, cette « division quasi féodale », pour reprendre l'expression de D. Valbelle (Valbelle 1990, 253), ayant été, du reste, encouragée par les Assyriens eux-mêmes, pour un meilleur contrôle de la situation. Ces différents monarques entretenaient des espérances de pouvoir et refusèrent, au moins dans un premier temps, de se soumettre au nouveau souverain, alors que le sud de l'Égypte regardait, quant à lui, encore vers la Nubie. La pacification du pays a donc demandé au pharaon de sérieux efforts. Ce qui est intéressant, dans le récit d'Hérodote, c'est de constater que la confusion est gommée, arrangée et présentée comme étant le fruit d'une réelle volonté de la part des Égyptiens. Sur cette période, voir Kitchen 1973.

46. « On pourrait penser qu'il ne s'agit là que d'une manifestation extérieure à laquelle il ne convient pas d'attacher trop d'importance ; mais en fait elle a une valeur symbolique, dans la mesure où elle oppose les Barbares, prêts à l'asservissement, aux Grecs, épris de liberté » (Aélion 1983, 182). Notons, du reste, que dans sa pièce *Hélène*, Euripide fait dire à son héroïne qu'il s'agit là de « la plus misérable des postures » (v. 896) (Traduction Grégoire & Méridier 1950).

47. Hérodote, *Histoires*, II, 80 (Traduction Legrand 1930).

Le raisonnement est simple : les Barbares sont soumis à la volonté royale de la même façon que peut l'être l'esclave par rapport à son maître. Pire, le roi a même le droit absolu de vie ou de mort sur ses sujets. En d'autres termes, le Barbare n'a aucune liberté réelle. Il est donc en opposition radicale avec le Grec pour qui la liberté est le bien le plus cher. Est-ce à dire qu'un Grec est libre de toute contrainte ? Bien sûr que non ! Il est soumis à la loi, mais il a conscience de participer lui-même à l'élaboration des lois qui, d'ailleurs, sont les mêmes pour tous les citoyens. De plus, l'assimilation entre les notions d'esclavage et de Barbare s'est renforcée par le fait qu'au V^e siècle l'esclavage a pris une grande extension⁴⁸. Or, dès le V^e siècle, les esclaves sont, pour la plupart, des Barbares⁴⁹. C'est sans doute à Athènes que le phénomène est le plus visible : la police, corps d'esclaves publics, était, en effet, assurée par des Scythes en costume national⁵⁰ et la majorité des Athéniens possédait un ou plusieurs esclaves⁵¹. Il n'est donc pas étonnant que, très vite, l'Athénien, et plus généralement le Grec, ait assimilé le Barbare à un esclave⁵².

Cet amalgame se perçoit aisément chez Hérodote, comme nous avons déjà pu le remarquer à travers certains passages précédemment relevés : ainsi, l'historien indique que les gigantesques réalisations architecturales, telles que les pyramides, ont été effectuées grâce à un véritable asservissement de la population égyptienne⁵³. Du reste, nous avons déjà signalé que l'autorité royale ne s'applique pas uniquement au domaine public, mais semble concerner tous les domaines, aussi bien que tous les sujets relevant de son pouvoir, puisque même les propres filles de Pharaon ne

48. Voir Reverdin 1962, 93.

49. Voir Garnsey 2004, en particulier p. 25.

50. Voir Reverdin 1962, 93.

51. « Il apparaît d'abord que, sauf chez les miséreux, toutes les familles de citoyens ou de métèques possèdent au moins un esclave. Non seulement Aristote, dans la *Politique* (1252 a26-b15), assure que par nature une maison comporte hommes libres et esclaves, mais Lysias (V, 5), plaidant pour un métèque censé avoir été fausement dénoncé par un esclave, affirme que le procès concerne "tous les gens qui sont dans la cité", entendons à la fois citoyens et métèques, car "ceux-ci (sc. les accusés) ne sont pas les seuls à avoir des domestiques (*thérapontes*), mais tout le monde en a". [...] On peut cependant supposer que les 38 000 ou 39 000 citoyens et métèques appartenant aux classes hoplitiques devaient posséder en moyenne trois ou quatre esclaves par famille, ce qui donnerait de 90 000 à 100 000 esclaves. Les 44 000 citoyens et métèques appartenant aux classes inférieures devaient posséder 1 ou 2 esclaves par familles, ce qui devrait monter au moins à 30 000 esclaves. Il faudrait encore y ajouter, sinon les esclaves du Laurion, qui, possédés par des particuliers, ont déjà été comptabilisés, un bon millier d'esclaves publics, y compris les 700 archers scythes. On arrive donc à un total d'environ 120 000 ou 130 000 esclaves » (Lévy 1995, 132-135).

52. « Une vue réaliste des choses nous conduit à admettre qu'en Grèce même, tout au moins dans les cités commerçantes et prospères, Hellènes et Barbares vivaient dans une constante promiscuité. Une des conséquences en fut qu'entre les notions d'esclave et de Barbare, une assimilation se produisit » (Reverdin 1962, 93).

53. Hérodote, *Histoires*, II, 124-126, 127 et 158.

pouvaient aller à l'encontre de sa volonté, et obéissaient aveuglément, allant jusqu'à se prostituer pour satisfaire les ordres royaux⁵⁴.

Pour les Grecs, ce gouvernement asservissant entraîne, par conséquent, un nouveau travers : la lâcheté⁵⁵. Comment, en effet, développer des valeurs telles que le courage, dans des pays privés de toute liberté, et avant tout de la liberté de parole ? Comment développer le courage, alors que les individus ne sont plus que des esclaves sur lesquels pèse constamment un droit de vie et de mort de la part de leur maître et souverain ? De nombreux Grecs⁵⁶ sont donc convaincus par cette idée qu'Hippocrate exprimera sans détour, dans *Airs, eaux, lieux* :

C'est pour cette raison que les habitants de l'Europe sont plus belliqueux (que ceux d'Asie) et aussi à cause des lois, parce qu'ils ne sont pas gouvernés par des rois comme les Asiatiques. Là, en effet, où les hommes sont gouvernés par des rois, il est nécessaire qu'ils soient très lâches. [...] Car leur âme est asservie et ils ne veulent pas courir des risques, de plein gré, sans nécessité, pour servir la puissance d'autrui. Au contraire, ceux qui sont libres, du fait qu'ils assument les risques dans leur propre intérêt et non dans l'intérêt d'autrui, s'y livrent avec ardeur, de plein gré, et marchent au devant du danger ; car ils remportent pour eux-mêmes le prix de la victoire ; c'est ainsi que les lois ne contribuent pas pour peu à créer le courage⁵⁷.

*
* *

Tous ces exemples semblent donc présenter un Pharaon hérodotéen archétypal du Barbare. Cette image existe, nous venons de la démontrer, mais elle n'est pas la seule et de loin.

Revenons à l'histoire de Phéros. Il paraît évident qu'en lançant son javelot contre le Nil, il fait preuve d'*hybris*. On peut donc voir dans cette anecdote la marque de fabrication de la communauté hellénique, soit par l'intermédiaire d'Hérodote lui-

54. Hérodote, *Histoires*, II, 121-123 et 126.

55. Comme le fait remarquer J. Jouanna (Jouanna 1981, 3-15), la réflexion autour de la lâcheté des Barbares s'amorce surtout après la défaite inattendue des Perses, au cours des guerres médiques.

56. Voir Jouanna 1981, 10-11 et Saïd 1984, 39, qui fait, néanmoins, remarquer que, contrairement à Hippocrate, pour qui le climat, tout autant que le régime politique, est responsable des différences de nature humaine, Hérodote fait du sol l'explication première : « Car dans les pays mous naissent d'ordinaire des hommes mous ; et ce n'est pas le fait du même terroir de produire d'admirables fruits et des hommes vaillants à la guerre » (Hérodote, *Histoires*, IX, 122 ; Traduction Barguet). Toutefois, dans un article plus récent (Lenfant 1996, 110), D. Lenfant a fortement remis en cause le fait qu'Hérodote ait pu considérer que le milieu naturel pouvait avoir une quelconque influence sur la psychologie des peuples proches du monde grec : « En fait, à considérer de près les exemples mêmes que nous avons cités pour illustrer cette relation, l'on constate que jamais l'auteur n'établit de lien causal direct entre pauvreté du sol et bravoure de ses habitants. Et les descriptions ethnographiques de l'*Enquête* n'appliquent guère de principes de cet ordre ».

57. Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 16.

même, soit par le biais de la communauté hellénique d'Égypte au sein de laquelle l'historien aurait recueilli cette information. Mais est-ce bien sûr ? *L'hybris* de Phéros n'est-elle seulement qu'une marque de condamnation grecque ? Pour répondre à cette question, reprenons l'ensemble de l'anecdote.

En fait, même si un certain apport grec marque peut-être la première partie de cette histoire, de nombreux éléments semblent indiquer une origine égyptienne à ce récit. D'abord, le nom même du souverain, Phéros, qui n'est autre que la transcription, un peu déformée, du titre égyptien *Per-âa*, c'est-à-dire Pharaon⁵⁸, est une première indication de l'origine égyptienne globale de cette anecdote. Bien qu'Hérodote précise qu'il s'agit du fils de Sésostris et qu'il lui attribue même, pour rendre plus crédible l'authenticité du personnage, une œuvre architecturale, l'érection de deux obélisques dans le sanctuaire de Rê à Héliopolis⁵⁹, Phéros n'est, en réalité, pas identifiable et certainement pas à identifier. Du reste, le fait de ne pas nommer explicitement le pharaon par son nom personnel, mais de le présenter par son titre royal, est une pratique courante des contes égyptiens⁶⁰. Par ailleurs, la teneur du remède proposé à Phéros rappelle, par sa composition, les médecines qui étaient prescrites couramment en Égypte⁶¹. Enfin, le motif – sur lequel nous allons nous arrêter davantage – de la femme volage et infidèle, *topos* récurrent de ce type d'histoires⁶², se retrouve, à plusieurs reprises, dans les contes égyptiens⁶³. Le conte des *Deux frères*⁶⁴, qui relate, dans sa première partie, comment Bata se fait injustement accuser par sa belle-sœur, dépitée d'avoir été repoussée, d'avoir voulu lui faire violence, est sans doute le plus connu d'entre eux. Mais d'autres exemples peuvent être mentionnés, comme le deuxième conte du Papyrus Westcar⁶⁵ ou, sur le thème de l'immoralité des femmes et de leurs débordements physiques, le récit intitulé *Vérité et Mensonge*⁶⁶. Dans tous les cas, à l'instar du châtement réservé par Phéros aux

58. Voir Lloyd 1988, 38 et de Meulenaere 1953.

59. Hérodote, *Histoires*, II, 111. Ces obélisques attribués à Phéros pourraient renvoyer à la paire que Sésostris I^{er} érigea à l'entrée du sanctuaire de Rê à Héliopolis. Sur ces obélisques, voir Quirke 2004, 185.

60. Voir par exemple « Le conte des deux frères » dans Maspero 1877, 126 et Lefebvre 1949, 137-158.

61. Voir Lefebvre 1956, 156 ; Leca 1971 et Bardinet 1995. Plus précisément, sur l'utilisation d'excréments, et en particulier d'urine, dans les remèdes médicaux égyptiens, voir Couchoud 1993 et Nielsen 1987.

62. Sur ce thème, voir Lalouette 1998, 240-242 et surtout Piarotas 1996.

63. Signalons, en outre, la troublante ressemblance de cette histoire avec l'un des récits du P. Petese Tubt. C, non encore édité au moment où a été prononcée cette conférence. Voir Ryholt 2006, en particulier 31-46.

64. Voir Lefebvre 1949, 137-158. Pour la publication du Papyrus d'Orbiney (British Museum, 10183), voir « The Tale of the Two Brothers », dans Gardiner 1932, 9-29.

65. Voir Erman 1890. Traduction et commentaires à voir dans Lefebvre 1949, 70-90 ; Lichtheim 1973, 215-222 et Mathieu 1999.

66. Papyrus Chester Beatty, N° II. Voir « The Blinding Truth by Falsehood » dans Gardiner 1932, 30-36 et, pour la traduction, Lefebvre 1940, 15 ; Lefebvre 1949, 159-168 et Mathieu 1999, 27-36.

Égyptiennes infidèles, ces femmes coupables sont violemment punies de mort ou menacées de l'être, dans le cas de *Vérité et Mensonge*. Seule la nature de la mise à mort change. Néanmoins, le Papyrus Westcar prouve que le roi pouvait condamner une femme adultère à être brûlée vive :

Ensuite la Majesté du roi Nebka, juste de voix, fit conduire la femme d'Oubaoné sur un terrain au nord du palais, la fit brûler, puis ses cendres furent jetées au fleuve⁶⁷.

Il s'agissait d'une double punition puisque la coupable, dont le corps était ainsi détruit, se voyait en théorie privée de toute vie dans l'au-delà⁶⁸ et seul le roi semble en mesure de prononcer ce type de sentence⁶⁹.

La figure royale est, du reste, un des éléments majeurs de cette anecdote et donne son unité aux deux parties, à première vue juxtaposées, du récit.

Tout d'abord, l'action follement téméraire du roi s'accomplit à l'encontre du Nil⁷⁰, jugé défaillant par le souverain. Or, selon les conceptions égyptiennes, c'est de Pharaon, de ses actions, que dépend la bonne marche cyclique de la fertilité de l'Égypte⁷¹. La crue constitue, en effet, une manne divine, offerte en contre-don de l'action ritualiste du souverain⁷².

Dès lors, l'idéologie pharaonique peut se retourner contre son principal bénéficiaire à la moindre défaillance naturelle du fleuve. Une crue trop faible ou trop forte peut signifier une condamnation divine. Si Pharaon se glorifie de participer, par ses actions terrestres, au maintien de l'équilibre, cet état semble toujours précaire et s'avère, en définitive, être une lourde responsabilité pour les souverains égyptiens, qui doivent assumer brillamment leurs fonctions et avant tout assurer la Maât, sous peine de remettre en cause, d'une certaine manière, leur pouvoir absolu⁷³.

67. Papyrus Westcar 4, 5-10, traduit par Lefebvre 1949, 77.

68. Voir Leahy 1984 ; Lloyd 1988, 41 et Tyldesley 1998 (1994), 158.

69. Voir « Un prodige sous le roi Nebka, le conte du mari trompé », deuxième conte du Papyrus Westcar, dans Lefebvre 1949, 77, n. 21.

70. Sur le contexte égyptien de cette anecdote, en particulier concernant la crue du Nil, voir de Meulenaere 1953.

71. « Si l'inondation annuelle du Nil est une entité de nature divine, Hâpy – figuré le plus souvent sous l'aspect d'un être androgyne –, elle n'en est pas moins subordonnée à la fonction royale, puisque le pharaon est le garant unique de la fertilité de l'Égypte » (Goyon 1982, 62). L'assimilation que l'on trouve parfois entre le roi et Khnoum, dieu qui avait à charge de contrôler l'inondation, ou même à Hâpy, personnification de la crue du Nil et de ses bienfaits, ne se fait donc que par extension. À ce sujet, voir Bonhême & Forgeau 1988, 157 et 166 et, pour les limites de ces identifications, Grimal 1986, 264-270.

72. Voir Posener 1960, 60-61 et Grimal 1994, qui souligne, par ailleurs, les responsabilités que cela implique pour le souverain : « Le détenteur légitime du pouvoir ne peut avoir d'action néfaste sur la création, à peine de perdre sa légitimité » (p. 203).

73. « Lorsqu'il monte sur le trône et même plus tôt quand il vient au monde si ce n'est dès avant sa naissance, le pharaon reçoit des dieux, à profusion, toutes les garanties, toutes les grâces, tous les dons

C'est d'ailleurs peut-être ce que nous pouvons lire indirectement dans cette histoire à travers la petite remarque presque anodine de présentation du souverain : « celui-ci n'accomplit aucun exploit militaire »⁷⁴. Puisqu'on signale négativement l'action de Phéros sur le plan militaire – domaine éminemment vital dans cette lutte incessante contre le chaos, toujours menaçant –, à l'inverse de Sésostris son prédécesseur, et qu'on la lie stylistiquement au fait que ce dernier devint, en punition de son attitude, aveugle, c'est qu'il s'agit vraisemblablement d'une condamnation implicite du non-respect des fonctions pharaoniques. D'ailleurs, Pharaon est ici doublement défaillant puisqu'il ne respecte pas les principes égyptiens⁷⁵, si souvent évoqués dans les *Sagesses*. Nous pouvons lire, en effet, dans celle d'Aménémopé :

Donner un coup appelle la pareille, et tout ce qui s'accomplit [ensuite] s'enchaîne⁷⁶,
ou encore dans le *Conte de l'oasien* :

Il n'y a pas d'homme au caractère impétueux qui pratique la vertu. Il n'existe pas d'homme emporté (dont) le bras soit recherché⁷⁷.

Phéros ne remplissant pas correctement son rôle, il met gravement l'Égypte en danger ; les forces du chaos, non combattues, progressent, perturbant l'équilibre vital du pays, dont la crue apparaît comme le vecteur principal. L'institution monarchique est elle-même malade et diminuée, à l'image de son pharaon aveugle, dans la mesure où elle est liée à cet équilibre. Au lieu d'interpréter, comme il se doit, le signe envoyé par les dieux, c'est-à-dire de rechercher les véritables causes de la désorganisation de l'équilibre du monde, symbolisée par le dérèglement de la crue, Phéros manifeste, en effet, une attitude contraire à celle qu'impliqueraient ses devoirs pharaoniques et le châtiment qu'il reçoit en retour semble signifier, au propre comme au figuré, son « aveuglement »⁷⁸. Or, en indiquant le remède à son châtiment⁷⁹, les dieux, par l'intermédiaire de l'oracle de Bouto, permettent au pharaon malade de

imaginables dont il n'aura jamais besoin. [...] Il semblerait que désormais le monarque soit doté de la divinité totale, pourvu de tout ce qu'il peut souhaiter et libre d'agir à sa convenance. Les textes montrent qu'il n'en est pas ainsi ; son bonheur, son bien-être, ses succès continuent de dépendre des dieux » (Posener 1960, 37).

74. Hérodote, *Histoires*, II, 111 (Traduction Legrand 1930).

75. D. Meeks (Meeks 1976, col. 434) rappelle que la colère (*shepet*) fait partie des défauts « considérés, au moins implicitement, comme des signes certains de l'état d'impur ».

76. Traduction française dans Jacq 1998, 130. Pour la traduction de ce texte, datant du Nouvel Empire et conservé sur le British Museum Papyrus 10474, voir plutôt Lichtheim 1976, 146-163.

77. Traduction française de Lefebvre 1949, 60, B1, 212-213 (texte égyptien et traduction plus récente : Le Guilloux 2002).

78. Sur la symbolique de la cécité en Égypte, voir LÄ, I, s.v. « *Blindheit* » (H. Brunner), col. 828-833 ; Manniche 1978 et Galan 1999. Sur l'emploi de ce motif dans cette anecdote, voir aussi de Meulenaere 1953, 255-257.

79. Sur les liens entre religion et médecine, voir, par exemple, David 1982, 141-143.

découvrir un autre mal, plus général celui-là, mais tout autant perturbateur des règles de la Maât, dont souffrait l'Égypte, soit la mauvaise conduite de ses femmes, et lui donnent ainsi l'occasion, en les châtiant dans la ville au nom symbolique de « Terre Rouge »⁸⁰, de recouvrer son rôle de justicier idéal, garant de l'ordre, qu'il avait jusqu'à présent négligé, à tout point de vue. C'est, en effet, l'action justicière de Phéros qui semble réhabiliter le souverain.

À la fin du récit du règne de Phéros, la mention des ouvrages architecturaux – en particulier deux obélisques dans le sanctuaire d'Hélios⁸¹ – que le souverain aurait construits n'est peut-être alors pas seulement, comme on l'a cru⁸², « l'addition d'un accessoire historique » destinée « à apaiser nos soupçons » de la part d'un Hérodote, conscient du caractère « légendaire et grotesque de cette histoire », mais sûrement l'authentique clôture de l'anecdote égyptienne, dont le motif principal était centré sur les rapports et les devoirs du pharaon, parmi lesquels figure sa fonction de bâtisseur⁸³, envers les dieux, garants de l'harmonie du pays.

En définitive, il paraît assez évident que la communauté hellénique ne peut pas être la seule responsable de cette anecdote qu'Hérodote affirme du reste tenir de prêtres égyptiens. On peut donc penser que l'introduction du motif de l'*hybris* de Pharaon procède d'une réappropriation mentale par l'historien d'un récit qu'il ne pouvait comprendre autrement.

Cet exemple nous permet de voir comment la plupart des anecdotes d'Hérodote peuvent être appréhendées à travers plusieurs grilles de lecture. Il est clair qu'un Égyptien ne tire pas forcément les mêmes leçons de cette histoire qu'un Grec, et comme a pu le dire Françoise Dunand à propos, entre autres, de l'Isis alexandrine, il y a là une coexistence d'images⁸⁴.

Cette constatation ne concerne pas seulement l'anecdote de Phéros, mais peut, à mon avis, s'appliquer à la plupart des anecdotes du livre II d'Hérodote qui tirent leur origine initiale de la communauté égyptienne. Prenons un autre exemple parmi les anecdotes mentionnées précédemment : le *Conte des voleurs*.

Là encore, l'histoire est vraisemblablement d'origine égyptienne⁸⁵, tout en appartenant au fonds folklorique mondial⁸⁶. Ce conte est, en effet, tout à fait classique, tant par la nature de ses motifs que par sa structure. Néanmoins, si le motif

80. Voir Lloyd 1988, 40-41 et de Meulenaere 1953, 253-255.

81. Hérodote, *Histoires*, II, 111.

82. Voir Michels-Giannaka 1986, 34.

83. Voir Bonhême & Forgeau 1988, 140-144.

84. Voir Dunand 1999. Pour un autre exemple d'une double lecture, de la part des Grecs et des Égyptiens, d'une même image, voir aussi Drew-Bear 1991.

85. Voir Aly 1969, 67-68.

86. La première partie du conte connaît, nous l'avons vu, son pendant exact dans l'histoire citée par Pausanias (IX, 37) de Trophonios et d'Agamède. Ce motif est répertorié au numéro 950 par Aarne & Thompson 1961.

central est universel, les éléments qui servent à le décliner n'en demeurent pas moins tout à fait égyptiens, en dépit de certaines réserves qui ont pu être formulées⁸⁷. Ainsi, l'élaboration d'un bloc mobile permettant de s'introduire dans la chambre aux trésors de Rhampsinite est un procédé qui semble utilisé par les Égyptiens. De même, la barbe portée par les gardes chargés de veiller sur le cadavre du frère du héros n'a rien d'extravagant, pas plus que la nature de la punition par pendaison infligée au corps du premier frère⁸⁸. De plus, si l'histoire, à la manière des contes populaires, peut être atemporelle, le personnage de Rhampsinite confirme encore la vraisemblance égyptienne de son origine. On a, en effet, rapproché ce Rhampsinite de Ramsès III, et la chambre aux trésors du temple de Médinet-Habou⁸⁹.

Plus encore, même si la morale de l'histoire – le fait qu'un simple particulier, voleur de surcroît, puisse être reconnu comme digne d'épouser la fille d'un roi⁹⁰, c'est-à-dire d'entrer dans les sphères du pouvoir à défaut de l'exercer lui-même – peut à première vue paraître surprenante, elle se révèle finalement caractéristique de la pensée égyptienne et des principes développés dans les contes populaires. Moyen d'expression du « conscient collectif »⁹¹, le conte populaire

entend rétablir l'équilibre, protéger les brimés, ceux sur qui depuis des siècles s'est appesantie la main de la justice officielle, de l'injuste justice qui vend ses arrêts et donne toujours raison au riche et au puissant⁹².

Aussi, dans les contes classiques, voit-on souvent la fin de l'histoire se clore par l'élévation sociale, grâce, la plupart du temps, à un mariage merveilleux, du héros (ou de l'héroïne), pauvre au départ, bref l'union de la pauvre bergère et du prince charmant. Le conte agit alors comme une soupe sociale par l'imaginaire : la société verrouillée offrant un espoir entretenu d'ouverture. Mais le conte classique rejoint ici la morale égyptienne⁹³, pour qui, en théorie, la valeur d'un individu comptait

87. Voir par exemple, Wilkinson 1880, 165, n. 4.

88. Voir Maspero 1911, XLII-XLIV et Legrand 1930, 148-150, n. 3.

89. Voir Legrand 1930, 147, n. 1 et *supra*, n. 6.

90. Cette dignité est acquise par les trésors d'ingéniosité et de ruse déployés par notre voleur. Devant cela, Rhampsinite « fut émerveillé des ressources d'esprit et de l'audace de l'homme ; pour en finir, il envoie dans toutes les villes et y fait proclamer qu'il accorde à cet homme l'impunité et lui promet de grands dons s'il se présente à ses yeux. Le voleur eut confiance et vint le trouver ; Rhampsinite lui témoigna beaucoup d'admiration et lui donna en mariage sa fille dont nous avons parlé comme à l'homme du monde qui en savait le plus long, les Égyptiens l'emportant sur les autres, et lui sur les Égyptiens » (Hérodote, *Histoires*, II, 121 ; Traduction Legrand 1930).

91. Voir Schnitzer 1985, 19.

92. *Ibid.*, 95.

93. Tout au moins sur le plan idéologique. Voir Moreno Garcia 1997, 39-42 : « Afin de valoriser l'effort personnel en tant que source de richesse et de rang social, les textes utilisent le *topos* du fonctionnaire issu d'une famille très humble et qui a formé son patrimoine en marge de l'héritage paternel ».

davantage que son origine sociale. Dans notre anecdote, les agissements du voleur peuvent, néanmoins, sembler perturber ce schéma de base, dans la mesure où l'élévation sociale est accordée à un homme exclu de la morale traditionnelle, tout au moins à première vue, car il peut s'agir encore d'un retournement symbolique, d'une métaphore du conte. En effet,

le conte, dans une pirouette, dévoile la substance même de la vérité-équité : le refus de considérer un acte en l'isolant de son contexte. La gravité du fait importe moins que les circonstances et les motivations. Le conte – la sagesse populaire – juge non le « quoi », mais le « pourquoi et comment » des actes. En saisissant les faits dans leur globale complexité, le conte agit comme la justice est censée agir⁹⁴.

Or, si l'on reprend le contexte de notre anecdote, on s'aperçoit que les agissements du voleur ne sont finalement rien à côté de ceux du roi, qui amasse des trésors au lieu de les utiliser pour son peuple et qui, surtout, dévoile sa véritable nature en prostituant sa fille pour tenter de découvrir celui qui a osé le défier. Au contraire, notre homme se révèle courageux, respectueux des valeurs familiales⁹⁵, d'une intelligence et d'une sagesse supérieures, telles que la fin du conte le reconnaît. Il cumule ainsi les qualités dignes d'un homme d'exception. Son excellence va même plus loin puisqu'il permet, en quelque sorte, au roi lui-même de se réhabiliter, en lui faisant confiance. Le souverain sort ainsi également transformé du conte, par le biais de son admiration : il respecte ses engagements, partage ses trésors au lieu de les enfermer et redonne à sa fille, en la mariant, une dignité légitime. En ayant pu dépasser l'aveuglement premier dû à la colère du larcin, le souverain prend une nouvelle dimension, à la fois paternelle et supérieure.

Du reste, ce n'est sans doute pas un hasard si le récit d'Hérodote se poursuit par l'anecdote de la descente extraordinaire de Rhampsinite aux Enfers⁹⁶, voyage fabuleux et riche en connotations symboliques sur la condition exceptionnelle du pharaon, qui ne semble avoir été possible qu'après la transformation du souverain,

94. Schnitzer 1985, 94.

95. La cohésion et le sens de la famille sont des valeurs qui paraissent, même dans les situations les plus dramatiques, prévaloir sur tout le reste. Pris au piège, l'un des frères n'hésite pas, pour sauver l'autre, le héros du conte, à le conjurer « d'entrer au plus vite et de lui couper la tête, pour éviter que, si on le voyait, si on reconnaissait qui il était, il l'entraînât lui aussi dans sa perte » (Hérodote, *Histoires*, II, 121 ; Traduction Legrand 1930). De même, le frère survivant, sur les supplices de sa mère, prend le risque de mettre en œuvre une ruse, dangereuse pour sa propre vie, afin de pouvoir détacher le corps de son frère exposé et de l'enterrer. Nous pouvons également relever le respect vis-à-vis de la volonté maternelle dans cette attitude, la mère veuve semblant, du reste, avoir été prise en charge par ses enfants. Sur les valeurs et les responsabilités familiales, y compris dans le cadre juridique, voir par exemple Allam 1977 et Whale 1989, en particulier p. 274.

96. Pour une analyse de ce récit, voir Haziza 2001, 196-210.

révélée par notre conte et soulignée très subtilement par la phrase de liaison entre les deux histoires :

Par la suite, disaient les prêtres, ce roi descendit vivant sous terre, dans les lieux que les Grecs pensent être les Enfers⁹⁷.

La juxtaposition de ces deux histoires résume certainement le mieux la double perception populaire égyptienne de la nature du pharaon : homme parmi les autres, le roi égyptien n'est pas sans défaut humain, mais par sa fonction, par la royauté et le fait qu'il se conforme à ses règles, en particulier par l'observance de la Maât, Pharaon acquiert aussi une dimension que l'on peut qualifier de suprahumaine. Il rentre dans le monde des dieux et peut ainsi gouverner l'Égypte pour le bien de tous.

Néanmoins, si compte tenu de l'importance donnée par Hérodote aux sources locales, cette image du pharaon est globalement prépondérante dans le livre II, elle ne peut évacuer l'autre apport privilégié du produit hérodotéen, soit la marque du regard grec.

Figure centrale de nombreuses anecdotes rapportées par Hérodote, le pharaon est au centre des différentes images représentatives de l'Égypte. Par le jeu de la propagande, il témoigne d'abord de l'image officielle et de sa transmission à notre enquêteur grec. L'étude de la figure traditionnelle du souverain égyptien nous permet ainsi d'évaluer à la fois l'image que tend à donner l'institution pharaonique d'elle-même, les moyens choisis pour sa diffusion et ses résultats. Mais l'image du pharaon transmise par le livre II d'Hérodote n'est pas le simple fruit d'une opération de propagande officielle. Par la nature de ses sources et par ses propres schèmes de perception, Hérodote nous livre des images parallèles de la figure pharaonique : une image désacralisée, que nous pouvons qualifier de populaire, même si sa création peut aussi dériver d'un jeu de réflexion émanant de milieux plus intellectuels, d'abord, et celle procédant du regard multiforme grec sur cette figure emblématique de l'Égypte qu'est le pharaon, à la fois symbole et prototype du Barbare, mais aussi de cette exception égyptienne, sentiment qu'Hérodote a, en définitive, cherché, plus que tout autre, à transmettre à ses auditeurs, à travers le jeu de son kaléidoscope.

Typhaine HAZIZA

Université de Caen Basse-Normandie

97. Hérodote, *Histoires*, II, 122 (Traduction Legrand 1930).

Références bibliographiques

Auteurs anciens

- ESCHYLE (Chambry 1964), *Théâtre complet*, E. Chambry (éd. et trad.), Paris, Garnier Flammarion.
- EURIPIDE (Grégoire & Méridier 1950), *Hélène*, H. Grégoire, L. Méridier (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- EURIPIDE (Delcourt-Curvers 1962), *Tragédies complètes* I, M. Delcourt-Curvers (éd. et trad.), Paris, Gallimard (Folio).
- EURIPIDE (Berguin & Duclos 1966), *Théâtre complet* 4, H. Berguin, G. Duclos (éd. et trad.), Paris, Garnier Flammarion.
- HÉRODOTE (Legrand 1930), *Histoires*, P.-E. Legrand (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, (CUF).
- HÉRODOTE (Barguet 1985), *L'Enquête*, I : *Livres I à IV*, A. Barguet (éd. et trad.), Paris, Gallimard (Folio) = Hérodote-Thucydide (Barguet 1964), *Œuvres complètes*, A. Barguet (éd. et trad.), Paris, Gallimard (Pléiade).
- HÉRODOTE (Barguet 1990), *L'Enquête*, II : *Livres V à IX*, A. Barguet (éd. et trad.), Paris, Gallimard (Folio) = Hérodote-Thucydide (Barguet 1964), *Œuvres complètes*, A. Barguet (éd. et trad.), Paris, Gallimard (Pléiade).
- HIPPOCRATE (Jouanna 1996), *Airs, eaux, lieux*, J. Jouanna (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

Articles et monographies

- AARNE A., THOMPSON S. (1961), *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, FFC.
- AÉLION R. (1983), *Euripide, héritier d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes), 2 vol.
- ALLAM S. (1977), « Les obligations et la famille dans la société égyptienne ancienne », *Oriens Antiquus*, 16, p. 89-97.
- ALY W. (1969), *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BACON H. (1961), *Barbarians in Greek tragedy*, New Haven, Yale University Press.
- BARDINET T. (1995), *Les Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique : traduction intégrale et commentaire*, Paris, Fayard.
- BASLEZ M.-F. (1986), « Le péril barbare : une invention des Grecs ? », in *La Grèce ancienne*, C. Mossé (éd.), Paris, Seuil (Points Histoire), p. 284-298 (= *L'Histoire*, 39, novembre 1981).
- BIRCH S. (1865), « Le Roi Rhampsinite et le jeu de dames », *RA*, p. 1-12.
- BONHÊME M.-A., FORGEAU A. (1988), *Pharaon, les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin.

- COCHE-ZIVIE C. (1972), « Nitocris, Rhodopis et la troisième pyramide de Giza », *BIFAO*, 72, p. 115-138.
- COUCHOUD C. (1993), « Pharmacopée excrémentielle dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique », *Bulletin du Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret*, 7, p. 25-38.
- DARBO-PESCHANSKI C. (1987), *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, Seuil.
- DAVID A.R. (1982), *The Ancient Egyptians : Religious Beliefs and Practices*, Londres – Boston, Routledge & Kegan Paul.
- DELEBECQUE E. (1951), *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris, Klincksiek.
- DREW-BEAR M. (1991), « La triade du rocher d'Akhôris », in *Mélanges Étienne Bernand*, N. Fick, J.-C. Carrière (dir.), Besançon, Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'université de Besançon ; 444), p. 227-234.
- DUNAND F. (1999), « Synchrétisme ou coexistence : images du religieux dans l'Égypte tardive », in *Les Synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique* (Actes du colloque international en l'honneur de F. Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997), C. Bonnet, A. Motte (dir.), Bruxelles – Rome, Institut d'histoire belge de Rome (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes ; XXXVI), p. 97-116.
- ERMAN A. (1890), *Die Märchen des Papyrus Westcar*, Berlin, Spemann (Mittheilungen a.d. Oriental. Sammlungen der Königl. Museen, 5 / 6).
- GALAN J.M. (1999), « Seeing Darkness », *CdE*, 74, p. 18-30.
- GARDINER A. (1932), *Late-Egyptian Stories*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth (BibAeg, I).
- GARNSEY P. (2004), *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres (Histoire).
- GOYON J.-C. (1982), « Ébauche d'un système étatique d'utilisation de l'eau : Égypte pharaonique de l'Ancien au Nouvel Empire », in *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*, II : *Aménagements hydrauliques, État et législation*, F. et J. Métral (dir.), Lyon, Presses universitaires de Lyon (Travaux de la maison de l'Orient ; 3), p. 61-67.
- GRAND-CLÉMENT A. (1999), « Les pyramides de la IV^e dynastie vues par les auteurs classiques. Le site de Giza revisité », *Égypte, Afrique & Orient*, 15, novembre-décembre, p. 57-64.
- GRIFFITH J.G. (1948), « Human sacrifices in Egypt : the classical evidence », *ASAE*, 48, p. 409-423.
- GRIMAL N. (1986), *Les Termes de la propagande royale égyptienne. De la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre*, Le Caire – Paris, IFAO – Institut de France (MAIBL, n.s., 6).
- GRIMAL N. (1994), « Le sage, l'eau et le roi », in *Les Problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne* (Colloque Aïda Vogüé, 1992), B. Menu (dir.), Le Caire, IFAO (BdE, 110), p. 195-203.
- GRIMAL P. (1951), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF.

- HAZIZA T. (2001), *Le Kaléidoscope hérodotéen. Images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le livre II d'Hérodote*, Thèse de doctorat d'histoire, Université Paris-Sorbonne – Paris IV, 2 vol., 767 p. (dactyl.), (à paraître aux Belles Lettres).
- JACOB C. (1997), *Histoires, Livre II, introduction et notes*, Paris, Les Belles Lettres (Classiques en poche).
- JACQ C. (1998), *La Sagesse vivante de l'Égypte ancienne*, Paris, Robert Laffont.
- JOUANNA J. (1981), « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », *Ktéma*, 6, p. 3-15.
- KITCHEN K.A. (1973), *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster, Aris & Phillips.
- LALOUETTE C. (1998), *Sagesse sémitique : de l'Égypte ancienne à l'Islam*, Paris, Albin Michel.
- LAUROT B. (1981), « Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote », *Ktéma*, 6, p. 39-48.
- LEAHY A. (1984), « Death by fire in Ancient Egypt », *JESHO*, 27 / 2, p. 199-207.
- LECA A.-P. (1971), *La Médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris, Dacosta.
- LEFEBVRE G. (1940), « Un conte égyptien. Vérité et Mensonge », *RdE*, 4, p. 15-25.
- LEFEBVRE G. (1949), *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Maisonneuve (rééd. Paris, Librairie d'Amérique & d'Orient, 1988).
- LEFEBVRE G. (1956), *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, Paris, PUF.
- LE GUILLOUX (2002), *Le Conte du paysan éloquent, texte hiéroglyphique, translittération et traduction commentée*, Angers, Association d'égyptologie Isis.
- LENFANT D. (1996), « Milieu naturel et différences ethniques dans la pensée grecque classique », in *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques* (Actes du colloque de Strasbourg, 11-12 juin 1992), G. Siebert (éd.), Paris, De Boccard (Université des sciences humaines de Strasbourg, travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antique ; 14), p. 109-120.
- LEVY E. (1995), *La Grèce au V^e siècle, de Clithène à Socrate*, Paris, Seuil (Points Histoire, Nouvelle histoire de l'Antiquité ; 2).
- LICHTHEIM M. (1973-1980), *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 3 vol.
- LLOYD A.B. (1975-1988), *Herodotus Book II*, Leyde, E. J. Brill (EPRO ; 43), 3 vol.
- MANNICHE L. (1978), « Symbolic Blindness », *CdE*, 53, p. 13-21.
- MASPERO G. (1877), « Nouveau fragment d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote », *AAEC*, p. 124-137.
- MASPERO G. (1911), *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, Guilmoto.
- MATHIEU B. (1999), « Les contes du papyrus Westcar, une interprétation », *Égypte, Afrique & Orient*, 15, novembre-décembre, p. 29-40.
- MEEKS D. (1976), « Pureté et purification en Égypte », in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IX, L. Pirot *et al.* (éd.), Paris, Letouzey & Ané, col. 430-452.

- MEULENAERE H. de (1953), « La légende de Phéros d'après Hérodote (II, 111) », *CdE*, 28, p. 248-260.
- MICHELIS-GIANNAKA S. (1986), *Une lecture des nouvelles et anecdotes dans le II^e livre des « Histoires » d'Hérodote*, Mémoire de Lettres classiques, Université Paris-Sorbonne-Paris IV (dactyl.).
- MORENO GARCIA J.C. (1997), *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, Liège, CIPL (*Ægyptiaca Leodiensia* ; 4).
- NIELSEN H. (1987), *Medicaments used in the treatment of eye diseases in Egypt, the countries of the Near East, India and China in Antiquity*, Odense, Odense University Press.
- PIAROTAS M. (1996), *Des contes et des femmes. Le vrai visage de Margot*, Paris, Imago.
- PICCIONE P.A. (1990), *The historical Development of the game of Senet and its signifiacnce for egyptian religion*, Chicago, UMI, 2 vol.
- POSENER G. (1960), *De la divinité du Pharaon*, Paris, Imprimerie nationale (CSA ; 15).
- QUIRKE S. (2004), *Le Culte de Rê. L'adoration du soleil dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher.
- REVERDIN O. (1962), « Crise spirituelle et évasion », in *Greco et Barbares*, Fondation Hardt (éd.), Vandœuvre – Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique ; VIII), p. 85-120.
- ROSCHER W.H. (1884-1937), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Munich – Leipzig.
- RYHOLT K. (2006), *The Petese Stories II*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press (The Caraberg Papyri ; 6), p. 31-46.
- SAÏD S. (1984), « Greco et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences ? », *Ktèma*, 9, p. 27-53.
- SCHNITZER L. (1985), *Ce que disent les contes*, Paris, Sorbier.
- SÉCHAN L. (1926), *Étude sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris, Champion.
- SERGEANT B. (1986), *L'Homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, Payot.
- TYLDESLEY J. (1998), *Les Femmes dans l'Égypte ancienne. Les filles d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher (trad. fr. de *Daughters of Isis*, 1994).
- VALBELLE D. (1990), *Les Neuf Arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Armand Colin.
- VAN DE WALLE B. (1934), « La "quatrième pyramide" de Gizeh et la légende de Rhodopis », *AntClass*, 3, p. 303-312.
- WHALE S. (1989), *The family in the eighteenth Dynasty of Egypt. A Study of the Representation of the Family in Private tombs*, Sidney, The Australian Centre for Egyptology, Studies 1.
- WILKINSON J.G. (1880), *History of Herodotus*, Londres, Rawlinson.