

Université de Montréal

**La religiosité d'Hérodote
Le tribunal de la réhabilitation**

par
David Monette
Centre d'études classiques
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)

Le 31 décembre 2005

© David Monette 2005



PB
13
U54
2006
v.005

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La religiosité d'Hérodote
Le tribunal de la réhabilitation

présenté par :

David Monette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Vayos Liapis
président-rapporteur

Pierre Bonnechere
directeur de recherche

Hans Beck
membre du jury

Sommaire

Le présent mémoire entreprend d'évaluer la mesure selon laquelle la religiosité d'Hérodote exerça une influence concrète sur la rédaction des *Histoires*. Selon notre hypothèse initiale, il s'avère possible de démontrer que le cadre de pensée d'Hérodote se trouvait marqué à la fois par une profonde religiosité et par un aspect scientifique représentatif de celui des penseurs de son époque. L'un de nos objectifs principaux consistera à formuler une critique rigoureuse d'une tendance interprétative s'étant développée au cours des dernières décennies et s'appliquant en quelque sorte à réhabiliter Hérodote aux yeux d'un lectorat moderne en cherchant à amplifier cet aspect strictement scientifique au détriment notamment des éléments religieux qui structurent pourtant son œuvre.

Parmi les principaux thèmes abordés, mentionnons : le milieu intellectuel en lequel évolua Hérodote, sa conception de l'histoire en regard de notre concept moderne de mythologie, sa croyance en différents types d'événements miraculeux, la distinction qu'il effectue entre la notion d'affaires humaines et celle d'affaires divines, l'utilisation qu'il fait des sources, l'importance qu'il accorde aux attentes de son auditoire et finalement la théorie de la causalité historique qu'il met en place.

Mots-clés : histoire ancienne; histoire grecque; religion grecque; littérature grecque; Grèce classique; guerres médiques.

Summary

This thesis seeks to evaluate the extent of the concrete influence of Herodotus' religiosity on the writing of *The Histories*. According to our starting hypothesis, we believe that it is possible to prove that Herodotus' mind frame was characterized by a profound religiosity and a scientific approach that is in agreement with the thinkers of his era. One of our main objective is to formulate a thorough criticism of an interpretative trend developing over the last decades that attempts to rehabilitate Herodotus in the eyes of modern readers by seeking to bring forth the scientific aspect of his writings while neglecting the religious elements which, in our opinion, are a structuring part of his works.

Among the various subjects covered in this thesis, we will mostly focus on the intellectual environment surrounding Herodotus in his lifetime, his conception of history as perceived through our modern view of mythology, his belief in different types of miraculous events, the distinction he creates between human and divine affairs, the ways he uses his sources, the importance given to the expectations of his readers and finally, the theory of historic causality that he sets into place.

Keywords : ancient history; Greek history; Greek religion; Greek literature; classical Greece; Persian wars.

Table des matières

INTRODUCTION	1
1. Note liminaire : le concept de religion	4
2. Un cadre de pensée religieux?	6
3. Hérodote parmi les sophistes	8
4. Histoire et mythologie	12
5. Hérodote criant miracle	20
6. L'énigme des <i>θεῖα πρήγματα</i>	28
7. La tyrannie des sources	34
8. La tyrannie du public	49
9. Le faux problème des épiphanies	54
10. Le faux problème de la causalité historique	59
11. Hérodote pourfendeur de l'impiété	68
CONCLUSION	75
BIBLIOGRAPHIE	79

Omnibus illis, aut uiuis aut mortuis,
qui...

**Omnibus qui, aut vivi aut mortui,
mentem meam quoquo modo
ad eam curam extulerunt.**

Introduction

Il est des auteurs dont la réception varie considérablement selon les époques et dont l'œuvre en vient par moments à susciter des interprétations diamétralement opposées. Dans le cas d'Hérodote d'Halicarnasse, à qui se trouve parfois octroyé le titre contesté de Père de l'histoire, cette irrégularité dans l'accueil se déploie jusqu'à embrasser une perspective plusieurs fois millénaires. Le sujet qui retiendra en ces pages notre attention implique fort heureusement un horizon beaucoup plus modeste puisque nous nous satisferons de considérer un seul des multiples aspects que présentent ses *Histoires* et de consulter à cet effet une littérature scientifique relativement récente.

La question à laquelle nous nous proposons de trouver réponse se formule en les termes suivants : en quelle mesure le texte des *Histoires* témoigne-t-il d'une religiosité attribuable à son auteur? Précisons d'emblée que nous ne pourrions dresser un portrait général du traitement dont fit au cours du dernier siècle l'objet une question aussi complexe et animée sans du même coup risquer de simplifier à outrance les différentes interprétations rencontrées au fil de nos lectures. Pour cette raison, nous délesterons la présente introduction de la vaste fresque historiographique que certains pourraient croire d'usage et choisirons plutôt d'examiner chacun des points qui nous paraissent notables – ou simplement litigieux – en fonction de la structure de notre propre argumentation. C'est dire en outre que nous

Pourquoi
est-ce impor-
tant ?

proposerons une approche strictement thématique, laquelle nous permettra par ailleurs d'accorder une juste priorité au texte des *Histoires* lui-même. Une telle démarche nous semble de loin la plus appropriée à la tâche envisagée – dans la mesure toutefois où nous parviendrons à circonscrire les divers thèmes retenus de façon à minimiser les recoupements dont pourrait souffrir la clarté de notre analyse.

Ainsi se présentera donc ce tribunal de la réhabilitation que nous annonçons déjà en sous-titre. L'expression réclame certainement quelque explication. À l'origine même de ce mémoire se trouve le décèlement d'une tendance interprétative caractéristique surtout des quelques dernières décennies et décidée à prendre le contre-pied de la plupart des critiques les plus fréquemment adressées à Hérodote. Parmi ces reproches récurrents figurent évidemment crédulité, goût du merveilleux et adhésion quelque peu naïve aux croyances populaires de l'époque, autant de traits que certains commentateurs modernes semblent estimer trop gênants pour admettre que l'on puisse véritablement les attribuer à un précurseur et collègue. Pareil effort de réhabilitation, on l'aura deviné, exerce une incidence considérable sur l'orientation des différents débats que suscite la question de la religiosité d'Hérodote. D'où la nécessité d'accorder une attention particulière aux arguments constitutifs de ladite mouvance et de les soumettre, comme le laisse présager notre sous-titre, à un examen en règle.

Notre démonstration s'organisera par paliers successifs et ambitionnera d'amener en conclusion de chaque étape quelque argument

susceptible de s'additionner à la preuve cumulative que saura, souhaitons-le, constituer l'ensemble. Outre quelques considérations préliminaires, nous tâcherons tout d'abord de situer Hérodote en regard du milieu intellectuel en lequel il évolua pour ensuite examiner comment se reflète en son œuvre l'antagonisme de nos concepts modernes d'histoire et de mythologie. Après avoir jaugé sa croyance en différents types d'événements miraculeux et examiné la distinction qu'il effectuait entre les notions de *θεῖα* et d'*ἀνθρωπία πρήγματα*, nous nous efforcerons d'évaluer la mesure selon laquelle il s'efface derrière ses diverses sources d'information et détermine la présentation de son matériel en fonction des attentes qu'il prêtait à son auditoire. En dernier lieu, nous nous attarderons aux réactions que suscitent chez lui les témoignages faisant état d'épiphanies véritables ainsi qu'à la théorie de la causalité qui semble sous-tendre sa conception de l'histoire.

contrairement au τυχαῖον de Thucydide ?

1. Note liminaire : le concept de religion

L'on ne peut affirmer que la dissociation du sacré et du profane n'atteignit jamais en Grèce ancienne l'ampleur et la rigidité que nous lui connaissons aujourd'hui sans remettre du même souffle en question l'usage que font les historiens du concept de religion¹. Si la complexité de pareil débat excède largement nos présentes ambitions², son importance nous oblige certainement à commenter quelque peu la méthodologie sur laquelle reposera l'étude que nous nous proposons d'entreprendre. En ce qui concerne la légitimité et la pertinence du recours à certaines notions modernes dans l'examen de réalités anciennes, nous soutiendrons que l'historien de l'Antiquité, parce qu'il cherche avant tout à comprendre et à expliquer, n'est aucunement tenu de se limiter aux outils conceptuels développés et utilisés par les Anciens eux-mêmes. Prudence et précision s'avèrent cependant de mise; en aucun cas ne doit-il en effet contribuer à occulter la distance souvent considérable qui sépare les conceptions modernes et anciennes.

Il convient par conséquent de souligner que, en parlant de religion hellénique, nous trahisons en quelque sorte l'esprit grec et lui imposerons nos

¹ Précisons d'ailleurs que cette remise en question ne se limite guère plus à l'histoire ancienne et atteint désormais un vaste pan de ce que l'on appelle les sciences religieuses. Selon certains chercheurs, le concept de religion ne s'appliquerait en effet qu'imparfaitement à bon nombre de cultures encore bien vivantes (voir à ce sujet McCutcheon 1995, surtout p. 285-287). Notons également qu'aucune véritable définition de la religion ne fait présentement consensus en occident (voir par exemple les différents types de définition présentés par Hick 1990, p. 2). C'est dire à quel point le maniement d'un tel concept peut se révéler délicat dans une perspective à la fois inter-culturelle et historique.

² Parmi une quantité impressionnante d'ouvrages consacrés à ce débat, voir par exemple McCutcheon 1999.

propres catégories. Puisque le religieux ne constitua jamais pour les Grecs un domaine parfaitement circonscrit, nous créerons, à des fins d'analyse, des distinctions qui leur auraient probablement semblé aussi saugrenues que superfétatoires. Cette indifférenciation du religieux nous semble avoir revêtu deux aspects. Le premier, strictement conceptuel et imputable au mode de pensée apparemment commun à l'ensemble des Grecs, s'exprime par la plurivocité immanente des actes religieux tels les sacrifices et festivals, auxquels s'adjoignaient par exemple des considérations d'ordre civique, social, familial et autres. Le second, davantage subjectif parce que attribuable aux croyances de chacun, concerne plutôt l'influence qu'exerce la divinité sur les affaires humaines. Si certains individus en venaient à nier soit l'existence même des dieux, soit le fait que ceux-ci s'intéressent aux hommes, l'on peut néanmoins présumer que, aux yeux de la vaste majorité des Grecs, tout événement demeurerait susceptible d'être au moins en partie interprété comme la manifestation d'une volonté divine, et ce même si les individus demeuraient libres de porter un jugement personnel sur la nature exacte de cette volonté divine ainsi que sur la fréquence de ses interventions.

Voilà en somme ce qu'il faudra garder en mémoire chaque fois que nous évoquerons le concept de religion grecque.

2. Un cadre de pensée religieux?

Que ce soit en dépit ou, d'un autre point de vue, en raison même de la multiplication des études et analyses proposées par les commentateurs modernes, Hérodote demeure aujourd'hui encore un auteur particulièrement difficile à cerner. Contribue assurément à ce problème le fait que la richesse et la complexité de son œuvre défient toute tentative de catégorisation³, et ce au point de contraindre le lecteur avisé à reconnaître aux *Histoires* une originalité que nous Modernes pourrions qualifier d'intrinsèquement pluridisciplinaire⁴. Loin de nous obstiner à tenter d'évaluer un aussi précieux témoignage en fonction d'un cloisonnement somme toute artificiel des différents ordres de discours et de méthodes, nous préférons entreprendre de parfaire notre compréhension des valeurs, idées et desseins propres à Hérodote en nous attardant principalement à la subtilité (ou aux contradictions?) de sa pensée.

À l'origine de bon nombre des difficultés d'interprétation que pose la lecture des *Histoires* se trouve à notre avis la délicate question de la religiosité de leur auteur⁵. Semblent en effet se rencontrer chez celui-ci un goût du merveilleux et un respect de la divinité auxquels font cependant équilibre une prudence intellectuelle et un esprit critique qui, sans s'avérer

³ Voir Fornara 1983, p. 32 et Mikalson 2003, p. 6-7.

⁴ Voir Lateiner 1989, p. 136.

⁵ À notre connaissance, rares sont les ouvrages modernes consacrés à Hérodote qui parviennent à éviter complètement le débat. Aussi s'avérerait-il tant laborieux qu'inutile de tenter d'en dresser la longue bibliographie.

tout à fait assidus, ne s'embarrassent apparemment d'aucun tabou⁶. Bien que seuls de spécieux arguments péchant – entre autres – par omission volontaire puissent situer Hérodote à l'une des deux extrémités du spectre de la religiosité, les lectures plus nuancées n'en contribuent guère moins à le rapprocher soit d'une avant-garde intellectuelle formée de libres penseurs, soit d'une mouvance réactionnaire s'alimentant à même la religion traditionnelle. La position médiane, plus circonspecte, tient pour sa part du simple échappatoire lorsque trop faiblement étayée. Celui qui plaide la complexité des croyances entretenues par Hérodote et suspend son jugement en la matière mérite certes davantage de considération que celui qui cherche à évacuer discrètement les divers éléments problématiques rencontrés, mais il ne réussit par contre aucunement à proposer une interprétation cohérente des *Histoires*⁷.

Peut-on néanmoins voir en Hérodote une figure à la fois complexe et exempte de contradictions fondamentales? L'approche à notre avis la plus susceptible de nous permettre de retrouver une certaine cohésion au sein de l'œuvre qu'il légua à la postérité attirera principalement notre attention sur la mesure selon laquelle son cadre de pensée se révèle déterminé par une certaine religiosité – à savoir par une croyance en l'existence de forces qui transcendent l'homme et exercent de façon plus ou moins continue une influence concrète sur celui-ci.

⁶ Decharme 1904, p. 69-70 opposait déjà la profonde foi religieuse d'Hérodote à son penchant pour la critique des traditions se rapportant de près ou de loin à la religion.

⁷ C'est par exemple le cas d'Harrison 2000 (voir surtout p. 243), dont la brillante analyse de la religion d'Hérodote nous semblait digne d'une conclusion moins frileuse à ce sujet.

3. Hérodote parmi les sophistes

L'on ne saurait nier que la religion en général occupe une place prépondérante tout au long des *Histoires*. Un si manifeste intérêt témoigne-t-il toutefois nécessairement d'une religiosité véritable? Par exemple, le fait que les usages culturels propres aux différents peuples fassent chez Hérodote l'objet d'une attention soutenue ne pourrait-il plutôt procéder d'une curiosité toute scientifique? Il apparaît en effet évident que le recensement des pratiques rituelles barbares auquel se livre Hérodote s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur les *νόμοι* en général⁸, c'est-à-dire sur ce que nous Modernes appellerions volontiers les cultures étrangères⁹. Bien que le concept même de *νόμος* ait certainement revêtu aux yeux d'Hérodote un aspect à la fois religieux et séculier, cette étude à laquelle il s'adonne nous paraît surtout avoir été motivée par des considérations autres que religieuses. Notons par exemple qu'il annonce expressément son intention d'orienter son récit vers les *ἀνθρωπία πράγματα* au moment d'affirmer que les Égyptiens furent les premiers à nommer leurs dieux, de même qu'à leur attribuer autels, sanctuaires et statues¹⁰. Hérodote, en somme, pourrait fort bien s'intéresser aux religions étrangères de la même façon et pour les mêmes raisons qu'il s'attarde occasionnellement aux pratiques médicales observées chez les

⁸ Voir Harrison 2000, p. 221.

⁹ Voir Gould 1994, p. 98-102.

¹⁰ II 4, 1 et II 4, 10-13. Voir Harrison 2000, p. 182-183.

Barbares¹¹, à savoir parce que son enquête s'effectue en partie selon une démarche que nous qualifierions de proto-ethnographique¹².

Mais Hérodote ne se cantonne guère à l'étude des peuples étrangers et de leurs *νόμοι*. Les exposés par lesquels il décrit les contrées lointaines regorgent en effet de considérations géographiques, climatologiques, potamologiques, zoologiques et autres¹³. Déployant une impressionnante envergure intellectuelle, il utilise parfois un vocabulaire apparenté à celui du corpus hippocratique¹⁴, il sait construire un débat à la manière des sophistes¹⁵, il fait preuve d'un certain relativisme à l'égard des usages observés hors de la Grèce¹⁶ et n'hésite guère à tenter de percer les secrets de la nature¹⁷. Le lecteur attentif décèlera même chez lui une volonté de participer aux débats auxquels se livraient ceux que nous appellerons – faute d'un meilleur terme –

¹¹ Voir par exemple I 138, I 197, II 84 et VII 181.

¹² Thomas 2000, p. 44-45 s'appuie sur le cas de la médecine pour affirmer qu'Hérodote et certains de ses contemporains entretenaient de véritables intérêts ethnographiques, critiquant par le fait même la simplicité excessive de la théorie de la rhétorique de l'inversion élaborée par Hartog 1980 (surtout p. 225-269).

¹³ Voir par exemple II 6-34 et III 106-116.

¹⁴ Voir Lateiner 1986 et Thomas 2000, p. 29-42.

¹⁵ Voir Thomas 2000, p. 124-126 à propos de l'aspect sophistique du discours que tient Démarate à Xerxès au sujet de la vertu guerrière des Grecs, et plus précisément des Spartiates (VII 101-104). Ce discours est d'ailleurs à rapprocher du débat constitutionnel opposant Darius, Otanès et Mégabyze (III 80-83). Voir plus généralement Raaflaub 2002, p. 160-161.

¹⁶ Par exemple au sujet des pratiques funéraires (III 38). Voir Gould 1989, p. 132, Lateiner 1989, p. 141 et Fisher 2002, p. 207. Thomas 2000, p. 126-130 rapproche même Hérodote de Protagoras et de l'auteur des *Dissoi Logoi*. Voir toutefois Waters 1985, p. 110-111, Harrison 2000, p. 216-217 et Mikalson 2003, p. 143 à propos des limites de ce relativisme.

¹⁷ Comme en témoignent entre autres ses réflexions sur la formation du delta égyptien (II 10-16). Voir Lloyd 1979, p. 29-30. Voir également Thomas 2000, p. 137-139 et 189-190, qui souligne en p. 72 que cette curiosité envers la nature pourrait rendre compte du goût pour l'exotique, l'étonnant et le merveilleux que l'on repère dans les *Histoires*. Précisons cependant que cette remarque ne se révèle pertinente que si elle s'applique aux merveilles *naturelles* (comme l'existence d'hommes n'ayant qu'un œil et celle d'hommes aux pieds de chèvre, respectivement remises en doute en III 116, 3-7 et IV 25, 4-5), et non aux miracles et autres manifestations d'ordre divin (que nous considérerons à leur tour sous peu).

les penseurs et les scientifiques de l'époque¹⁸. Le fait qu'il ait couramment recours à la première personne grammaticale et qu'il s'efforce parfois de réfuter les arguments susceptibles de venir contredire ses propres prises de position indiquerait même que, loin de se contenter d'emprunter à ses prédécesseurs et contemporains, il chercherait au contraire à prendre part aux controverses et aux polémiques de son temps¹⁹, et donc à s'immiscer au sein d'une communauté de savants dont les travaux recoupaient quantité de disciplines nous apparaissant aujourd'hui distinctes²⁰.

À force de vouloir rapprocher Hérodote d'un tel milieu intellectuel, l'on en vient cependant à occulter à la fois l'originalité, la richesse et le ton général de son œuvre. Il faut en effet avoir choisi de se munir d'ocillères pour analyser avec une telle minutie les aspects les plus scientifiques des *Histoires* tout en passant largement sous silence le fait que s'y constate aussi la présence pour le moins contrastante d'éléments dits traditionnels²¹. Pire, il faut se résigner à faire l'impasse sur de fort importantes questions pour se contenter d'imputer ces mêmes éléments – parmi lesquels figurent évidemment les considérations religieuses – au fait qu'Hérodote se trouvait à

¹⁸ Par exemple lorsqu'il discute des crues du Nil (II 19-27). Voir Thomas 2000, p. 136 et 161-162, Raaflaub 2002, Cartledge et Greenwood 2002, p. 354-355 ainsi que Brock 2003, p. 11 et 13.

¹⁹ Par exemple en II 20-24 et IV 36. Voir Marincola 1987, p. 135, Fowler 1996, p. 76-80 ainsi que Thomas 2000, p. 213-248 et 281-283. Lateiner 1989, p. 44 ajoute par ailleurs à ce sujet que les «*formulae of closure* [par exemple IV 45, 25-26 : ταῦτα μὲν γὰρ ἐπὶ τοσούτο εἰρήσθω] remind the reader of the author's presence and power».

²⁰ Voir Dewald et Marincola 1987, p. 37 ainsi que Thomas 2000, p. 21.

²¹ C'est la critique que nous inspire Thomas 2000. La seule question d'ordre religieux sur laquelle s'attarde son analyse des *Histoires* concerne la théonymie et n'est abordée que du seul point de vue épistémologique, situant en dernier lieu Hérodote à la hauteur d'une avant-garde intellectuelle constituée d'individus tels Protagoras et Démocrite (voir p. 274-282). Voir Graham 2003 pour une présentation peu nuancée – et donc tout aussi contestable – d'Hérodote en tant que scientifique et philosophe.

la charnière de deux époques et ne pouvait par conséquent se défaire complètement de certaines vues présumées archaïsantes²². Au fil des *Histoires* s'entrecroisent en effet réflexions savantes et aspirations scientifiques, mais aussi contes populaires, sagesse gnomique et exégèse oraculaire²³; l'on ne peut prétendre concilier ces divers types de discours en se bornant à présenter Hérodote comme un auteur chevauchant deux époques sans du même coup laisser entendre que les *Histoires* se révèlent une œuvre digne d'un sophiste quelque peu confus et arriéré²⁴. Bien que la Grèce du cinquième siècle ait effectivement été le théâtre d'un certain bouleversement des mentalités, ce qui sépare Hérodote d'un Thucydide relève à notre avis davantage de l'individuel que du générationnel. En d'autres termes, c'est avant tout à la perspective intellectuelle et aux croyances personnelles d'Hérodote qu'il convient d'attribuer l'apparente hétérogénéité de ses méthodes et intérêts²⁵.

²² Pace Thomas 2000, p. 273-274 et Lateiner 1989, p. 125 et 210. Voir Harrison 2000, p. 8-10.

²³ Voir Lloyd 1979, p. 29-32, Waters 1985, p. 34, Lateiner 1989, p.167 et 226 et Mikalson 2003, p. 26-27.

²⁴ Voir Thomas 2000, p. 127 au sujet de l'apparement d'Hérodote aux sophistes.

²⁵ Voir Harrison 2000, p. 246.

4. Histoire et mythologie

Il ne suffit guère de remarquer que les *Histoires* se veulent avant tout la compilation des résultats d'une enquête consacrée aux actions et aux exploits des hommes tant grecs que barbares²⁶ pour expliquer le fait que les intrigues et péripéties exclusivement divines véhiculées par la tradition en soient à toute fin pratique absentes. L'on se doit en effet d'admettre qu'Hérodote s'exprime sans ambages lorsque vient le moment de faire connaître son avis au sujet des différents caractères et aventures attribués aux dieux des Grecs; ce sont, opine-t-il, des fictions poétiques relativement récentes²⁷. Cela ne nous autorise toutefois en rien à prétendre que le texte des *Histoires* témoigne d'une volonté d'historiciser les récits fantastiques traditionnels auxquels participent certains protagonistes mortels. Pour pouvoir se livrer à une telle historicisation, Hérodote aurait préalablement dû se trouver à même d'effectuer une distinction chronologique entre les époques que nous Modernes qualifions respectivement de mythique et d'historique²⁸.

Il en est
de même
pour Thuc

²⁶ *Prooimion* 1-4: τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων (...) ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα.

²⁷ II 53. Harrison 2000, p. 207 souligne par ailleurs qu'Hérodote ne disposait d'aucun concept plus ou moins équivalent à ce que nous Modernes cherchons à désigner lorsque nous nous efforçons de définir la notion de mythe. Au sujet des innombrables problèmes que pose l'idée même de mythe, voir entre autres Kirk 1973, p. 61-69, Bremmer 1987, p. 1-9, Buxton 1994, p. 13-17 et Harrison 2000, p. 197-198 et 206-207.

²⁸ Voir Harrison 2000, p. 196-207. Von Leyden 1949-1950 p. 92 remarque que le concept d'*ἔργον* utilisé par Hérodote dans le *prooimion* apparaît également plus avant dans le texte et désigne des exploits tégéates et athéniens tant anciens que récents associés à des événements de nature aussi diverse que le retour des Héraclides, la défaite des épigones devant Thèbes, l'invasion de l'Attique par les Amazones, la guerre de Troie et la bataille de Marathon (IX 26-27).

La question se révèle complexe mais plusieurs passages des *Histoires* témoignent de cette indifférenciation :

Hérodote avance par exemple que les Géphyréens, dont étaient les meurtriers d'Hipparque, s'établirent en Béotie après y avoir accompagné Cadmos²⁹; il prétend avoir visité un sanctuaire thébain dans lequel se trouvaient exposées des inscriptions datant de l'époque de Laios, d'Œdipe et des Épigones³⁰; il calcule que les Doriens vinrent en Attique à quatre reprises et situe la première d'entre elles peu après le retour des Héraclides³¹; il n'hésite guère à comparer différentes expéditions militaires parmi lesquelles figurent l'expédition des Atrides contre Iliion et l'invasion – antérieure à la guerre de Troie – de la Thrace par les Mysiens et les Teucriens³²; il explique le fait que les Crétois aient refusé de s'allier aux Grecs contre les Perses en évoquant l'histoire de la Crète à partir de la mort de Minos, c'est-à-dire trois générations avant la guerre de Troie³³; il mentionne les exploits d'un soldat athénien du dème de Décélie et rappelle au passage que ce sont jadis les Décéliens qui aidèrent les Tyndarides à récupérer Hélène après qu'elle eût été enlevée par Thésée³⁴.

²⁹ V 57.

³⁰ V 59-61.

³¹ V 76.

³² VII 20.

³³ VII 170-171.

³⁴ IX 73.

Contrairement à ce qu'ont pu conclure plusieurs commentateurs, le fait qu'Hérodote examine parfois les événements passés en s'appliquant à départager les acteurs divins et mortels n'implique aucun véritable cloisonnement d'ordre temporel. Il oppose par exemple Minos et Polycrate, expliquant que seul le second appartient à l'espèce ou au genre dit humain (*τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς*)³⁵, mais ce sans refuser à Minos le statut de personnage historique pour autant³⁶. En d'autres termes, la distinction qu'il effectue ne concerne aucunement la période chronologique à laquelle appartenait cet acteur de l'histoire mais plutôt le fait qu'il ait été d'ascendance et de nature semi-divines³⁷. Comme nous aurons l'occasion de le constater tout au long de cette étude, les protagonistes divins ou héroïques que nous présentent les *Histoires* ont – à l'instar de leur contrepartie strictement humaine – leur propre rôle à jouer sur le cours des événements, et ce à quelque époque que ce soit³⁸.

Pour Thuc
aussi, Minos
était un
personn. hist.
rigue!

L'on ne saurait donc prétendre qu'Hérodote s'appliquait à partager l'histoire humaine en ce que certains auteurs plus tardifs en vinrent à nommer

lesquels?

³⁵ III 122, 7-11.

³⁶ Voir I 171, 3-6 (où les Cariens sont présentés comme d'anciens sujets de Minos) et VII 170 (où la mort de Minos se trouve reliée à la fondation de plusieurs cités crétoises en Iapygie), comme le remarquent Hunter 1982, p. 106 et Harrison 2000, p. 205.

³⁷ Pace Linforth 1924, p. 273, von Leyden 1949-1950, p. 95, Finley 1975, p. 17-18, Fornara 1983, p. 7, Vidal-Naquet 1983, p. 81, Lloyd 1984, p. 11, Flory 1987, p. 50, Lateiner 1989, p. 118, Boedeker 2002, p. 110 et Cobet 2002, p. 407. Notons d'ailleurs que les interprétations chronologiques de l'expression «*τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς*» doivent parfois s'appuyer sur de fort discutables traductions telles «*the so-call historical age*» (von Leyden 1949-1950, p. 95) et «*in ordinary human history*» (Lateiner 1989, p. 118). Voir Harrison 2000, p. 203-205.

³⁸ Mikalson 2003, p. 155 souligne d'ailleurs qu'Hérodote «*has Greek gods considerably more involved in recent historical events than in remote, to us "mythical" events*».

le *spatium mythicum* et le *spatium historicum*³⁹. Bien au contraire, l'hypothétique âge des dieux que chantaient les poètes ne l'intéressait aucunement⁴⁰ – quelle que soit l'idée qu'il ait pu s'en faire – et l'âge des hommes tel qu'il se le représentait ne s'avérait guère exempt d'éléments surnaturels – et ce même une fois l'époque héroïque révolue⁴¹. C'est dire que seul ce légendaire temps des dieux lui aurait probablement semblé correspondre au concept de *spatium mythicum* et que l'histoire humaine dans son entièreté lui aurait quant à elle paru constituer un *spatium historicum*⁴² – dans la mesure où une telle désignation convienne à une époque soumise à l'influence de la divinité et des héros.

Mais ne pourrait-on tout de même affirmer qu'Hérodote se plaisait à *rationaliser* les temps jadis au gré des informations portées à son attention? Cela dépend en fait de ce que l'on entend par rationalisation. À l'ouverture même des *Histoires* apparaissent par exemple les figures rationalisées d'Io, d'Europe et de Médée qu'Hérodote, à la suite de sources perses, présente comme les victimes de ravisseurs on ne peut plus humains⁴³. Cette tendance à

³⁹ Voir Hunter 1982, p. 103-104. Comme le remarque Darbo-Peschanski 1987, p. 25-32, Hérodote ne se souciait guère de la question de l'apparition de l'homme.

⁴⁰ Voir à ce sujet notre chapitre consacré aux *θεῶν πρῆγματα*.

⁴¹ Brillante 1990, p. 102 constate lui aussi que le texte des *Histoires* sépare l'époque héroïque de l'âge des dieux pour la juxtaposer plutôt à celui des hommes. En résulte qu'un vaste pan de ce que nous Modernes qualifions de mythique se voyait inversement conférer une historicité certaine par Hérodote (*pace* Boedeker 2002, p. 114-116). Voir à ce sujet Saïd 2002, p. 118.

⁴² Voir Vannicelli 2001, p. 240.

⁴³ I 1-2. Dewald 2002, p. 270 et 287 précise toutefois que l'objet de I 1-5 n'est aucunement de situer le commencement d'un éventuel *spatium historicum*, expliquant qu'Hérodote refuse de reconnaître les enlèvements en question comme les causes véritables de l'inimitié opposant les Grecs aux Barbares parce que les récits recueillis à sujet s'avèrent partiels et partisans, et non parce que ces événements lui semblaient excessivement anciens et plus mythologiques qu'historiques (*pace* Gould 1989, p. 64, Cobet 2002, p. 395 et Raaflaub 2002, p. 158-159). Le fait qu'Hérodote n'ait guère remis en question l'historicité de ces

aborder et à corriger les récits traditionnels grecs en fonction de renseignements puisés à l'étranger se manifeste d'ailleurs tout au long des *Histoires* et dénote un sens critique indéniable. Une telle forme de rationalisation ne doit toutefois guère être confondue avec celle que privilégierait un commentateur moderne décidé à purger les faits historiques de tout élément surnaturel ou merveilleux. Il convient premièrement de noter que la critique hérodotéenne se révèle parfois moins rationalisante que simplement fondée sur un critère de cohérence⁴⁴. Lorsqu'il refuse par exemple d'admettre qu'Héraklès massacra un jour des myriades d'Égyptiens désireux de le sacrifier à Zeus⁴⁵, Hérodote souhaite avant tout relever les contradictions logiques internes propres à un tel récit. Pourquoi en effet les Égyptiens se seraient-ils comportés de la sorte alors que l'idée de sacrifice humain s'avérait étrangère – sinon complètement odieuse – à leurs pratiques religieuses? Comment Héraklès, qui, de l'aveu même des Grecs, n'était encore à cette époque qu'un mortel, aurait-il en outre pu réaliser pareil exploit? Il nous apparaît évident qu'Hérodote se contente ici de remettre en question la lettre du récit, faisant même preuve d'une piété et d'une révérence certaines en s'empressant d'invoquer la bienveillance des dieux et des héros après avoir ainsi disserté sur pareil sujet⁴⁶.

enlèvements nous semble par ailleurs confirmé par le passage en lequel il affirme avoir visité à Thasos un sanctuaire d'Héraclès fondé par les Phéniciens qui étaient partis à la recherche d'Europe (II 44, 12-15).

⁴⁴ Voir ce qu'écrit Veyne 1983, p. 107-108 au sujet de Pausanias et de sa critique de cohérence interne.

⁴⁵ II 45.

⁴⁶ II 45, 13-15.

Le récit de la bataille de Salamine nous fournit un exemple du même ordre⁴⁷. Lorsqu'il mentionne que, selon les Athéniens, les navires Corinthiens prirent la fuite dès l'ouverture des hostilités et que les occupants d'une mystérieuse embarcation rencontrée au large d'un sanctuaire d'Athéna Skiras les persuadèrent de regagner leur poste en leur annonçant la défaite imminente des Perses, Hérodote nous semble se montrer sceptique parce qu'il subodore une tentative de diffamation orchestrée par les Athéniens et parce que l'ensemble des Grecs témoignait plutôt en faveur des Corinthiens. Rien ne nous permet en effet de déduire que l'aspect miraculeux de l'anecdote⁴⁸ ait à ses yeux constitué un facteur de discrédit en lui-même.

Il convient en outre de noter que les rationalisations proposées par Hérodote ne conduisent pas nécessairement au rejet de la possibilité que la divinité s'autorise parfois à intervenir dans les affaires humaines. L'examen du commentaire qu'il émet au sujet de la guerre de Troie nous permettra de préciser plus avant notre propos⁴⁹. Il ne faut tout d'abord guère s'étonner du fait qu'Hérodote n'y dépeigne point l'activité divine à la manière épique; sa conception de la divinité comme sa méthode et son objectif l'incitaient tous trois à emprunter un registre fort différent⁵⁰. Nous soulignerons cependant que la critique qu'il formule en ce passage ne porte ni sur l'existence des dieux ni sur la nature et la fréquence de leurs actions mais plutôt sur

⁴⁷ VIII 94.

⁴⁸ «Εἶναι θεῶν τὸ πρῆγμα» (VIII 94, 10).

⁴⁹ II 113-120.

⁵⁰ Voir en outre Mikalson 2003, p. 154-155, qui attribue «*Herodotus' exclusion of the Homeric-style gods and divine machinery*» à sa préférence pour les réalités culturelles de même qu'à son cosmopolitisme et au fait qu'il savait identifier les fictions créées par les poètes.

l'in vraisemblance de ce qu'Homère et les Grecs en général racontent à propos de l'enlèvement d'Hélène et de la guerre qui s'ensuivit. Hérodote affirme en effet que les Troyens n'auraient pu se montrer suffisamment insensés pour refuser d'honorer la juste – et menaçante – requête des Grecs. S'appuyant une fois de plus sur des témoignages égyptiens, il conclut qu'Hélène était demeurée en Égypte pendant toute la durée du siège et n'avait donc pu être rendue à Ménélas malgré la bonne volonté des Troyens⁵¹. Si l'événement se trouve dégagé de la plupart de ses aspects fabuleux, l'on ne saurait cependant prétendre qu'il s'agisse d'un véritable cas de rationalisation; une fois sa critique de cohérence exprimée, Hérodote s'empresse en effet d'avancer que toute l'affaire avait été orchestrée par la divinité, qu'il considère en définitive responsable de la ruine des Troyens⁵². Il nous semble par conséquent justifié d'affirmer que, s'il s'exprime chez Hérodote sous une forme bien différente de celle que décrivait l'épopée homérique, le rôle joué par la divinité au cours de la guerre de Troie demeure en quelque sorte aussi fondamental dans les *Histoires* que dans l'*Iliade*⁵³.

L'erreur la plus élémentaire consiste en somme à postuler l'existence d'une adéquation directe entre le concept moderne de démythologisation et une certaine irréligion⁵⁴. Comme nous l'avons observé, le fait de se livrer à une critique des fictions populaires et poétiques n'implique aucunement que

⁵¹ II 120, 1-25.

⁵² II 120, 25-29. Voir Harrison 2000, p. 105. Selon Cartledge et Greenwood 2002, p. 356, «*Herodotus appropriates oracular authority for himself: with the words γνώμην ἀποφαίνομαι ('I will reveal the rationale') he reveals to his audience the design behind divine revelation*».

⁵³ Pace Lateiner 1989, p. 201.

⁵⁴ Voir Veyne 1983, p. 108.

l'on refuse du même coup au divin toute capacité d'ingérence dans les affaires humaines. Cette mise en garde s'applique d'ailleurs à l'ensemble des arguments par le truchement desquels Hérodote se trouve dépeint comme un auteur anachroniquement rationaliste ayant usage de traiter avec légèreté ou dérision, de désapprouver ou même de complètement négliger les éléments que nous Modernes pourrions qualifier de mythiques ou de mythologiques⁵⁵. Il nous semble au contraire patent que, aux yeux Hérodote, la question de l'influence exercée sur les hommes par les dieux et les héros se situait par définition sur le plan historique – ce qui ne signifie évidemment guère qu'il se soit départi de tout esprit critique au moment d'aborder pareil sujet.

⁵⁵ *Pace* Shimron 1989, p. 20-25, Griffiths 1999 (surtout p. 178-179) et Chiasson 2005, p. 43-44 et 60. Voir Harrison 2000 p. 196-197 et 207.

5. Hérodote criant miracle

S'impose d'emblée une brève parenthèse consacrée à la question de la définition du concept même de miracle. Bien que les événements miraculeux aient parfois pu se trouver intrinsèquement associés à différentes formes d'interventions divines comme les présages et la divination en général⁵⁶, il nous apparaît en ce cas approprié d'aborder le problème d'un point de vue volontairement anachronique⁵⁷. L'amplitude de la religiosité d'Hérodote se laissant difficilement saisir d'un seul coup d'œil, nous n'hésiterons en effet guère à recourir à certaines distinctions modernes et limiterons donc la définition de miracle à *un fait imprévu et apparemment inexplicable attribué à une volonté divine ou surnaturelle*.

Le texte des *Histoires* nous apprend qu'Hérodote savait faire preuve de discernement au moment de rapporter les divers événements à caractère miraculeux que lui avait fait connaître son enquête. Les réactions que suscita chez lui ce type de témoignage se répartissent à notre avis en trois grandes catégories. La première d'entre elles se révèle empreinte de prudence intellectuelle et regroupe les fins de non-recevoir opposées aux récits jugés par trop incroyables :

Hérodote déclare par exemple ne pouvoir croire les Éginètes lorsque ceux-ci racontent que les statues de Damia et d'Auxesia

⁵⁶ Voir Harrison 2000, p. 65.

⁵⁷ Voir à ce sujet le principe énoncé en note liminaire.

s'agenouillèrent d'elles-mêmes au moment où les Athéniens s'ingéniaient à les arracher de leurs socles⁵⁸. Il refuse également de reconnaître qu'une colombe noire subitement dotée d'une voix humaine ait jadis intimé aux Dodonéens de fonder un oracle de Zeus⁵⁹.

La seconde catégorie se trouve quant à elle composée de réactions moins péremptoires caractérisées par une suspension de jugement, ou du moins par l'absence d'opinion personnelle explicitement formulée⁶⁰ :

Hérodote se permet par exemple cette liberté après avoir relaté que, peu après que soit survenu sur l'acropole athénienne l'incendie allumé par les Perses, la souche de l'olivier situé dans le sanctuaire d'Érechthée avait déjà généré une pousse longue d'une coudée⁶¹. Il se garde pareillement de tout commentaire au moment d'évoquer la longue barbe que les Pédasiens prétendaient voir pousser au menton de leur prêtresse

⁵⁸ V 86, 9-16.

⁵⁹ II 54-57. Notons toutefois que le fait d'affirmer qu'Hérodote rationalise et historicise une légende – en y remplaçant un oiseau doué de parole par une femme d'origine étrangère apprenant à s'exprimer en langue grecque – rend certes honneur aux aptitudes à l'investigation déployées au fil des *Histoires* mais conduit à une interprétation bien incomplète. L'on ne peut en effet isoler un tel commentaire du reste de l'œuvre sans en amplifier l'aspect strictement rationnel, à savoir sans occulter le fait qu'Hérodote n'en prêtait pas moins grand crédit aux oracles et à la divination pour autant, comme nous aurons sous peu l'occasion d'en faire la démonstration.

⁶⁰ Voir Harrison 2000, p. 74-75.

⁶¹ VIII 55. Soulignons cependant qu'Harrison 2002, p. 560-561 y voit l'un des éléments constitutifs du motif au moyen duquel Hérodote suggère que les dieux s'opposaient à l'appropriation du territoire grec par les Perses, et ce même lorsque ceux-ci cherchaient à se concilier les dieux en question par des actes de propitiation.

d'Athéna chaque fois que pesait sur eux-mêmes ou sur leurs voisins une menace quelconque⁶².

Finalement, la troisième catégorie réunit les passages en lesquels s'exprime ouvertement la religiosité d'Hérodote. Parmi les exemples de miracles que les *Histoires* nous présentent comme tels, mentionnons premièrement le récit selon lequel aucun Perse n'aurait pénétré – et donc n'aurait péri – à l'intérieur de l'enceinte du sanctuaire de Déméter pourtant situé à proximité du lieu où se déroula la grande bataille de Platées⁶³. Hérodote précise même que la plupart des cadavres perses furent retrouvés en terrain profane, sur le pourtour dudit sanctuaire⁶⁴, et conjecture aussitôt que la déesse avait tout simplement refusé de recevoir ceux qui avaient récemment soumis aux flammes son sanctuaire d'Éleusis⁶⁵. Un second exemple du même type se présente au moment où Hérodote rapporte que les batailles de Platées et de Mycale survinrent au cours de la même journée⁶⁶. Soulignons d'emblée que la synchronisation somme toute étonnante des événements en question ne constituait pas aux yeux d'Hérodote le seul indice semblant trahir l'influence exercée en ce jour par la divinité. Il attribue en effet à cette même influence le fait que la nouvelle de la défaite de Mardonios à Platées ait pu si rapidement atteindre et si soudainement traverser l'armée grecque rassemblée devant le

⁶² I 175.

⁶³ IX 65.

⁶⁴ *Περὶ δὲ τὸ ἱερόν οἱ πλείστοι ἐν τῷ βεβήλῳ ἔπεσον* (IX 65, 6-7).

⁶⁵ Harrison 2000, p. 66 ajoute que «*sceptical rationalizations – such as that the bodies were subsequently moved – do not appear to have crossed his mind*».

⁶⁶ IX 100, et particulièrement IX 100, 5-6 : «*δήλα δὴ πολλοῖσι τεκμηρίοις ἔστι τὰ θεῖα τῶν πρηγμάτων*».

/ω
2

promontoire de Mycale, conférant fort à propos ardeur et courage aux hommes que dirigeait Leutychidès⁶⁷. Hérodote utilise d'ailleurs le vocable *φήμη* – une expression à résonance religieuse⁶⁸ – afin de caractériser ladite nouvelle et signale en outre qu'un caducée, insigne probable d'un héraut divin⁶⁹, fut retrouvé gisant sur une plage adjacente. Il ajoute même que chacune des deux batailles fut livrée auprès d'un sanctuaire consacré à Déméter éleusinienne⁷⁰, cherchant peut-être à sous-entendre que la colère de la divinité n'avait point épargné ceux des Perses qui étaient demeurés en Asie⁷¹. Que cette suite d'événements soit dépeinte sous un aspect miraculeux ne nous semble par conséquent faire aucun doute⁷².

Les miracles dits naturels posent quant à eux un problème supplémentaire que nous aborderons en tentant de nous extraire de l'ornière en laquelle s'enchâssent trop souvent les débats modernes centrés sur pareil sujet. Peu nous importera en effet de déterminer si les *Histoires* présentent les séismes, éclipses, tempêtes et autres événements similaires comme de simples phénomènes naturels ou au contraire comme autant de manifestations d'une

⁶⁷ Harrison 2000, p. 67 n. 10 souligne que, contrairement à Diodore de Sicile (XI 35) et à Polyen (I 33), Hérodote ne se contente guère de voir en cette affaire un stratagème élaboré par Leutychidès.

⁶⁸ Voir IX 100, 2 et IX 100, 9. Le terme *φήμη* peut en effet désigner tant une simple annonce qu'une révélation faite aux hommes par les dieux.

⁶⁹ Voir Legrand (*ad loc.*) et Hignett 1963, p. 258.

⁷⁰ IX 101, 1-5.

⁷¹ L'allusion s'avèrerait certes fort discrète mais la proximité et la parité thématique des deux passages (IX 65 et IX 101) pourrait justifier l'énonciation d'une telle hypothèse. Voir Mikalson 2003, p. 107.

⁷² Pace Lateiner 1989, p. 200, qui cherche à démontrer qu'Hérodote percevait la chose non comme un miracle mais plutôt comme une simple coïncidence et qui élude pour ce faire la mention de la *φήμη* et du caducée. Il s'en trouve par la suite aux prises avec le «*δήλα δὴ πολλοῖσι τεκμηρίοισι ἐστὶ τὰ θεῖα τῶν πρηγμάτων*» d'Hérodote (IX 100, 5-6), allant même jusqu'à isoler le terme *θεῖα* pour se permettre d'en proposer une traduction pour le moins audacieuse («*beyond human explanation, remarkable*») que le texte ne peut de toute évidence porter.

volonté divine⁷³. Puisque nous prêtons à Hérodote un cadre de pensée tant scientifique que religieux, il nous faut nécessairement supposer que les deux types d'explication ne lui semblaient pas mutuellement exclusifs⁷⁴. Il nous semble d'ailleurs assez peu pertinent d'isoler les miracles dits naturels en une catégorie particulière sous prétexte qu'ils prennent la forme d'événements explicables auxquels nous Modernes pouvons en définitive ajouter foi – contrairement par exemple à la distribution des cadavres perses suite à la bataille de Platées⁷⁵. Conformément à la définition proposée ci-haut et à l'instar de l'ensemble des événements miraculeux mentionnés dans les *Histoires*, les phénomènes naturels à l'origine desquels Hérodote croit percevoir une intervention divine se trouvent interprétés de la sorte en raison de leur caractère imprévu et inexplicable – à savoir soit prophétique, soit singulièrement improbable, opportun et significatif⁷⁶.

Il arrive par ailleurs que l'aspect miraculeux de certains phénomènes naturels demeure implicitement suggéré par la présentation dont font l'objet

⁷³ Il s'agit de l'une des facettes de ce que nous appellerons dans un chapitre subséquent le faux problème de la causalité historique.

⁷⁴ Voir Harrison 2000, p. 93 et 97.

⁷⁵ Cette isolation des miracles dits naturels permet en outre à Shimron 1989, p. 37-39 (ainsi que, moins ouvertement, à Forrest 1979, p. 311 et à Lateiner 1989, p. 201-202) de minimiser l'importance de la religiosité d'Hérodote. Peut-on en effet parler d'une croyance véritable aux miracles si les événements en question s'avèrent vérifiables d'un point de vue strictement scientifique? Pareil argument nous paraît fallacieux parce que propre au cadre de pensée d'un commentateur moderne et non à celui d'Hérodote.

⁷⁶ Voir Harrison 2000, p. 92-93. Le prodige (*τέρας*) de la jument ayant accouché d'un lièvre peu après que Xerxès eût franchi l'Hellespont (VII 57, 1-6) constitue un exemple de miracle naturel particulièrement éloquent en ce qu'il répond clairement à ce critère tout en s'avérant complètement invraisemblable d'un point de vue moderne. Hérodote ne songe pourtant guère à remettre en question l'authenticité de l'épisode, y reconnaissant plutôt un présage à la signification tout évidente (*εὐσύμβλητον*) : l'armée perse, fastueuse et magnifique, verrait son commandant en chef rebrousser chemin à la course afin de sauver sa propre vie.

divers éléments du récit élaboré par Hérodote⁷⁷. Quantité de perturbations météorologiques semblent par exemple se trouver implicitement associées à l'imposante expédition militaire de Xerxès. Différents indices – tels la tempête ayant détruit le pont érigé sur l'Hellespont⁷⁸, l'ouragan ayant causé la mort de nombreux soldats perses au pied de l'Ida⁷⁹ et la foudre accompagnée entre autres d'une terreur panique s'étant abattue sur les Barbares à Delphes⁸⁰ – semblent en effet s'accumuler en vue de composer un motif narratif particulier visant à laisser entendre que les dieux désapprouvaient les ambitions du Grand Roi⁸¹. Si l'absence de prise de position de la part d'Hérodote laisse néanmoins planer un doute sur la nature exacte des raisons pour lesquelles il entreprit de rapporter semblables faits⁸², il demeure possible de trancher la question après lecture de trois passages similaires développant de façon beaucoup plus explicite le même motif narratif :

Hérodote semble effectivement affirmer que le séisme ayant secoué Délos au passage de la flotte envoyée par Darius constituait un présage

⁷⁷ Voir Harrison 2000, p. 98-100.

⁷⁸ VII 34, 4-6.

⁷⁹ VII 42, 8-11.

⁸⁰ VIII 37, 12-15 et VIII 38, 1-2.

⁸¹ Harrison 2000, p. 98-99 note que «*the impression is of a relentless, and a complete, destruction*» (voir aussi Harrison 2002, p. 561), effectuant par la suite un fort éloquent parallèle entre cette série d'événements et le discours attribué par Hérodote à Artabane, qui se serait opposé au grandiose projet de Xerxès en soulignant que la divinité se plaît à frapper de la foudre ce qui s'élève le plus haut tant parmi les êtres vivants que parmi les édifices, et donc à terroriser les armées surdimensionnées au moyen du tonnerre (VII 10, 48-56). Legrand *ad loc.* remarque d'ailleurs que «le discours d'Artabane est prophétique jusque dans le détail».

⁸² Nous ne saurions en effet nier que le motif en question présente un caractère littéraire et s'avère inspiré tant de l'épopée que de la tragédie, ce qui ne signifie toutefois guère qu'il s'agisse d'un procédé *strictement* littéraire ne reflétant aucunement l'opinion d'Hérodote. Voir à ce sujet Fornara 1990, p. 26-27, Feeney 1998, p. 41, Harrison 2000, p. 9-10 et 99 ainsi que Gray 2002 p. 295.

et un sombre avertissement envoyé par la divinité⁸³; il déclare que les infortunes de la flotte de Xerxès, se manifestant surtout sous la forme d'une terrible tempête venue équilibrer les forces en présence, se révèlent imputables à la volonté divine⁸⁴; il signale également que les Potidéates disent la vérité lorsqu'ils racontent que les Barbares profanèrent un sanctuaire de Poséidon et furent pour cette raison noyés au cours d'un soudain reflux de la mer⁸⁵.

Se dessine ainsi un faisceau d'arguments venant établir non seulement qu'Hérodote croyait aux miracles, mais également que le texte des *Histoires* témoigne d'une religiosité suffisamment influente pour régir – au moins en partie – la présentation d'éléments aussi fondamentaux que l'expédition militaire de Xerxès⁸⁶.

Bien entendu, rien ne nous oblige à conclure pour autant qu'une crédulité outrancière traverse l'œuvre d'Hérodote au détriment de toute forme de rationalité et de sens critique. Le fait que les événements miraculeux jugés authentiques s'y trouvent d'ordinaire associés à des circonstances

⁸³ VI 98. L'expression «*τούτο μὲν και τέρας (...) ἔφηνε ὁ θεός*» (VI 98, 5-6) paraît à première vue assez peu compromettante mais la présence de l'adverbe «*και*» nous indique bel et bien que l'auteur propose une explication – ou du moins une hypothèse – personnelle. Mikalson 2003, p. 27 compare même l'attitude d'Hérodote à celle d'un «*soothsayer*».

⁸⁴ VIII 12-13. Pace Forrest 1979, p. 311. Immerwahr 1954, p. 28 et Harrison 2000, p. 93-94 concluent tous deux que le commentaire d'Hérodote s'applique non seulement à la tempête dite des Aphètes mais aussi à l'ensemble des malheurs qui accablèrent à ce moment les navires perses.

⁸⁵ VIII 129. Forrest 1979, p. 312, qui traduit «*εὖ λέγειν*» par «*to be telling a good story*», est à notre connaissance le seul à remettre cette interprétation en question. L'idée nous paraît fort originale mais difficilement défendable puisque le verbe *λέγω* nous paraît très peu susceptible de porter ici un tel sens. Voir plutôt Lloyd-Jones 1971, p. 64, Harrison 2000, p. 97 et Mikalson 2003, p. 137.

⁸⁶ Pace Saïd 2002, p. 141. — Que dit-elle? Spécifiez, en sommaire!

véritablement exceptionnelles – telles les guerres médiques – confirme d'ailleurs que nous n'ayons guère affaire à un auteur excessivement superstitieux⁸⁷. Encore faut-il toutefois prendre (de) conscience de l'ampleur de ce que représente un miracle en pareil contexte. Il s'avérerait par exemple malavisé de conclure que le fait de remettre ponctuellement en doute la possibilité que surviennent réellement certains événements miraculeux dénote quelque scepticisme religieux⁸⁸. Bien au contraire, ce serait plutôt le fait de prêter foi à un seul de ces présumés miracles – tels ceux de Mycale et de Potidée – qui témoignerait à notre avis d'une religiosité certaine, d'une piété suffisamment assurée pour transparaître au sein d'une œuvre pourtant consacrée aux affaires humaines et de plus en plus souvent célébrée pour son caractère scientifique.

R ?

⁸⁷ Voir l'excellent mot de Decharme 1904, p. 172 : «si convaincu encore qu'il soit de l'action des dieux dans les choses humaines, [Hérodote] ne consent cependant point à reconnaître cette action partout, et en toute occasion».

⁸⁸ Voir Gould 1985 et 1994, p. 94 au sujet du principe d'incertitude inhérent aux religions dites phénoménologiques (voir à ce sujet Lienhardt 1961 et Gould 2003, p. 299-300), parmi lesquelles figure la religion grecque.

6. L'énigme des *θεῖα πρήγματα*

C'est au moment de porter son attention sur l'Égypte qu'Hérodote nous informe de son intention de négliger les *θεῖα* en général, à l'exception des noms des dieux, sous prétexte que tous les hommes en savent autant à ce sujet⁸⁹. Le premier problème posé par la signification même du concept de *θεῖα* consiste à déterminer si cette connaissance prétendument commune à l'ensemble des hommes concerne les affaires divines ou au contraire les noms des dieux⁹⁰. Le fait qu'Hérodote s'efforce de démontrer que les Grecs empruntèrent aux Égyptiens la plupart des noms attribués aux dieux exclut certainement qu'il ait reconnu aux différents peuples une compréhension – ou même, par extension, une ignorance – égale à ce sujet⁹¹. Mais que pourrait dans ce cas représenter la notion de *θεῖα* à laquelle cette curieuse remarque doit donc forcément s'appliquer?

Soulignons dès le départ que la dichotomie moderne opposant histoire et mythologie se révèle tout aussi étrangère à Hérodote que l'idée selon laquelle les affaires dites humaines s'avèrent par définition dissociées de tout élément d'ordre divin. Une lecture attentive des *Histoires* nous apprend en effet que la catégorie des *ἀνθρωπήια πρήγματα*, qui constitue sans contredit l'objet

⁸⁹ II 3, 6-9 : τὰ μὲν νυν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμι πρόθυμος ἐξηγήεσθαι, ἕξω ἢ τὰ ἀνόματα αὐτῶν μόνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι.

⁹⁰ Chacun des deux termes pourrait en effet constituer l'antécédent auquel renvoie le syntagme prépositionnel «περὶ αὐτῶν».

⁹¹ Tel qu'illustré entre autres par II 4, 20-22, II 43 et II 50. Voir Linforth 1941, p. 276-277 et Harrison 2000, p. 83.

premier de l'œuvre⁹², semble englober divers éléments que nous Modernes associerions plutôt au domaine du divin⁹³. Comme nous l'avons déjà remarqué, c'est effectivement tout juste après avoir affirmé qu'il préférerait s'attarder aux affaires humaines et éviter de s'arrêter aux *θεῖα* qu'Hérodote attribue aux Égyptiens l'innovation que représente le fait de nommer les dieux et de les honorer au moyen d'autels, de sanctuaires et de statues⁹⁴. Les réalités culturelles ne se trouvent donc aucunement concernées par le principe d'exclusion annoncé, ce qui implique évidemment qu'elles ne lui semblaient guère relever des affaires divines.

Il ne s'agit toutefois pas de la seule indication dont nous disposions au sujet de ce même principe. Une observation similaire apparaît en effet plus avant dans le texte au moment où Hérodote précise que le fait de mentionner les raisons pour lesquelles l'ensemble des animaux sont considérés sacrés par les Égyptiens l'entraînerait à parler des *θεῖα πρῆγματα*, dont il ne souhaite traiter que sous la contrainte de la nécessité⁹⁵. L'on pourrait certainement supposer que seule une digression portant sur ce que nous Modernes appellerions la mythologie égyptienne – à savoir sur les caractéristiques particulières et aventures attribuées aux différents dieux – lui aurait permis d'exposer les origines et fondements de cette sacralité conférée aux animaux d'Égypte⁹⁶. Gardons-nous d'ailleurs d'oublier qu'il aborde la question des *θεῖα* tout juste après avoir annoncé que les informations présentées en cette

⁹² Voir notamment *prooimion* 1-4; II 3-4 et II 65, 5-7.

⁹³ Voir Linforth 1924, p. 271.

⁹⁴ Voir II 3, 6 à II 4, 24.

⁹⁵ II 65, 1-8.

⁹⁶ Voir Linforth 1924, p. 273 et Vannicelli 2001, p. 215.

partie de son récit proviennent de prêtres consultés en diverses régions de l'Égypte⁹⁷. Il ne nous semble en effet guère inconsidéré de présumer qu'il énonça un tel principe d'omission afin surtout de signaler qu'il comptait passer sous silence un vaste pan des renseignements recueillis au cours de son séjour en terre égyptienne⁹⁸. Ainsi pourrait également s'expliquer le fait qu'il se plaise à évoquer – mais non à raconter – différents *ἱεροὶ λόγοι* égyptiens⁹⁹, une pratique qu'il ne convient à notre avis nullement d'attribuer à la pieuse réserve dont il sait témoigner au moment de taire certains détails religieux – reliés par exemple à la célébration de différents rites mystériques¹⁰⁰. Se succèdent effectivement au fil du texte deux attitudes venant illustrer des aspects pour le moins opposés de son cadre de pensée, la première dénotant une réticence à discuter des *θεῖα πράγματα* et la seconde procédant au contraire d'une scrupuleuse religiosité¹⁰¹.

Reste cependant à expliquer le sens du commentaire par lequel il postule que tous les hommes en savent autant à propos des *θεῖα*. L'on ne saurait bien sûr prétendre qu'il soit ici question de mythologie égyptienne. Sans doute faut-il conjecturer que la portée de cette remarque s'avère en fait

⁹⁷ Voir Harrison 2000, p. 183.

⁹⁸ Voir Sourdille 1910, p. 1, Linforth 1924, p. 283 et Harrison 2000, p. 188.

⁹⁹ Il s'agissait assurément de récits traditionnels dont les protagonistes étaient des dieux. Voir par exemple II 48, 5-11 et II 62 (ainsi que II 46, 1-9 et II 47, 10-14, qui appartiennent certainement à cette même catégorie bien qu'Hérodote n'y utilise point l'expression *ἱεροὶ λόγοι*).

¹⁰⁰ Voir entre autres II 61, 1-5; II 86, 1-6; II 132, 1-8; II 170, 1-2 et II 171, 1-7.

¹⁰¹ Pace Linforth 1924, Sourdille 1925, Lateiner 1989, p. 64-66 (voir surtout n. 16) et Harrison 2000, p. 184-189, qui abordent ces passages en bloc et s'efforcent d'en fournir une explication globale tenant compte d'une seule des attitudes qui nous semble avoir été alternativement adoptées par Hérodote. Darbo-Peschanski 1987, p. 35-38 semble considérer qu'une telle approche s'avère inappropriée, accordant une prépondérance injustifiée à la rationalité ou, inversement, à la piété d'Hérodote. Voir également les distinctions effectuées par Mikalson 2003, p. 144-145.

beaucoup plus générale¹⁰², remettant par exemple en question toute connaissance prétendant porter sur la nature des dieux ou sur quelque aspect du *spatium mythicum*¹⁰³ – s’il nous est permis de faire à nouveau référence à ce qu’un tel concept aurait pu représenter pour Hérodote. Le fait que les *Histoires* ne se préoccupent guère de tels sujets procède à notre avis de plusieurs facteurs complémentaires; une disposition circonspecte à l’égard des récits des poètes, une absence notable de sources pertinentes, une impossibilité de vérifier l’exactitude de certains types d’information et finalement un intérêt marqué pour les affaires humaines s’accumuleraient en effet jusqu’à entraîner une négligence planifiée et quasi systématique des *θεῖα*.

L’examen d’un dernier passage situé en un tout autre contexte nous permettra d’apporter ici une importante précision. Il convient effectivement de revenir une fois de plus à l’épisode de l’affrontement de Platées et à la curieuse distribution des cadavres qui en caractérisa l’issue¹⁰⁴. Hérodote présente le phénomène en question comme une chose étonnante mais ce n’est qu’au moment d’en proposer une explication personnelle – évoquant en l’occurrence la colère manifestée par Déméter à l’endroit des Perses – qu’il veille à spécifier que pareille interprétation l’amène à traiter des *θεῖα πράγματα*¹⁰⁵. Ces quelques lignes nous apprennent premièrement qu’il s’avère peut-être inapproprié de présumer qu’Hérodote cherchait à proposer une

¹⁰² Voir Harrison 2000, p. 189.

¹⁰³ Voir Golfin 2000, p. 137 n. 59.

¹⁰⁴ IX 65.

¹⁰⁵ IX 65, 7-9 : *δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θεῶν πραγμάτων δοκέειν δεῖ, ἡ θεὸς αὐτῆ σφεας* (scil. les Perses) *οὐκ ἔδεκετο ἐμπρήσαντας [τὸ ἶρον] τὸ ἐν Ἐλευσίῃ ἀνάκτορον.*

définition formelle du concept de *πρήγματα*. Il aurait en effet fort bien pu se contenter de recourir à une telle expression lorsque le sujet abordé lui semblait s'éloigner du domaine des affaires humaines sans pour autant relever d'un second domaine rigoureusement délimité. Dans le cas de l'après-bataille de Platées, pareille indétermination pourrait rendre compte du fait que l'idée de sonder les motivations et intentions de la divinité lui ait donné l'impression d'outrepasser la sphère des *ἀνθρωπιῖα πρήγματα*, à laquelle lui aurait par contre semblé appartenir l'intervention divine elle-même et son résultat – au même titre par exemple que le comportement du commandant en chef Pausanias et la victoire des Grecs.

D'un point de vue moderne, l'on pourrait sans doute formuler semblable distinction en affirmant que les miracles et leurs conséquences constituent des faits historiques à part entière mais que toute tentative de pénétrer les motifs et desseins de la volonté divine se révèle en revanche un exercice de spéculation pour le moins hasardeux – exercice auquel il n'hésite toutefois guère à se prêter¹⁰⁶ lorsque se présente l'occasion d'exposer en quelles circonstances la divinité s'obstine à imposer ses arrêts aux hommes, comme en témoigne l'épisode de Platées et quantités d'autres passages examinés au cours des chapitres précédents¹⁰⁷. Comme cherchait à l'établir l'ensemble de notre démonstration, l'on aurait donc tort de croire que le principe d'exclusion des *θεῖα πρήγματα* dénote quelque scepticisme religieux de la part d'Hérodote. Comment pourrait-on en effet contester la religiosité

¹⁰⁶ Voir Harrison 2000, p. 190 ainsi que Cartledge et Greenwood 2002, p. 357-358.

¹⁰⁷ Voir à nouveau II 120 25-29 (la guerre de Troie), VI 98 (le séisme de Délos), VIII 12-13 (les infortunes de la flotte de Xerxès) et VIII 129 (l'inondation survenue devant Potidée).

d'un auteur pour lequel l'influence exercée par la divinité se révélait partie prenante des affaires humaines¹⁰⁸ et selon lequel le domaine des *θεῖα* s'avérait soit confiné à une époque intégralement pré-humaine, soit en bonne partie accessible par le truchement d'un processus d'observation et de déduction?

¹⁰⁸ Voir Fornara 1983, p. 77-78.

7. La tyrannie des sources

Les *Histoires* présentent plusieurs passages susceptibles d'inciter le lecteur à induire qu'Hérodote se contentait en règle générale de transmettre les informations qui lui avaient été confiées, se gardant bien de faire siennes les opinions énoncées par ses différents informateurs¹⁰⁹. Au service de cette interprétation s'est développée une théorie selon laquelle ce souci d'objectivité aurait régi certains aspects de la syntaxe même d'Hérodote, entraînant l'emploi de formes verbales infinitives qui, lorsque rencontrées de manière inopinée en discours indirect (*oratio obliqua*), pourraient indiquer la réserve de l'auteur vis-à-vis des prises de position ainsi exposées¹¹⁰. Hérodote s'en trouve par conséquent représenté comme un paragon de prudence intellectuelle ayant régulièrement tenu à se dégager de toute responsabilité en se faisant le simple porte-voix des points de vue émis par ses diverses sources.

L'on ne peut toutefois souscrire à pareille lecture des *Histoires* sans avoir préalablement accepté de fermer les yeux sur plusieurs difficultés. Notons premièrement qu'il demeure possible d'expliquer la présence de plusieurs de ces formes infinitives en évoquant l'influence soit d'une simple attraction modale (du moins en ce qui concerne les cas répertoriés au sein de

¹⁰⁹ Voir par exemple II 123, 1-4; II 130, 10-11; IV 96, 1-3; IV 195, 6-7; VI 137, 1-4 et VII 152, 11-13.

¹¹⁰ Il s'agit de la théorie dite des «*intrusive oblique infinitives*» élaborée par Cooper 1974, duquel s'inspirent Darbo-Peschanski 1985 (p. 108), Lateiner 1989 (voir par exemple p. 22-23 et 199) ainsi que Gould 1994 (p. 96). À notre connaissance, seul Harrison 2000, p. 248-250 en propose une critique – de laquelle nous nous sommes d'ailleurs inspiré.

propositions subordonnées), soit d'un certain particularisme stylistique individuel¹¹¹. Il apparaît en outre évident que la validité d'une telle interprétation repose en bonne partie sur diverses clauses dérogatoires prenant la forme d'explications parallèles destinées à rendre compte de nombreux contre-exemples problématiques :

Dans le cas des dix passages rapprochés des procédés syntaxiques qu'adoptaient les orateurs attiques au moment de rapporter les paroles de leurs opposants, l'on explique qu'Hérodote avait recours à des infinitifs afin de faire preuve d'un «*gentle persiflage*» à l'égard de certains propos¹¹².

En ce qui concerne l'utilisation inusitée de formes infinitives à la suite des conjonctions *ὅτι* ou *ὡς*, l'on spécifie d'emblée que l'effet de distanciation s'avère en général moins marqué lorsque l'infinitif en question se trouve précédé d'un verbe conjugué¹¹³, c'est-à-dire dans la très vaste majorité des cas¹¹⁴.

Oeuvres
de référence?
Kühner-
Gerth?

¹¹¹ Cooper 1974, p. 26-27 mentionne ces deux éventualités tout en se gardant bien sûr de s'y attarder.

¹¹² Cooper 1974, p. 44-46. Notons au passage la très utile élasticité de l'idée de «*gentle persiflage*».

¹¹³ Cooper 1974, p. 49-50. L'auteur évoque même la possibilité que le recours à un «*intrusive oblique infinitive*» plutôt qu'à un verbe conjugué soit parfois causé «*in part by a seeking after variation*».

¹¹⁴ Seulement trois cas sur trente-huit exprimeraient en effet une réserve marquée. Cooper 1974, p. 49-50 isole les trois cas en question mais néglige de souligner que ceux-ci ne constituent en quelque sorte rien de plus que des exceptions.

Sous l'intitulé «*intrusion on euphemistic grounds*» se trouvent subséquemment regroupées les trois constructions infinitives au moyen desquelles Hérodote chercherait à se distancer de certains propos en raison d'un changement d'attitude soudain et d'ordre émotif. L'on précise que «*the motivation for the switch is a sense of delicacy associated with modesty, shame, dread, guilt, or the simple feeling that the reported speaker has begun to "get out of line" in some way*»¹¹⁵.

Se présentent ensuite les trois cas où Hérodote feindrait d'adhérer aux opinions et propos rapportés mais aurait recours à des formes infinitives «*on stylistic grounds*» afin de laisser subtilement entendre qu'il conserve en fait une attitude critique teintée de «*gentle irony*»¹¹⁶.

Finalement, la rubrique «*intrusion accompanied by γάρ*» réunit six passages en lesquels l'emploi d'infinitifs permettrait à Hérodote d'exprimer une justification ou une explication mise de l'avant par une tierce personne. L'on ne mentionne par contre aucunement en quelle mesure pareille formulation dénoterait un quelconque souci de distanciation¹¹⁷.

¹¹⁵ Cooper 1974, p. 50 et 55-56. Signalons ici encore que la latitude interprétative autorisée par une telle méthode d'analyse nous paraît pour le moins excessive.

¹¹⁶ Cooper 1974, p. 51 et 59-61. Soulignons que chacun de ces passages demeure susceptible de se voir interpréter différemment et que peu d'effets littéraires nous semblent plus difficiles à identifier avec quelque certitude que l'ironie, et ce surtout lorsque l'on prend la précaution de la qualifier de «*gentle*».

¹¹⁷ Cooper 1974, p. 52 semble même concéder qu'il pourrait surtout s'agir d'une simple recherche de «*stylistic liveliness*».

Les clauses dérogatoires proposées présentent à notre avis un caractère à la fois alambiqué et embarrassé témoignant d'une sérieuse déficience exégétique¹¹⁸. Il ne s'agit pourtant guère de la principale lacune à venir discréditer cette théorie puisque de nombreuses difficultés supplémentaires apparaissent à l'examen des passages appelés à constituer le cœur même de cette méthode d'analyse¹¹⁹. Bien que la réserve manifestée par Hérodote soit censée s'y révéler particulièrement palpable, plusieurs des constructions infinitives répertoriées en cette rubrique ne sauraient de toute évidence connoter la moindre volonté de distanciation. Figurent parmi les contre-exemples les plus flagrants :

La fable du joueur de flûte et des poissons racontée aux délégués ioniens et éoliens par Cyrus¹²⁰. Nous ne comprenons guère comment une allégorie clairement présentée comme telle – et donc identifiée en tant que récit nécessairement fictif – pourrait susciter la moindre manifestation de réserve. Le tout constituerait en effet un pléonasme que nous qualifierions de syntaxico-narratif.

¹¹⁸ Voir Harrison 2000, p. 248-249. Notons également que Cooper 1974 multiplie les remarques telles : «*a certain elasticity and readiness to adapt to the purposes and practices of the individual author are called for*» (p. 29); «*there will always be some examples which more or less defy classification*» (p. 31) et «*probably no two scholars would agree on the classification of every example*» (p. 50).

¹¹⁹ Voir Cooper 1974, p. 39-44 : «*infinitival subordinate clauses in O[ratio] O[bliqua] arranged according to their use in semi-historical accounts*».

¹²⁰ I 141, 1-15. Cooper 1974, p. 39.

La version égyptienne de la guerre de Troie¹²¹. Il apparaît impossible qu'Hérodote ait cherché à jouer de prudence en ce qui concerne les informations que lui fournirent les prêtres égyptiens, et ce pour la simple et bonne raison qu'il ne tarde guère à se réclamer formellement de leur reconstitution des faits¹²².

La folie de Cambyse et l'odieux meurtre du fils de Préxaspe¹²³. Pourquoi Hérodote aurait-il souhaité se distancer de cette anecdote alors qu'il s'efforçait justement de documenter la démence du souverain perse? Son objectif semble en fait avoir été de démontrer que l'esprit de Cambyse se trouvait dérangé par la maladie sacrée¹²⁴, et la triste histoire de Préxaspe lui servait précisément d'argument en ce sens.

Les serpents ailés d'Arabie¹²⁵. Loin de chercher à remettre en cause l'existence de semblables créatures, Hérodote cherche plutôt à établir l'exactitude de l'une de ses propres théories en s'appropriant ce que lui apprirent les Arabes au sujet de ces serpents et de leur mode de reproduction des moins efficaces¹²⁶. Il explique en effet que les espèces faibles se révèlent en général prolifiques tandis que les animaux féroces demeurent peu féconds.

¹²¹ II 118-119. Cooper 1974, p. 41.

¹²² II 120 (voir surtout 1-2 et 24-29).

¹²³ III 34-35. Cooper 1974, p. 41.

¹²⁴ Voir III 33, 3-6 et III 38, 1-2.

¹²⁵ III 108, 1-3. Cooper 1974, p. 42.

¹²⁶ Voir III 109, 4-12.

Targitaos et les origines du peuple scythe¹²⁷. Hérodote spécifie – à non moins de deux reprises – qu’il n’ajoute aucune foi à ce récit¹²⁸, ce qui implique que le passage en question constituerait un nouveau cas de pléonasme syntaxico-narratif.

La fin de la royauté cimmérienne¹²⁹. Il nous semble malavisé de prétendre que le texte des *Histoires* exprime une remise en doute implicite du récit selon lequel les membres de la royauté cimmérienne auraient préféré s’entretuer plutôt que d’abandonner leur patrie au moment de l’invasion des Scythes. Hérodote affirme en effet souscrire à cette façon de présenter les faits au détriment des autres versions mentionnées¹³⁰, ce qui implique bien sûr qu’il ne se contentait aucunement de citer ses sources et de refuser toute imputabilité en tant qu’auteur.

Le sacrifice de nombreux Perses exigé par Xerxès alors qu’une tempête menaçait son navire¹³¹. Comme Hérodote déclare ne guère admettre que Xerxès se soit comporté ainsi¹³², il s’agirait encore une fois d’un pléonasme syntaxico-narratif.

¹²⁷ IV 5, 1-4. Cooper 1974, p. 42.

¹²⁸ Voir IV 5, 5 et IV 11, 1-2.

¹²⁹ IV 11. Cooper 1974, p. 42.

¹³⁰ IV 11, 1-2. Pour les autres versions, voir IV 5-10.

¹³¹ VIII 118, 6-22. Cooper 1974, p. 44.

¹³² VIII 119, 1-9.

Ce survol rassemble les principaux arguments susceptibles d'infirmen une lecture pour le moins inappropriée des *Histoires*, démontrant en somme que la théorie selon laquelle l'utilisation d'une certaine forme d'infinitifs aurait constitué un système de citation particulier témoignant automatiquement d'une volonté de distanciation comprend beaucoup trop de failles et de contradictions pour s'imposer avec sérieux – du moins en ce qui a trait aux *Histoires*. Le seul moyen de déterminer si un passage donné exprime ou non une certaine réserve demeure donc de porter attention à ce que nous révèle véritablement le texte et d'effectuer – s'il y a lieu – quelque comparaison avec ce que nous révèle le texte en des passages de nature similaire¹³³.

Le concept de réserve implicite n'en disparaît toutefois guère des arguments avancés par certains commentateurs modernes, occasionnant au contraire le développement d'une tendance interprétative selon laquelle le texte des *Histoires* témoignerait en maints endroits d'une nette volonté de distanciation sous prétexte que divers récits s'y trouvent soit attribués à une source particulière, soit introduits au moyen d'expressions telles «λέγεται» («on dit que»). L'hypothèse générale étayant pareille lecture s'avère à notre avis contestable en ce qu'elle considère le fait de mentionner – de façon plus ou moins précise – la provenance de renseignements présentés en un passage donné comme *nécessairement* symptomatique d'une réserve de la part de l'auteur¹³⁴. Or l'on ne peut à notre avis établir de règle immuable à ce sujet

¹³³ Voir Harrison 2000, p. 28.

¹³⁴ Dewald 2002, p. 274-275 formule une critique similaire.

puisque le même procédé peut inversement avoir pour but d'*appuyer* une affirmation¹³⁵.

Il ne faut en effet jamais oublier que, en faisant étalage des informations que sa vaste enquête lui avait permis de récolter auprès des Grecs et des Barbares, Hérodote permettait à son public de bénéficier de connaissances nouvelles¹³⁶, dont plusieurs avaient en outre été acquises en des régions éloignées. Le fait de souligner la provenance de certains renseignements pouvait par conséquent venir ajouter une certaine crédibilité à ses propos en révélant l'ampleur des recherches effectuées à cet effet¹³⁷. Pour le dire simplement, Hérodote nous paraît avoir été particulièrement fier de ses sources. Il nous semblerait par exemple malavisé de prétendre qu'une volonté de distanciation se trouve à l'origine des nombreuses formules telles «οἱ ἱερεῖς ἔλεγον» («les prêtres disaient»), desquelles il ponctue son récit au moment de

¹³⁵ Contrairement à ce qu'il pourrait sembler, des passages tels II 29, 1-4 et II 99, 1-4 ne constituent guère un avis de désistement (voir Cartledge et Greenwood 2002, p. 355) et n'entraînent pas davantage une véritable dépréciation de l'*ἀκοή* au profit de l'*ὄψις*, exprimant plutôt une certaine transparence d'ordre heuristique. Luraghi 2001, p. 142-143 s'attarde aux trois éléments constitutifs de l'*ἱστορίη* (à savoir la *γνώμη*, l'*ὄψις*, et l'*ἀκοή*, qu'il traduit respectivement par «'argument', 'personal eyewitness' and 'hearsay'») et conclut qu'Hérodote considérait le fait de répéter les propos tenus par ses différentes sources comme l'outil le moins convaincant dont il disposait. Pareille lecture repose à notre avis sur l'examen d'une sélection beaucoup trop restreinte de passages, ainsi que sur des traductions quelque peu tendancieuses («témoignage visuel» aurait en effet suffi à rendre le concept d'*ὄψις*, tandis que «témoignage oral» aurait véhiculé une interprétation plus impartiale de la notion d'*ἀκοή*). Il nous apparaît en effet évident qu'Hérodote savait profiter de la complémentarité des moyens à sa disposition selon la nature des sujets abordés et des renseignements disponibles (voir von Leyden 1949-1950, p. 93-94). En d'autres termes, l'*ὄψις* pouvait peut-être lui sembler plus fiable sans toutefois s'avérer toujours praticable et sans non plus se révéler nécessairement suffisante en elle-même (voir par exemple I 51, 12-18). Voir Dewald 1987, p. 156-159 au sujet des limites de l'*ὄψις*.

¹³⁶ L'on peut certainement conjecturer que les *Histoires* permirent effectivement au public grec d'approfondir de façon considérable ses connaissances sur les Barbares et les guerres médiques en général.

¹³⁷ Luraghi 2001 remarque qu'Hérodote s'assure généralement de mentionner des sources locales lorsqu'il traite d'une région en particulier. Vannicelli 2001 (voir surtout p. 220) en arrive au même constat en ce qui concerne l'Égypte. Il s'agit très certainement d'une démarche destinée à conférer une plus grande plausibilité aux informations soumises au public.

dissserter sur l'Égypte et sur quantité de sujets connexes¹³⁸. Pareille présentation nous paraît au contraire analogue à celle que privilégierait un historien moderne au moment d'exposer – non sans quelque fierté – des observations et interprétations originales fondées sur des sources à la fois nouvelles et difficilement accessibles¹³⁹.

Il convient néanmoins de reconnaître que certains autres passages des *Histoires* se révèlent à première vue plus équivoques. C'est notamment le cas lorsqu'une source particulière se trouve mentionnée à une seule reprise – ne permettant ainsi aucune appréciation globale – et lorsque Hérodote ne s'attarde guère à nous laisser connaître son opinion personnelle sur les divers propos rapportés. Parmi les exemples à caractère religieux les plus représentatifs de ce type de situation figurent la rencontre du héraut Philippidès avec le dieu Pan¹⁴⁰ ainsi que l'apparition d'un hoplite gigantesque à la vue duquel l'Athénien Épizélos se trouva frappé de cécité lors de la bataille de Marathon¹⁴¹. Il n'est bien sûr pas complètement impossible que le fait d'attribuer de tels récits aux individus qui relatèrent originellement les expériences en question puisse à l'occasion sous-entendre quelque volonté de distanciation. Il nous apparaît toutefois imprudent de présumer qu'il s'agisse d'une technique narrative *systématiquement* employée dans le but de connoter

¹³⁸ Voir II 3-4 et II 77, 1-4 de même que, plus généralement, II 99-141. Groten 1963, Hunter 1982, p. 95-97 et Vannicelli 2001, p. 214, 217 et 219 documentent la confiance qu'entretenait Hérodote envers les sources égyptiennes.

¹³⁹ Dewald 1987, p. 153, commentant le fait que les *Histoires* se définissent entre autres par l'utilisation répétée de la première personne grammaticale, observe qu'Hérodote «has gone to the trouble of collecting, testing and recording logoi – but he does not want us, his readers, to forget the difficulties of his task».

¹⁴⁰ VI 105.

¹⁴¹ VI 117.

une réserve implicite. Rien ne nous empêche en effet d'avancer qu'Hérodote s'attardait parfois à identifier ses sources afin au contraire de conférer une plus grande authenticité ou vraisemblance aux faits ainsi rapportés¹⁴². Comme nous l'avons déjà signalé, le seul moyen de lever semblable ambiguïté demeure d'interpréter chaque cas à la lumière de passages traitant de sujets analogues en lesquels se trouve exposée une prise de position plus explicite¹⁴³.

Une même conclusion s'impose d'ailleurs en ce qui concerne le recours ponctuel à des expressions telles «λέγεται». Il nous semble en effet important de souligner que, loin de s'avérer nécessairement issue d'une volonté de distanciation, pareille formulation pourrait également venir indiquer que l'information présentée provient d'une source et non de l'auteur lui-même, qu'il s'agit du fruit d'une enquête plutôt que de simples fictions ou déductions¹⁴⁴. La plurivocité de ce type de locution introductive ne constitue d'ailleurs pas un trait particulier aux *Histoires*, se constatant en outre chez des auteurs tels Thucydide, Eschine et Démosthène¹⁴⁵.

¹⁴² Pace Forrest, 1979, p. 312, Lateiner 1989, p. 34 et 66, Shimron 1989, p. 10, Lateiner 1990, p. 234 et Saïd 2002, p. 140-141. Voir Pearson 1941, p. 338, Harrison 2000, p. 25-27 et 83 ainsi que Mikalson 2003, p. 145.

¹⁴³ Nous nous attarderons plus longuement aux exemples de Philippiès et d'Épizélos ainsi qu'à la question des apparitions divines en général lorsque nous traiterons du faux problème des épiphanies.

¹⁴⁴ Pace Lateiner 1987, p. 104, Lateiner 1989, p. 22, Shimron 1989, p. 10 et 75-80, Fowler 1996, p. 78, Saïd 2002, p. 140-141 ainsi que Chiasson 2005, p. 43. Voir Harrison 2000, p. 25-27, Cartledge et Greenwood 2002, p. 359-360 ainsi que Mikalson 2003, p. 145. Westlake 1977, p. 362 remarque que «[λέγεται phrases] do not necessarily indicate disbelief but rather claim that, while [Herodotus] cannot vouch for the trustworthiness of his information from personal knowledge or observation, at least it has the authority of some source, oral or written, which he has consulted».

¹⁴⁵ Westlake 1977 soutient en effet qu'il s'avère à ce sujet légitime de rapprocher les procédés narratifs employés par ces auteurs (p. 361-362), ayant précédemment expliqué que ce qu'il nomme les «λέγεται phrases» occupent chez Thucydide des fonctions diverses,

Mentionnons finalement que la fréquence à laquelle Hérodote interrompt le cours de son propre récit dans le but de faire connaître sa position personnelle au sujet de quelque affirmation devrait à elle seule nous inciter à remettre en question la pertinence du concept de réserve implicite¹⁴⁶. Un auteur à ce point dépourvu de discrétion quant à ses opinions et impressions nous paraît en effet assez peu susceptible de recourir subrepticement à de constantes insinuations dans le but de mettre en doute la véracité ou l'exactitude de différents propos¹⁴⁷.

Reste toutefois à rendre compte des efforts de distanciation véritablement attestés, à savoir du fait qu'Hérodote déclare parfois se montrer objectif au point de se borner à simplement communiquer les informations récoltées au cours de son enquête sans obligatoirement ajouter créance à celles-ci¹⁴⁸. Le problème semble en fait se situer sur le plan de la constance. Bien qu'Hérodote ait vraisemblablement aspiré à observer pareille méthode, différents indices nous permettent en effet de cerner certains des points de vue et croyances qui lui sont propres¹⁴⁹. C'est évidemment le cas lorsque se présente un jugement – à caractère religieux ou autre – formulé de manière explicitement personnelle. Or il suffit à notre avis de compiler les passages en

pouvant par exemple illustrer la notoriété des faits mentionnés (p. 349), exprimer une justification mise de l'avant par certains en prévision d'éventuelles critiques (p. 352), ou encore dénoter la consultation d'une source écrite (p. 356).

¹⁴⁶ Voir Dewald 1987 au sujet de ces interruptions caractérisées par l'emploi de la première personne grammaticale.

¹⁴⁷ Voir Dewald 1987, p. 163 et Mikalson 2003, p. 145.

¹⁴⁸ Voir à nouveau II 123, 1-4; II 130, 10-11; IV 96, 1-3; IV 195, 6-7; VI 137, 1-4 et VII 152, 11-13.

¹⁴⁹ Sans oublier d'ailleurs que le processus de sélection et le mode de présentation des informations peuvent se montrer fort révélateurs en eux-mêmes. Voir Harrison 2000, p. 10.

lesquels s'expriment de tels jugements pour établir qu'une religiosité certaine se manifeste par-delà l'objectivité à laquelle prétend l'œuvre :

Hérodote n'hésite par exemple guère à affirmer en son nom propre que la chute de Troie fut entraînée par la divinité¹⁵⁰; que les rythmes reproductifs des diverses espèces animales furent déterminés avec sagesse par la providence divine¹⁵¹; que Phérétimé connut une fin horrible parce que les dieux ne tolèrent pas les vengeances outrancières¹⁵²; que la divinité aime annoncer les grandes infortunes au moyen de signes avant-coureurs¹⁵³; que la folie et la mort de Cléomène constituaient une expiation de sa conduite envers Démarate¹⁵⁴; que la divinité ébranla le sol de Délos en guise de présage au moment où s'en éloigna la flotte envoyée par Darius¹⁵⁵; que, par l'effet de la divinité, le courroux du héros – et héraut – Talthybios s'abattit sur Sparte pour être plus tard apaisé par la mort des descendants de ceux qui l'avaient

¹⁵⁰ II 120, 25-29.

¹⁵¹ III 108, 3-7.

¹⁵² IV 205, 1-5.

¹⁵³ VI 27, 1-2 et 9.

¹⁵⁴ VI 84, 17-18. Notons d'ailleurs que, comme le remarque Harrison 2000, p. 25-26, ce passage infirme la théorie de Gould 1994 (voir p. 96) selon laquelle le fait de présenter plusieurs versions d'un même récit permettait habituellement à Hérodote d'exprimer une certaine réserve à l'égard du surnaturel en général. Parmi les quatre causes de la folie de Cléomène avancées par les Grecs, Hérodote n'hésite en effet aucunement à se réclamer d'une explication d'ordre religieux. Harrison 2000, p. 30 souligne également que le catalogue établi – mais utilisé de façon peu convaincante – par Lateiner 1989, p. 84-90 nous permet de conclure que le surnaturel se révèle en fait absent de la vaste majorité des passages en lesquels se trouve employée cette technique des versions multiples. Mentionnons finalement que de Romilly 1971, p. 316, de Romilly 1977, p. 45-46 et Lateiner 1989, p. 203-204 font à notre avis fausse route lorsqu'ils s'entêtent à ne point reconnaître la religiosité dont témoigne ce passage sans pourtant disposer d'arguments recevables.

¹⁵⁵ VI 98.

attisé¹⁵⁶; que ce sont les Athéniens qui, après les dieux, repoussèrent Xerxès¹⁵⁷; que la divinité égalisa les forces en présence à la bataille navale de l'Artémision en déchaînant une tempête¹⁵⁸; qu'une prédiction de Bakis infirme les contestations attaquant la véracité des réponses d'oracles¹⁵⁹; que plusieurs Perses se noyèrent devant Potidée parce qu'ils avaient profané un sanctuaire de Poséidon¹⁶⁰; qu'aucun Perse ne mourut à l'intérieur du boisé consacré à Déméter au cours de la bataille de Platées parce que la déesse avait refusé d'y admettre les responsables de l'incendie de son sanctuaire d'Éleusis¹⁶¹; que de nombreux signes trahissent l'influence qu'exerce la divinité sur les choses en général¹⁶².

En vain chercherait-on d'ailleurs au sein des *Histoires* quelque assertion susceptible de venir faire contrepoids à de telles professions de foi. Le fait qu'Hérodote se montre à quelques reprises méfiant envers certains phénomènes ou considérations d'ordre surnaturel¹⁶³ n'implique en effet aucunement que son cadre de pensée ne pouvait néanmoins demeurer empreint d'une ferme religiosité – comme en témoignent les passages colligés

¹⁵⁶ VII 133-137, voir principalement 137, 6 et 13.

¹⁵⁷ VII 139, voir surtout 23-26.

¹⁵⁸ VIII 13, 8-9.

¹⁵⁹ VIII 77.

¹⁶⁰ VIII 129.

¹⁶¹ IX 65.

¹⁶² IX 100, 5-6.

¹⁶³ Voir à nouveau II 54-57 et V 86, 9-16 (déjà mentionnés au cours de notre chapitre consacré aux miracles), ou encore un exemple moins péremptoire tel IV 96, 1-6 (à propos de Salmoxis).

ci-haut. En d'autres termes, l'on doit ici encore se garder de confondre vigilance intellectuelle et scepticisme religieux¹⁶⁴.

Il s'avérerait en somme légitime d'avancer que les *Histoires* doivent leur caractère religieux au cadre de pensée de leur auteur et non aux sources que certains commentateurs modernes s'ingénient à rendre responsables des aspects les moins scientifiques de l'œuvre. Loin de demeurer à la merci de son matériel ou de chercher à se prémunir de toute imputabilité en cédant à ce que nous avons appelé la tyrannie des sources, Hérodote n'aurait en effet guère hésité à prendre position en tant qu'auteur afin non seulement de transmettre les informations récoltées au cours de son enquête, mais aussi de les articuler en vue de pouvoir exprimer au passage certaines de ses opinions personnelles.

Nous ne saurions conclure cette démonstration sans avoir touché mot du problème tenace que pose la remise en cause de l'honnêteté et de la sincérité mêmes d'Hérodote. Le débat tire son origine d'accusations selon lesquelles les propos qu'Hérodote prétend avoir récoltés auprès de diverses sources s'avéreraient en général fictionnels¹⁶⁵. Fort heureusement, l'incidence de pareille difficulté sur le sujet de la présente étude se révèle somme toute négligeable. Peu nous importe en effet de savoir si Hérodote a réellement visité chacune des régions dans lesquelles il prétend avoir séjourné, ou encore de déterminer si la majorité des renseignements qu'il assure avoir obtenus

¹⁶⁴ Voir Harrison 2000, p. 30.

¹⁶⁵ Parmi les principaux acteurs de ce débat, voir Chrimes 1930, Drews 1973, Armayor 1977, 1978a, 1978b et 1980, Pritchett 1982 et 1993, West 1985, Fehling 1989, Moles 1993, Rhodes 1994 et Dover 1998. Cette liste ne prétend aucunement à l'exhaustivité et pourrait d'ailleurs inclure des auteurs anciens tel Plutarque (*De Herodoti malignitate*).

auprès de sources explicitement identifiées ne pourraient en fait constituer de pures inventions. Qu'il ait plus fréquemment menti ou au contraire dit la vérité, sa motivation première ne peut à notre avis que correspondre à celle que nous avons tâché de définir en ce chapitre. Le fait d'attribuer certains récits à des informateurs fictifs et le fait de se réclamer de sources véritables nous semblent effectivement procéder d'une même finalité, laquelle consiste en une volonté de conférer une crédibilité supplémentaire à ce que l'on désire laisser croire ou inculquer au public visé¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Luraghi 2001 (voir surtout p. 146-149) paraît abonder dans le même sens lorsqu'il soutient qu'Hérodote avait l'habitude de distribuer ses citations et références non selon les informations recueillies mais en fonction de ce que son public s'attendait à retrouver, de ce qu'il exigerait avant de se laisser convaincre.

8. La tyrannie du public

Certains commentateurs modernes ne se montrent aucunement convaincus par les passages des *Histoires* en lesquels Hérodote exprime de façon explicite une foi religieuse fermement établie. Justifier pareille défiance exige de postuler qu'Hérodote accordait une importance considérable à la réception que lui réserverait son éventuel auditoire et que pareil souci l'incita à élaborer son récit en fonction des divers penchants qu'il pressentait chez ce qu'il conviendrait d'appeler son public cible¹⁶⁷. En alléguant ensuite que ce même public s'avérait composé non des seuls intellectuels mais aussi d'individus sachant apprécier les anecdotes pittoresques et récits fabuleux, l'on se positionne de façon à pouvoir imputer la forte teneur en éléments dits traditionnels que présentent les *Histoires* non aux desseins et inclinations de l'auteur lui-même mais bien aux attentes présumées des contemporains de celui-ci¹⁶⁸. Faute de pouvoir nier le fait que les *Histoires* abondent en considérations religieuses, l'on effectue en quelque sorte un transfert de responsabilité visant à disculper Hérodote de ce qui, aux yeux de plusieurs commentateurs Modernes, porte atteinte au mérite et à la compétence de celui que l'on considère souvent comme le premier véritable historien¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Harrison 2000, p. 6 parle pour sa part d'une «*entertainment theory*». Le seul fait qu'Hérodote écrivait au moins en partie pour la postérité – qu'il ait ou non donné des lectures publiques de son œuvre – suffit d'ailleurs à miner la pertinence même de cette théorie. Voir à ce sujet Rösler 2002 et van Wees 2002, p. 322.

¹⁶⁸ Pace Pearson 1941, p. 339, Waters 1985, p. 7, Lateiner 1990, p. 235 ainsi que Cartledge et Greenwood 2002, p. 352.

¹⁶⁹ Voir Harrison 2000, p. 4.

Sur une telle approche repose par exemple l'assomption à notre avis discutable selon laquelle le contraste fondamental distinguant Hérodote de Thucydide – à savoir, l'historien parfois frivole de l'historien rigoureux et constant – résiderait non en leurs croyances et orientations intellectuelles respectives mais bien en le fait que leurs œuvres s'adressaient simplement à des auditoires différents¹⁷⁰. En affirmant que, nonobstant son public, Hérodote aurait fort bien pu écrire à la manière d'un Thucydide, l'on suggère toutefois que les *Histoires* s'avèrent en bonne partie le produit d'une obséquieuse complaisance. La théorie de la tyrannie du public tente en quelque sorte de présenter Hérodote comme un précurseur du mouvement sophistique ayant cherché à interpeller un auditoire peu instruit¹⁷¹. Mais peut-on seulement imaginer qu'un auteur doté d'ambitions intellectuelles dignes des esprits les plus rationnels et avant-gardistes de son époque se serait lancé dans la fastidieuse entreprise que dut constituer la rédaction d'une œuvre aussi considérable – sans même parler des voyages effectués – pour finalement conférer à son récit un aspect traditionnel des plus factices, et ce dans le seul but de s'assurer un hypothétique succès populaire?

L'on ne saurait bien sûr nier que la rédaction des *Histoires* s'effectua dans une certaine mesure en fonction de ce que nous pourrions appeler par hyperbole les courants littéraires de son époque¹⁷². Hérodote, bien qu'il ait su faire preuve d'une incontestable originalité, n'écrivait effectivement pas en

¹⁷⁰ Waters 1985, p. 1-2.

¹⁷¹ Waters 1985 (surtout p. 97). Il va sans dire que pareille interprétation tend naturellement à sous-évaluer l'aspect scientifique des *Histoires*.

¹⁷² Voir Pearson 1954, p. 138 et Fornara 1983, p. 171-172.

vase clos. Pareille évidence ne nous autorise par contre aucunement à extrapoler qu'il demeurerait *soumis* à diverses influences littéraires ayant par elles-mêmes façonné son œuvre sur le plan du style comme sur celui du contenu¹⁷³. L'on ne saurait non plus prétendre que certaines appréhensions – comme par exemple l'éventualité d'un procès pour impiété – l'incitèrent à conférer aux *Histoires* un aspect artificiellement religieux¹⁷⁴. Aucun témoignage historique ne nous permet en effet de présumer qu'une telle contrainte ait pu peser à cette époque sur un auteur qui se serait avéré trop peu enclin à célébrer la toute-puissance de la divinité¹⁷⁵ – ce qui, avouons-le, n'était toutefois pas nécessairement le cas des auteurs décidés à remettre en question l'importance des dieux de la cité.

S'il n'est bien sûr aucunement exclu qu'Hérodote ait par moment aspiré à divertir son auditoire¹⁷⁶, l'on aurait tort d'inférer qu'une telle explication suffise à rendre compte de la profusion d'éléments surnaturels par laquelle les *Histoires* se trouvent caractérisées¹⁷⁷. Bon nombre des passages que certains commentateurs modernes imputent à de tels facteurs nous paraissent au contraire jouer un rôle à la fois central et déterminant en ce qu'ils participent de la structure même de l'œuvre. C'est le cas par exemple des oracles et autres types de présages, auxquels Hérodote s'attarde fréquemment sans pour autant sembler particulièrement soucieux d'assouvir

¹⁷³ Pace Pearson 1941, p. 340 et Pearson 1954, p. 140. Voir Mikalson 2003, p. 7.

¹⁷⁴ Pace Pearson 1941, p. 337-339.

¹⁷⁵ Voir Harrison 2000, p. 24.

¹⁷⁶ Ce qui n'implique toutefois guère que «*the desire to entertain is always present, at least in the background, and affects the arrangement of the material*» (pace Waters 1985, p. 70).

¹⁷⁷ Voir Fornara 1990, p. 26 n. 4 et Harrison 2000, p. 6.

quelque attente que ce soit en la matière¹⁷⁸. Plutôt que de se satisfaire de parsemer son récit d'épisodes divinatoires afin d'attiser l'intérêt d'un auditoire prétendument avide de merveilleux, il s'applique en effet à suggérer que le fait de ne pas se soucier des messages envoyés par la divinité engendre inévitablement quelque désastre¹⁷⁹ et que les prédictions annoncées en de tels messages se vérifient immanquablement¹⁸⁰. C'est dire que, loin de se limiter à mentionner certains oracles et présages afin de ne point contrarier les goûts de son public, Hérodote s'efforçait en définitive d'inculquer à celui-ci un plus grand respect des dieux¹⁸¹. Mentionnons également que le thème de l'oracle ignoré ou mal interprété, avec bien sûr conséquences fâcheuses à l'avenant, constitue l'un des motifs les plus couramment utilisés au fil des *Histoires*¹⁸². Une préoccupation aussi centrale, prédominante et pédagogique à l'égard de la divination nous semble en somme assez peu susceptible de refléter autre chose qu'une opinion personnelle fermement établie¹⁸³.

Notons enfin que le fait d'évoquer le conservatisme religieux ou encore le niveau d'éducation possiblement limité de l'auditoire type d'Hérodote ne saurait justifier à lui seul l'intérêt porté aux oracles par ce dernier, le texte des *Histoires* nous présentant au contraire des réponses

¹⁷⁸ Pace Waters 1985, p. 99-100 et 106-108. Voir Harrison 2000, p. 24.

¹⁷⁹ Voir Mikalson 2003, p. 43.

¹⁸⁰ À condition bien sûr de savoir les interpréter correctement (Mikalson 2002, p. 195 n. 18). Voir Mikalson 2003, p. 16 et 42 au sujet des rêves ainsi que Mikalson 2002, p. 195 au sujet des oracles et présages en général.

¹⁸¹ Voir Harrison 2000, p. 231.

¹⁸² Voir par exemple IV 150-151; IV 163-164; VII 57; VII 238 et VIII 20. Voir aussi Mikalson 2002, p. 196 et Saïd 2002, p. 121-122.

¹⁸³ Pace Mikalson 2002, p. 195-196, qui n'attribue guère ce motif au cadre de pensée même d'Hérodote mais plutôt à la nature de ses sources ainsi qu'à quelque convention poétique. Comme nous l'avons déjà exprimé, ces deux facteurs peuvent avoir exercé une certaine influence générale sans néanmoins constituer des explications suffisantes en elles-mêmes.

oraculaires destinées à établir la validité de considérations théologico-historiques que nous n'hésiterions guère à qualifier de peu orthodoxes¹⁸⁴, et même à étayer une complexe démonstration géographique à prétention scientifique – qu'un auditoire peu instruit n'aurait vraisemblablement pu apprécier¹⁸⁵. Pour l'ensemble de ces raisons, il nous paraît davantage approprié d'attribuer les multiples particularités des *Histoires* énumérées en ce chapitre au cadre de pensée de leur auteur et de refuser par conséquent toute pertinence à la théorie de la tyrannie du public, qui pèche par amplification en tâchant d'ériger en principe fondamental une recherche de popularité à laquelle Hérodote demeurerait à notre avis assez peu sensible.

¹⁸⁴ II 52, au sujet de l'adoption par les Pélasges – et conséquemment par les Grecs – des désignations individuelles des dieux telle que recommandée par l'oracle de Dodone. Voir Hunter 1982, p. 111-112.

¹⁸⁵ II 18, à propos de l'étendue véritable de l'Égypte telle qu'établie par l'oracle d'Ammon. Voir Hunter 1982, p. 111-112. *Pace* Cartledge et Greenwood 2002, p. 358, selon lesquels ce passage indiquerait que l'autorité des oracles demeurerait «*supplementary to the process of research*» – apparemment sous prétexte que l'oracle en question ne constituait pas à ce sujet le seul argument mis de l'avant par Hérodote.

9. Le faux problème des épiphanies

Il s'avère malaisé de déterminer si Hérodote ajoutait ou non foi aux épiphanies véritables – à savoir aux apparitions matérielles de dieux ou de héros se produisant sans l'intermédiaire de quelque avatar humain, animal ou autre. Précisons premièrement que, pour les contemporains d'Hérodote, seules des circonstances exceptionnelles – par opposition à la banalité du quotidien – devaient être perçues comme propices aux épiphanies véritables¹⁸⁶. La teneur de la majorité des témoignages à prétention historique issus de l'époque classique nous semble par ailleurs dénoter une tendance à reléguer les épiphanies divines à une époque révolue et à ne concéder cette forme de manifestation qu'aux seuls héros¹⁸⁷.

Les rares passages en lesquels Hérodote soumet clairement quelque apparition divine à une certaine critique ne nous autorisent aucunement à inférer qu'il faisait preuve à ce sujet d'un scepticisme méthodique. L'on pourrait par exemple évoquer son refus d'admettre que certains dieux viennent périodiquement se reposer sur des lits aménagés à cet effet dans leurs sanctuaires respectifs et s'y unir à des femmes, mais il nous apparaît toutefois évident que pareille réaction s'avère principalement motivée par l'indignation – toute grecque – que semble avoir suscitée chez lui une telle

¹⁸⁶ Voir Pritchett 1979, p. 11-46, Mikalson 1983, p. 19 n. 11 et Harrison 2000, p. 91-92.

¹⁸⁷ Voir Burkert 1985, p. 186-187, Mikalson 2002, p. 189, Mikalson 2003, p. 139 et surtout Pritchett 1979, p. 11-46, dont le travail de collection des témoignages nous permet de présumer que les épiphanies divines étaient perçues comme plus exceptionnelles encore que les épiphanies héroïques, du moins en ce qui concerne l'époque classique.

idée¹⁸⁸. Ce passage pourrait en effet simplement viser à dénoncer l'immoralité et l'irrégiosité de semblable conception du divin sans pour autant conduire au rejet de la possibilité que surviennent néanmoins des épiphanies en d'autres circonstances¹⁸⁹. Il en va de même pour la supercherie orchestrée par Pisistrate, au cours de laquelle une femme de haute taille personnifia la déesse Athéna afin d'abuser le peuple athénien¹⁹⁰. Bien que le texte des *Histoires* témoigne d'une franche incrédulité à l'égard de ce récit¹⁹¹, l'on ne saurait prétendre que cette réaction reflète l'attitude qu'il entretenait envers les épiphanies en général. Ce ne sont en effet pas les apparitions divines elles-mêmes que semble prendre pour cible la critique formulée en ce passage, mais plutôt la flagrante impudence et l'aspect particulièrement grossier de pareil stratagème.

Il faut peut-être se tourner vers les guerres médiques, circonstances exceptionnelles par excellence aux yeux d'un Grec du cinquième siècle, pour repérer les rares indices nous permettant d'avancer que l'éventualité d'une épiphanie véritable ne se trouvait pas d'emblée exclue par la piété d'Hérodote. Deux premiers cas ne constituent que de brèves parenthèses au sein du texte des *Histoires* et demeurent trop équivoques pour s'avérer

¹⁸⁸ I 181-183. Il s'agit effectivement de conceptions barbares, les dieux en question correspondant à Zeus Bèlos, Zeus Thébain (d'Égypte) et Apollon Lycien.

¹⁸⁹ Pace Darbo-Peschanski 1987, p. 38. Voir Harrison 2000, p. 88-89, qui associe d'ailleurs cette attitude au fait qu'Hérodote ait hésité à accepter les généalogies divines attribuées à certains mortels – fussent-ils des héros. Linforth 1928, p. 210-211 souligne lui aussi l'existence d'une telle réticence. Mentionnons toutefois qu'Hérodote présente – à une seule reprise – Persée comme le fils de Zeus (VII 61, 12-13) et exclut en outre Minos de ce qu'il appelle « τῆς δε ἀνθρωπιῆς λεγομένης γενεῆς » (III 122, 7-11), sous-entendant par conséquent que ses origines n'étaient pas entièrement humaines.

¹⁹⁰ I 60, 9-29.

¹⁹¹ Pace Adcock 1924, p. 181.

concluants. Se présente en premier lieu la rencontre du coureur Philippidès et du dieu Pan¹⁹². Le seul élément susceptible de suggérer qu'Hérodote ait pu entretenir certains doutes à l'égard de l'épiphanie en question réside en son affirmation selon laquelle les Athéniens érigèrent plus tard un sanctuaire à Pan parce qu'ils croyaient en la véracité de l'exposé de Philippidès¹⁹³. Une certaine ambiguïté persiste néanmoins, pareil passage pouvant difficilement faire figure de profession de foi¹⁹⁴. Il en va de même en ce qui concerne le *φάσμα* à la suite duquel le combattant Épizélos aurait perdu la vue à Marathon¹⁹⁵. Le fait que la mention de ce curieux phénomène ne se trouve accompagnée d'aucun commentaire potentiellement dubitatif n'implique en effet guère qu'Hérodote se soit porté garant de l'authenticité de ce témoignage¹⁹⁶. Notons d'ailleurs qu'il se serait très certainement attardé à qualifier ou à identifier l'apparition en question si celle-ci lui avait inspiré davantage qu'une prudente suspension de jugement.

Il demeure en somme hasardeux de chercher à en induire de ces deux exemples quelque principe applicable à l'ensemble des *Histoires*. Un troisième et dernier cas intervient cependant au moment où Hérodote décrit –

¹⁹² Voir à nouveau VI 105.

¹⁹³ VI 106, 10-11 : *ταῦτα μὲν Ἀθηναῖοι (...) πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα*. Voir Harrison 2000, p. 83. Pearson 1941, p. 338 n'admet guère que cette remarque vise à condamner la naïveté des Athéniens. Rappelons que ni le recours à un «*intrusive oblique infinitive*» ni l'attribution du récit à Philippidès lui-même ne dénotent nécessairement quelque défiance (*pace* Cooper 1974 p. 71-72, Forrest 1979, p. 312 et Lateiner 1989, p. 66).

¹⁹⁴ Hornblower 2002, p. 381-382, considérant la possibilité qu'Hérodote ait cherché à sous-entendre en VI 105, 8-10 que le dieu assista les Athéniens en semant la panique chez les Perses débarqués à Marathon (voir à ce sujet Parker 1996, p. 164 n. 36), se trouve lui aussi contraint de reconnaître l'ambiguïté de ce passage.

¹⁹⁵ Voir à nouveau VI 117.

¹⁹⁶ Encore une fois, remarquons que le fait de créditer Épizélos lui-même de ce récit procède moins d'une volonté de distanciation de la part d'Hérodote que d'une préoccupation à identifier un témoin visuel pouvant répondre des propos rapportés.

RIEN QUE
DE LA
BIBLIO!

avec une satisfaction évidente – les circonstances en lesquelles furent décimés et mis en fuite les Perses ayant entrepris de piller le sanctuaire de Delphes¹⁹⁷. Le passage s’ouvre sur une consultation oraculaire au cours de laquelle le dieu rassura les Delphiens en leur faisant savoir qu’il saurait défendre ses propres biens. L’épiphanie de deux héros locaux nommés Phylacos et Autoonos ne constitue en fait que le point culminant d’un véritable déferlement de prodiges – armes sacrées se déplaçant par elles-mêmes, foudre et rochers du Parnasse s’abattant sur les Perses, cris de guerre émanant du temple d’Athéna Pronaia – apparemment présenté par Hérodote comme l’actualisation de la réponse du dieu¹⁹⁸. La présentation même de l’enchaînement des événements et le fait qu’une formule conclusive exempte de toute manifestation de réserve vienne clôturer un épisode aussi riche en éléments surnaturels¹⁹⁹ nous incite en effet à présumer qu’Hérodote ne cherchait aucunement à contester l’aspect religieux du sauvetage des Delphiens²⁰⁰, demeurant notamment ouvert à l’idée que puissent survenir des épiphanies en des circonstances à ce point exceptionnelles.

La question ne nous concerne de toute façon qu’indirectement puisque nous nous appliquons à quantifier et non à qualifier la religiosité d’Hérodote. Or les épiphanies véritables constituent certainement le type d’intervention

¹⁹⁷ VIII 36-39.

¹⁹⁸ Contrairement à ce que soutient Lateiner 1989, p. 201, le fait qu’Hérodote ait cru bon de souligner que les rochers tombés du Parnasse se trouvaient toujours sur place à son époque n’implique aucunement qu’il ait remis en question l’interprétation religieuse de la déroute perse en insistant sur son aspect strictement naturel et empirique. Pareille remarque nous semble au contraire témoigner d’une volonté de convaincre ceux qui demeureraient sceptiques à l’égard d’un tel récit.

¹⁹⁹ VIII 39, 8-9 : *τούτων μὲν νυν τῶν ἀνδρῶν αὕτη ἀπο τοῦ ἱεροῦ ἀπαλλαγὴ γίνεται.*

²⁰⁰ Voir Pearson 1941, p. 337 et Mikalson 2003, p. 138.

divine le plus difficile à envisager et accepter, et ce même pour un esprit profondément religieux²⁰¹. En d'autres termes, prétendre que le fait de ne pas croire en cette forme pour le moins extrême de manifestation divine serait venu entacher ou amoindrir considérablement la piété d'Hérodote équivaudrait à poser ce que nous appellerions le faux problème des épiphanies. La religiosité, en effet, ne se mesure tout simplement pas à l'échelle d'un tel critère.

²⁰¹ Voir Harrison 2000, p. 91, selon lequel «*the evidence of Herodotus' belief in epiphanies is by its very nature bound to look less compelling than the evidence for his belief in other forms of [divine] intervention*».

10. Le faux problème de la causalité historique

L'un des problèmes les plus déterminants que soulève l'évaluation de la religiosité d'Hérodote se rapporte à la question de la causalité en histoire. Il peut à première vue sembler naturel qu'un historien pourvu d'un cadre de pensée résolument religieux s'avère par définition enclin à attribuer la plupart des événements et phénomènes qu'il examine à des causes d'ordre divin ou surnaturel. C'est sur une telle assomption qu'élaborent les commentateurs modernes désireux de remettre en cause la religiosité dont témoigne le texte des *Histoires*. Les arguments avancés à cet effet insistent généralement sur la multiplicité des niveaux de causalité qu'Hérodote se montre disposé à prendre en considération. En résulte des interprétations soulignant par exemple que la cohésion même de son œuvre repose sur la juxtaposition de différents niveaux d'explication historique²⁰², qu'il attribue la plupart des événements auxquels il s'intéresse à des actions et motivations spécifiquement humaines même s'il lui arrive parfois de tenir compte de l'influence exercée par la divinité²⁰³, que ses analyses causales isolent et négligent ce qui concerne les dieux pour se concentrer sur ce qui relève des hommes²⁰⁴ ou encore que les explications strictement surnaturelles ne lui suffisent guère et s'avèrent à ses

²⁰² Lateiner 1989, p. 131 et Mikalson 2003, p. 8-9.

²⁰³ Waters 1985, p. 100-102.

²⁰⁴ De Romilly 1971, p. 315-317, Lateiner 1989, p. 201 et Thomas 2000, p. 30-35.

yeux redondantes ou accessoires lorsque accompagnées de causes plus vérifiables²⁰⁵.

De telles interprétations se fondent en somme sur le fait qu'Hérodote ait en général réussi à éviter de se laisser prendre au piège de ce que nous Modernes appelons couramment le mirage de la causalité unique en histoire. La question nous semble toutefois se révéler beaucoup plus complexe que ne laisse supposer une telle approche. Il ne suffit en effet guère de dresser une liste des différents types de cause dont tiennent compte les *Histoires* pour ensuite chercher à effectuer un classement général en fonction de la fréquence à laquelle Hérodote se réfère à chacun d'entre eux. Pareille méthode s'avérerait appropriée si nous avions affaire à une simple multiplicité d'explications historiques plutôt qu'à ce qu'il convient à notre avis de définir comme deux *ordres* de causalité. La clé de voûte du raisonnement causal que développent les *Histoires* nous paraît en effet consister en l'articulation d'explications d'ordre respectivement divin et humain²⁰⁶. Bien sûr, les croyances et conceptions partagées par Hérodote et la vaste majorité de ses contemporains permettaient à ce sujet une certaine liberté. L'on pouvait par exemple considérer les séismes et les tempêtes comme des phénomènes essentiellement naturels tout en acceptant que quelque agent divin puisse occasionnellement – ou même systématiquement – en régir le déclenchement et l'intensité, ou encore reconnaître à l'homme un certain libre arbitre tout en admettant qu'une volonté surnaturelle puisse agir sur ses décisions et même

²⁰⁵ Lateiner 1989, p. 201-202, 205 et 209.

²⁰⁶ Voir Lloyd 1979, p. 31-32, Gould 1989, p. 70-71, Harrison 2000, p. 235 et Fisher 2002, p. 217.

réguler le cours général des événements²⁰⁷. C'est dire que les causes divines et humaines ou naturelles se complétaient plutôt que de s'exclure mutuellement. Ce que nous avons choisi d'appeler le faux problème de la causalité historique consiste en cette conception erronée selon laquelle les facteurs d'ordre divin s'avèrent nécessairement accessoires ou apparents faute de se trouver systématiquement présentés comme suffisants en eux-mêmes.

Lorsque vient le moment d'évaluer la religiosité d'un auteur, il s'avère à notre avis légitime d'examiner son œuvre à la lumière d'une distinction entre, d'une part, la superposition de facteurs surnaturels à différents facteurs strictement humains ou naturels et, d'autre part, la superposition de facteurs simplement humains ou naturels. Hérodote n'écrit nulle part – et ne croyait certainement guère²⁰⁸ – que la divinité se trouvait à l'origine de chaque phénomène ou événement. Une lecture attentive de son œuvre nous semble cependant à même de révéler qu'il cherchait ouvertement à démontrer que la volonté divine s'immisce au sein des *ἀνθρωπιήια πράγματα* dès que les hommes lui en fournissent quelque raison, à savoir dès qu'ils adoptent des comportements jugés inacceptables²⁰⁹. Ainsi s'imbriquent les deux ordres de causalité que nous évoquions à l'instant. Une telle analyse nous amène premièrement à signaler qu'il s'avère malavisé de chercher à déconsidérer la religiosité d'Hérodote en prétextant que les causes humaines conservaient toujours à ses yeux une grande importance. Comment en effet aurait-il pu en

²⁰⁷ Il s'agit d'une question abordée par la plupart des commentateurs modernes ayant étudié la religion d'Hérodote. Le traitement le plus méthodique est certainement celui d'Harrison 2000, p. 223-230.

²⁰⁸ Voir Harrison 2000, p. 240-241.

²⁰⁹ Voir Harrison 2000, p. 102-104.

être autrement alors que l'observation et la commémoration de *τὰ γεγόμενα ἐξ ἀνθρώπων* l'entraînaient nécessairement à s'intéresser à pareil ordre de causalité, et alors que seul un élément déclencheur – à savoir une action humaine – semble lui avoir paru susceptible d'occasionner une intervention divine? Conséquemment, le seul moyen de fournir une évaluation adéquate de la religiosité d'Hérodote demeure à notre avis de déterminer à quel point ces mêmes interventions divines se révélaient à ses yeux courantes, inéluctables et prépondérantes.

Nous ne provoquerons assurément aucune surprise en déclarant que le motif de la transgression punie par les dieux constitue à notre avis l'un des thèmes principaux des *Histoires*²¹⁰. Nous en avons déjà évoqué plusieurs attestations :

Hérodote affirme effectivement en toutes lettres que la ruine des Troyens constituait un juste châtement envoyé par la divinité²¹¹; que Phérétime fut punie par les dieux pour avoir exercé sur les Barkéens une vengeance trop cruelle²¹²; que Cléomène sombra dans la folie après avoir détrôné Démarate en s'assurant la complicité malhonnête de la Pythie²¹³; que la mort de hérauts lacédémoniens constituait une expiation intergénérationnelle exigée par l'exécution antérieure de

²¹⁰ Voir Gagné, p. 101, qui remarque en outre que ce motif implique généralement une annonce, c'est-à-dire un présage envoyé par la divinité en vue de laisser pressentir le châtement à venir.

²¹¹ II 113-120 (voir surtout 120, 23-29). Notons que la faute des Troyens résidait probablement en l'enlèvement d'Hélène, bien qu'Hérodote ne se préoccupe guère de spécifier. Voir à ce sujet Harrison 2000, p. 104-105.

²¹² IV 202 et IV 205, 1-5.

²¹³ VI 64-66 et VI 84, 17-18.

hérauts perses²¹⁴; que Poséidon noya les Perses responsables de la profanation de l'un de ses sanctuaires²¹⁵; que les Perses incendièrent un sanctuaire de Déméter et furent par la suite victimes de la rancune de la déesse²¹⁶.

À ces passages viennent s'ajouter plusieurs exemples supplémentaires dont le sens profond nous semble révélé par divers indices. Mentionnons premièrement l'accueil réservé par Apollon aux Perses qui osèrent marcher contre le sanctuaire de Delphes afin de le mettre à sac²¹⁷. Comme nous l'avons souligné au cours du chapitre précédent, plusieurs éléments semblent suggérer qu'Hérodote ait ajouté foi aux divers miracles – et même aux épiphanies – qu'il présente en cette occasion par la voix de ses différentes sources. S'adjoit par ailleurs aux arguments évoqués en ce sens le fait que l'épisode en question s'inscrive clairement en continuité des conséquences désastreuses qui s'abattirent sur les Perses à la suite de profanations perpétrées en territoire grec. Une fois le tout placé en parallèle des tempêtes et autres prodiges en lesquels nous avons précédemment cru reconnaître les traces d'une qualification en bonne partie religieuse de l'expédition militaire de Xerxès²¹⁸, l'on obtient ce qui nous semble constituer une preuve par agglutination établissant qu'Hérodote cherchait premièrement à dépeindre la

²¹⁴ VII 133-137 (voir surtout 137, 6 et 13)

²¹⁵ VIII 129.

²¹⁶ IX 65 et IX 100-101 (voir surtout 101, 1-5).

²¹⁷ VIII 36-39.

²¹⁸ Par exemple VII 34, 4-6; VII 42, 8-11 et VIII 12-13. Voir à ce sujet notre chapitre consacré aux miracles.

mise en branle de la campagne en question comme une transgression, et deuxièmement à montrer que les nombreux revers subis par les Perses représentaient l'actualisation d'une punition imposée par la divinité. Notons d'ailleurs qu'une telle interprétation n'implique aucune dévaluation du mérite des cités qui organisèrent la résistance grecque, le récit des événements que proposent les *Histoires* laissant simplement entendre que la divinité prit soin d'équilibrer les forces en présence – ou du moins de réduire considérablement les effectifs démesurés qu'avaient rassemblés les Perses²¹⁹. Une causalité divine englobante se trouverait donc à l'origine des difficultés rencontrées par les Barbares mais ce sans pour autant constituer une explication suffisante de la victoire grecque – et sans que ne s'avère facilement identifiable l'élément déclencheur à la suite duquel fut lancée cette expédition doublée d'un châtement divin²²⁰.

²¹⁹ Comme l'exprime par exemple VI 11 et VIII 12-13. Hart 1982, p. 31 se contente pour sa part d'attribuer aux Grecs le rôle d'instrument au moyen duquel se concrétisa le châtement de Xerxès.

²²⁰ Il s'agit en effet d'une question particulièrement délicate puisque le texte des *Histoires* nous apprend que la campagne n'aurait jamais eu lieu si Xerxès n'avait été trompé (ou du moins malicieusement encouragé, comme le soulignent Evans 1991, p. 28 et Harrison 2002, p. 136) par une série de rêves envoyée par la divinité (VII 12-18). Notons premièrement qu'aucun argument ne nous semble susceptible d'établir qu'Hérodote ait pu rapporter de tels rêves tout en demeurant sceptique à leur égard. Comme le remarque Harrison 2000, p. 132, «*the length of the episode and its crucial position in the Histories, immediately before the launching of Xerxes's expedition, suggest (...) that it was serving a programmatic function*» (pace de Romilly 1971, p. 328 et Shimron 1989, p. 51-53). Signalons en outre que le passage en question cadre parfaitement avec l'utilisation générale que fait Hérodote des présages. Si l'on considère donc qu'il s'attarde à raconter ces rêves parce qu'il leur attribuait une certaine authenticité, force nous est de constater que le Grand Roi s'en trouve en quelque sorte innocenté de la transgression que constitua sa propre expédition (voir Fornara 1990, p. 43-45). Il faudrait dans ce cas identifier un élément déclencheur préalable justifiant l'envoi par la divinité de rêves fallacieux, comme par exemple la tradition conquérante de la royauté perse (voir Evans 1991, p. 28), à moins bien sûr que l'élément déclencheur ait pu résider en la personne même de Xerxès (voir Hart 1982, p. 31). Si une certaine ambiguïté persiste (due entre autres à ce qu'Harrison 2002, p. 555-558, Fisher 2002, p. 220-221 et Mikalson 2003, p. 42 interprètent comme une sur-détermination), il convient de souligner que, aux yeux d'Hérodote, l'histoire récente de la Perse devait sembler suffisamment riche en

L'on ne saurait à notre avis exiger plus convaincante attestation de la religiosité d'un historien des guerres médiques²²¹. Réitérons en effet qu'Hérodote ne cherchait aucunement à démontrer que les dieux s'avéraient responsables de l'ensemble de *τὰ γινόμενα ἐξ ἀνθρώπων*. Il n'aurait certainement jamais entrepris d'écrire une œuvre à prétention historique si telles avaient été ses convictions. Il en allait par contre autrement dès que se trouvaient réunis une transgression lui semblant pouvoir tenir lieu d'élément déclencheur et un phénomène susceptible de se voir interpréter comme un châtement divin. Les *Histoires* nous présentent d'ailleurs quantité d'autres passages caractérisés par ce motif de la transgression punie par les dieux. Mentionnons par exemple :

Le roi égyptien Phéros frappé de cécité pendant dix ans après avoir lancé un javelot dans le Nil²²²; la mise à mort du gouverneur perse Oroïtès présentée comme une punition encourue en raison de la fin horrible qu'il réserva à Polycrate²²³; les malheurs par le truchement desquels le roi spartiate Leutykidès expia les manœuvres qui lui avaient permis de détrôner Démarate²²⁴; la mort de Miltiade suite à un sacrilège commis sur l'île de Paros²²⁵; l'exécution du gouverneur perse

transgressions de toutes sortes pour remettre en question la pertinence et la faisabilité d'une hiérarchisation des fautes et culpabilités.

²²¹ La formule s'avère certes quelque peu réductrice. Voir néanmoins le *prooimion* au sujet de la prééminence de ce thème.

²²² II 111, 1-10.

²²³ III 126-128.

²²⁴ VI 71-72.

²²⁵ VI 134-136.

Artayctès attribuée au fait qu'il ait jadis pillé le sanctuaire de Protésilas²²⁶.

La rigidité du motif en question pourrait d'ailleurs nous permettre de fournir une explication originale de la plupart des passages en lesquels Hérodote nous apprend quelque peu laconiquement que certains événements «devaient se produire»²²⁷. Y voir autant d'évocations de la mainmise du destin sur les affaires humaines n'apporte aucune véritable précision puisque le texte des *Histoires* ne cherche jamais à caractériser les concepts de destin et de volonté divine comme des puissances dissociables l'une de l'autre²²⁸. Il nous semble plus vraisemblable d'avancer qu'Hérodote employait une telle expression lorsqu'il souhaitait faire allusion au motif de la transgression punie par les dieux *en l'absence d'un élément déclencheur identifiable*. En d'autres termes, il aurait simplement présenté comme des choses qui «devaient se produire» les événements lui ayant semblé correspondre à des châtements imposés par la divinité mais ne paraissant pourtant justifiés ou réclamés par aucune action condamnable connue²²⁹ – ou du moins certaine²³⁰.

²²⁶ IX 115-120.

²²⁷ Voir par exemple I 8, 7-8; II 133, 12-13; II 161, 7; IV 79, 1-2; V 92, δ 1-2 et IX 109, 7-8.

²²⁸ Comme en témoigne l'excellent mot de Fornara 1973, p. 78 n. 36, selon lequel «*it would be ingenuity misspent to seek for real distinctions within the broad range of his terminology. He assigns control alternatively to "the divine" (to theion), "the gods" (theoi), "divine power" (daimon), "fate" (moira), "destiny" (moros), "the fated" ([moira] pepromene), and "divine fortune" (theia tyche)*».

²²⁹ Gould 1989, p. 74-78 en arrive à une conclusion similaire – quoique plus générale – lorsqu'il écrit que l'idée d'inévitabilité vient remplacer une explication manquante. Il nous semble toutefois faire fausse route en avançant qu'il s'agit d'un simple procédé narratif. Faudrait-il en effet présumer qu'Hérodote développa une variété de fatalisme purement stylistique? Une telle interprétation ne tient d'ailleurs compte ni du caractère général des *Histoires*, ni des particularités de l'unique contexte en lequel se trouve mentionnée pareille idée d'inévitabilité; comme le remarque Mikalson 2003, p. 148-150, chacun de ces

Notons d'ailleurs qu'une telle attitude s'avère conforme au fait qu'il évite habituellement de spéculer sur les *θεῖα* en général mais porte en revanche une attention particulière aux interventions divines²³¹. C'est dire qu'il s'armait de prudence au moment d'induire les raisons pour lesquelles la divinité en vient parfois à imposer ses arrêts aux hommes mais imagina tout de même une formulation lui permettant d'insister le plus fréquemment possible sur l'importance du motif de la transgression punie par les dieux.

L'ensemble de cette démonstration aura, espérons-nous, su établir que, selon Hérodote, la causalité historique demeurerait une affaire essentiellement humaine jusqu'à ce que ne survienne une action jugée inadmissible par la divinité, auquel cas intervenait à quelque moment un châtement approprié – cette causalité divine pouvant s'avérer complémentaire, indépendante ou même englobante vis-à-vis des facteurs d'ordre strictement humain ou naturel.

événements inéluctables constitue – ou implique – une infortune ou un désastre. Voir également Munson 2001 (surtout p. 35 : «*divine necessity tends to concern the (...) result of a non-necessary and culpable human action rather than inexplicably causing men to behave in a certain way*»).

²³⁰ Comme par exemple dans le cas des rêves envoyés à Xerxès. Soulignons en effet que la locution «*τὸ χρεὸν γενέσθαι*» (VII 17, 9), bien qu'utilisée par le personnage onirique lui-même, pourrait confirmer par sa seule présence notre analyse selon laquelle Hérodote hésitait à se prononcer au sujet de l'élément déclencheur qui poussa la divinité à tramer la ruine des Perses. Voir Mikalson 2003, p. 148.

²³¹ Voir notre chapitre consacré à l'énigme des *θεῖα πρήγματα*.

11. Hérodote pourfendeur de l'impiété

L'on ne peut évidemment constater l'existence d'un motif de la transgression punie par les dieux sans du même coup poser le problème de la définition de l'impiété. Or il s'agit d'une difficulté pour le moins épineuse puisqu'il nous semble évident qu'Hérodote ne confinait aucunement le concept d'impiété aux profanations et autres formes d'irrespect manifesté envers les réalités cultuelles – dont l'inacceptabilité aux yeux de la divinité s'explique par elle-même. Parions en effet qu'au cœur de sa définition de l'impiété auraient figuré les notions d'ἕβρις et de φθόνος²³². Expliciter ces deux concepts dans toute leur complexité exigerait un espace considérable mais il demeure néanmoins envisageable de fournir un aperçu de leur signification générale. Il nous paraît en fait exister une corrélation directe entre l'ἕβρις humaine, à savoir le vaste spectre des comportements dits excessifs, et le φθόνος divin, qui nous semble consister en la désapprobation que suscite chez la divinité l'ἕβρις par laquelle l'homme refuse les limites de sa condition et cherche en quelque sorte à usurper les prérogatives divines²³³. Cette corrélation s'avère à notre avis fondamentale en ce que ses nombreuses

²³² Voir également le survol effectué par Harrison 2000, p. 107-110.

²³³ Voir Cairns 1996, p. 13-14 et 18. Voir également Mikalson 2003, p. 39, selon lequel le φθόνος divin «*is the emotion that may result when one's own prerogatives are being encroached upon by another, and it has elements of envy, ill will, self-protectiveness, and begrudgement, but allows no single English equivalent, certainly not "envy"*».

modalités s'additionnent ou se confondent aux actes de profanation pour contribuer à sous-tendre le motif de la transgression punie par la divinité²³⁴.

S'adjoint par ailleurs à ce même motif le thème complémentaire que vient constituer la récurrence de la notion de renversement de fortune. L'illustration la plus éloquente de ce même thème se présente en l'exemple du roi lydien Crésus, qui perdit son royaume – et manqua de périr sur le bûcher – après s'être cru le plus heureux des hommes²³⁵. Ce que nous comptons démontrer à ce sujet nous dispense certainement d'examiner ce passage dans toute l'étendue de sa complexité – par exemple en cherchant à évaluer la mesure selon laquelle Hérodote s'assimilait au personnage de Solon, le sage athénien qui s'efforça de conseiller Crésus en la matière, ou ajoutait foi aux différents éléments de ce récit. Le fait qu'il ait choisi d'exploiter de façon aussi approfondie un épisode annonçant en quelque sorte l'un des principaux thèmes de son œuvre suffit en effet à indiquer qu'une importance considérable se trouvait accordée au *message* inhérent à un tel

²³⁴ Particulièrement dans le cas de l'expédition de Xerxès (tel que le souligne Mikalson 2003, p. 82), minutieusement et continuellement dépeinte par Hérodote comme la quintessence de l'*ἵβρις* (voir par exemple I 183; VII 8; VII 24; VII 34-35; VIII 109 et IX 76. Voir aussi Fisher 2002, p. 221-224). Soulignons par ailleurs que Mikalson 2002, p. 194 émet un bien curieux commentaire en écrivant «*hubris and divine phthonos (...) are not, as for Aeschyleus, a theological matrix that structures the whole. Herodotus introduces them only for a few larger than life individuals to whom he wanted to give special treatment*». Soulignons premièrement qu'il ne s'avère aucunement pertinent de rapprocher Hérodote d'Eschyle à ce sujet (*pace* également Saïd 2002). Le premier était historien et le second tragédien, avec toutes les dissimilitudes qu'une telle distinction implique sur le plan du contenu et de la forme; le seul fait que pareille comparaison puisse sembler envisageable démontre au contraire à quel point le texte des *Histoires* procède d'une structure en bonne partie religieuse. Il nous paraît en outre normal que l'*ἵβρις* et le *φθόνος* divin qui en résulte concernent des individus exceptionnels (auxquels Hérodote accorde d'ailleurs une importance pour le moins considérable, comme le remarquent Forrest 1979, p. 312-313, Evans 1991, p. 86-88 et Harrison 2002, p. 558) et ce pour la simple et bonne raison que les personnages plus ou moins «*larger than life*» s'avèrent par définition beaucoup plus susceptibles de s'adonner aux différents types d'excès envers lesquels l'historien manifeste d'ordinaire un certain intérêt.

²³⁵ I 26-91. Parmi une bibliographie colossale, voir Lateiner 1989, Shapiro 1996, Hartog 1999, Harrison 2000, Mikalson 2003 et Chiasson 2005.

exposé²³⁶. Ce message s'énonce sans ambiguïté aucune : l'*ἵβρις* éveille le *φθόνος* de la divinité et résulte nécessairement en un renversement de fortune, et ce peu importe la richesse ou la puissance dont peuvent s'enorgueillir ceux qui succombent à l'excès²³⁷. Le sort de Crésus semble par ailleurs impliquer une double causalité divine, la chute de la monarchie lydienne se trouvant en outre attribuée à la transgression au moyen de laquelle son ancêtre Gygès fonda la dynastie mermnade²³⁸. C'est dire à quel point Hérodote cherchait à insister à la fois sur les fautes commises par les hommes et sur les châtiments qu'imposait en retour la divinité.

L'exemple ultime de renversement de fortune demeure cependant le cas du tyran samien Polycrate, qui connut une fin atroce après avoir mené une existence trop heureuse – et ce bien que les exhortations du pharaon égyptien Amasis l'aient poussé à tenter de saboter quelque peu son propre bonheur²³⁹. Contrairement à Crésus, Polycrate ne s'avérait apparemment coupable d'aucune présomption – et donc d'aucune véritable *ἵβρις*. Son seul tort se résumait en fait à jouir d'un bonheur excessif qui, considéré comme l'apanage des dieux, ne pouvait en définitive que déclencher le *φθόνος* divin²⁴⁰. Négligeons à nouveau les questions plus accessoires afin de mettre

²³⁶ Romm 1998, p. 59, soulignant que l'idée de renversement de fortune se trouve mentionnée dès l'ouverture des *Histoires* (I 5, 12-18), y voit «*an epigraph for book 1 or possibly for the whole of the Histories*».

²³⁷ Voir Evans 1991, p. 45-51, Romm 1998, p. 59-76, Harrison, p. 31-63 et Mikalson 2003, p. 150-151. Le fait que la notion de *φθόνος* se trouve principalement évoquée par l'entremise de personnages (voir toutefois IV 205 1-5) ne nous empêche donc aucunement d'avancer qu'elle participe néanmoins du cadre de pensée d'Hérodote. Voir Fisher 2002, p. 215.

²³⁸ I 8-13. Voir Romm 1998, p. 65.

²³⁹ III 39-125 (incluant de nombreuses digressions).

²⁴⁰ Lateiner 1982, p. 100 remarque à ce sujet que «*excessive prosperity (...) is the material equivalent of hybris, moral excess*», ayant précédemment démontré que le vocabulaire

l'accent sur le fait que cet épisode transmet un message catégorique : la félicité, sous toutes ses formes, ne peut perdurer indéfiniment sans empiéter sur les privilèges de la divinité²⁴¹. Un tel précepte fait évidemment écho à l'obstination avec laquelle Hérodote s'applique à mettre son auditoire en garde contre le *φθόνος* divin²⁴². Notons également que, conformément à la logique d'un cadre de pensée du point de vue duquel les facteurs divins et humains se complètent plutôt que de s'exclure mutuellement, ce principe du renversement éventuel de toute prospérité présente également certains aspects que nous Modernes pourrions qualifier de séculiers²⁴³ – comme en témoigne par exemple l'observation liminaire d'Hérodote selon laquelle aucune cité ne demeure importante éternellement²⁴⁴.

Quelle que soit la définition de l'impiété que l'on croit pouvoir extraire du texte des *Histoires*, il semble que le motif de la transgression punie par les dieux ne connaît aucune véritable exception en plus de s'avérer à la fois central et récurrent²⁴⁵. Encore faut-il savoir faire preuve de discernement; pour Hérodote, un acte d'impiété pouvait apparemment devenir acceptable en certains contextes. C'est le cas par exemple de la mise

employé par Hérodote illustre à lui seul l'importance du motif de la prospérité annonciatrice de malheurs.

²⁴¹ Voir Evans 1991, p. 72-73, Romm 1998, p. 69-70 et Harrison 2000 (surtout p. 45-47).

²⁴² Romm 1998, p. 62-63 souligne par ailleurs que, une fois les conseils de Solon et d'Amasis placés en parallèle de l'avertissement servi à Xerxès par Artabanès (VII 10, 48-56), une mise en garde contre le *φθόνος* divin se trouve formulée par un représentant de chacun des trois peuples dirigeants de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie – à savoir les Grecs, les Égyptiens et les Perses.

²⁴³ Voir Harrison 2003, p. 242-243 à propos de l'aspect théologique de ce même principe.

²⁴⁴ Voir à nouveau I 5, 12-18.

²⁴⁵ Rappelons toutefois qu'il se révèle malaisé de circonscrire avec précision l'éventail des comportements en lesquels Hérodote aurait pu reconnaître des transgressions. Les serments, par exemple, semblent s'être trouvés en bonne partie exclus de cette catégorie (voir Harrison 2000, p. 109 n. 24).

à mort du suppliant – et ancien tyran – Euryléon par les Sélinontins²⁴⁶ ainsi que de la corruption de la Pythie au moyen de laquelle les Alcéméonides persuadèrent les Spartiates de chasser les Pisistratides d'Athènes²⁴⁷. Le fait que de tels agissements – pourtant éminemment répréhensibles en eux-mêmes – ne semblent assortis d'aucune punition indique certainement qu'Hérodote les estimait admissibles parce que dirigés contre des régimes tyranniques oppressifs ou iniques²⁴⁸. L'on aurait tort cependant d'affirmer que de tels passages soumettent la sphère du religieux à différentes considérations politiques²⁴⁹. Il nous paraît en effet plus approprié de postuler que, selon Hérodote, la divinité n'aurait guère cherché à sanctionner de telles actions²⁵⁰. Pareils tyrans, après tout, faisaient preuve d'une *ὕβρις* beaucoup plus critiquable que ceux qui avaient entrepris de les déloger de manière aussi peu orthodoxe. Admettons toutefois que pareille lecture s'appuie essentiellement sur des déductions²⁵¹.

Certains châtiments savent finalement se faire attendre. Ce fut le cas par exemple pour les citoyens de Chios, que deux batailles successives

²⁴⁶ V 46.

²⁴⁷ V 62-64.

²⁴⁸ Voir Mikalson 2003, p. 18 n. 7.

²⁴⁹ *Pace* Mikalson 2003, p. 18. L'on ne discerne en effet au sein des *Histoires* aucun préjugé globalement favorable à l'endroit des Alcéméonides (en dépit de VI 123, voir Moles 2002, p. 38-42), c'est-à-dire aucun préjugé suffisamment favorable pour que ceux-ci puissent se trouver absous d'une ou même de plusieurs transgressions (voir aussi I 61, 3-6 et V 71).

²⁵⁰ Une telle hypothèse viendrait par ailleurs corroborer la théorie proposée par Harrison 2000, p. 108-109 (et critiquée – assez peu efficacement – par Mikalson 2003, p. 142-143) selon laquelle se constate au fil des *Histoires* quelque confusion ou chevauchement entre les concepts de piété et de justice – de même bien sûr qu'entre ceux d'impiété et d'injustice.

²⁵¹ Semblable prise de position n'aurait-elle dû se trouver accompagnée de quelque explication de la part d'Hérodote? Signalons en guise de réponse que tout commentaire justificatif à cet effet l'aurait contraint à s'étendre sur les *βεία πράγματα*. Le fait qu'il établisse une typologie généralement très négative de la tyrannie et du despotisme (voir notamment la synthèse remarquablement documentée de Moles 2002, p. 37-39 et 50-52) aurait également pu l'inciter à croire qu'un tel message n'échapperait guère à son auditoire.

décimèrent à la suite d'autant de présages pour le moins inquiétants²⁵². À l'origine de pareil désastre se dissimule un méfait à propos duquel Hérodote paraît à première vue garder le silence. Il suffit toutefois de revenir au livre premier des *Histoires* pour constater que les habitants de Chios avaient quelques années auparavant extirpé un suppliant du sanctuaire d'Athéna Poliouchos pour le livrer aux Perses²⁵³. Ce type de délai pourrait d'ailleurs s'avérer poussé à l'extrême au moment où Hérodote, évoquant la mise à mort de hérauts perses par les Athéniens et les Spartiates, avoue ne pouvoir se prononcer quant à la conséquence fâcheuse qu'engendra pour Athènes une telle faute²⁵⁴. Le fait qu'il s'agisse de la seule véritable entorse au motif de la transgression punie par les dieux nous semble en effet suggérer que ce passage représente moins une exception qu'un *avertissement ou une prédiction*²⁵⁵. Bien qu'il ait su célébrer le mérite dont firent preuve les Athéniens au cours des guerres médiques²⁵⁶, Hérodote aurait à notre avis fort bien pu profiter de sa tribune dans le but de laisser entendre que ceux-ci

²⁵² VI 26-27.

²⁵³ I 160.

²⁵⁴ VII 133, 6-10. Nous avons déjà mentionné la punition envoyée par la divinité aux Spartiates (voir nos chapitres consacrés à la tyrannie des sources et au faux problème de la causalité historique).

²⁵⁵ Pace Harrison 2000, p. 103 et Saïd 2002, p. 121. Voir Gagné 2000, p. 109-125. À l'exécution des hérauts perses pourrait également s'ajouter le massacre de nombreux suppliants imputé aux Alcéméonides (I 61, 3-6 et V 71), à moins que ce passage ne soit plutôt à rapprocher des exemples d'actes d'impiété considérés acceptables en certains contextes. Le groupe de suppliants en question se trouvait en effet composé de Kylon – qui aspirait à la tyrannie – et de ses suivants. Hérodote nous semble en outre prendre certaines précautions afin d'éviter d'incriminer les Alcéméonides, et donc de présenter ces meurtres comme une transgression véritable, utilisant des expressions telles «αἱ δ' Ἐναγέες Ἀθηναίων ὠδὲ ἀνομάσθησαν» et «φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας».

²⁵⁶ Voir Moles 2002, p. 42-43.

auraient néanmoins à répondre de certains actes²⁵⁷. Le contexte politique en lequel furent probablement rédigées et publiées les *Histoires* – à savoir le préambule et l’amorce de la guerre dite du Péloponnèse²⁵⁸ – aurait en outre pu conférer une pertinence décuplée à cette critique augmentée d’une condamnation implicite.

Nous terminerons en soulignant qu’une telle assiduité à condamner l’impiété sous toutes ses formes s’ajoute à l’ensemble des éléments qui, comme nous avons scrupuleusement cherché à l’établir, attestent la fermeté et l’authenticité de la religiosité d’Hérodote.

²⁵⁷ Voir Blösel 2001 au sujet des nombreuses nuances caractéristiques du portrait que traça Hérodote de l’histoire d’Athènes. Moles 2002, p. 36 note qu’Hérodote voulut peut-être effectuer un parallèle entre Crésus et Athènes (ou plus précisément Périclès), servant un avertissement aux Athéniens en faisant sienne la remarque qu’il prête à Solon selon laquelle il faut considérer la fin et l’aboutissement de toute chose (I 32, 46-47 : «σκοπέειν δὲ χρὴ παντός χρημάτων τὴν τελευτὴν κῆ ἀπαβήσεται»).

²⁵⁸ Voir notamment Fowler 2001, p. 305-306 (incluant une bibliographie sur le sujet en n. 4). Hérodote spécifie d’ailleurs en VII 137, 4-5 que la divinité châtia les Spartiates pour leur implication dans l’exécution de hérauts perses «κατὰ τὸν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων πόλεμον».

Conclusion

Il s'avérera certainement profitable de proposer ici un bref récapitulatif des principaux arguments développés au cours de la présente étude. Rappelons donc que nous nous sommes efforcé de démontrer que le fait de projeter à l'avant-scène les aspects scientifiques du cadre de pensée d'Hérodote conduisait trop souvent à une occultation des éléments dits traditionnels dont regorgent les *Histoires*; que le concept moderne de mythe se révélait complètement étranger à l'idée qu'il se faisait de l'histoire humaine ancienne et récente, laquelle ne lui semblait aucunement exclure les miracles et autres manifestations de l'influence qu'exerce la divinité sur les affaires humaines; que sa compréhension de la notion de *θεῖα πρῆγματα* lui permettait de considérer les interventions divines comme ce que nous Modernes qualifierions de faits historiques; qu'il n'avait vraisemblablement recours à aucun procédé syntaxique ou narratif afin d'exprimer une réserve implicite à l'égard de divers récits et qu'il n'hésitait guère à laisser connaître son opinion personnelle au moment de cautionner certains témoignages à résonance religieuse; que ses différentes prises de positions –au sujet par exemple de la véridicité des présages et de la divination – ne peuvent se trouver attribuées au fait qu'il cherchait à combler les attentes d'un auditoire peu instruit; que sa religiosité s'avérait peut-être suffisamment assurée pour admettre que puissent survenir de véritables épiphanies; qu'il accordait une importance déterminante à la causalité divine sans toutefois négliger la

causalité humaine, comme en témoigne l'élaboration d'un motif de la transgression punie par les dieux; qu'il cherchait finalement à insister sur le fait que chaque comportement ou action susceptibles de contrarier la divinité appelait en retour un châtement approprié.

S'il serait abusif d'en conclure qu'Hérodote entreprit de rédiger les *Histoires* dans le but premier de transmettre un message d'ordre moral et religieux, l'on constate néanmoins qu'il ne comptait guère donner suite à un tel projet sans profiter de l'occasion pour inculquer à son public certains préceptes. C'est dire qu'il espérait non seulement informer mais aussi enseigner²⁵⁹. Il peut certes sembler contradictoire que les préceptes en question aient présenté un aspect indéniablement religieux tout en s'exprimant par le truchement d'un exposé qui, comme nous l'avons déjà signalé, aspire par moments à participer aux divers débats qui occupaient les penseurs et scientifiques de l'époque. Cette apparente contradiction s'estompe toutefois lorsque l'on s'attarde à replacer les *Histoires* dans leur contexte intellectuel. Si nous Modernes exagérons probablement l'influence qu'exercèrent sophistes, *φυσικοί* et autres penseurs de cette mouvance sur les idées et mentalités de la vaste majorité de leurs contemporains, il semble néanmoins qu'Hérodote ait considéré cette même influence suffisamment délétère pour chercher à la contrebalancer en se réclamant pourtant d'un ordre de discours similaire. En d'autres termes, il se serait lui-même inscrit en une telle mouvance intellectuelle – comme en témoignent les aspects dits scientifiques de son œuvre – mais aurait par contre tenté de dénoncer le fait

²⁵⁹ Voir Waters 1985, p. 7-8.

que les thèses proposées par les sophistes et leurs pairs aient en plusieurs domaines repoussé les limites de la connaissance *au détriment de la piété et du respect de la divinité*. Il nous paraît donc pertinent de dépeindre Hérodote comme un réactionnaire vis-à-vis des tendances antireligieuses qui se développèrent au cours des sixième et cinquième siècles – mais non vis-à-vis de l'avancement des connaissances en soi²⁶⁰. S'en dégage en quelque sorte le portrait d'un *scientifique religieux*, digne précurseur d'une position intellectuelle qui, *mutatis mutandis*, demeure encore aujourd'hui caractéristique de bon nombre de représentants de la communauté scientifique – dans l'acception la plus large du terme.

En ce qui concerne finalement la mesure selon laquelle la rédaction des *Histoires* se trouva influencée par semblable religiosité, nous n'hésiterions guère à affirmer qu'Hérodote élaborait consciemment une philosophie de l'histoire méritant en définitive le qualificatif de théologique²⁶¹, comme en témoigne la rigueur avec laquelle il s'appliqua – par exemple au moyen du motif de la transgression punie par la divinité²⁶² – à inculquer à son auditoire certaines valeurs d'ordre religieux²⁶³. À défaut de

²⁶⁰ Voir Fornara 1990, p. 33-34.

²⁶¹ Voir Fornara 1990, p. 27.

²⁶² Voir en outre Packman 1991, p. 406, qui signale que «[Herodotus'] views of incredulity, to judge by representations of it in characters within the narrative, seems to have been that it represents an inadequate and inappropriate, but correctible, response to new information of an unfamiliar nature», ayant précédemment remarqué que «incredulity is never justified in the tales of Herodotus» (p. 405). Voir aussi à ce sujet Fornara 1990, p. 39 et Harrison 2000, p. 135.

²⁶³ Pace Gould 1989, p. 79-82, qui refuse d'additionner les indices disponibles et préfère parler de «gnomic generalizations». Harrison 2000, p. 115-116 s'en tient pour sa part à la notion d'«engrained habit», évoquant par la suite une distinction qui ne nous paraît aucunement appropriée en écrivant : «Herodotus' stories of divine retribution certainly imply the moral that certain actions have certain consequences, a descriptive moral; they are not so clearly, however, moral in the sense of being prescriptive» (p. 241).

véritablement rendre honneur à la richesse et à la complexité des *Histoires*, une telle lecture nous semble correspondre à l'interprétation à laquelle Hérodote s'efforçait d'amener ce même auditoire.

ADJOYER W. V. PRITCHETT, *The Liar School of Herodotus*
(Amsterdam 1993)

Bibliographie

— Édition d'Herodote utilisée ? (Rosén)

ADCOCK, F. E., (1924) «The exiles of Peisistratus», *Classical Quarterly* (18), p. 174-181.

ARMAYOR, O. K., (1977) «The Homeric influence on Herodotus' story of the labyrinth», *Classical Bulletin* (54), p. 68-72.

ARMAYOR, O. K., (1978a) «Did Herodotus ever go to the Black Sea?», *Harvard Studies in Classical Philology* (82), p. 45-62.

ARMAYOR, O. K., (1978b) «Herodotus' catalogue of the Persian Empire», *Transactions of the American Philological Association* (108), p. 1-9.

ARMAYOR, O. K., (1980) «Sesostris and Herodotus' autopsy of Thrace, Colchis, Inland Asia Minor, and the Levant», *Harvard Studies in Classical Philology* (84), p. 51-74.

BLÖSEL, W., (2001) «The Herodotean picture of Themistocles : a mirror of fifth-century Athens», *The historian's craft in the age of Herodotus*, éd. N. Luraghi, Oxford, p. 179-197.

BOEDEKER, D., (2002) «Epic heritage and mythical patterns in Herodotus», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 97-116.

BREMMER, J., (1987) «What is a Greek myth?», *Interpretations of Greek mythology*, éd. J. Bremmer, London, p. 1-9.

BRILLANTE, C., (1990) «Myth and history. History and the historical interpretation of myth», *Approaches to Greek myth*, éd. L. Edmunds, Baltimore, p. 91-140.

BROCK, R., (2003) «Authorial voice and narrative management in Herodotus», *Herodotus and his world. Essays from a conference in memory of George Forrest*, éd. P. Derow et R. Parker, Oxford, p. 3-16.

BURKERT, W., (1985) *Greek religion*, trad. J. Raffan (éd. originale 1977), Cambridge.

BUXTON, R., (1994) *Imaginary Greece. The contexts of mythology*, Cambridge.

CAIRNS, D. L., (1996) «*Hybris*, dishonour and thinking big», *Journal of Hellenic Studies* (116), p. 1-32.

CARTLEDGE, P. et GREENWOOD, E., (2002) «Herodotus as a critic : truth, fiction, polarity», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 351-371.

CHIASOON, C.C., (2005) «Myth, ritual and authorial control in Herodotus' story of Cleobis and Biton (*Hist.* 1. 31)», *American Journal of Philology* 26, 1), p. 41-64.

CHRIMES, K. M. T., (1930) «Herodotus and the reconstruction of history», *Journal of Hellenic Studies* (50), p. 89-98.

COBET, J., (2002) «The organization of time in the *Histories*», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 387-412.

COOPER, G. L., (1974) «Intrusive oblique infinitives in Herodotus», *Transactions of the American Philological Association* (104), p. 23-76.

DARBO-PESCHANSKI, C., (1985) «Les *logoi* des autres dans les *Histoires* d'Hérodote», *Quaderni di Storia* (22), p. 105-128.

DARBO-PESCHANSKI, C., (1987) *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris.

DECHARME, P., (1904) *La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Des origines au temps de Plutarque*, réimp. (1966), Paris.

DEWALD, C., (1987) «Narrative surface and authorial voice in Herodotus' *Histories*», *Arethusa* (20), p. 147-170.

DEWALD, C. et MARINCOLA, J., (1987) «A selective introduction to Herodotean studies», *Arethusa* (20), p. 9-40.

DEWALD, C., (2002) «'I didn't give my own genealogy' : Herodotus and the authorial persona», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 267-289.

DOVER, K. J., (1998) «Herodotean plausibilities», *Modus operandi. Essays in honour of Geoffrey Rickman*, éd. M. Austin, J. Harries et C. Smith, London, p. 219-225.

DREWS, R., (1973) *Greek accounts of Eastern history*, Cambridge.

- EVANS, J. A. S., (1991) *Herodotus, explorer of the past. Three essays*, Princeton.
- FEENEY, D., (1998) *Literature and religion at Rome. Cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge (*Roman literature and its contexts*).
- FEHLING, D., (1989) *Herodotus and his 'sources'. Citation, invention and narrative art*, trad. J. G. Howie (éd. originale 1971), Leeds (*ARCA, Classical and Medieval texts, papers, and monographs*, 21).
- FINLEY, M. I., (1975) *The uses and abuses of history*, London.
- FISHER, N., (2002) «Popular morality in Herodotus», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 199-224.
- FLORY, S., (1987) *The archaic smile of Herodotus*, Detroit.
- FORNARA, C. W., (1983) *The nature of history in ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-London (*Eidos. Studies in classical kinds*).
- FORNARA, C. W., (1990) «Human history and the constraint of fate in Herodotus», *Conflict, antithesis and the ancient historian*, éd. J. W. Allison, Columbus, p. 25-45.
- FORREST, W. G., (1979) «Motivation in Herodotus : the case of the Ionian revolt», *International History Review* (1), p. 311-322.
- FOWLER, R., (1996) «Herodotus and his contemporaries», *Journal of Hellenic Studies* (116), p. 62-87.
- FOWLER, R., (2003) «Herodotus and Athens», *Herodotus and his world. Essays from a conference in memory of George Forrest*, éd. P. Derow et R. Parker, Oxford, p. 305-318.
- GAGNÉ, R., (2000) *Autorité, aînos et science dans les Histoires d'Hérodote*, mémoire de maîtrise non publié, Université de Montréal.
- GOLFIN, E., (2000) «Idées hérodotéennes sur l'éternité», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (2), p. 111-139.
- GOULD, J., (1985) «On making sense of Greek religion», *Greek religion and society*, éd. P. E. Easterling et J. V. Muir, Cambridge, p. 1-33.
- GOULD, J. (1989) *Herodotus*, London.

GOULD, J., (1994) «Herodotus and religion», *Greek historiography*, éd. S. Hornblower, Oxford, p. 91-106.

GOULD, J., (2003) «Herodotus and the 'Resurrection'», *Herodotus and his world. Essays from a conference in memory of George Forrest*, éd. P. Derow et R. Parker, Oxford, p. 297-302.

GRAHAM, D. W., (2003) «Philosophy on the Nile : Herodotus and Ionian research», *Apeiron* (26, 4), p. 291-310.

GRAY, V., (2002) «Short stories in Herodotus' *Histories*», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 291-317.

GRIFFITHS, A., (1999) «Euenius the negligent nightwatchman (Herodotus 9. 92-6)», *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, éd. R. Buxton, Oxford, p. 169-182.

GROTEN, F. J., (1963) «Herodotus use of variant versions», *Phoenix* (17), p. 79-87.

HARRISON, T., (2000) *Divinity and history. The religion of Herodotus*, Oxford (*Oxford classical monographs*).

HARRISON, T., (2002) «The Persian invasions», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 551-578.

HARRISON, T., (2003) «'Prophecy in reverse'? Herodotus and the origins of history», *Herodotus and his world. Essays from a conference in memory of George Forrest*, éd. P. Derow et R. Parker, Oxford, p. 237-255.

HART, J., (1982) *Herodotus and Greek history*, London.

HARTOG, F., (1980) *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.

HARTOG, F., (1999) «'Myth into Logos' : the case of Croesus, or the historian at work», *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, éd. R. Buxton, Oxford, p. 183-195.

HICK, J. H., (1990) *Philosophy of religion*, 4^e éd., Englewood Cliffs (*Foundations of philosophy series*).

HIGNETT, C., (1963) *Xerxes' invasion of Greece*, Oxford.

- HORNBLOWER, S., (2002) «Herodotus and his sources of information», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 373-386.
- HUNTER, V., (1982) *Past and process in Herodotus and Thucydides*, Princeton.
- IMMERWAHR, H. I., (1954) «Historical action in Herodotus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (85), p. 16-45.
- KIRK, G. S., (1973) «On defining myth», *Phronesis, supplementary volume I*, p. 61-69.
- LATEINER, D., (1982) «A note on the perils of prosperity in Herodotus», *Rheinisches Museum für Philologie* (125, 1), p. 97-101.
- LATEINER, D., (1986) «The empirical element in the methods of early Greek medical writers and Herodotus : a shared epistemological response», *Antichthon* (20), p. 1-20.
- LATEINER, D., (1987) «Nonverbal communication in the *Histories* of Herodotus», *Arethusa* (20), p. 147-170.
- LATEINER, D., (1989) *The historical method of Herodotus*, Toronto-Buffalo-London (*Phoenix. Supplementary volume*, 23).
- LATEINER, D., (1990) «Deceptions and delusions in Herodotus», *Classical Antiquity* (9, 2), p. 230-246.
- LEGRAND, Ph.-E. [éd. et trad.], (1932-1954) *Hérodote. Histoires (livres I à IX)*, Paris (*Collection des Universités de France*).
- LEYDEN, W. VON, (1949-1950) «*Spatium historicum*. The historical past as viewed by Hecataeus, Herodotus and Thucydides», *The Durham University Journal*, p. 89-104.
- LIENHARDT, G., (1961) *Divinity and experience. The religion of the Dinka*, Oxford.
- LINFORTH, I. M., (1924) «Herodotus' avowal of silence in his account of Egypt», *University of California Publications in Classical Philology* (7, 9), p. 269-292.
- LINFORTH, I. M., (1928) «Named and unnamed gods in Herodotus», *University of California Publications in Classical Philology* (9, 7), p. 201-243.

LLOYD, G. E. R., (1979) *Magic, reason and experience. Studies in the origin and development of Greek science*, London-New York-Melbourne.

LLOYD, M., (1984) «Croesus' priority : Herodotus 1.5.3», *Liverpool Clasical Monthly* (9,1), p. 11.

LLOYD-JONES, H., (1971) *The justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London (*Sather classical lectures*, 41).

LURAGHI, N., (2001) «Local knowledge in Herodotus' *Histories*», *The historian's craft in the age of Herodotus*, éd. N. Luraghi, Oxford, p. 138-160.

MARINCOLA, J., (1987) «Herodotean narrative and the narrator's presence», *Arethusa* (20), p. 121-137.

MCCUTCHEON, R. T., (1995) «The category "religion" in recent publications : a critical survey», in *Numen* (42), p. 284-309.

MCCUTCHEON, R. T. (éd.), (1999) *The insider/outsider problem in the study of religion. A reader*, London.

MIKALSON, J. D., (1983) *Athenian popular religion*, Chapel Hill-London.

MIKALSON, J. D., (2002) «Religion in Herodotus», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 187-198.

MIKALSON, J. D., (2003) *Herodotus and religion in the Persian wars*, Chapel Hill-London.

MOLES, J., (1993) «Truth and untruth in Herodotus and Thucydides», *Lies and fiction in the ancient world*, éd. C. Gill et T. P. Wiseman, Exeter, p. 88-121.

MOLES, J., (2002) «Herodotus and Athens», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 33-52.

MUNSON, R. V., (2001) «Ananke in Herodotus», *Journal of Hellenic Studies* (121), p. 30-50.

PACKMAN, Z. M., (1991) «The incredible and the incredulous : the vocabulary of disbelief in Herodotus, Thucydides, and Xenophon», *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* (119, 4), p. 399-414.

- PARKER, R. C. T., (1996) *Athenian Religion. A history*, Oxford.
- PEARSON, L., (1941) «Credulity and scepticism in Herodotus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (72), p. 335-355.
- PEARSON, L., (1954) «Real and conventional personalities in Greek history», *Journal of the History of Ideas* (15), p. 136-145.
- PRITCHETT, W. K., (1979) *The Greek State at war. Part III : religion*, Berkeley-Los Angeles-London.
- PRITCHETT, W. K., (1982) *Studies in ancient Greek topography : part IV (passes)*, Berkeley-Los Angeles (*University of California publications in classical studies*, 28).
- PRITCHETT, W. K., (1993) *The liar school of Herodotus*, Amsterdam.
- RAAFLAUB, K. A., (2002) «Philosophy, science, politics : Herodotus and the intellectual trends of his time», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 149-186.
- RHODES, P. J., (1994) «In defence of the Greek historians», *Greece and Rome* (41), p. 156-171.<
- ROMILLY, J. DE, (1971) «La vengeance comme explication historique dans l'œuvre d'Hérodote», *Revue des Études Grecques* (84), p. 314-337.
- ROMILLY, J. DE, (1977), *The rise and fall of Greek States according to Greek authors*, Ann Arbor.
- ROMM, J., (1998) *Herodotus*, New Haven-London (*Hermes books*).
- RÖSLER, W., (2002) «The *Histories* and writing», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 79-94.
- SAÏD, S., (2002) «Herodotus and tragedy», p. 117-147.
- SHAPIRO, S., (1996) «Herodotus and Solon», *Classical Antiquity* (15), p. 348-364.
- SHIMRON, B., (1989) *Politics and belief in Herodotus*, Stuttgart (*Historia*, 58).
- SOURDILLE, C., (1910) *Hérodote et la religion d'Égypte*, Paris.

SOURDILLE, C., (1925) «Sur une nouvelle explication de la discrétion d'Hérodote en matière de religion», *Revue des Études Grecques* (38), p. 289-305.

THOMAS, R. (2000), *Herodotus in context. Ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge.

VANNICELLI, P., (2001) «Herodotus' Egypt and the foundations of universal history», *The historian's craft in the age of Herodotus*, éd. N. Luraghi, Oxford, p. 211-240.

VEYNE, P., (1983) *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris.

VIDAL-NAQUET, P., (1983) *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, 2^e éd., Paris. [Publication originale : (1960) «Temps des dieux et temps des hommes», *Revue d'Histoire des Religions* (157), p. 55-80.]

WATERS, K. H., (1985) *Herodotos the historian. His problems, methods and originality*, London-Sydney.

WEES, H. VAN, (2002) «Herodotus and the past», *Brill's Companion to Herodotus*, éd. E. J. Bakker, I. J. F. de Jong et H. van Wees, Leiden-Boston-Köln, p. 321-349.

WEST, S. (1985) «Herodotus' epigraphical interests», *Classical Quarterly* (35), p. 278-305.

WESTLAKE, H. D., (1977) «*ΑΕΓΕΤΑΙ* in Thucydides», *Mnemosyne* (30, 4), p. 346-362.

