



HAL
open science

Xénophon, le roi et les eunuques

Vincent Azoulay

► **To cite this version:**

Vincent Azoulay. Xénophon, le roi et les eunuques: Généalogie d'un monstre?. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, 2000, 11, pp.3-26. halshs-00268761

HAL Id: halshs-00268761

<https://shs.hal.science/halshs-00268761>

Submitted on 1 Apr 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

XENOPHON, LE ROI ET LES EUNUQUES

Généalogie d'un monstre ?

par Vincent AZOULAY

La *Cyropédie* est l'une des œuvres de Xénophon les plus énigmatiques. D'un point de vue littéraire d'abord, elle est rebelle aux cadres canoniques ; elle prend tour à tour les formes du roman historique, de la description exotique, de l'utopie politique, du bréviaire pour soldats, du traité pédagogique ou encore de l'œuvre de propagande. Mais surtout, elle peut dérouter par son contenu politique. En effet, dans un monde grec du IV^e siècle où dominant d'autres modèles, ce polygraphe, contemporain de Platon et disciple de Socrate, choisit de célébrer un régime controversé, la monarchie impériale. Il pousse même le paradoxe plus loin, puisque l'homme qui incarne son gouvernement idéal n'est autre qu'un Perse, mort deux siècles auparavant : Cyrus, fondateur de l'Empire achéménide tant redouté par les Grecs. En louant un roi étranger, il pose ainsi, avec une particulière acuité, le problème de la « représentation de l'Autre »¹.

1. Pour reprendre l'expression de F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, 1980 (nouvelle édition, 1991), Paris. Les citations de la *Cyropédie* sont, sauf indication contraire, tirées de l'édition Bizos-Delebecque (1972-1978) de la Collection des Universités de France (CUF).

La *Cyropédie* décrit, avec une grande liberté spéculative², l'ensemble d'une éducation royale dans ses aspects théoriques et pratiques. L'éducation de Cyrus *stricto sensu* — la *Kurou paideia* — n'est cependant évoquée que dans le premier des huit livres. Le reste de l'œuvre est consacré à la conquête du futur Empire perse, par batailles et ruses successives, jusqu'à la prise de Babylone et la mort de l'adversaire principal, le mauvais roi assyrien. Cyrus s'affirme alors comme un souverain incarnant parfaitement la vertu, capable par conséquent de l'inspirer à ses sujets. Toutefois, chose étonnante, dans la dernière partie de l'œuvre, Cyrus adopte des mœurs fastueuses diamétralement opposées au mode de vie simple et austère qu'il avait connu en Perse. Outre l'adoption d'un cérémonial imposant, la place particulière que se voient désormais attribuer les eunuques marque ce renversement. Or Xénophon prête de toute évidence une grande importance à ce changement : malgré ce qu'elles peuvent avoir de choquant pour le public grec, il ne passe pas ces pratiques sous silence ni ne laisse à un autre qu'à son héros, comme le fait Hérodote³, le soin de les instaurer à la cour.

L'interprétation de ce bouleversement n'est peut-être pas sans incidence sur le décryptage de la *Cyropédie* dans son ensemble. Certes, on pourrait considérer que les eunuques n'ont d'autre fonction que de symboliser le pouvoir despotique dans toute sa cruauté. Dans une telle perspective, leur institutionnalisation à Babylone serait un simple clin d'œil de Xénophon à son lectorat grec : il suggérerait l'aberration d'une telle mutation du pouvoir et de son *decorum*⁴. Cette approche, initiée par Leo Strauss, présuppose que pour décrypter de façon satisfaisante la *Cyropédie*, il faudrait

2. La hardiesse de la reconstruction « historique » est patente, à la lumière d'autres œuvres de Xénophon. Ainsi, dans l'*Anabase*, l'auteur rappelle le temps « où les Perses étaient en campagne pour prendre aux Mèdes leur empire » (III, 4, 8), à la suite d'Hérodote et de Ctésias. Dans la *Cyropédie* au contraire, l'usurpation de Cyrus est totalement gommée : Xénophon prend ses distances avec la légende du conquérant devenue traditionnelle dans le monde grec. Cette liberté ne signifie pas pour autant que l'œuvre ne puisse nous renseigner indirectement sur la Perse et qu'il soit impossible de séparer « le noyau informatif achéménide de la gangue interprétative grecque » (P. Briant) : voir notamment, P. Briant, « Bulletin d'Histoire Achéménide », *Topoi*, Sup. 1, p. 5-127, et notamment p. 19-20.

3. Ainsi, dans *L'Enquête*, c'est le Mède Deïokès qui adopte un cérémonial pompeux (I, 99), avant même la naissance de Cyrus ; et la première référence aux eunuques dans l'Empire perse (III, 92) n'intervient qu'avec l'évocation des tributs envoyés par chaque province à Darius, deux générations après Cyrus.

4. P. Carlier prête ainsi une dimension ironique aux derniers chapitres de la *Cyropédie* in « L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon », *Ktèma*, 3 (1978), p. 133-163, et notamment p. 160 : « Xénophon insiste longuement sur certains aspects de la monarchie de Cyrus qui sont déplaisants pour tous les Grecs — les eunuques (VII, 5, 58-65)... Ce pourrait être une provocation, un défi à l'opinion commune [...] Il est beaucoup plus probable que l'éloge de la monarchie de Cyrus est en grande partie ironique » (souligné par l'auteur). La même idée est reprise par D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique*, Oxford, 1993, p. 288.

savoir « lire entre les lignes »⁵. Xénophon soulignerait ainsi en filigrane les désagréments qu'une telle mutation du pouvoir entraînerait. La *Cyropédie* stigmatiserait donc le despotisme asiatique ; la généalogie de ce « monstre »⁶ serait esquissée par l'Athénien, avant même que son grand théoricien, Aristote, vienne parachever son élaboration. Emblème de l'Orient despotique, créature monstrueuse elle-même engendrée par le « monstre », l'eunuque signerait la présence de ce « fantôme hideux »⁷.

Mais une telle interprétation ne parvient pas à se départir des présupposés moraux qu'elle véhicule⁸. Certes, l'existence des eunuques et la pratique de l'éviration nous semblent *monstrueuses*, mais il n'en était peut-être pas de même pour Xénophon. Aussi convient-il d'analyser, de façon neutre, le statut exact de l'eunuque dans l'économie du pouvoir proposée par l'Athénien. L'objet de cet article est de montrer que Xénophon, loin de réduire l'eunuque à l'incarnation suprême de l'horreur despotique, le conçoit comme un élément objectivement essentiel d'un régime politique digne d'une approche autonome.

En effet, l'auteur ne fait pas des eunuques de simples repoussoirs : il n'abandonne pas les barbares à leur cruauté sans nom, excluant ainsi le régime perse du champ de la réflexion politique au nom de son incomparable monstruosité. Au contraire, il se sert de l'image de la royauté achéménide — fût-elle déformée au regard de la réalité historique — pour développer ses idées propres et poser des problèmes politiques grecs⁹.

5. L. Strauss, « The spirit of Sparta or the taste of Xenophon », *Social Research*, 6 (1939), p. 502-536, notamment p. 521, à propos de la *République des Lacédémoniens*. Dans un autre texte (*De la tyrannie*, Paris, 1954 (1^{ère} édition anglaise, 1948), p. 290), Strauss met en œuvre cette lecture « entre les lignes », et écrit à propos de la *Cyropédie* : « L'activité politique de Cyrus, ses succès extraordinaires, consistèrent à transformer une aristocratie stable et saine en un "despotisme oriental" instable dont la décomposition se manifesta, au plus tard, immédiatement après sa mort ». Voir, dans une même optique « straussienne », W. E. Higgins (1977), *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977, p. 12 ; G. D. Glenn, « Cyrus' Corruption of Aristocracy » in W. T. Braithwaite (éd.), *Law and Philosophy : The Practice of Theory*, Athens, 1990, p. 146-163 ; et encore Y. L. Too, « Xenophon's *Cyropaedia* : Disfiguring the Pedagogical State », in Y. L. Too, N. Livingstone (éd.), *Pedagogy and Power. Rhetorics of classical learning*, Cambridge, 1998, p. 282-302, ici p. 287-288 et 300. Ce dernier auteur soutient même que les contradictions à l'intérieur de l'œuvre sont si explicites qu'il suffit de « lire les lignes elles-mêmes » (p. 288).

6. Selon la formule d'A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, 1979, p. 2.

7. L'expression est de Voltaire, dans le supplément (I) au *Siècle de Louis XIV*, *Œuvres complètes*, t. XV, p. 111 (cité par A. Grosrichard, *Structure du sérail*, op. cit., p. 40).

8. Voir en ce sens A. B. Breebaart, « From Victory to Peace : Some Aspects of Cyrus' State in Xenophon's *Cyropaedia* », *Mnemosyne*, 36 (1983), p. 117-134, et notamment p. 133-134. De même, B. Due, in *The Cyropaedia : Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus, 1989, p. 212-213, critique le point de vue exposé par P. Carlier à propos des eunuques.

9. Dès lors, ce travail n'a pas pour ambition de décrire le fonctionnement réel de la cour achéménide (voir, dans une perspective similaire, C. Grottannelli, « La distribution de la viande dans la *Cyropédie* », *Métis*, 4 (1989), p. 187 note 4, à propos de la table perse, ou plus généralement, P. Briant, « Histoire et

Constatant d'abord le lien intime entre l'eunuque et la maisonnée (*oikos*), Xénophon imagine comment le pouvoir peut instrumentaliser cette affinité. Cyrus leur confie en effet la gestion du palais, et décide d'en faire ses gardes du corps ; il institue aussi une caste de dignitaires, les porte-sceptre, qui, dans l'esprit de l'Athénien, pour les plus valeureux d'entre eux du moins, sont des eunuques — comme nous en forgerons l'hypothèse. Aux yeux de l'auteur, la grande bravoure dont sont capables les castrats justifie qu'on leur confie de telles fonctions. Encore faut-il qu'ils ne soient pas abandonnés à eux-mêmes : pour Xénophon, les eunuques doivent être contrôlés par un pouvoir qui leur donne sens et qui encadre la violence dont ils sont les porteurs. Fils parfaits d'une domination sans partage, ils sont les enfants rêvés d'un despotisme dont les leçons restent pertinentes au-delà de l'Asie ; par le biais de l'eunuque, l'Athénien imagine en effet le paradigme d'une fidélité sans faille¹⁰ que même le père de famille ne peut escompter de la part des membres de sa maisonnée, et qu'il serait absurde de rejeter pour des raisons morales. L'eunuque représente donc un modèle pour la réflexion politique.

□ *Gadatas, les eunuques et le monde de l'oikos*

Le pouvoir met à son service la caractéristique première de l'eunuque, à savoir ses accointances avec la féminité et le monde de la maisonnée¹¹. C'est que le castrat entretient en premier lieu un rapport ambivalent à la division sexuée. Comme l'énonce justement une énigme grecque, il est cet « homme qui n'est pas un homme (ἀνὴρ τε κοῦκ ἀνὴρ) »¹². Si, dans la réflexion politique grecque, l'eunuque est souvent vu au miroir du féminin, ce n'est pas uniquement en raison de son apparence problématique et de son indétermination sexuelle¹³. Pour les Grecs, les eunuques se rapprochent aussi des femmes

idéologie : les Grecs et la "décadence perse" », *Mélanges P. Lévêque* 2, Paris, 1989, p. 33-47). Pour une approche proprement historique, voir les analyses de P. Briant, *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, 1997.

10. Selon l'expression de P. Briant, *Histoire de l'Empire perse. op. cit.*, p. 282.

11. Voir par exemple E. Hall, *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, 1989, p. 209.

12. Athénée, *Les Deipnosophistes*, X, 52c. L'énigme est mise sous l'autorité de Cléarque et attribuée à Panarcès. Voir aussi Platon, *République*, 479c. Aristote rappelle par ailleurs qu'« avec une seule partie mutilée, les eunuques s'éloignent grandement de leur forme originelle et il s'en faut de peu qu'ils aient l'apparence d'une femelle » (*Génération des animaux*, 746b24). Voir aussi *Génération des animaux*, 766a26 et 784a6 : « l'eunuque ne devient pas chauve puisqu'il s'est transformé en femelle ».

13. Les eunuques fonctionnent comme des opérateurs symboliques brouillant la belle répartition entre rôle féminin et masculin, comme le souligne N. Loraux, in *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, p. 12. Voir aussi, A. Ballabriga, « Les eunuques scythes et leurs femmes. Stérilité des femmes et impuissance des hommes en Scythie selon le traité hippocratique *Des airs, des eaux, des*

par leurs façons d'agir. On pourrait analyser dans cette perspective la façon dont Xénophon fait intervenir le jeune Gadatas dans la *Cyropédie*. Cet Assyrien a été castré par ordre de son « suzerain », roi de Babylone et ennemi de Cyrus : « un jour qu'ils buvaient ensemble (συμπίνοντα), [celui-ci] le fit saisir et châtrer (ἐξέτεμεν) parce que, disent certains, sa concubine avait loué la beauté du jeune homme et vanté le bonheur de celle qui serait sa femme »¹⁴. Haïssant désormais son souverain, Gadatas passe au service de Cyrus.

Or, désormais eunuque, Gadatas est clairement mis en rapport avec le monde de l'*oikos*. Il évoque ainsi avec une prédilection particulière sa résidence d'autrefois, qui lui donnait le loisir de se retirer du monde : son ralliement à Cyrus lui fait redouter le pire, car désormais, « lui et sa maison (οἶκος) »¹⁵ se trouvent exposés aux embûches. Très attaché à la possession de son « opulent domaine (οἴκου μεγάλου) »¹⁶, il n'a finalement qu'une requête avant de se résoudre à quitter sa douce quiétude, emmener sa mère avec lui¹⁷. Xénophon met ainsi en lumière le lien spécifique qui lie l'eunuque au domaine privé, puisque jamais les autres transfuges comme Abradatas, Panthée ou Gobryas ne font référence à leurs ascendants. Le choix de la mère et donc, à l'intérieur de la cellule familiale, du féminin, vient encore renforcer ce lien. De la même manière, les pleurs versés par Gadatas peu auparavant¹⁸ le placent du côté du féminin, tant il est vrai — comme l'a démontré H. Monsacré — qu'à l'époque classique, « lorsqu'ils ne pensèrent plus avec les catégories de l'héroïsme, les hommes firent aux femmes le don des larmes »¹⁹. Placés dans des situations tragiques, les autres personnages masculins de la *Cyropédie* ne s'effondrent jamais en pleurs ; significativement, seule Panthée, la captive assyrienne, s'abandonne à de tels égarements.

Xénophon montre également que l'eunuque ne sait penser les rapports entre hommes qu'en termes de calcul d'affections. Ainsi, afin d'assurer la fidélité de la place-

lieux », *Mètis*, I, 1 (1986), p. 121-138.

14. *Cyropédie*, V, 2, 27-29. Il s'agit donc d'un *symposion* qui transgresse toutes les règles de « l'éthique sympotique » : à la différence de Cyrus, qui conclut des mariages pendant des banquets (voir par exemple VIII, 4, 13-19), le mauvais roi assyrien rompt totalement la convivialité habituelle du *symposion* grec, ce lieu où l'on parle généralement d'amour, qui se transforme ici littéralement en un espace où l'amour devient impossible. Pour quelques parallèles orientaux avec l'histoire de Gadatas, voir D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*, *op. cit.*, p. 252.

15. *Cyropédie*, V, 4, 34.

16. *Cyropédie*, V, 4, 29.

17. *Cyropédie*, V, 4, 38. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*, *op. cit.*, p. 257, met l'accent sur cet aspect.

18. *Cyropédie*, V, 4, 31.

19. H. Monsacré, *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, 1984, p. 201.

forte qu'il détient pour le compte de Cyrus, l'eunuque décide-t-il d'emmener « beaucoup de suspects en les forçant à prendre avec eux les uns leur femme, les autres leurs sœurs, afin de les tenir enchaînés (δεδεμένους) par de tels liens »²⁰. Gadatas reste prisonnier d'une vision du monde réduite à sa dimension privée. De fait, ce puissant seigneur assyrien n'arrive pas à comprendre les raisons — manifestement politiques — de l'aide que lui apporte Cyrus, comme en témoigne sa réaction lorsqu'il est sauvé par ce dernier : « Sans avoir, que je sache, besoin de moi, sans m'avoir rien promis, *sans m'avoir, à titre privé tout au moins* (εἶς γε τὸ ἴδιον), la plus petite obligation, [...] tu es venu à mon secours »²¹. Gadatas ne comprend pas qu'il puisse exister un intérêt politique à une action désintéressée.

Le rôle de l'eunuque évolue avec la fin de la conquête militaire. D'anecdotique, leur place devient essentielle dans la nouvelle économie du pouvoir instaurée par Cyrus. En effet, alors que durant toute la première partie de l'œuvre, le jeune conquérant se trouvait à la tête d'une sorte de « République voyageuse »²² et refusait consciemment le moindre luxe superflu, la situation change radicalement avec la chute de Babylone. Cyrus s'installe désormais dans un palais, sous les auspices d'Hestia²³.

Que le jeune souverain s'installe dans un palais ne signifie pas pour autant qu'il déserte la vie politique et reste désormais claustré tel le Sardanapale décrit par Ctésias²⁴. Xénophon s'emploie en effet à brouiller les catégories grecques du public et du privé²⁵, pour instaurer une dialectique dans laquelle la cour se distingue nettement du reste de

20. *Cyropédie*, V, 4, 39-40.

21. *Cyropédie*, V, 4, 11 (nous soulignons).

22. Expression d'Hippolyte Taine, *Essais de critique et d'histoire*^o, I, 1904, p. 49-95, à propos de l'armée grecque de l'*Anabase*, cité par Ph. Gauthier, « Xénophon et l'odyssée des Dix-Mille », *L'Histoire* 79, 1985, p. 16-25. La formule s'applique parfaitement dans le cadre de la *Cyropédie* — du moins avant que Cyrus ne devienne roi, à la fin de l'ouvrage. Voir aussi F. Hampl, « *Poleis ohne Territorium* », *Klio*, 32, 1939, p. 1-60.

23. VII, 5, 57 : « Là-dessus, Cyrus pénètre dans le palais royal... Une fois entré, il sacrifia d'abord à la déesse du Foyer (Ἑστία), puis à Zeus, ainsi qu'à tous les dieux prescrits par les mages ». Si une autre forme de nomadisme se poursuit (*Cyropédie*, VIII, 6, 22), elle revêt une tout autre signification que celle que l'on peut prêter à l'errance de l'armée avant la conquête. Sur ces problèmes, voir notamment P. Briant, « Le nomadisme du Grand Roi », *Iranica Antiqua*, 23 (1988), p. 253-273.

24. Voir Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 528f-529a, où Sardanapale est vu comme un « roi fardé de céruse, orné comme une femme, travaillant la pourpre avec les courtisanes et restant en haut avec elles ».

25. Aux yeux de Xénophon d'ailleurs, « le maniement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques » (*Mémorables*, III, 4, 12) — ce en quoi il diffère *toto caelo* d'Aristote, *Politique*, 1252a7 et sq : « Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave, c'est la même chose, ils n'ont pas raison [...] Il découle aussi de tout cela que ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le pouvoir politique, et que tous les autres pouvoirs ne sont pas identiques entre eux **comme le prétendent certains** ».

l'empire, soumis à la lourde mais bienveillante tutelle du souverain. Société de face à face en modèle réduit, la cour fonctionne en effet comme un espace troublant les distinctions habituelles, combinant à la fois un noyau privé et un fonctionnement ressemblant à celui d'un espace public restreint, où les biens et les honneurs ne sont pas accaparés par le souverain mais redistribués à ce qui constitue une oligarchie cohérente. A la cour de Cyrus, il existe donc une confusion partielle entre domaines privé et public²⁶.

Dans ce cadre nouveau, le roi tâche d'utiliser au mieux les aptitudes de l'eunuque : Gadatas connaît ainsi une promotion significative, puisque « la vie du palais était organisée entièrement selon les dispositions que [l'eunuque] avait arrangées (πᾶσα ἔνδον δίαίτια καθειστήκει) »²⁷. L'eunuque est donc chargé d'assurer le bon fonctionnement du noyau privé d'un système qui dépasse par ailleurs ce cadre proprement domestique. En ce sens, Gadatas est investi d'un comportement féminin. Xénophon marque en effet très nettement dans l'*Economique*, le rapport entre l'intérieur d'une part, et le monde féminin d'autre part : « la divinité, il me semble, a adapté dès le principe la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur (ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα), celle de l'homme à ceux du dehors (ἐπὶ τὰ ἔξω ἔργα) »²⁸. Gadatas se voit confier d'importantes responsabilités, tout comme la femme d'Ischomaque dans l'*Economique*²⁹ qui est même comparée à la reine des abeilles organisant sa ruche ; le conquérant confie donc la gestion des « soins de l'intérieur » à la personne qui lui semble être la plus appropriée, un eunuque. C'est dans cette même phase de réorganisation du pouvoir que Cyrus décide aussi de « faire de ses plus proches serviteurs des eunuques, en commençant par les gardiens des portes »³⁰ — portes qui sont très probablement celles des appartements privés³¹.

26. Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon DEA (*Autour de la Cyropédie. Privé et Public dans l'œuvre de Xénophon*, 1997, EHESS). Voir, pour la même idée dans le cadre historique achéménide, P. Briant, *Histoire de l'Empire perse, op. cit.*, notamment p. 478 sq.

27. VIII, 4, 2. Il n'y a aucune raison de restreindre le rôle de Gadatas au seul service de la table du roi, comme le fait D. M. Lewis, *Sparta and Persia*, Leiden, 1977, p. 16.

28. *Economique*, VII, 22. Toute la fin du chapitre reprend l'opposition entre intérieur et extérieur (couple antithétique répété dix fois), en la liant à la spatialisation de la différence sexuelle. Voir par exemple, S. B. Pomeroy, « The Persian King and the Queen Bee », *AJAH*, 9 (1984), p. 98-108 ou J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 162-163.

29. VII, 16-42.

30. *Cyropédie*, VII, 5, 65 : ἀπὸ τῶν θυρωρῶν πάντας τοὺς περὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα θεραπευτήρας ἐποίησατο εὐνούχους (voir aussi *Protagoras*, 314c8, où le gardien de la porte de Callias est un eunuque). Rien n'est dit cependant de la façon dont Cyrus pense obtenir de tels serviteurs : les fait-il castrer sur son ordre ? Mais alors, comment évite-t-il de s'en faire haïr ? En éludant la question, Xénophon gomme un des points faibles de son argumentation.

31. Voir P. Briant, *Histoire de l'Empire perse, op. cit.*, p. 287.

□ *Eunuques et porte-sceptre*

Le rôle des eunuques dans le nouveau système de gouvernement ne s'arrête pas là. Gadatas est également à la tête d'une nouvelle catégorie de dignitaires : il est promu « chef des porte-sceptre (σκηπτούχων) de Cyrus »³². Comme en témoigne le texte, « les porte-sceptre de sa personne (οἱ περὶ αὐτὸν σκηπτούχοι) »³³ se trouvent toujours à proximité immédiate du roi et symbolisent la fin de l'accès direct à la personne du souverain, du moins pour tous ceux qui ne sont pas membres de la cour³⁴.

Entourant le roi, attachés au service du palais, commandés par un eunuque, ces porte-sceptre semblent bien entrer dans la catégorie que Cyrus dresse lui-même avant de s'installer dans son nouveau foyer, en décidant de faire de « tous les serviteurs entourant sa personne des eunuques »³⁵. Si tel est le cas, le rôle des eunuques dans l'organisation du pouvoir prendrait un tour plus décisif encore. Pour la majorité des exégètes cependant, il a semblé difficile d'admettre que tous les porte-sceptre fussent en réalité des castrats : les hautes fonctions dont ils semblent être revêtus empêcheraient de les considérer comme tels³⁶. Cela reviendrait en effet à accorder à des hommes dont les affinités avec le noyau privé sont bien établies, un rôle d'interface entre le roi et le reste des sujets et, ainsi, une vocation politique excessive au regard de leur infirmité.

En préliminaire, on peut s'accorder sur la prémisse établie par P. Briant : les σκηπτούχοι étaient des « aristocrates pourvus d'un titre aulique qu'à tort ou à raison les Grecs ont compris comme "eunuque" »³⁷. Les Grecs auraient déduit d'un titre une

32. *Cyropédie*, VIII, 4, 2. Le rôle exact des porte-sceptre dans l'Empire perse reste matière à discussion même si l'on reconnaît généralement en eux de hauts dignitaires auliques : voir P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, op. cit., p. 270 notamment.

33. *Cyropédie*, VIII, 3, 15.

34. *Cyropédie*, VIII, 3, 19. Pour la justification de ce changement brutal de mode de vie, voir aussi *Cyropédie*, VII, 5, 46 : « On demandera peut-être alors pourquoi donc, au lieu d'adopter dès le début cette méthode, je supprimais les distances (παρεῖχον ἐν τῷ μέσῳ ἑμαυτόν). C'est que je me rendais compte que les conditions de la guerre (τὰ τοῦ πολέμου τοιαῦτα ὄντα) exigeaient que le chef ne fût pas le dernier à savoir ce qu'il faut savoir (...) j'estimais que les généraux rarement visibles (τοὺς δὲ σπανίους ἰδεῖν στρατηγούς) négligent beaucoup de leur devoir ».

35. *Cyropédie*, VII, 5, 65.

36. L'éditeur français de la *Cyropédie*, E. Delebecque, (*Cyropédie*, t. III, Paris, 1978), p. 165, écrit ainsi : « Les grands-massiers sont des dignitaires de la cour chargés de porter dans les cérémonies le sceptre. On peut douter que des eunuques puissent exercer une telle fonction et L. Dindorf peut n'avoir pas tort de condamner comme *absurdum recentioris graeculi additamentum* la fin du paragraphe 15, de καὶ νῦν ἀ σκηπτούχων ».

37. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, op. cit., p. 279-288. On pourrait cependant faire l'hypothèse qu'il existe, comme dans le sérail ottoman, deux types d'eunuques castrés : le troupeau des eunuques (les eunuques noirs), spécialisés dans la garde du harem, et les eunuques blancs, qui suivent le despote comme son ombre, autorisant les passages et l'accès à la personne du roi. Voir par exemple, A. Grosrichard,

déficience physique objective. Mais il faut distinguer deux types d'approche contradictoires qui ont cependant chacune leur validité dans leur champ respectif. Sous un angle historique, il est vraisemblable que ces dignitaires n'étaient pas des eunuques. En revanche, au regard de l'idéologie grecque, la question est plus complexe.

Dans le cas précis de Xénophon, une étude systématique des occurrences du terme σκηπτοῦχος permet de forger une hypothèse de lecture³⁸. Dans la *Cyropédie*, la première apparition du mot est particulièrement révélatrice. Elle intervient en effet pour désigner des eunuques, et ce, avant même que Cyrus n'instaure officiellement la catégorie des porte-sceptre à sa cour : il s'agit des servants de Panthée, princesse assyrienne tombée aux mains de Cyrus. Désespérée par la mort de son époux, elle se suicide, et par fidélité pour leur maîtresse, ses trois eunuques décident de la suivre volontairement dans la mort. Xénophon rapporte alors avec précision : « le tombeau des eunuques (τὸ μνημα τῶν εὐνούχων) est resté élevé jusqu'à ce jour ; il paraît que sur la stèle supérieure sont inscrits les noms d'Abradatas et de Panthée, en caractères assyriens, et qu'en bas il y a trois stèles avec l'inscription "PORTE-SCEPTRE" (ΣΚΗΠΤΟΥΧΩΝ) »³⁹. Simples valets d'une femme, ces hommes qui n'ont jamais eu le moindre contact avec Cyrus sont donc qualifiés par l'auteur de porte-sceptre, alors que Babylone n'est pas encore tombée aux mains du Perse et que cette catégorie de dignitaires n'a pas encore vue le jour. On voit mal pourquoi Xénophon aurait utilisé le terme pour les désigner si cette dignité n'avait pas été étroitement attachée dans son esprit à l'eunuchisme.

Dans l'*Anabase*, le terme σκηπτοῦχος n'apparaît que deux fois, toujours pour désigner le même individu, Artapatès. Si « le plus fidèle des porte-sceptre de Cyrus » n'est pas désigné nommément comme castrat, les rapprochements textuels laissent subsister peu de doute sur la question. En effet, le sacrifice d'Artapatès sur le corps de son maître est similaire en tous points à celui des trois eunuques de Panthée, jusque dans le vocabulaire, strictement identique : dans le passage de l'*Anabase*, il est dit du porte-sceptre, littéralement, qu'« il s'égorge, ayant tiré son cimeterre (ἐπισφάξασθαι σπασάμενον τὸν ἀκινάκην) » sur le corps de Cyrus le Jeune ; de même, dans la *Cyropédie*, les eunuques « ayant tiré leur cimeterre, s'égorgent (σπασάμενοι [...] τοὺς

Structure du sérail, op. cit., p. 185.

38. Le terme est utilisé à neuf reprises seulement dans toute l'œuvre de l'Athénien : l'essentiel des références se trouve concentré dans la *Cyropédie* (VII, 3, 16 ; VIII, 1, 39 ; VIII, 3, 15 ; VIII, 3, 19 ; VIII, 3, 22 ; VIII, 3, 23 ; VIII, 4, 2, 1). Les deux dernières occurrences figurent dans l'*Anabase*, à propos d'Artapatès (I, 6, 11 et I, 8, 28).

39. *Cyropédie*, VII, 3, 15.

ἀκινάκας ἀποσφάττονται) » sur le corps de Panthée⁴⁰.

Cette conclusion est corroborée par un texte d'Elie, qui suggère aussi l'assimilation entre cette fonction et l'état d'eunuque : « Xénophon, le fils de Gryllos, [...] raconte une histoire similaire à propos des amis de Cyrus le Jeune, et de la façon dont seuls ses compagnons de banquet tinrent bon à ses côtés et furent massacrés avec lui, tandis que *l'eunuque, qui tenait l'office de porte-sceptre et dont le nom était Artapatès* (τὸν εὐνοῦχον, ὃς ἦν οἱ σκηπτουῖχος τὴν τιμὴν, ὄνομα δὲ Ἀρταπάτης), se tua sur son cadavre, ne supportant pas de vivre plus longtemps sans Cyrus »⁴¹. S'il ne s'agit pas d'une preuve formelle sur la véritable identité d'Artapatès⁴², on peut cependant y voir un indice supplémentaire venant s'intégrer dans un faisceau concordant de présomptions tendant à assimiler porte-sceptre et eunuques⁴³ : d'abord, comme les castrats, les porte-sceptre entourent le corps du roi ; Gadatas, leur chef, est un eunuque ; la première apparition du terme dans la *Cyropédie*, hors de tout contexte officiel, concerne des eunuques, qui, en outre, se suicident exactement de la même manière qu'Artapatès ; enfin, Elie confirme indirectement l'assimilation d'Artapatès à un castrat. Nous ferons donc l'hypothèse que dans l'esprit de Xénophon, les porte-sceptre sont eunuques ; du moins, les plus valeureux d'entre eux le sont-ils indubitablement.

□ « Virilité » de l'eunuque ?

En attribuant à Cyrus l'instauration d'une caste d'eunuques, alors qu'il aurait très bien pu laisser à ses successeurs la tâche ingrate d'instituer de tels serviteurs, Xénophon se livre en réalité à un travail sur certaines idées reçues de la pensée grecque : il rend notamment plus complexe le rapport généralement établi entre eunuchisme et comportements féminins et, plus particulièrement, entre émascation et mollesse. La *Cyropédie* affirme avec force que le statut d'eunuque n'est pas incompatible avec d'importantes fonctions, sous réserve que de tels serviteurs ne soient pas abandonnés à leurs tendances naturellement luxurieuses et qu'ils soient encadrés par un pouvoir qui les contrôle :

40. *Anabase*, I, 8, 29 et *Cyropédie*, VII, 3, 15.

41. *Sur les animaux*, VI, 25 (nous traduisons). Sur l'interprétation de l'anecdote elle-même, voir *infra*.

42. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, op. cit., p. 287 (lire *Sur les Animaux*, et non *Histoire variée*), y voit une mauvaise interprétation faite par Elie lui-même.

43. Pour un avis parallèle (mais sans démonstration) à propos d'Artapatès, voir D. M. Lewis, *Sparta and Persia*, op. cit., p. 17, n. 81 : « I suppose Artapatès to be an eunuch from the emphasis given in the latter passage to the lavishness of the honours given him ». Voir surtout P. Guyot, *Eunuchen als Sklaven und*

« les eunuques, en tant qu'objet de mépris, ont, pour cette raison même, encore besoin d'un maître (δεσπότης) pour les protéger ; car il n'est point d'homme qui ne trouverait bon d'affirmer en tout sa supériorité sur un eunuque, si une force plus grande n'opposait un obstacle ; mais s'il est soumis à un maître (δεσπότης), rien ne l'empêche, tout eunuque qu'il est, de tenir la première place (προτεύειν) »⁴⁴.

Pour Cyrus, un eunuque peut, malgré son attachement problématique au domaine privé, faire preuve de grande bravoure : « quant à l'opinion courante que les eunuques manquent de courage, rien selon [Cyrus] ne le démontrait non plus »⁴⁵. Xénophon s'oppose donc à nombre d'idées reçues, qui faisaient de l'eunuque un être nécessairement efféminé et débauché, en un mot méprisable⁴⁶. Certes, l'Athénien admet que les eunuques puissent effectivement « sembler (δοκεῖν) inférieurs en force corporelle »⁴⁷ ; mais cela n'est qu'apparence. De fait, peu auparavant, évoquant les taureaux châtrés, l'auteur écrit qu'ils « se démettent de leur fierté, de leur indocilité, sans être privés de leur force » ; de même, ajoute-t-il, les hommes émasculés « s'adoucissent sans que déclinent leur application pour l'ouvrage qui leur est confié, sans amoindrir leur aptitude à l'équitation, au tir, ni leur amour pour la gloire (φιλοτίμοι) »⁴⁸. Tout comme la femme d'Ischomaque dans l'*Economique*, sous la direction éclairée de son mari, montre « une âme vraiment virile (ἀνδρικὴν) », l'eunuque peut donc faire la preuve, sous la ferme conduite de son maître, d'un comportement courageux⁴⁹. Dans ce contexte, il n'est pas indifférent que Xénophon choisisse de faire de Gadatas le vainqueur d'une course organisée par Cyrus entre les transfuges du monde assyrien⁵⁰.

Cependant, cette promotion des eunuques dans l'empire de Cyrus reste équivoque,

Freigelassene in der Griechisch-römischen Antike, Stuttgart, 1980, p. 82 et 87 notamment.

44. *Cyropédie*, VII, 5, 61 (nous soulignons). Ce propos s'applique en premier lieu à Gadatas, qui est promu à une haute fonction. Voir, à propos de ce passage, P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, op. cit., p. 282.

45. *Cyropédie*, VII, 5, 62.

46. Voir par exemple Quinte-Curce, III, 3, 22-25 : Darius III quitte Babylone avec sa nombreuse armée. La fin du cortège rassemble la mère de Darius, ses femmes, et quinze chars : « là étaient les enfants du roi et leurs préceptrices, ainsi que le troupeau des eunuques, qu'on ne méprise point dans ce pays ».

47. *Cyropédie*, VII, 5, 65.

48. *Cyropédie*, VII, 5, 65 (nous soulignons) et VII, 5, 63. L'importance de la *philotimia* chez Xénophon est soulignée par D. Whitehead, in « Competitive Outlay and Community Profit : φιλοτιμία in Democratic Athens », *Classica & Medievalia*, 34 (1983), p. 55-74, notamment p. 56-57. Voir aussi P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, op. cit., p. 366, et D. M. Lewis, *Sparta and Persia*, op. cit., p. 150-151.

49. *Economique*, X, 1. En décalage avec la tradition politique grecque, et notamment avec Aristote, Xénophon est particulièrement nuancé dans son approche du rôle de la femme, comme de celui du barbare ou même de l'eunuque.

50. *Cyropédie*, VIII, 3, 25.

car la bravoure n'est pas native pour de tels serviteurs. Un régime spécial doit donc leur être appliqué, en raison de leur nature et des effets émoullissants d'une vie passée dans le palais. En effet, dans la pensée grecque, rester cantonné dans un lieu clos débilite le corps : ainsi Xénophon justifie-t-il le mépris dans lequel on doit tenir les artisans par une critique qui porte moins sur la nature de leur travail que sur la sédentarité qui en découle. Ces métiers « ruinent le corps des ouvriers qui les exercent et de ceux qui les dirigent en les contraignant à *une vie casanière assis à l'ombre* (σκιατραφεῖσθαι), parfois même à passer toute la journée auprès du feu. Les corps étant ainsi amollis, les âmes deviennent bien plus lâches (ἀρρωστότεροι) »⁵¹. De la même manière, les eunuques restent cantonnés dans le palais. Face à la dangereuse attraction que le monde du privé exerce sur eux, Xénophon élabore une parade : un effort particulier est demandé aux porte-sceptre, comme le sous-entend la description des chasses organisées par Cyrus après son installation à Babylone : « non seulement il emmenait à la chasse [les courtisans] quand il n'était pas retenu par quelque obligation, mais quand il l'était, il chassait lui-même dans sa résidence (οἶκοι) les animaux élevés dans les paradis ; et jamais il ne prenait un repas sans s'être mis en nage (...) ; à ces dernières chasses, il invitait encore les porte-sceptre de son entourage (τοὺς περὶ αὐτὸν σκηπτούχους) »⁵². Xénophon suggère ainsi la nécessité d'un entraînement plus intense pour les porte-sceptre, qui leur permette de continuer à entretenir un lien privilégié avec le monde du privé (*oikos*), sans pour autant risquer de s'amollir⁵³.

□ *L'eunuque et le corps : de la victime au bourreau*

Capables de courage, les eunuques se voient donc partiellement réhabilités.

51. *Economique*, IV, 2 (nous soulignons) ; voir aussi, Platon, *Phèdre*, 239c, qui oppose l'homme élevé en plein soleil à celui qui a vécu à l'ombre, ou bien la *République*, 556d, qui met en parallèle un pauvre brûlé par le soleil et un riche « nourri à l'ombre (ἐσκιατροφηχότι) et chargé d'une graisse surabondante ».

52. *Cyropédie*, VIII, 1, 38 (nous soulignons). Les chasses peuvent donc se dérouler suivant deux modalités bien distinctes : l'activité cynégétique royale « normale » se passe en compagnie des courtisans — et certainement dans des espaces ouverts ; mais, lorsque le roi est obligé de rester dans sa demeure, la chasse royale reste circonscrite à ce qui n'est qu'une projection du palais, le paradis, lieu clos et bien délimité. Cette chasse dans le paradis représente en effet une activité presque privée, comme l'a montré A. Schnapp, in *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, 1997, p. 144-149 notamment. Que les eunuques chassent sous la conduite du roi dans ces paradis renvoie encore une fois à leurs accointances particulières avec la sphère privée.

53. On ne peut qu'être d'accord avec E. Delebecque, dans son édition de la *Cyropédie*, *ad loc.*, lorsqu'il écrit qu'« en les mentionnant à part, Xénophon suggère que Cyrus les obligeait à se livrer à *des exercices plus actifs* auxquels ils ne tenaient peut-être pas ». S'il avait admis que les porte-sceptre pouvaient être, dans l'esprit de Xénophon, en majorité des eunuques, le commentateur aurait pu donner une justification de ce traitement particulier.

Xénophon ne pousse pas pour autant son travail sur les idées reçues jusqu'à atténuer d'autres défauts auxquels ils sont traditionnellement associés en Grèce, en particulier leur cruauté. Dans la *Cyropédie*, les eunuques manifestent une violence qui trouve son origine dans les sévices exercés sur leur corps. Mutilés en leur chair, ils ont une double utilité pour le pouvoir. D'une part, ils ont la charge de préserver l'intégrité physique de la personne du roi⁵⁴ ; d'autre part, ce lien intime et infrangible entre l'eunuque et le corps peut aussi se métamorphoser et devenir cruauté à l'encontre des ennemis ou des sujets récalcitrants. Double inquiétant d'un pouvoir qu'il seconde brutalement, l'eunuque pourrait caractériser un régime ressemblant au despotisme asiatique, ce gouvernement monstrueux que s'est figuré par la suite l'Occident, notamment au XVIII^e siècle⁵⁵. Mais dans la *Cyropédie*, la violence des eunuques est partiellement euphémisée et ne contribue en aucune façon à un procès à charge contre le gouvernement de Cyrus.

La dialectique entre corps et violence est parfaitement illustrée par un épisode de l'œuvre où apparaît le désir irrépressible de vengeance qui semble caractériser tout eunuque. Au moment de passer définitivement du côté perse, Gadatas se lamente de la perte son domaine ; las de ses plaintes incessantes, Cyrus lui fait remarquer qu'il aurait dû réfléchir plus tôt aux conséquences de ses actes. L'eunuque déclare qu'il en était alors parfaitement incapable : « C'est que, Cyrus, l'âme (ἡ ψυχὴ) outragée, indignée, je vivais sans me demander quel était le parti le plus sûr, n'étant empli (κνοῦσα) que de cette idée : me venger (...) »⁵⁶. En insistant paradoxalement sur l'injure faite à son âme, l'eunuque souligne avec d'autant plus d'acuité la blessure physique qu'il a reçue : il se présente d'ailleurs, très littéralement, comme *enceint* (κνοῦσα) d'une vengeance. Xénophon met ainsi en lumière la façon dont la castration engendre un rapport spécifiquement féminin à la violence, une férocité irrationnelle qui rend caduc le calcul raisonné des plaisirs et des peines⁵⁷. Le narrateur met déjà l'accent sur la cruauté de

54. *Cyropédie*, VII, 5, 58 : Cyrus éprouve le besoin d'« une garde autour de son corps (φυλακῆς περὶ τὸ σῶμα) », tâche qu'il décide de confier aux eunuques (VII, 5, 65). A ces impuissants revient donc la toute-puissance, et notamment la garde du corps du souverain, selon une dialectique mise en lumière par A. Grosrichard, in *Structure du sérail*, *op. cit.*, p. 184.

55. Voir encore A. Grosrichard, *Structure du sérail*, *op. cit.*

56. *Cyropédie*, V, 4, 35 (traduction Delebecque modifiée). Voir déjà D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*, *op. cit.*, p. 257.

57. Cet aspect particulier de la violence féminine a été maintes fois étudié, notamment dans le champ tragique. Voir, par exemple, sur ce thème, C. Segal, « Euripides' Medea : Vengeance, Reversal and Closure », *Pallas*, 45 (1996) [actes du colloque de Toulouse, *Médée et la violence*], p. 15-44, ou bien encore A. Moreau, « Les Danaïdes de Mélanippidès : la femme virile », in P. Ghiron-Bistagne et A. Moreau, *Femmes Fatales* [Cahier du GITA, 8], Montpellier, 1994-1995, p. 119-151. Paradoxalement cependant, aux yeux des tragiques, la violence même de ces femmes les « virilise » de façon inquiétante.

l'eunuque dans un passage précédent, lors de la prise d'une importante forteresse assyrienne. Pour aider le Perse à prendre la place-forte, Gadatas n'hésite pas en effet à user d'un stratagème sanglant. Afin de mieux démontrer son apparente loyauté et de gagner la confiance des assiégés, il maltraite des messagers que Cyrus l'avait volontairement laissé capturer, et « les torture en présence de nombreux témoins (βασανίζων ἐναντίον πολλῶν) »⁵⁸.

Ce comportement violent ne doit cependant pas être interprété d'un point de vue moral pour deux raisons. D'abord, Xénophon ne récuse pas l'usage de la torture en tant que tel ; bien plus, il n'hésite pas à y recourir lui-même dans l'*Anabase*⁵⁹. Ensuite, il se contente probablement de prendre acte d'un trait distinctif de l'eunuque : ce dernier ne voit le monde qu'au travers d'un prisme despotique, et traite donc les hommes comme un maître qui use et abuse de ses esclaves. De façon pragmatique, Cyrus se sert ainsi du mode d'action spécifique des eunuques — marqué par un lien particulier au corps et aux violences qui peuvent s'y inscrire — pour concrétiser des buts politiques, en l'occurrence conquérir une place-forte. De même, c'est grâce à Gadatas qu'il se débarrasse du roi assyrien sans avoir à assumer son jugement et son exécution. En effet, lors de la prise de Babylone, celui-ci assassine le souverain à l'intérieur de son domaine privé, sans en avoir pourtant reçu l'ordre explicite : l'eunuque et sa garde, « voyant la porte béante, se précipitent dans le palais, frappent ceux qui refluent au dedans, arrivent jusqu'au roi (...) et lui donnent la mort »⁶⁰. La correspondance avec le rôle de régisseur de la vie palatiale et de responsable du corps du souverain, que Gadatas endosse par la suite, est flagrante. Dans les deux cas, l'eunuque est en relation avec « la vie nue »⁶¹ du

58. *Cyropédie*, V, 3, 16. Comme le fait remarquer E. Delebecque, dans la note *ad loc.*, il s'agit d'un « traitement cruel et immérité ; ces victimes ne semblent pas être des esclaves ». Il est possible de tracer un parallèle entre cet épisode et l'histoire de Zopyros dans l'*Enquête*, qui se mutilé lui-même pour mieux entrer dans la Babylone révoltée contre Darius (Hérodote, III, 153-159). Dans le cas de Zopyros, plusieurs milliers d'hommes de Darius sont tués pour accroître la crédibilité du transfuge.

59. *Anabase*, IV, 1, 24 : on égorge un prisonnier sous les yeux de son compagnon, pour l'obliger à parler. Le texte spécifie bien qu'il s'agit de prisonniers de Xénophon. Voir aussi, dans un autre contexte, M. Gagarin, « la torture des esclaves dans le droit athénien », in P. Carlier, *Le IV^e siècle avant Jésus-Christ. Approches historiographiques*, Nancy, 1996, p. 273-279.

60. *Cyropédie*, VII, 5, 27. Xénophon met ici en scène la figure de l'eunuque vengeur. Il a pu s'inspirer d'Hérodote dans l'*Enquête* (VIII, 105-106) : Hermotime, prisonnier de guerre grec à Sardes, est vendu à Panionios de Chios, dont le métier est de castrer les jeunes hommes bien faits pour les revendre à son plus grand bénéficiaire. Des années plus tard, devenu l'eunuque préféré de Xerxès, il oblige Panionios à castrer ses quatre fils, tandis que ceux-ci en font autant avec leur père. La cruauté des eunuques devient un lieu commun à l'époque hellénistique, comme en attestent Diodore et surtout Elien. Ce dernier présente ainsi l'eunuque Bagoas comme un monstre sanguinaire, faisant « confectionner des manches de poignard avec les fémurs d'Artaxerxès III Ochos » (*Histoire variée*, VI, 8).

61. Cette expression de Walter Benjamin est utilisée et théorisée par G. Agamben, in *Homo Sacer. Le*

souverain, qu'il la défende jusqu'à la mort ou qu'il y mette brutalement fin ⁶².

□ *Le double obscur du pouvoir*

Les eunuques représentent une des pièces maîtresses du dispositif de gouvernement mis en place par Cyrus après la conquête de Babylone. Leur utilité ne se mesure pas seulement à l'aune de leur gestion active de la vie palatiale : ils peuvent aussi endosser un rôle de médiateur avec l'extérieur. En effet, Xénophon se sert d'eux pour montrer les avantages que procure la délégation du pouvoir. Extensions de la volonté du roi, les eunuques dispensent l'honneur, la *timè* royale, récompensant en lieu et place du souverain les courtisans les plus zélés : « comme l'ami appelé après Daïphernès était accouru avant lui, Cyrus lui donna le cheval d'un des gens de l'escorte et pria l'un de ses porte-sceptre de le faire conduire à l'endroit de son choix. Les spectateurs virent là un honneur (ἔντιμόν), et dès lors, l'homme ainsi honoré se trouvait l'objet d'attentions beaucoup plus empressées »⁶³. Les porte-sceptre jouent donc le rôle d'interface entre le roi et les courtisans.

Mais surtout, l'exécution des tâches désagréables — voire des basses œuvres — peut être assurée par leur intermédiaire⁶⁴. Ainsi les porte-sceptre, extension du corps du roi, sont-ils aussi porteurs des disgrâces royales : Cyrus, observant qu'un nommé Daïphernès manquait de diligence dans l'exécution de ses ordres, « envoya discrètement (ὑποπέμφας) l'un de ses porte-sceptre lui dire qu'il n'avait plus besoin de lui ; désormais, il ne l'appelait plus »⁶⁵. L'eunuque est donc chargé d'opérer une mise à mort symbolique, euphémisée, presque secrète, évitant au souverain d'avoir à assumer personnellement la punition.

Les eunuques sont ainsi les instruments rêvés de la répartition des tâches que prône par ailleurs Xénophon dans le *Hiéron* : « enseigner en quoi consiste le bien, dispenser les louanges et les honneurs à ceux qui le pratiquent le mieux, voilà des soins pour gagner la

pouvoir souverain et la vie nue, Paris, 1997 (1^{ère} édition italienne, 1995).

62. L'eunuque représente le paradigme du sujet dont le corps et la vie sont abandonnés au pouvoir ; en retour, la blessure portée à sa chair lui confère un pouvoir exorbitant de vie et de mort (voir Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort », in *Du chatiment dans la cité*, Rome, 1984).

63. *Cyropédie*, VIII, 3, 23.

64. La délégation est le propre du gouvernement despotique pour l'Occident classique, comme le rappelle A. Grosrichard, in *Structure du Sérail*, *op. cit.*, p. 14 : « La maîtrise despotique se manifeste donc d'autant plus purement que le maître se décharge de toute participation, fût-ce en la dirigeant simplement, au travail des esclaves. A la limite même, il n'est maître qu'absent, déléguant les tâches d'organisation, de surveillance, voire de punition, à un lieutenant : on peut saisir ici ce qui constitue l'un des traits essentiels de la maîtrise despotique : son nécessaire dédoublement ».

reconnaissance ; mais réprimander, contraindre, châtier et punir ceux qui manquent à leur devoir, on ne peut le faire sans se rendre impopulaire. Aussi mon avis est que, lorsqu'il faut user de contrainte, le chef laisse à d'autres la charge de châtier et qu'il se réserve le privilège de décerner les récompenses »⁶⁶. L'*Anabase*, qui met en scène cette fois non plus Cyrus l'Ancien mais Cyrus le Jeune, est peut-être l'œuvre qui illustre le mieux cette théorie de la délégation, du choix raisonné et raisonnable de subordonnés capables de punir en lieu et place du chef. La trahison d'Orontas est l'occasion de mettre en lumière ce dédoublement souhaitable du pouvoir. Décidé à abandonner Cyrus le Jeune pour rallier le camp du roi, Orontas est percé à jour, jugé et condamné ; l'histoire de sa mort reste assez obscure, comme dissimulée. Seul est certain le rôle qu'y joue Artapatès : « on le mena dans la tente d'Artapatès, *le plus fidèle des porte-sceptre de Cyrus*, et depuis, personne ne vit plus jamais Orontas, ni vivant, ni mort, et personne ne put dire en connaissance de cause comment il mourut. On fit à ce sujet diverses conjectures, mais *jamais on ne découvrit son tombeau* »⁶⁷. Orontas quitte donc la scène, englouti dans le privé, laissé à la discrétion de l'eunuque le plus fidèle du souverain. Le sort du condamné s'oppose ainsi terme à terme à celui des eunuques de Panthée dans la *Cyropédie*, qui gagnent, en raison de leur fidélité sans faille, la visibilité perpétuelle de leur tombeau⁶⁸. A l'inverse, en raison de sa trahison, Orontas disparaît de la surface de la terre, justement supprimé par l'eunuque fidèle.

Xénophon montre ici que la violence constitutive de tout pouvoir est avantageusement déléguée à de tels serviteurs. Toutefois, cet épisode peut être envisagé sous un angle différent. En effet, Orontas est, nous dit l'Athénien, « un Perse qui par sa naissance était apparenté au roi (γένει τε προσήκων βασιλεῖ) »⁶⁹, c'est-à-dire à

65. *Cyropédie*, VIII, 3, 22.

66. *Hiéron*, IX, 1-2. Voir aussi *ibid.*, IX, 4, à propos des chorégies : « les tâches agréables (ἐπίχαροι) se font par l'archonte, les tâches ingrates par d'autres ».

67. *Anabase*, I, 6, 11 (nous soulignons). Voir les remarques de P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, *op. cit.*, p. 1014-1015. On peut rapprocher cette disparition de la mise à mort secrète des hilotes par les Spartiates — comme le rapporte Thucydide dans *La guerre du Péloponnèse*, IV, 80, 4 : ils disparaissent aussi de la surface de la terre sans laisser de traces. Mais le texte fait surtout écho à un passage d'Hérodote qui raconte comment Cyrus l'Ancien échappa à son sort d'enfant exposé. Harpage, chargé par Astyage, le roi des Mèdes, de cette sinistre mission, sauve le bébé tout en mentant à son souverain : « [lorsque] l'enfant fut mort, j'envoyai les plus sûrs de mes eunuques ; j'ai vu par leurs yeux le cadavre, et je lui ai donné la sépulture » (*Enquête*, I, 117). Des eunuques attestent donc (faussement) de l'existence d'un cadavre destiné à être enfoui dans un endroit non localisé, destiné à être oublié (*Enquête*, I, 108). D'une façon toute autre que Xénophon, Hérodote met donc en scène aussi les rapports étroits qui associent dans l'imaginaire grec les eunuques aux cadavres et à la question de la disparition sans trace.

68. VII, 3, 15 (voir *supra*).

69. *Anabase*, I, 6, 1.

Artaxerxès. Or ce dernier a pour frère Cyrus le Jeune, devenu son ennemi mortel. Orontas est donc parent tant de l'un que de l'autre, et il est clair que pour Xénophon, la trahison est directement liée à l'*ambiguïté* — au sens étymologique du terme — du lien familial qui l'unit aux deux Perses. Dès lors, le fait que ce soit à un eunuque, le porte-sceptre Artapatès, que Cyrus confie la tâche d'éliminer le traître prend une signification toute particulière. L'auteur suggère que les liens du sang ne sauraient être les garants d'une fidélité indéfectible⁷⁰ et l'oppose implicitement à la loyauté absolue qu'un chef peut faire naître chez ses eunuques. Pour Xénophon, l'eunuque présente l'intérêt d'être affranchi des passions que peuvent susciter l'amour ou les liens de parenté⁷¹.

□ *L'eunuque ou la trahison conjurée*

L'histoire d'Artapatès, tout en illustrant le rapport intime de l'eunuque à la mort, expose son aptitude inégalée à la fidélité⁷². Si la violence que le chef délègue à un tel serviteur s'exerce avant tout contre les autres, l'eunuque peut aussi dans certains cas retourner cette violence contre lui-même et, par le suicide, incarner la figure paroxystique du lien. Lors de la bataille décisive entre Cyrus le Jeune et les armées de son frère, « on dit qu'Artapatès, *le plus fidèle de ses porte-sceptre*, voyant Cyrus à terre, sauta à bas de son cheval et *se jeta sur le corps de son maître*. Les uns prétendent que le roi [Artaxerxès] donna l'ordre de l'y égorger, les autres qu'Artapatès tira son cimeterre et se tua lui-même. Il avait en effet un cimeterre d'or et il portait un collier, des bracelets et les autres ornements que portent les nobles Perses car il était estimé de Cyrus pour son

70. Voir notamment N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997, p. 232 : « dans toute pensée grecque de la cité, se reforme la contradiction qui, sans fin, oppose à elle-même la famille, éternellement soupçonnée d'induire et trop de cohésion et trop de division ».

71. La question des ascendants de l'eunuque est évacuée par Xénophon, bien qu'il fasse mention dans la *Cyropédie* de la dévotion particulière de Gadatas pour sa mère. Il n'en reste pas moins que dans la reconstruction théorique de l'Athénien, l'eunuque se trouve totalement exonéré des attachements sentimentaux ou filiaux. En cela, Xénophon est l'annonciateur d'une tradition historique et littéraire dont on retrouve l'écho, beaucoup plus tard, chez Chardin, dans ses *Voyages en Perse* (réédition du *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales*, Londres, 1686), Amsterdam, 1711, t. II, p. 284 : les eunuques sont des esclaves idéaux, « n'ayant ni charges, ni femmes, ni enfants, ni parents » et « beaucoup moins sujets aux passions de l'amour et de l'ambition ».

72. Voir P. Briant, *Histoire de l'Empire perse, op. cit.*, p. 282-283 (« Xénophon et le paradigme du ministre fidèle »). L'auteur souligne la permanence du thème : Hérodote soulignait déjà (*Enquête*, VIII, 105) que « chez les barbares, les eunuques sont plus précieux que les autres esclaves en raison de la confiance totale (*pistis pasè*) qu'ils méritent ». Ctésias parle aussi d'un eunuque, Bagapatès, qui veilla pendant sept ans le tombeau de Darius (livre XIII, §23). Xénophon n'est donc pas le seul à souligner la fidélité des eunuques. En revanche, il est le seul à théoriser explicitement cet aspect et à refuser la figure d'un eunuque toujours susceptible de trahir (telle que l'a notamment popularisée Ctésias).

attachement et sa fidélité »⁷³.

Quand on connaît les accointances de l'eunuque avec le monde féminin — amplifiées dans ces lignes par la beauté des parures décrites qui, aux yeux des Grecs, le rapproche encore plus des femmes —, il semble évident qu'en rapportant cette anecdote, Xénophon pose un défi au sens commun : Artapatès peut avoir (du point de vue grec) tous les handicaps du monde⁷⁴, et cependant faire preuve du dévouement le plus absolu. Cette scène a très certainement tenu lieu pour l'auteur de matrice à l'élaboration d'une pensée positive de l'eunuque, pleinement développée dans la *Cyropédie* : lorsque les eunuques de Panthée se suicident, ils suivent *fidèlement* le modèle initié par Artapatès⁷⁵. Xénophon théorise d'ailleurs son propos en écrivant : « c'est surtout lors de la perte de leurs maîtres (τῶν δεσποτῶν) qu'ils démontraient leur fidélité ; car nul, par ses actes, n'en témoignait de plus grande que les eunuques dans les malheurs de leurs maîtres (ἐν ταῖς δεσποτικαῖς συμφοραῖς) »⁷⁶.

Les eunuques sont les sujets idéaux pour un pouvoir en quête de domination totale⁷⁷. Leur sacrifice sur son cadavre prouve leur attachement indéfectible au corps du maître. Bien plus, les eunuques sont les seuls dont le loyalisme *exclusif* soit garanti. *A contrario*, Xénophon a montré à plusieurs reprises dans son œuvre la fragilité des liens noués entre le chef et ses subordonnés, toujours susceptibles d'être concurrencés par d'autres attachements. Dans la *Cyropédie*, le jeune conquérant est d'ailleurs parvenu, par une politique de dons calculée, à détacher ses alliés mèdes de leur souverain légitime, son oncle Cyaxare : cette surenchère dans la manipulation des attachements se manifeste même entre parents et alliés. Lors d'une entrevue, Cyaxare le lui reproche en des termes crus, qui éclairent la pensée de Xénophon : « Les chiens que tu élèves pour vous garder toi et les tiens, si quelqu'un, en les entourant de soins, se les rendait plus familiers avec lui qu'ils ne le sont avec toi, t'en réjouirais-tu ? [...] Ayant pris des gens à ton service pour être tes gardes du corps (φρουροῦς) ou tes soldats, si tu voyais quelqu'un d'autre les amener à préférer être à son service à lui plutôt qu'au tien, lui serais-tu reconnaissant ? »⁷⁸.

73. *Anabase*, I, 8, 28-29 (nous soulignons).

74. c'est-à-dire être à la fois barbare, eunuque, et richement habillé — *a priori* le comble du luxe émoullent (*truphè*) pour un lecteur grec.

75. Voir *supra*.

76. *Cyropédie*, VII, 5, 64.

77. Comme le suggère P. Carlier, in « L'idée de monarchie impériale... », art. cit., p. 155.

78. *Cyropédie*, V, 5, 28-29 (traduction Bizos-Delebecque modifiée). Le rapport entre l'eunuque et le chien est directement fait par Elien, dans son traité *Sur les animaux*, qui en vient à évoquer Artapatès pour

Le risque que pointe ici Cyaxare est précisément celui que Cyrus s'évertue ensuite à conjurer après la prise de Babylone : le choix des eunuques est la parade imaginée à l'aigre constat de son oncle. Pour l'avoir expérimenté à son profit, Cyrus sait en effet que l'amour du souverain peut toujours être relégué au second plan, et que la trahison reste sans cesse possible. Pour Xénophon, le choix des eunuques relève alors d'un calcul politique qui est d'abord un calcul des attachements⁷⁹ : pensant qu'il avait désormais besoin « d'une garde autour de son corps » (φυλακῆς περὶ τὸ σῶμα), le jeune souverain s'interroge sur les serviteurs qui pourraient le mieux accomplir cet office. Or, précise l'auteur, « Cyrus connaissait la loi de nature obligeant les hommes pourvus d'enfants, d'épouses bien assorties, ou de favoris, à les aimer plus que tout. Constatant que les eunuques étaient privés de tous ces sentiments, il jugea *qu'ils réservaient leur attachement* à ceux qui pouvaient au premier chef les enrichir, les secourir s'ils subissaient quelque tort et leur conférer des honneurs. Personne, pensait-il, ne pourrait le surpasser dans l'accomplissement de tels bienfaits (εὐεργετοῦντα) »⁸⁰.

□ *Père symbolique et fils rêvés : le roi et les eunuques*

Les eunuques permettent donc d'exorciser le spectre de la trahison qui hante la *Cyropédie*⁸¹. Pour arriver à cette fin, la démonstration de l'auteur fait bonne place à l'évergétisme : Cyrus obtient un dévouement exclusif en raison de sa capacité sans égale à donner. Or, aux yeux de Xénophon, les largesses royales sont un moyen pour le souverain d'établir avec son royaume une filiation symbolique, comme en témoigne la façon dont il rappelle que, « par la quantité sans pareille de ses dons »⁸², le fondateur de

illustrer son chapitre sur le chien et sa fidélité.

79. On ne peut ainsi qu'être étonné à la lecture des arguments développés par D. L. Gera, in *Xenophon's Cyropaedia, op. cit.*, p. 288 : l'auteur critique le choix des eunuques d'un point de vue moral, n'arrivant pas à croire que Xénophon puisse adhérer « *to this Persian's utilitarian and selfish outlook* ». Contrairement à ce qu'il affirme, Cyrus n'hésite pas à manipuler son entourage dès les premiers livres de la *Cyropédie* : il est vain dès lors de vouloir montrer que Xénophon se détache de son héros après la conquête de Babylone.

80. VII, 5, 60 (traduction Delebecque modifiée). Xénophon a exposé peu auparavant la manière dont Cyrus a su manipuler l'une de ses captives, Panthée, pour gagner à sa cause son mari, Abradatas, sujet du roi assyrien. Il est donc parfaitement conscient de la force de subversion que constitue l'amour. Voir aussi *Cyropédie*, V, 1, 12 : « J'ai vu, moi, des gens pleurer du chagrin que leur causait l'amour, devenir esclave de l'être aimé, alors qu'avant d'aimer, ils regardaient l'esclavage comme un grand malheur... Aussi se livrent-ils aux mille caprices de ceux qu'ils aiment ». Pour l'Athénien, on ne peut avoir deux *maîtres* à la fois.

81. La trahison et le soupçon sont également omniprésents dans l'*Anabase*, ainsi que l'a mis en évidence L. Wencis, « *Hypopsia and the Structure of Xenophon's Anabasis* », *Classical Journal*, 73 (1977), p. 44-49.

82. *Cyropédie*, VIII, 2, 7.

l'Empire achéménide mourut « avec le titre de père, donné par les sujets »⁸³. Et l'Athénien d'ajouter : « qui d'autre, à ce qu'on dit, se fit même préférer à des frères, des parents, des enfants, par la grandeur de ses dons ? ». Dans ces conditions, l'eunuque représente pour le roi l'être avec lequel il peut, par le détour du don, nouer le rapport filial le plus achevé, nul attachement parasite ne venant contrebalancer l'effet « affiliant » de la prodigalité royale. Parent idéal, l'eunuque assouvit pour Xénophon le fantasme d'une domination sans partage⁸⁴.

L'auteur suggère ce rapport filial, mais en l'inversant, lorsqu'il narre les premiers épisodes de l'histoire de Gadatas. En effet, à ce stade de la narration, Cyrus ne revêt pas encore la figure paternelle qu'il s'efforce d'incarner après la conquête de l'empire, mais se considère au contraire comme un fils pour cet eunuque : « sois bien assuré qu'après cette action, tu as fait de nous des amis qui, s'ils le peuvent, s'efforceront de ne pas t'être d'un moindre appui que ne le seraient des enfants nés de toi (παῖδας ἐκγόνους), si tu en avais »⁸⁵. L'amitié ainsi offerte par le jeune Cyrus s'affirme comme un substitut symbolique à l'enfantement. De même, sauvé peu après par Cyrus, Gadatas, éperdu de gratitude pour son protecteur, le place à son tour dans la position du fils parfait : « Cyrus, si j'étais tel que la nature m'avait fait d'abord et si j'avais eu des enfants, je ne sais si un fils eût jamais été pour moi ce que tu as été »⁸⁶.

Cette métaphore de la filiation ne laisse pas d'étonner puisque, compagnon du jeune roi assyrien, Gadatas est à peine plus âgé que Cyrus⁸⁷. En réalité, le récit de Xénophon s'éclaire si l'on considère que l'eunuque, fils indéfiniment dévoué ou père éternellement reconnaissant, s'insère dans un rapport de dépendance stricte avec le maître, qu'un lien horizontal fraternel⁸⁸ — avec la parité qu'il présuppose implicitement

83. VIII, 2, 9 (traduction Delebecque modifiée) ; voir aussi, VIII, 1, 1 et VIII, 1, 44 ; Hérodote, dans *L'Enquête* (III, 89) fait déjà la même réflexion, mais il ne lie ce titre qu'à la générosité de Cyrus en matière de tribut (le jugement que porte Hérodote sur la figure de Cyrus est d'ailleurs très nuancé, en demi-teinte). Chez Xénophon, la comparaison du chef et du père se retrouve dans *l'Anabase* (VII, 6, 38) et dans *l'Agésilas* (I, 38) ; mais ce rôle paternel est, nous semble-t-il, *problématisé* de façon beaucoup plus consciente et complexe dans la *Cyropédie*.

84. *Cyropédie*, VIII, 2, 9. Cette liaison entre eunuque et filiation est remarquablement mise en lumière par P. Carlier, « L'idée de monarchie impériale... », art. cit., p. 155, bien que la problématique de l'article soit très différente ; pour des conclusions radicalement différentes à partir des mêmes prémisses, voir Y. L. Too, « Xenophon's *Cyropaedia* : Disfiguring the Pedagogical State », in Y. L. Too, N. Livingstone (éd.), *Pedagogy and Power. Rhetorics of classical learning*, Cambridge, 1998, p. 298-299.

85. *Cyropédie*, V, 3, 19 (traduction Bizo-Delebecque modifiée).

86. *Cyropédie*, V, 4, 12.

87. Ayant le même âge que Gadatas, le jeune roi assyrien est en effet, selon les dires de Cyrus lui-même, un jeune homme (*neaniskos* : V, 2, 27).

88. L'institution de « frères métaphoriques » est pourtant bien attestée dans le monde grec, comme le rappelle N. Loraux, in *La cité divisée, op. cit.*, p. 222-236 : ainsi, à la fin du IV^e siècle, pour éviter la

— n'aurait pu satisfaire⁸⁹. Une telle filiation imaginaire implique en outre des bénéfices réels pour celui qui accepte de la nouer : se penchant sur son sort, sur l'extinction certaine de sa race et de son nom, Gadatas s'écrie en effet : « dis-toi que toutes mes autres richesses t'appartiennent, car il n'y a pas, il n'y aura jamais personne né de moi à qui je laisserai mes biens »⁹⁰.

Cyrus suture donc les filiations interrompues par l'*hybris* de son adversaire assyrien, celui-là même qui avait châtré Gadatas. A rebours de l'affirmation finale qui voulait que Cyrus fût reconnu comme père par tous ses sujets⁹¹, Xénophon confère à Gadatas une paternité symbolique. La figure de l'eunuque montre ainsi, avec la plus grande netteté, la façon dont le pouvoir, pour garantir sa pérennité, doit investir les deux niveaux de la parenté. Loin de préfigurer l'image sombre du despotisme asiatique théorisée par Aristote⁹², Xénophon présente donc un mode de gouvernement utilitariste qui, sur le fondement d'un calcul rationnel, veut profiter au mieux de la totale plasticité d'âme qu'il prête à l'eunuque.

□ *L'eunuque : un monstre généalogique ?*

Xénophon se livre ainsi dans la *Cyropédie* à une élaboration complexe et polémique, qui ne peut laisser indifférent un monde grec habitué à penser l'eunuque — avec Ctésias notamment — comme un fourbe toujours prêt à trahir. La critique la plus achevée de la théorie de l'Athénien est menée par Platon dans les *Lois*⁹³ ; il montre en

guerre civile (la *stasis*), les gens de Nakônè, petite cité de Sicile, décident leur répartition systématique en groupes artificiels de frères pour éviter « les accusations et procès mutuels ». Voir aussi, Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 8, 4, qui parle de la division de la Laconie comme d'un partage entre « beaucoup de frères ». Entre le statut de frères égaux et celui de père bienveillant mais tout puissant, on aperçoit toute la distance qui sépare une *polis* d'un empire monarchique.

89. Une telle explication dispense d'avoir recours à d'improbables intertextes, comme le fait D. L. Gera, in *Xenophon's Cyropaedia*, *op. cit.*, p. 256. L'auteur tente d'expliquer cette étrange filiation en invoquant Ctésias, qui, dans son récit, met en scène l'eunuque Artembarès, échanson royal des Mèdes. Ce dernier se prend d'amour pour Cyrus, perse de naissance obscure, et le traite comme son fils.

90. *Cyropédie*, V, 4, 30-31. Pour une analyse parallèle, voir C. Tuplin, « Xenophon's *Cyropaedia* : Education and Fiction », in A. H. Sommerstein, C. Atherton, *Education in Greek Fiction*, Bari, 1997, p. 65-162, ici p. 87.

91. L'histoire de la *Cyropédie* montre aussi comment un fils parfait, par une éducation appropriée, peut devenir un père omniprésent.

92. Voir par exemple, pour l'illustration de ce « côté obscur » du paternalisme, G. Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 98 : « Quand, dans une source tardive, nous lisons qu'en faisant mettre à mort ses enfants Brutus "avait adopté à leur place le peuple romain", c'est un même pouvoir de mort qui, à travers l'image de l'adoption, se transfère sur l'ensemble du peuple, en rendant sa sinistre signification originaires à l'épithète hagiographique de "père de la patrie", réservée de tout temps aux chefs investis du pouvoir souverain ».

93. Ce passage des *Lois* (694a-696b) est considéré comme une réponse à la *Cyropédie* depuis le compilateur Athénée (II^e-III^e siècle ap. J. C.). Ce point est bien mis en lumière par J. Tatum, in

effet que, pour mieux assumer, sans doute, sa fonction de père *symbolique* (et imaginaire) à l'égard de tous ses autres enfants, le roi tend à démissionner de son rôle proprement familial. Aux yeux de Platon, « le despote oriental, abandonnant son fils aux femmes et aux eunuques, se démet de ses fonctions de père *naturel* »⁹⁴ : l'auteur des *Lois* n'a pas de mots assez durs pour qualifier « la formation des Mèdes, que des femmes et des eunuques donnaient aux fils [de Cyrus] et d'où ils sortirent tels qu'il fallait s'y attendre après une éducation sans frein »⁹⁵. La *paideia* déficiente des fils de Cyrus conduit au règne sanglant de Cambyse. Dans la *Cyropédie*, Xénophon se fourvoierait donc en ne considérant pas les conséquences néfastes que le régime instauré par Cyrus ne manquerait pas d'entraîner⁹⁶.

Cependant, l'analyse de Platon ne se réduit peut-être pas à cette critique détournée. L'eunuque est non seulement l'un des responsables de la mauvaise éducation donnée aux fils de Cyrus, mais il incarne de surcroît, dans la reconstruction platonicienne, la figure même de l'usurpateur : « En tous cas, lorsqu'à la mort de Cyrus, ces jeunes gens lui succédèrent, l'un d'eux commença par tuer son frère, qu'il ne supportait pas de voir son égal, puis, égaré lui-même par l'ivresse et l'inconduite, il laissa prendre son empire par les Mèdes et *par celui qu'on appelait alors l'eunuque*, plein de mépris (καταφρονήσαντος) pour la démence de Cambyse »⁹⁷. Singulièrement, en donnant le statut d'eunuque au chef du complot, Platon se distingue de toute la tradition historique

Xenophon's Imperial Fiction, Princeton, 1989, p. 225-234 et par S. W. Hirsch, in *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanover-London, 1985, p. 143-147 (« Xenophon, Plato, and Persia »).

94. Selon les termes qu'A. Grosrichard utilise pour décrire le sérail ottoman, in *Structure du sérail*, *op. cit.*, p. 164 (souligné par l'auteur). Les relations problématiques de Platon avec le monde perse sont notamment étudiées par K. I. Vourveris, *Πλάτων και βάρβαροι*, Athènes, 1966. Voir aussi K. Schöpdsau, « Persien und Athen in Platons *Nomoi*. Zu Plat. *Leg.* III 693d-701e », in W. Görler et S. Koster, *Pratum Saraviense. Festgabe für Peter Steinmetz, Palingenesia*, 30, Stuttgart, 1990, p. 25-39 ; voir enfin E. Lévy, « Platon et le mirage perse : Platon *misobarbaros* ? », in P. Carlier, *Le IVe siècle avant Jésus-Christ. Approches historiographiques*, *op. cit.*, p. 335-350.

95. *Lois*, 695a-b. Pour une analyse parallèle de ce passage, voir J. Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction*, Princeton, 1989, p. 231.

96. L'hypothèse d'une polémique sous-jacente entre les *Lois* et la *Cyropédie* est aussi confirmée par le changement radical de point de vue opéré par Platon entre ce texte et le *Premier Alcibiade*, 121d, où — s'il est bien l'auteur de ce dialogue — il célèbre la *paideia* royale perse et, précisément, le rôle que les eunuques y tiennent.

97. *Lois*, 695b (nous soulignons). Les *Lois* inversent toutes les normes en présentant un eunuque qui méprise son seigneur et maître. Ainsi, dans la *Cyropédie* (VIII, 1, 42), Cyrus et ses courtisans cherchent à ne pas être méprisés par les sujets de l'Empire : « Il pensait que toutes ces mesures [en vue de créer un cérémonial fastueux] contribuaient à les faire apparaître aux sujets comme des hommes à ne pas mépriser (εἰς τὸ δυσκαταφρονητοτέρους) ». L'inversion est d'autant plus notable que c'est l'eunuque, qui, sans le secours du maître, est en principe objet de dédain (*Cyropédie*, VII, 5, 61).

et annalistique grecque⁹⁸. Ainsi, dans le récit d'Hérodote, le Mage mède qui, profitant d'une ressemblance troublante avec Smerdis, le frère de Cambyse, prend secrètement le pouvoir, n'est pas un eunuque ; bien au contraire, il jouit scandaleusement des filles des Perses⁹⁹. De la même façon, Ctésias distingue nettement le mage des eunuques qui entourent le roi¹⁰⁰.

Une telle originalité n'est pas le fruit du hasard ou d'une mauvaise information. L'épisode est, nous en faisons l'hypothèse, l'occasion pour Platon de polémiquer avec Xénophon, en faisant de l'eunuque un véritable monstre généalogique, une figure qui trouble les filiations les mieux établies : ne pouvant être père, il s'affirme faux fils ; se faisant passer pour Smerdis, il s'avère *faux frère* et usurpateur. Alors que pour Xénophon, l'eunuque doit être totalement dévoué à son chef à la manière d'un fils, dans les *Lois* au contraire, l'Eunuque mède s'introduit dans la lignée royale et tente *réellement* — et non plus imaginativement — de devenir fils de Cyrus et frère de Cambyse.

Pour Platon, l'eunuque incarne donc une totale perversion de la filiation¹⁰¹. Toutefois, au-delà de cette dimension polémique, l'eunuque reste pensé sous le signe du lien — certes factice et trompeur : il ne semble pas pouvoir exister sans un maître qui le surplombe et lui donne sa raison d'être. Qu'il le serve fidèlement ou qu'il s'y substitue traîtreusement, l'eunuque représente toujours un double obscur du pouvoir, qui permet paradoxalement de mettre en lumière les fondements de l'autorité. En cela, l'eunuque joue d'abord le rôle d'un révélateur. Mais le message qu'il délivre ne peut qu'être

98. I. Lévy, « Platon et le faux Smerdis », *REA*, 42 (1940), p. 234-241, met aussi en exergue cette discordance entre Platon et le reste des sources anciennes. Sur la reconstruction probable de l'épisode historique, voir les analyses de P. Briant, *Histoire de l'Empire perse, op. cit.*, p. 109-118.

99. Voir l'*Enquête* (III, 69), où le Perse Otanès dit à sa fille : « Si ce Smerdis n'est pas le fils de Cyrus, mais l'homme que je le soupçonne d'être, il ne faut pas qu'il jouisse plus longtemps de ton lit et du pouvoir royal en toute impunité ». Pour confondre l'imposteur, elle est alors chargée de lui tâter les oreilles, Cambyse ayant fait, avant sa mort, couper celles du mage « pour quelque faute d'importance ». Entre la mutilation des oreilles et la castration, l'écart reste grand.

On peut cependant déceler une parenté lointaine entre la version platonicienne et les autres récits circulant sur le faux Smerdis. Comme l'a montré A. Ballabriga (« Les eunuques scythes et leurs femmes... », art. cit., p. 131-133), la médecine hippocratique met en relation mutilation des oreilles et stérilité masculine. En effet, pour soigner un mal articulaire, certains scythes s'ouvrent les veines situées derrière les deux oreilles (*De la génération*, II, 2). Or ce traitement détruit la semence « car il y a, le long des oreilles, des veines qui, coupées, privent ceux qui ont subi cette opération de la faculté d'engendrer » (*Des airs, des eaux, des lieux*, XXII, 6).

100. Voir *Histoires de l'Orient*, livre XIII, § 9-16.

101. Voir aussi Platon, *Lettre VII*, 332a-b. Le passage effectue en filigrane une critique radicale de l'utilisation par le pouvoir des liens familiaux, réels (dans le cas des frères du tyran Denys, qui ne s'avèrent pas fiables) ou euphémisés (dans le cas de l'Eunuque mède, figure même du faux frère). Platon loue Darius de s'être détourné de ce modèle en asseyant son pouvoir sur une alliance strictement politique.

ambigu : gardien des portes et des seuils¹⁰², l'eunuque fonctionne lui-même comme un seuil entre significations opposées, positives ou négatives, suivant les contextes rhétoriques et les parti-pris des auteurs anciens ; l'eunuque hésite donc entre masculin et féminin, méprisable mollesse et noble bravoure, violence contre soi et violence sur les autres, fidélité indissoluble et perfidie sans nom. Mais l'important est peut-être ailleurs : avec l'eunuque en effet, c'est moins à la généalogie d'un monstre, le despotisme asiatique, qu'à l'invention d'un *monstrum* généalogique, prodige brouillant les filiations pour le meilleur ou pour le pire, que nous convient les deux disciples de Socrate.

L'eunuque offre à l'évidence un observatoire privilégié pour qui veut comprendre le système politique élaboré par Xénophon. Placé au seuil du pouvoir, il bouleverse l'homologie du public et du privé qui semblait pourtant au fondement de la théorisation politique de l'Athénien ; si Xénophon soutient dans les *Mémorables* ou l'*Economique* que le commandement est toujours semblable, quelles que soient les sphères de la vie humaine où il s'exerce, la *Cyropédie* présente dans sa dernière partie l'instauration d'un ordre radicalement nouveau. Certes, « la compénétration des trois thèmes, maison, armée, royaume »¹⁰³, continue après la conquête de Babylone puisque l'administration du nouvel empire utilise et transpose des techniques de commandement forgées dans un autre domaine, celui de l'armée¹⁰⁴. Mais cette équivalence entre administration économique de l'empire et commandement d'une armée n'épuise pas la signification de l'installation finale à Babylone : dans la *Cyropédie*, Cyrus parvient précisément à créer, grâce au loisir dégagé par l'application des principes empruntés au commandement d'une armée, une forme de gouvernement dont certains traits sont radicalement nouveaux et en rupture totale avec le monde militaire, et plus généralement avec le monde de la *polis*.

La pensée politique de Xénophon, tout en s'attachant à l'apparente uniformité du commandement dans toutes les sphères de la vie humaine, montre ainsi que pour gouverner, il est nécessaire de manipuler dans un but politique certains comportements privés et, en premier lieu, les relations filiales et paternelles : lorsque Xénophon met en

102. *Cyropédie*, VII, 5, 65. Voir A. Grosrichard, « Les gardiens des seuils », p. 183-206, in *Structure du sérail*, op. cit.

103. Selon l'heureuse expression de P. CASTER, « Sur l'*Economique* de Xénophon », in *Mélanges Desrousseaux*, 1937, Paris, p. 49-57, ici p. 50.

104. Voir *Cyropédie*, VIII, 1, 14 : « visant à la fois la bonne administration des affaires économiques et pour lui la possession du loisir, [Cyrus] prit certaines idées à l'organisation militaire (τὴν στρατιωτικὴν σύνταξιν) ».

scène Cyrus comme père de ses sujets, il imagine un type de pouvoir qui créerait un lien infrangible entre le chef et ceux qu'il dirige. Les eunuques, fils idéaux d'un pouvoir en quête d'absolu, représentent dès lors le champ d'application rêvé d'une stratégie visant à créer du politique à partir du sentiment.