



HAL
open science

Sparte et la Cyropédie : du bon usage de l'analogie

Vincent Azoulay

► **To cite this version:**

Vincent Azoulay. Sparte et la Cyropédie : du bon usage de l'analogie. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2007, 32, pp.435-456. halshs-00682360

HAL Id: halshs-00682360

<https://shs.hal.science/halshs-00682360>

Submitted on 25 Mar 2012

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.

SPARTE ET LA *CYROPÉDIE* : DU BON USAGE DE L'ANALOGIE

Aborder les rapports entre “ Xénophon et Sparte ” par le biais de la *Cyropédie* tient du pari. Celui qui s'y hasarde doit en effet prendre un double risque : un risque interprétatif, tout d'abord, dans la mesure où les allusions explicites à l'univers lacédémonien dans la *Cyropédie* sont excessivement rares et, pour le moins, équivoques ; un risque historiographique, ensuite, parce que cette question a déjà été abondamment explorée.

Un risque interprétatif pour commencer. Xénophon n'évoque quasiment jamais Sparte dans la *Cyropédie*. Mieux encore, comme l'a souligné C. Tuplin, les deux seules références explicites à Lacédémone invitent à se montrer circonspect devant toute assimilation sommaire entre l'univers lacédémonien et la Perse de la *Cyropédie*. Tandis que la seconde mention est sans grande portée¹, la première tend à assimiler les Spartiates aux Assyriens, qui tiennent le mauvais rôle sur la scène de la *Cyropédie*². En dehors de ces deux références avérées, l'œuvre fait aussi une allusion implicite mais transparente au législateur spartiate Lycurgue³ ; mais, là encore, l'interprétation du passage est ambiguë : loin de mettre en parallèle la Perse fantasmée de la *Cyropédie* et la Sparte des origines, Xénophon choisit de distinguer implicitement les deux systèmes. À un premier niveau de lecture, Sparte apparaît donc comme un anti-modèle et non comme une source d'inspiration positive.

Au-delà de ce premier constat, certaines similitudes de structure paraissent toutefois rapprocher la *Cyropédie* de la *République des Lacédémoniens*⁴. Le début et la fin de la *Cyropédie* font ainsi écho à l'ouverture et à la clôture de la *République des Lacédémoniens*. Au seuil de la *Cyropédie*, Xénophon tient en effet à exprimer son étonnement admiratif devant la capacité de Cyrus à gouverner les hommes⁵, tout comme il se dit ébahi, à l'orée de la

(1) *Cyropédie*, VI, 2, 10. Sauf mention contraire, les traductions de la *Cyropédie* sont issues de l'édition des Belles Lettres, (M. Bizos, t. 1 et 2, Paris, CUF, 1971 et 1973 ; É. Delebecque, t. 3, Paris, CUF, 1978).

(2) *Cyropédie*, IV, 2, 1. Xénophon compare la relation entre Hyrcaniens et Assyriens à celle qui unit les Skirites aux Spartiates, établissant ainsi un lien analogique entre les Assyriens et les Spartiates. Voir à ce propos C. J. TUPLIN, “ Xenophon, Sparta, and the *Cyropaedia* ”, dans A. POWELL et S. HODKINSON (éd.), *The Shadow of Sparta*, Londres, 1994, p. 127-181, ici p. 134-135.

(3) I, 6, 30-34.

(4) Voir en dernier lieu C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 134-135.

(5) *Cyropédie*, I, 1, 1-3.

République des Lacédémoniens, par la puissance et la renommée de Sparte⁶. De même, les deux œuvres s'achèvent par un épilogue désenchanté et critique, opposant sans transition un passé idéalisé au présent décadent⁷. Enfin, chemin faisant, les deux œuvres font l'éloge, en Perse comme à Sparte, d'un système éducatif collectif, fondé sur un système de classe d'âge et frontalement opposé aux pratiques qui ont cours ailleurs. Probablement rédigée entre 394 et 371⁸, la *République des Lacédémoniens* pourrait donc avoir influencé en partie la rédaction de la *Cyropédie*, que les commentateurs s'accordent à situer entre les années 366-361 et 359⁹.

Cependant, les différences entre les deux œuvres frappent autant, sinon plus, que les ressemblances, si l'on veut bien s'intéresser au détail des deux œuvres et non aux seules similitudes apparentes¹⁰. Plus largement, il n'existe pas de critère indubitable permettant d'évaluer objectivement l'influence du système spartiate sur le monde décrit dans la *Cyropédie*. Dès lors, toute prise de position dans ce débat relève de l'interprétation. Est-ce là un défaut rédhibitoire ? Non, me semble-t-il, à partir du moment où ces interprétations sont argumentées, étayées en raison et, surtout, à partir du moment où l'interprète précise ses partis pris de lecture. Plutôt que de s'abriter derrière une supposée neutralité, bien souvent illusoire, il convient plutôt d'*explicit*er ses propres présupposés – en somme, de jouer carte sur table. J'exposerai donc, en conclusion, les partis pris qui guident cette analyse, de façon à ce que les tenants d'une autre ligne interprétative puissent orienter leurs critiques en conséquence.

Qui dit interprétation dit souvent conflit d'interprétations. De fait, plusieurs générations de commentateurs ont déjà débattu du rôle joué par Sparte dans la *Cyropédie*. C'est là le second risque, historiographique cette fois, que doit affronter l'interprète. Ne court-on pas le risque d'être inutilement redondant en reprenant une querelle lancée à la fin du XIX^e et au

(6) *République des Lacédémoniens*, 1, 1. Nous utiliserons, dans la suite de cet article, la traduction de Michel Casevitz, à paraître dans la collection "La Roue à livres" des Belles Lettres.

(7) *Cyropédie*, VIII, 8 ; *République des Lacédémoniens*, 14.

(8) Écrite après 394 av. J.-C. (et le retour de Xénophon en Grèce), la *République des Lacédémoniens* est datée selon des critères internes. Les deux derniers chapitres (XIV et XV) commencent ainsi par des phrases qui se réfèrent au temps de l'écriture (14, 1 : *kai nun eti* ; 15, 1 : *diatelei*). Or, Xénophon évoque le rôle des harmostes corrompus qui évoluent à l'étranger (14, 2 ; cf. aussi 14, 4). Ces allusions invitent à prendre 371 pour *terminus ante quem* puisque c'est l'année au cours de laquelle Sparte est obligée de rappeler ses harmostes, après Leuctres (cf. *Helléniques*, VI, 3, 18-20). Les tentatives pour établir une chronologie plus précise restent hasardeuses : voir à ce propos S. REBENICH, *Die Verfassung des Spartaner*, Darmstadt, 1998, p. 27-29.

(9) Voir en dernier lieu C. MUELLER-GOLDINGEN, *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie*, Stuttgart, 1995, p. 55.

(10) C'est la démarche suivie avec brio par C. J. TUPLIN, *art. cit.*, *passim*.

début du XX^e siècle par plusieurs grandes dissertations allemandes ?¹¹ Dès 1911, Prinz avait ainsi analysé l'œuvre comme un roman à clé, dans lequel les lecteurs étaient appelés à reconnaître dans les Perses des Spartiates mal déguisés, tandis que les Mèdes tenaient le rôle des autres Grecs, et les Assyriens celui des Perses du temps de l'auteur. En écrivant la *Cyropédie*, Xénophon aurait, toujours d'après Prinz, poursuivi un but de propagandiste, en appelant implicitement à une croisade panhellénique menée par Sparte contre la Perse¹². Toutefois, dès 1919, Scharr avait pointé les difficultés d'une telle lecture¹³, en faisant notamment valoir combien il était improbable que les Mèdes de la *Cyropédie*, vivant sous la domination d'un despote tout puissant, soient assimilés aux alliés grecs de la Sparte du IV^e siècle !

Sans accepter toutes les conclusions de Prinz, bien des historiens ont toutefois continué à considérer les Perses de Xénophon comme de commodes paravents des Spartiates¹⁴ et ce, jusqu'à ce que C. Tuplin reprenne la question de fond en comble, en 1994. Par une série d'analyses minutieuses et souvent convaincantes, celui-ci a radicalement remis en cause le rôle supposé de Sparte à l'arrière-plan de l'œuvre, tordant le cou, au passage, à bon nombre d'idées reçues¹⁵ et dressant l'inventaire des différences séparant les deux systèmes.

Pourquoi donc rouvrir aujourd'hui ce débat apparemment clos depuis plus de dix ans ? Parce qu'il me semble, malgré tout, qu'il existe un certain rapport analogique, délibérément établi par Xénophon, entre la Perse du début de la *Cyropédie* et la Sparte de Lycurgue, voire d'Agésilas. Mettons-nous ici d'accord sur les termes. Analogie ne signifie pas identité, ni même comparaison terme à terme¹⁶ ; bâtir une analogie, c'est plutôt *établir un système de ressemblances et de différences* entre deux objets, dès lors reliés entre eux, sans être pour

(11) Après Ed. SCHWARTZ, *Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, Berlin, 1896, p. 56 et suiv. Voir P. CARLIER, "L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon", *Ktèma*, 3, 1978, p. 133-163, ici p. 139 et C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 135-136.

(12) W. PRINZ, *De Xenophontis Cyri Institutione*, Gottingue, 1911.

(13) E. SCHARR, *Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit*, Halle, 1919.

(14) Voir par exemple E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, 1969, p. 50 ; P. BRIANT, "Institutions perses et histoire comparatiste dans l'historiographie grecque", dans H. SANCISI-WEERDENBURG et A. T. KUERT (éd.), *Achaemenid History, vol. II*, Leyde, 1987, p. 1-10. Une sélection bibliographique est donnée par Noreen HUMBLE, "Sôphrosynê and the Spartans in Xenophon", dans A. POWELL et S. HODKINSON (éd.), *Sparta : New Perspectives*, Londres, 1999, p. 339-353, ici p. 347 n. 1

(15) Celles-ci ont toutefois la vie dure : C. NADON, *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley, 2001, suppose encore que la Perse de la *Cyropédie* n'est qu'un paravent dissimulant la Sparte du IV^e siècle. Selon lui, l'œuvre viserait à démontrer l'échec inévitable de toute tentative pour transformer une *politeia* spartiate idéale en un empire tout puissant : un tel projet aboutirait à une "rebarbarisation" de ses citoyens (p. 162-163). Cette perspective nous semble erronée pour des raisons qui seront explicitées *infra*.

(16) À l'origine, l'analogie a un sens technique, réservé à l'analyse mathématique : elle désigne alors un système de termes ayant entre eux même relation (cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 1131a30-b10). Toutefois, plus trivialement, l'analogie exprime tantôt une relation logique, tantôt une dépendance historique, tantôt une convergence et une unité de plan entre des ordres en apparence incommensurables.

autant assimilés l'un à l'autre¹⁷. C'est un tel type de lien analogique qui lie Sparte à la Perse de la *Cyropédie*. Pour résumer ma position en quelques mots, il me semble difficile d'exclure toute forme d'influence de Sparte sur l'écriture de la *Cyropédie*. Xénophon accumule une série de notations qui donnent “ *a Spartan flavour* ”, un parfum spartiate à la description¹⁸. Pour autant, l'analogie entre Sparte et la *Cyropédie* doit être clairement circonscrite, d'une part, et fortement nuancée, d'autre part.

Circonscrite tout d'abord : l'analogie ne concerne, à proprement parler, que le début de l'œuvre et, plus précisément, le fonctionnement de la *politeia* perse, tel qu'il est présenté au livre I. On ne saurait trop insister sur ce point, car on a beau jeu de récuser le parallèle spartiate, en se fondant sur des exemples tirés des livres II à VIII de la *Cyropédie*¹⁹. De fait, la suite de l'ouvrage met en scène un jeune conquérant à la tête d'une armée en campagne, modifiant graduellement les habitudes et les pratiques militaires de sa patrie d'origine pour finalement conquérir un immense empire territorial, dont l'administration n'a évidemment plus rien à voir avec Sparte ou même une quelconque cité grecque...

L'analogie doit en outre être fortement nuancée. Même si l'on s'en tient à l'analyse du début de la *Cyropédie*, le rapprochement avec l'univers spartiate est loin d'être transparent, au-delà même des variations imposées par la mise en fiction du récit. Si, dans la *Cyropédie*, Xénophon joue consciemment avec le référentiel spartiate, c'est à la fois pour l'évoquer *et* pour s'en distinguer : il s'agit de proposer, en fin de compte, un idéal-type qui, bien qu'il soit apparenté à Sparte, est loin de s'y résumer. Reste maintenant à démontrer l'existence de ce lien analogique, dans les limites strictes que l'on vient de tracer.

1. Une politeia à la manière laconienne ?

Commençons par présenter brièvement la Perse de la *Cyropédie*, avant d'étudier son hypothétique lien avec Lacédémone. De façon frappante, Xénophon la définit comme une

(17) B. LAHIRE, “ Sociologie et analogie ”, *L'esprit sociologique*, Paris, 2005, p. 66-93, ici p. 66 : « L'analogie explicite (et dont on garde les limites d'utilisation) conserve la différence dans la ressemblance et peut être, ainsi, un guide utile dans la production de connaissances ».

(18) Pris isolément, les rapprochements avec Sparte sont souvent boiteux, parfois même fallacieux ; mais cette approche analytique, consistant à scruter un à un chaque segment du texte, tend à faire l'impasse sur l'impression d'ensemble produite par la lecture : voir ici même, *infra*.

(19) Voir e. g. C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 141 (sur la royauté) ou N. HUMBLE, *art. cit.*, p. 343 (sur l'éducation).

*politeia*²⁰, en recourant à un vocabulaire politique spécifiquement grec. La notion de *politeia* est en effet étroitement liée au mode de vie civique : elle désigne parfois le droit de cité, voire la citoyenneté, mais peut renvoyer plus largement au régime politique adopté par la communauté. Dans la *Cyropédie*, la *politeia* désigne en l'occurrence la citoyenneté et la participation à la vie civique, selon un mode de réflexion typiquement grec. Le vocable évoque en effet la manière dont, en Perse, on devient citoyen de plein exercice, à même “ d'avoir part aux magistratures et aux honneurs (καὶ ἀρχῶν καὶ τιμῶν μετέχειν) ” (I, 2, 15). Plus largement, les termes *atimie*, *politai*, ou *polis* reviennent fréquemment en début d'œuvre²¹. Rien de proprement achéménide dans ce vocabulaire, où il faut plutôt lire une transposition du mode de vie en cité propre à la Grèce.

HOMOTIMES ET *HOMOIOI*

Comme le lecteur l'apprend un peu plus loin, les citoyens perses sont appelés ὁμότιμοι : Xénophon emploie en effet à plusieurs reprises cet adjectif substantivé pour désigner les *politai* perses²². La périphrase οἱ ὁμότιμοι καλούμενοι “ Ceux qu'on appelle les Homotimes ”²³ indique même qu'il s'agit d'une appellation officielle. Comme Paul Demont l'a justement souligné, cette individualisation du groupe implique dès lors de traduire le terme avec une majuscule : les Homotimes²⁴. Pourquoi avoir choisi de désigner les *politai* perses de cette manière ? La question mérite d'autant plus d'être posée que le terme est, avant l'époque romaine, un quasi *hapax* dans la littérature grecque. En dehors de la *Cyropédie*, il n'est en effet employé qu'une seule fois chez Homère²⁵, pour définir l'égalité entre les parts d'honneur qui reviennent, à la suite d'un tirage au sort, aux trois frères Zeus, Poséidon et Hadès²⁶. Pour

(20) I, 2, 15.

(21) *Politai* : *Cyropédie*, I, 2, 3 ; I, 2, 5 ; I, 2, 12 ; *atimie* : I, 2, 14 ; I, 6, 20 ; *polis* : I, 2, 9. Certes, le terme *politai* peut être employé pour décrire des réalités non grecques, comme l'a souligné Ed. LÉVY, “ *Astos* et *politès* d'Homère à Hérodote ”, *Ktèma*, 10, 1985, p. 53-66, ici p. 61-63. Toutefois, l'accumulation de ces termes et la référence à la participation civique donnent une tonalité fort grecque à la description. Au demeurant, lorsque Xénophon en vient à décrire le fonctionnement de l'empire perse au livre VIII, après la conquête de Cyrus, il n'est plus question de *politai*, et encore moins de participation de la part des sujets (*archomenoi*) !

(22) Apparaissant pour la première fois en I, 5, 5, le terme “ homotime ” apparaît à vingt-deux reprises dans l'œuvre. Paul DEMONT, “ Xénophon et les homotimes ”, *Ktèma*, 31, 2006, p. 277-290, ici p. 280, a bien repéré les emplois du terme en génitif partitif (τῶν Περσῶν οἱ ὁμότιμοι, “ les Homotimes parmi les Perses ” : II, 1, 10, cf. V, 4, 17 ou II, 3, 5).

(23) II, 1, 2 ; II, 1, 9.

(24) Paul DEMONT, “ Xénophon et les homotimes ”, *art. cit.*, p. 280.

(25) Voir déjà P. DEMONT, “ Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'*Illiade* aux *Sept contre Thèbes* ”, *REG*, 113, 2000, p. 299-325, ici p. 311. Ce n'est qu'à l'époque romaine que le terme devient d'usage courant, désignant notamment les “ sénateurs ” romains.

(26) *Illiade*, XV, v. 185-193.

expliquer l'emploi d'une telle appellation dans la *Cyropédie*, certains ont fait l'hypothèse qu'elle refléterait une catégorie propre au monde achéménide. C'est ainsi le raisonnement tenu par Paul Demont ou, auparavant, par Pierre Briant qui identifiait même les Homotimes, avec la “ grande noblesse (*isotimoi* ; cf. *homotimoi* chez Xénophon) ” de l'empire perse²⁷.

Cette hypothèse paraît cependant contestable, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, que le terme soit un presque un *hapax* ne prouve nullement qu'il s'agisse d'une spécificité perse. Bien au contraire, Xénophon connaissait parfaitement les façons dont on désignait en Grèce les “ hommes du roi ”²⁸ et s'il avait voulu donner une couleur proprement perse à sa description, il aurait recouru à un appellation déjà consacrée par l'usage – tels *sussittoi*, *suntrapezoi*, *suggenêis*, voire *homotrapezoi*, pour reprendre un composé fondé sur la même racine qu'Homotimes –, ce qu'il ne se prive d'ailleurs pas de faire dans ses autres œuvres²⁹. Ensuite, cette hypothèse fait l'impasse sur la logique de la narration : la Perse du début de la *Cyropédie* n'est pas celle du temps de Xénophon, et n'a rien à voir, non plus, avec l'empire créé par Cyrus, à la fin de l'œuvre. Au début de la *Cyropédie*, il semble en effet difficile de distinguer des “ hommes du roi ”, tout simplement parce que l'empire n'existe pas encore ! Les Homotimes sont des *politai* possédant des droits égaux³⁰, et non les hommes-lige d'un souverain despotique. Au demeurant, dans le récit, la catégorie des *homotimoi* ne garde pas de réelle validité après la prise de Babylone : les deux dernières allusions aux Homotimes font référence à un monde désormais disparu³¹. La refonte radicale de l'aristocratie impériale les intègre, au sein de la nouvelle cour, à un ensemble plus vaste, la nouvelle élite militaire destinée à commander³². L'ensemble du système se réorganise autour du souverain : *koinonoi*,

(27) P. DEMONT, “ Xénophon et les homotimes ”, *art. cit.*, p. 278-279. P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996, p. 337, 339, 344 et 346 (pour la citation) rapproche les Homotimes de la *Cyropédie* du mot *isotimos* employé par Strabon (XV, 3, 20). Il les identifie plus largement avec l'étage supérieur de la société perse, ceux dont, selon Hérodote (I, 134), on peut reconnaître qu'ils sont égaux (εἰ ὅμοιοι εἶσιν), parce qu'ils s'embrassent sur la bouche quand ils se rencontrent. Ce dernier parallèle est toutefois discutable puisque, dans la *Cyropédie*, ceux qui s'embrassent de cette façon sont uniquement les parents (*suggeneis*), et non les Homotimes dans leur ensemble : cf. *Cyropédie*, I, 4, 27-28.

(28) P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse, op. cit.*, p. 314-356, avec notes et bibliographie p. 948-952.

(29) *Anabase*, I, 8, 26 ; III, 2, 4 ; *Cyropédie*, VII, 1, 30.

(30) I, 3, 18.

(31) V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004, p. 315. En VII, 5, 85, les Homotimes sont mentionnés pour être immédiatement évacués de la scène. On est là assez loin de la réalité de l'Empire achéménide (où les Perses jouent bien le rôle d'ethno-classe dominante, surtout dans les premières années de l'empire) et plutôt dans un modèle imaginaire de fusion des élites (tel qu'Alexandre devait peut-être rêver de l'appliquer, *mutatis mutandis*). Si les Homotimes en tant que groupe social individualisé sont mentionnés une dernière fois en VIII, 5, 21, c'est dans un tout autre contexte : le retour de Cyrus dans la *politeia* perse des origines (voir *infra*).

(32) Pour son discours d'avènement, Cyrus “ rassembla les Homotimes, tous ceux qui étaient les plus efficaces et qui lui paraissaient avoir été les participants les plus méritants aux épreuves et aux succès ” : *Cyropédie*, VII, 5, 71.

hoi peri..., *hoi amphi*, *philoï*, tels sont désormais les termes qui servent à désigner l'élite qui entoure Cyrus³³.

Au demeurant, le rapport au référent achéménide est éminemment problématique dans la *Cyropédie*. La part de la fiction et de l'utopie est grande, et Xénophon n'hésite pas à prendre délibérément ses aises, non seulement avec les *realia* achéménides – pour ce que l'on en sait –, mais aussi avec ce que les Grecs du IV^e siècle pouvaient en savoir. L'auteur présente ainsi une version irénique de la prise de pouvoir par Cyrus, celui-ci parvenant à rallier les Mèdes à son entreprise de conquête sans commettre la moindre illégalité. C'est là aller à contre-courant d'une tradition bien établie, relayée par Hérodote, Ctésias et Xénophon lui-même dans l'*Anabase*³⁴, qui mettait en valeur la destruction de la puissance mède par les Perses et l'usurpation de Cyrus³⁵. Dans un tel contexte utopique, il est donc particulièrement difficile de prendre au pied de la lettre la présentation de la *politeia* perse, dans le premier livre de l'œuvre.

Dès lors, ce groupe individualisé mérite d'être compris dans le cadre de référence civique qui est mis en place au début de la *Cyropédie*. Quels sont les traits saillants de ce groupe de *politai* ?

Les *Homotimoi* sont ceux qui, étymologiquement, ont “ des honneurs semblables ”. Ils constituent un groupe distinct, au sein même de la société perse, dont les privilèges se fondent sur l'hérédité, le respect de critères censitaires et le parcours sans faille d'un *cursus honorum*³⁶. S'ils respectent ces conditions, ils peuvent alors prétendre à un droit égal à “ avoir part aux magistratures et aux honneurs (καὶ ἀρχῶν καὶ τιμῶν μετέχειν) ”³⁷ ; à cet égard, le roi lui-même ne fait pas exception. De façon significative, Cyrus emploie d'ailleurs à plusieurs reprises la première personne du pluriel en s'incluant lui-même dans la catégorie des

(33) D. L. GERA, *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique*, Oxford, 1993, p. 289 n. 37, relève avec raison le changement de terminologie : au lieu d'avoir les Homotimes comme interlocuteurs privilégiés, Cyrus s'adresse désormais plutôt à ses κοινῶνες ou κοινῶνοί : “ Does this mean that Cyrus no longer has equals or peers, only partners ? ”. Voir plus largement V. AZOULAY, “ The Medo-Persian Ceremonial : Xenophon, Cyrus and the King's Body ”, dans C. J. TUPLIN (éd.), *Xenophon and his World*, Stuttgart, 2004, p. 147-173, ici p. 158-162.

(34) III, 4, 11.

(35) De la même façon, il est difficile de croire, comme l'affirme la *Cyropédie* (en I, 3, 3), que les Perses ne connaissaient pas l'usage des chevaux avant que Cyrus ne l'introduisît au cours de ses conquêtes, suivant en cela l'exemple mède. Voir à ce propos P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse, op. cit.*, p. 30. Reste à comprendre les raisons ayant conduit Xénophon à adopter cette version étrange : par ce biais, l'auteur cherche, me semble-t-il, à valoriser certains aspects de l'enseignement reçu par Cyrus en Médie – où il apprend notamment à monter à cheval : voir *infra*.

(36) V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir, op. cit.*, p. 314 n. 183.

(37) *Cyropédie*, I, 2, 15. Comme le précise Mandane, la mère de Cyrus, “ en Perse c'est avoir les mêmes droits qui est regardé comme juste (ἐν Περσῶσι δὲ τὸ ἴσον ἔχειν δίκαιον νομίζεται) ” (I, 3, 18)

Homotimes : c'est donc bien qu'il se considère comme membre de ce groupe fermé, dont il n'est que le *primus inter pares*³⁸.

Les Homotimes apparaissent en effet, tout au long de l'œuvre, comme une catégorie séparée du reste des Perses. Ainsi sont-ils convoqués par Cyrus en tant que tels, seuls ou avec d'autres, à diverses occasions³⁹. Ils sont même qualifiés d'*oligoï*, “ un petit nombre ”, vocable dont les connotations politiques ont à peine besoin d'être rappelées. Xénophon s'en charge d'ailleurs lui-même, en faisant dire à son héros : “ s'ils sont peu nombreux (*oligoï*), ces Homotimes, comme on les appelle, commandent sans peine aux autres Perses, qui, eux, sont nombreux (ἀλλ' ἐκεῖνο ἐννόησον ὅτι ὀλίγοι ὄντες οὗτοι οἱ ὁμότιμοι καλούμενοι πολλῶν ὄντων τῶν ἄλλων Περσῶν ῥαδίως ἄρχουσιν) ”⁴⁰. *Oligoï* n'a pas seulement ici un sens numérique, mais une signification politique, puisque c'est le “ petit nombre ” qui commande aux autres Perses. Les Homotimes forment donc une oligarchie à la tête de la *politeia* perse.

Cette oligarchie est caractérisée par un ensemble de traits distinctifs, parfaitement mis en valeur par P. Demont⁴¹. Tout d'abord, les Homotimes sont dotés d'un armement spécifique, les séparant des autres Perses, “ à savoir, une cuirasse pour la poitrine, un bouclier d'osier au bras gauche, une épée ou une hache au bras droit ”⁴². En outre, les Homotimes ont pour obligation de se tenir à la disposition des magistrats pour exécuter toutes les tâches publiques qui se présenteraient⁴³. On apprend d'ailleurs à la fin de l'œuvre qu'une de leurs caractéristiques est de “ vivre continûment au siège du gouvernement ”, à savoir tout près du palais royal et des locaux des magistrats⁴⁴. Cette disponibilité totale a une contrepartie : les Homotimes, contrairement au reste de la population, ne peuvent probablement pas travailler eux-mêmes la terre ou se livrer à d'autres occupations lucratives⁴⁵. On en a la confirmation indirecte, au cours de la conquête, lorsque Cyrus déclare, à la première personne du pluriel, en s'adressant aux taxiarques – et au-delà, aux Homotimes : “ Nous ne sommes pas non plus absorbés comme d'autres par les travaux des champs ou des différents artisanats, ni par la

(38) Cf. *e. g.* *Cyropédie*, II, 2, 1 et III, 3, 36. Comme le fait remarquer P. DEMONT, *art. cit.*, p. 281, “ Xénophon est ici tout à fait dans la continuité de l'emploi homérique : les Homotimes apparaissent par rapport au Roi dans une situation comparable à celle de Poséidon et d'Hadès par rapport à Zeus ”.

(39) Παρήγγειλε : *Cyropédie*, III, 3, 34 ; συγκαλέσας : IV, 5, 15 ; V, 3, 2.

(40) *Cyropédie*, II, 1, 2.

(41) P. DEMONT, *art. cit.*, *passim*.

(42) II, 1, 9.

(43) I, 2, 13.

(44) *Cyropédie*, VII, 5, 85. Cf. I, 2, 3.

(45) II, 1, 15. Le cas du petit paysan Phéraulais est là pour rappeler le rôle du peuple. P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, *op. cit.*, p. 344, note que la *Cyropédie* oppose à plusieurs reprises le groupe des Homotimes au “peuple” sur la question du travail.

gestion de notre patrimoine : nous avons seulement, nous, non seulement le loisir (*scholê*), mais l'obligation de faire la guerre ”⁴⁶.

Ce portrait des Homotimes fait écho, à n'en pas douter, à celui des fameux *Homoioi* de Sparte, même si des différences importantes subsistent. Les ressemblances, tout d'abord. Dans les deux cas, on a affaire à une oligarchie fermée, dominant le reste de la population et qualifiée par une dénomination spécifique : les Homotimes, d'un côté ; les *Homoioi*, les Semblables, de l'autre, pour reprendre le terme souvent employé par Xénophon lui-même⁴⁷. Dans les deux cas aussi, les membres de la caste dominante doivent accéder à une éducation publique et distinctive, sans laquelle il ne peuvent prétendre ensuite aux honneurs⁴⁸ ; enfin, les *Homoioi* doivent, comme les Homotimes, se tenir à l'écart des travaux serviles, Lycurgue ayant “ interdit aux hommes libres de ne toucher à aucune des activités qui ont pour but l'enrichissement ”⁴⁹.

Une différence sépare toutefois les *Homoioi* des Homotimes, venant limiter la portée de l'analogie. À l'inverse du système lacédémonien, il n'existe pas de barrière statutaire *stricto sensu* entre les Homotimes et le reste des Perses. Xénophon prend en effet soin de préciser : “ Les Perses sont, dit-on, au nombre de cent vingt mille environ ; aucun d'entre eux n'est écarté par la loi des honneurs et des magistratures (τούτων δ' οὐδεις ἀπελήλαται νόμῳ τιμῶν καὶ ἀρχῶν) ; tous ont le droit d'envoyer leurs enfants dans les écoles publiques de justice ”⁵⁰. De ce point de vue, le système perse semble plus ouvert que la cité spartiate, qui sépare de façon relativement étanche les *Homoioi* du reste des Lacédémoniens libres (périèques ou inférieurs) : seuls les *mothakes* semblent avoir eu la possibilité de participer à la *paideia* spartiate et, au terme de ce parcours, de devenir citoyens de plein droit pour les plus valeureux d'entre eux⁵¹. Il en va tout autrement dans l'univers de la *Cyropédie*, où tous les

(46) *Cyropédie*, IV, 3, 12 (traduction M. Bizos, Paris, CUF, 1973, modifiée). Voir à ce propos P. DEMONT, *art. cit.*, p. 285-286. C'est d'ailleurs un Homotime, Phéraulais, qui est chargé de lui répondre et de donner l'assentiment de tous à la mesure proposée.

(47) *République des Lacédémoniens*, 10, 7 ; 13, 1 et 7 ; *Anabase*, IV, 6, 14 ; *Helléniques*, III, 3, 5. Cf. aussi Aristote, *Politique*, V, 7, 1306b 30 et V, 8, 1308a 12-16. Seuls les Spartiates qui n'ont pas subi d'atimie ont droit au titre d'*Homoioi*.

(48) *République des Lacédémoniens*, 3, 3 : les adolescents qui se soustrairaient à la rude éducation spartiate n'ont pas part aux honneurs (*ta kala*).

(49) *République des Lacédémoniens*, 7, 2. Cf. aussi Isocrate, *Busiris* (XI), 18 : “ [...] si [les Spartiates] ne s'occupent d'aucun métier et ne sont attentifs qu'aux armes et aux expéditions, c'est de là-bas [*i. e.* l'Égypte] qu'ils ont emprunté tout cela ” (traduction G. Mathieu et E. Brémond, Paris, CUF, 1929).

(50) *Cyropédie*, I, 2, 15. Voir J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982, p. 104-105, qui analyse la formule ἀπελάσσειν τῆς πολιτείας, à laquelle fait partiellement écho celle de la *Cyropédie* (ἀπελήλαται νόμῳ τιμῶν καὶ ἀρχῶν).

(51) Voir J. DUCAT, *Les Hilotes*, BCH, Suppl. XX, Athènes et Paris, 1990, p. 166-173.

Perses ont le droit de suivre la longue *paideia* collective, qu'ils soient fils d'Homotimes ou non.

Toutefois, le système perse n'est pas aussi ouvert qu'une lecture pressée pourrait le suggérer. Xénophon précise en effet qu'une barrière censitaire vient restreindre le libre accès supposé des Perses à la *paideia* civique et, en définitive, au groupe des homotimes : “ mais ceux-là seuls qui peuvent élever leurs enfants à *ne rien faire* (ἀργοῦντας) les y envoient, les autres non ”. Dès lors, une grande partie des Perses est, *de facto*, exclue du processus de formation civique et, par conséquent, de l'accès aux honneurs et aux magistratures⁵². Le système perse est, à cet égard, assez proche du système lacédémonien : dans le *Busiris*, Isocrate fait ainsi de l'*argia*, l'oisiveté – condition nécessaire pour pouvoir accéder à la *paideia* perse – une caractéristique typiquement spartiate⁵³.

Quoique partielle, l'analogie n'en est donc pas moins valide. Xénophon construit bien, me semble-t-il, un jeu d'échos entre les Homotimes perses et les *Homoioi* spartiates, sans qu'il faille pour autant rabattre les deux catégories l'une sur l'autre.

MONARCHIE PERSE ET ROYAUTE SPARTIATE

Les rapprochements entre les deux mondes ne s'arrêtent pas là. Si l'on s'en tient à l'analyse de la *politeia* perse, un autre point de comparaison apparaît immédiatement : Sparte et la Perse ont chacune à leur tête des rois. Ce constat suffit-il pour autant à fonder une comparaison solide entre les deux systèmes ? Cela n'a *a priori* rien d'évident. La référence à la monarchie perse dans la *Cyropédie* pourrait très bien n'être qu'une façon, pour Xénophon, de donner à bon compte un cachet oriental à sa description : dans l'imaginaire grec de l'époque classique, les Asiatiques ne sont-ils pas voués, par nature, à être gouvernés par un despote ?⁵⁴ Cette objection n'est toutefois pas valide. Cambyse, le père de Cyrus, est en effet un souverain qui n'a aucun trait commun avec la représentation traditionnelle du despote

(52) En cela, l'organisation spartiate semble même moins fermée que la *politeia* perse, puisqu'à Sparte, la pauvreté n'est pas censée faire barrage à la citoyenneté, du moins si l'on en croit Xénophon dans la *République des Lacédémoniens*, 10, 7 : “ A ceux qui exécutent les obligations légales, à tous il accorda le même droit de cité, sans prendre nullement en compte l'infirmité des corps ou des biens (*astheneia chrématôn*), mais si quelqu'un avait peur de travailler à ses obligations légales (*nomoi*), alors il a proclamé que cet homme ne sera plus du tout jugé faire partie des Semblables (*homoioi*) ”. Toutefois, cette affirmation doit être fortement nuancée, dans la mesure où les *Homoioi* pouvaient en réalité être déçus de leur statut lorsqu'ils n'avaient plus suffisamment de terres pour apporter leur quote-part au *syssition* : Cf. Aristote, *Politique*, II, 9, 1271a 35 et II, 10, 1272a 13-15.

(53) *Busiris* (XI), 20 : “ Si nous imitions tous l'oisiveté (*argia*) et le désir des domination des Lacédémoniens [...] ”. Cf. aussi Thucydide, I, 69, 4 ; I, 118, 2 ; Plutarque, *Lycurgue*, 24, 3. Voir C. MUELLER-GOLDINGEN, *op. cit.*, p. 85.

(54) Cf. *e. g.* Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 16 ; Xénophon, *Anabase*, III, 2, 13 ; etc.

oriental. Voici comment son épouse définit son pouvoir, au moment d'abandonner Cyrus aux bons soins de son grand-père Astyage :

“ Ton père est le premier à faire ce que la cité ordonne, à recevoir ce qu'elle lui attribue, et la limite de son pouvoir est, non pas son âme, mais la loi (Καὶ ὁ σὸς πρῶτος πατήρ τὰ τεταγμένα μὲν ποιεῖ τῇ πόλει, τὰ τεταγμένα δὲ λαμβάνει, μέτρον δὲ αὐτῷ οὐχ ἡ ψυχὴ ἀλλ' ὁ νόμος ἐστίν) ”⁵⁵.

En Perse, même le roi est soumis aux lois et aux magistrats, à l'inverse de ce qui se produit en Médie, où Cyaxare règne en maître⁵⁶. C'est là une analogie forte avec Sparte qui est l'une des rares cités du monde grec à avoir conservé des rois qui, tout en étant munis de pouvoirs substantiels, sont au service de la communauté. Le parallèle est d'autant plus pertinent que les deux royautes s'enracinent dans des généalogies prestigieuses qui remontent l'une et l'autre à Zeus, modèle ultime de toute souveraineté : les rois de Sparte se disent descendants d'Héraclès, fils de Zeus, uni à la mortelle Alcène ; quant aux rois perses de la *Cyropédie*, ils se rattachent à Zeus, par le truchement de leur ancêtre Persée, marié à la mortelle Danaé⁵⁷.

Certes, des différences manifestes séparent les deux royautes. Tout d'abord, la Perse n'a pas à sa tête une dyarchie, à l'inverse de Lacédémone, dirigée conjointement par deux rois ; d'autre part, dans la *Cyropédie*, le souverain régnant ne commande pas nécessairement les expéditions militaires, à l'inverse de Sparte, où “ Lycurgue a établi [...] que [le roi] mènerait l'armée là où la cité l'enverrait ”⁵⁸. De fait, c'est Cyrus et non son père Cambyse qui est désigné par les Anciens comme chef du contingent appelé à se battre contre les Assyriens⁵⁹. Ces écarts ne doivent toutefois pas être surévalués et ce, pour deux raisons : en premier lieu, il arrive que des princes lacédémoniens se voient confier la direction de campagnes militaires, tel Archidamos III, qui fut à la tête de plusieurs expéditions avant son accession au trône en 360, à la mort de son père Agésilas⁶⁰. En second lieu, ce dédoublement entre Cyrus, partant en expédition, et Cambyse, restant en Perse, n'est pas sans évoquer, de façon détournée, le

(55) *Cyropédie*, I, 3, 18.

(56) I, 3, 18.

(57) *Cyropédie*, I, 2, 1. Cf. *République des Lacédémoniens*, 15, 2 : « [Lycurgue] a donc établi que le roi procéderait à tous les sacrifices publics au nom de la cité, puisque, dans son esprit, il descendait du dieu ».

(58) *République des Lacédémoniens*, 15, 2.

(59) Cyrus n'est pas encore roi de Perse puisqu'il ne le devient à proprement parler qu'à la mort de son père, bien après la prise de Babylone (VIII, 7, 1).

(60) Il a en effet déjà commandé des expéditions militaires en 371 et 368, comme Xénophon le mentionne lui-même (*Helléniques*, VI, 4, 18 ; VII, 1, 28). Voir à ce propos G. MATHIEU ET É. BRÉMOND, *Isocrate. Discours*, t. 2, Paris, 1938, p. 176 n. 1.

fonctionnement de la double royauté spartiate. Depuis 506 et la *dichostasia* d'Eleusis⁶¹, Sparte n'autorise en effet que le départ en campagne d'un seul des deux rois, l'autre étant contraint de demeurer dans la cité. D'une certaine manière, Xénophon imagine un semblable dédoublement, à l'intérieur même de la famille royale perse, entre l'héritier présomptif et le roi en titre...

Un dernier élément vient consolider le rapprochement entre les deux royautés : c'est le rôle religieux des souverains. Bien sûr, des différences existent, ici comme ailleurs⁶², mais les royautés de Perse et de Lacédémone s'accordent sur un élément crucial : les rituels religieux respectés au moment du franchissement des frontières. Avant de partir en campagne, le roi spartiate effectue, au cœur de la cité, un premier sacrifice en l'honneur de Zeus Agêtor – dont la fonction exacte est mal connue⁶³ – ainsi qu'“ aux divinités qui l'entourent ”⁶⁴. Peut-être s'agit-il en l'occurrence des Dioscures et/ou de Ménélas, qui, en tant que héros spartiates, jouaient un rôle crucial lors des batailles⁶⁵. Puis, avec le feu pris sur l'autel, le roi part à la frontière du territoire de Sparte et, une fois arrivé, procède à un second sacrifice, à Zeus et Athéna. Dans les *Helléniques*, ces sacrifices à la frontière portent un nom, les *diabatêria*⁶⁶. Ils semblent correspondre à une spécificité lacédémonienne⁶⁷, et Xénophon prend d'ailleurs soin de distinguer en la matière les Spartiates de tous les autres peuples, qualifiés “ d'improvisateurs en matière militaire ” : le savoir-faire en matière religieuse est en effet inséparable de la conduite de la guerre⁶⁸.

Or, cette séquence rituelle a un seul et unique parallèle qui se trouve précisément dans la *Cyropédie*. Lorsque Cyrus part de Perse pour mener la guerre en Assyrie, il procède selon un rituel dont les modalités sont assez proches des *diabatêria* spartiates. Avant de quitter sa patrie, le prince commence par faire des prières à Hestia *Patrôa*, Zeus *Patrôos* et “ aux autres

(61) Hérodote, V, 75 et les analyses de P. CARLIER, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p. 259-260.

(62) C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 149.

(63) Le sacrifice était pratiqué en présence du roi et d'un *mantis*. Voir à ce propos W. K. PRITCHETT, *Ancient Greek Military Practices : Part I*, Berkeley, 1971, p. 113-115. Sur Zeus Agêtor, dont la fonction est difficile à cerner, voir M. LIPKA, *Xenophon's Spartan Constitution : Introduction, Text, Commentary*, Berlin et New York, 2002, *ad loc.*

(64) *République des Lacédémoniens*, 13, 2-3.

(65) Cf. e. g. Hérodote, V, 75, 2 ; Pausanias, IV, 27, 2. La présence des Dioscures apparaîtrait même explicitement si l'on acceptait la restitution – fort hypothétique – de Marchant, dans l'édition d'Oxford : τοῖς σιοῖν [ἀντῶ], au lieu du τοῖς σ_ν ἀντῶ des manuscrits. Sur la référence éventuelle à Ménélas, qui jouit d'un enclos à Sparte, à cinq kilomètres au sud-est du centre urbain, voir M. LIPKA, *op. cit.*, p. 212.

(66) *Helléniques*, III, 4, 3, où le roi Agésilas effectue ces *diabatêria*. Le rituel a lieu à la frontière de l'État lacédémonien tout entier, y compris la *Perioikis* : voir à ce propos P. CARLIER, *La Royauté*, *op. cit.*, p. 261. Voir aussi G. DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Rome, 1988, p. 35.

(67) Voir notamment H. POPP, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Erlangen, 1957, p. 42-46.

(68) *République des Lacédémoniens*, 13, 5.

divinités⁶⁹ ; arrivé à la frontière de la Perse et de la Médie, il adresse “ une prière aux dieux et aux héros maîtres de la terre perse pour obtenir leur faveur et leur bienveillance au moment du départ. Lorsque [Cyrus et les Perses] eurent franchi la frontière, ils prièrent à leur tour les dieux maîtres de la terre médique de les accueillir avec faveur⁷⁰. Enfin, passant de Médie en Assyrie, Cyrus procède à un sacrifice à Zeus-Roi, aux autres dieux, ainsi qu'aux héros habitant et protégeant la terre médique⁷¹. Une fois la frontière franchie, Cyrus renouvelle ses actions pieuses, en tentant d'amadouer les divinités de l'ennemi, par une série de libations (à *Gê*, la Terre), aux dieux et aux héros habitant l'Assyrie, ainsi qu'à Zeus Patrôos, “ sans négliger aucun des autres dieux qui lui étaient indiqués⁷². Avec cette dernière série d'actes rituels, Cyrus égale, voire surpasse en piété les chefs spartiates, dans le but manifeste de renforcer la confiance de l'armée, à un moment particulièrement critique⁷³. Sans être parfait, le parallèle avec les *diabatêria* n'en est pas moins frappant, surtout si l'on considère qu'une telle séquence rituelle aux frontières n'est pas attestée ailleurs en Grèce ou en Perse⁷⁴. Le roi spartiate en campagne, tout comme le prince perse en expédition, sont donc unis par un ensemble de traits qui devaient frapper les lecteurs contemporains de Xénophon.

Pour conclure, la royauté perse traditionnelle imaginée par l'auteur correspond presque trait pour trait à la catégorie de la “ royauté laconienne ” analysée par Aristote dans la *Politique*⁷⁵. La royauté de Cambyse – et, par assimilation, celle de Cyrus – est en effet *kata nomon*, conforme à la coutume dans son existence et dans son exercice ; elle n'est pas souveraine en tout (*ou kyria pantôn*), sauf en matière militaire ; le chef perse a le monopole

(69) *Cyropédie*, I, 6, 1.

(70) II, 1, 1.

(71) *Cyropédie*, III, 3, 21. La référence à Zeus menant l'armée est assez courante : cf. aussi *Cyropédie*, VII, 1, 1.

(72) *Cyropédie*, III, 3, 22.

(73) *Cyropédie*, III, 3, 20. En la matière, un chef spartiate se conduirait probablement de la même manière : voir à ce propos N. RICHER, “ La recherche des appuis surnaturels topiques par les Spartiates en guerre ”, dans J. RENARD (éd.), *Le Péloponnèse. Archéologie et histoire. Actes de la Rencontre internationale de Lorient (12-15 mai 1998)*, Rennes, 1999, p. 135-148.

(74) P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse, op. cit.*, p. 255 utilise le passage comme un témoignage des pratiques rituelles achéménides – ce qui laisse sceptique, au vu de l'absence de parallèles dans la documentation achéménide comme dans la documentation grecque sur l'empire perse.

(75) Aristote, *Politique*, III, 14, 1285a 3-8 : *ἡ λακωνικὴ πολιτεία δοκεῖ μὲν εἶναι βασιλεία μάλιστα τῶν κατὰ νόμον, οὐκ ἔστι δὲ κυρία πάντων, ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τῶν χωρῶν γεμῶν ἐστὶ τῶν πρὸς τὸν πόλεμον· ἔτι δὲ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδίδονται τοῖς βασιλεῦσιν. Αὕτη μὲν οὖν βασιλεία οἷον στρατηγία τις αὐτοκρατορῶν καὶ αἰδιός ἐστιν.* “ Il semble que ce soit dans la constitution laconienne qu'on trouve par excellence celle des royautes qui est soumise à la loi : <le roi> n'est pas souverain dans tous <les domaines>, mais c'est seulement quand il quitte le territoire qu'il est revêtu du pouvoir suprême dans les <affaires> touchant à la guerre. Les affaires religieuses elles aussi ont été confiées aux rois. Une telle royauté est donc comme une charge de stratège muni des pleins pouvoirs et perpétuelle ” (traduction P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, légèrement modifiée).

des affaires religieuses ; en définitive, comme à Sparte, l'office royal ressemble à une stratégie à vie, munie des pleins pouvoirs, et héréditaire⁷⁶.

Hormis l'analogie poussée qui unit les deux royaumes, il semble plus délicat d'observer d'autres rapprochements proprement institutionnels entre les deux mondes. Seul le cas des Anciens fait exception, et encore, de façon partielle. Les *geraiteroi* perses se rapprochent en partie des gérontes lacédémoniens⁷⁷. Assurément, des différences notables séparent ces deux groupes, puisque, comme C. Tuplin l'a bien montré, il n'existe pas à proprement parler de gérousie dans la *Cyropédie* et qu'à l'inverse de Sparte, les anciens élisent collectivement les magistrats⁷⁸. Toutefois, en confiant aux *geraiteroi* le soin de juger “ toutes les affaires publiques et privées ” et de connaître “ aussi des procès pour crime capital ”⁷⁹, Xénophon sollicite, me semble-t-il, le référent spartiate dans l'esprit de son lecteur. De fait, la gérousie est, comme le rappelle d'ailleurs la *République des Lacédémoniens*, le tribunal suprême de la cité pour les affaires importantes, et notamment les affaires où la peine de mort peut être requise⁸⁰.

En décrivant les institutions perses de la *Cyropédie*, Xénophon s'amuse donc à créer un jeu d'échos assourdis avec le monde spartiate, sans chercher pour autant à assimiler les deux univers. L'enquête sur la *politeia* perse ne saurait cependant se réduire à l'étude de ces seuls aspects institutionnels, auxquels Xénophon ne prête au demeurant qu'une attention épisodique⁸¹. Car pour Xénophon, une *politeia* se définit autant, si ce n'est plus, par les manières de vivre adoptées par les citoyens (ce que les Grecs appellent les *nomoi*, les *tropoi*,

(76) Voir P. CARLIER, *art. cit.*, p. 143.

(77) *Cyropédie*, I, 5, 1 ; VIII, 7, 10 ; *République des Lacédémoniens*, 10, 2 ; *Mémorables*, III, 5, 15. Les anciens sont objets d'un respect similaire dans les deux sociétés. Est-ce là un rapprochement pertinent ? C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 154, n. 50 en doute pour la bonne et simple raison qu'un tel respect est fort répandu en Grèce et ailleurs. Toutefois, que ce respect soit *institutionnalisé* rapproche les deux systèmes.

(78) Sur les *geraiteroi* perses, cf. *Cyropédie*, I, 2, 14 et I, 5, 5 : *hoi bouleuontes geraiteroi* (qu'il est abusif de traduire, comme le fait M. Bizos dans son édition, Paris, CUF, 1971, par “ le Conseil des Anciens ”).

(79) *Cyropédie*, I, 2, 14 : Οἱ δ' αὖ γεραίτεροι οὗτοι στρατεύονται μὲν οὐκ ἐξω τῆς ἑαυτῶν, οἴκοι δὲ μὲν οὐκ ἐκείνουσι τὰ τε κοινὰ καὶ τὰ ἴδια πάντα. Καὶ θανάτου δὲ οὗτοι κρίνουσι, καὶ τὰς ἀρχὰς οὗτοι πάσας αἰροῦνται.

(80) *République des Lacédémoniens*, 10, 2 : θεῖς γὰρ τοὺς γερωντας κυρίους τοῦ περὶ τῆς ψυχῆς ἀγῶνος διπραξεν ἐντιμότερον εἶναι τὸ γῆρας τῆς τῶν ἀκμαζόντων ῥώμης. Sur la gérousie et les procès, cf. Aristote, *Politique*, III, 1275b1-11 ; IV, 1294b33-34. ; Plutarque, *Lycurgue*, 26, 2.

(81) Voir V. AZOULAY, “ Xénophon, Isocrate et le politique transfiguré ”, *REA*, 108, 2006, p. 133-153. Dans la *République des Lacédémoniens*, Xénophon n'accorde que peu d'intérêt au fonctionnement des institutions spartiates. Il proclame d'ailleurs dès l'ouverture de l'œuvre (1, 1) à quel point la puissance de Sparte lui paraît liée à ses mœurs (ἐπιτηδεύματα) – et non à sa structure institutionnelle. Sur la *République des Lacédémoniens*, voir J. BORDES, *Politeia*, *op. cit.*, p. 167-203.

voire les *epitêdeumata*)⁸². Ce sont ces pratiques et ces usages sociaux propres au monde perse – et leurs éventuels pendants spartiates – qu'il convient désormais analyser.

2. *Paideia perse et éducation spartiate*

En la matière, l'éducation constitue à l'évidence la question centrale. Elle a été déjà abondamment scrutée et seuls seront abordés ici, après quelques rappels généraux, les points d'interprétation délicats⁸³.

Les deux types d'éducation ont à l'évidence certains traits en commun. Sur la forme, tout d'abord. Dans les deux cas, il s'agit d'une *paideia* collective de longue durée, qu'il faut nécessairement suivre pour faire partie des Homotimes ou des *Homoioi* ; dans les deux cas, l'éducation est organisée en classes d'âge et supervisée par la collectivité⁸⁴. Au demeurant, le plan même du chapitre I, 2 de la *Cyropédie*, dans lequel le fonctionnement du système éducatif perse est exposé, est le même que celui des dix premiers chapitres de la *République des Lacédémoniens* : Xénophon évoque tour à tour les âges successifs de la vie, en commençant par l'enfance et en cheminant par étapes jusqu'à la vieillesse. Enfin, dans la *République des Lacédémoniens*, comme dans la *Cyropédie*, le système éducatif est opposé à tous ceux qui sont pratiqués ailleurs⁸⁵. Dans ce contexte, il me semble dès lors difficile de comparer ce système avec celui d'Athènes, qui n'impose aucune éducation collective obligatoire pour ceux qui veulent “ avoir part aux magistratures et aux honneurs ” – l'éphébie athénienne relevant d'une logique tout à fait différente, surtout à l'époque de Xénophon⁸⁶.

Sur le fond, également, les deux systèmes ont des points de jonction. Tous deux encouragent l'émulation et l'*agôn* entre les jeunes gens⁸⁷. Le parallèle a néanmoins une pertinence limitée. De fait, ces compétitions mettent seulement aux prises les éphèbes en

(82) J. BORDES, *op. cit.*, p. 375-378.

(83) Les deux types d'éducation étaient déjà mis en rapport par E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in classical Antiquity*, I, Lund, 1965, p. 178-179 et E. RAWSON, *op. cit.*, p. 50.

(84) *Cyropédie*, I, 2, 6-12 ; *République des Lacédémoniens*, 2-4.

(85) *République des Lacédémoniens*, 2, 1 ; *Cyropédie*, I, 2, 2. Voir déjà P. CARLIER, *art. cit.*, p. 141-142. Il est difficile de savoir si ce rapprochement entre les deux systèmes éducatifs a une quelconque pertinence historique. On ne peut en effet tirer aucune conclusion probante du texte d'Arrien (V, 4, 5), selon lequel les *nomima* des Perses sont aussi proches que possible de la *Lakônikê paideusis*. Comme le note P. BRIANT, “ Institutions perses et histoire comparatiste dans l'historiographie grecque ”, *art. cit.*, p. 4, ce rapprochement se fonde probablement sur la *Cyropédie* de Xénophon – dont Arrien était l'un des grands admirateurs – et non sur l'observation de *realia* proprement achéménides. Briant soutient néanmoins que Xénophon avait connaissance des institutions éducatives perses – hypothèse, me semble-t-il, indécidable.

(86) *Contra* C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 152.

(87) Cf. *Cyropédie*, I, 2, 12 ; *République des Lacédémoniens*, IV, 1-7.

Perse, tandis qu'à Sparte, elles concernent autant les enfants que les adolescents⁸⁸. En outre, comme l'a souligné C. Mueller-Goldingen, l'idéal agonistique correspond plus largement à un *topos* xénophontique, que l'on retrouve dans le reste de l'œuvre en dehors de tout contexte spartiate⁸⁹.

Autre rapprochement entre les deux formations : le contrôle des appétits, fondamental tant en Perse⁹⁰ qu'à Sparte⁹¹. Les enfants perses “ apportent de chez eux comme nourriture du pain avec du cresson comme plat et pour boire quand ils ont soif une coupe avec laquelle ils puisent au fleuve ” ; la classe d'âge supérieure, les *ephêboi*, ont une nourriture à peine plus copieuse et apprennent à se passer de repas lorsqu'ils chassent⁹². Mais là encore, cet idéal semble autant, voire plus xénophontique que proprement spartiate⁹³. Il n'en reste pas moins que la Perse et Sparte sont les seuls systèmes éducatifs à généraliser et à institutionnaliser de telles pratiques à l'ensemble d'une classe d'âge.

Enfin, dans les deux systèmes, l'obéissance tient une place cruciale. Cette dernière est, on le sait, une valeur particulièrement prisée par les Spartiates et la *République des Lacédémoniens* ne cesse d'y faire allusion⁹⁴. C. Tuplin refuse ce parallèle en invoquant un passage de la *Cyropédie*, dans lequel Cambyse recommande à Cyrus d'obtenir l'obéissance volontaire des hommes qu'il commande, en faisant appel à leur intérêt⁹⁵. Les deux systèmes ne privilégieraient pas le même type d'obéissance. Toutefois, c'est peut-être là forcer le trait. En effet, ce contre-exemple supposé ne nous renseigne en rien sur le type d'obéissance requis en Perse puisque l'extrait fait référence aux conseils personnalisés d'un roi à son futur héritier, et non à la *paideia* perse en général. Le système éducatif perse vise au demeurant à inculquer aux enfants une forme d'obéissance qui ne fait nullement appel à leur raison : “ On leur apprend à obéir aux magistrats. Une chose y contribue beaucoup, c'est qu'ils voient les Anciens leur obéir aveuglément (ἰσχυρῶς) ”⁹⁶.

(88) *République des Lacédémoniens*, 2, 9 (autour de l'autel d'Orthia) ; 4, 1-7 : Lycurgue jugea “ que, s'il pouvait mettre les jeunes hommes aux prises pour rivaliser de valeur, ils atteindraient ainsi le plus haut degré de vertu ” (4, 2).

(89) Voir C. MUELLER-GOLDINGEN, *op. cit.*, p. 82-83.

(90) *Cyropédie*, I, 2, 8 et 11.

(91) *République des Lacédémoniens*, 2, 5. E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta*, *op. cit.*, p. 178 et suiv.

(92) I, 2, 11.

(93) Cf. *e. g.* *Économique*, IX, 11 ; *Mémorables*, I, 2, 1 ; II, 1, 1-4.

(94) *République des Lacédémoniens*, 2, 14 ; 4, 6 ; 5, 2 ; 8, *passim*.

(95) *Cyropédie*, I, 6, 21. C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 156.

(96) *Cyropédie*, I, 2, 8. Cf. *République des Lacédémoniens*, 8, 2 : “ à Sparte au contraire, les plus forts s'effacent devant les autorités, se glorifient d'être humbles et d'obéir en courant, et non en marchant, quand on les appelle, pensant que s'ils donnent l'exemple eux-mêmes d'une prompte obéissance, les autres suivront ; c'est bien ce qui s'est produit ”.

Rôle de l'émulation, apprentissage de la tempérance et du contrôle des appétits, inculcation de l'obéissance par l'exemple : autant de traits qui semblent plaider en faveur d'une analogie entre les systèmes éducatifs perse et spartiate. C'est toutefois aller un peu vite en besogne au regard des différences massives qui séparent les deux *paideiai*.

Pour commencer, de nombreux éléments caractéristiques de l'éducation lacédémonienne sont totalement absents de la *Cyropédie*. La *paideia* des jeunes filles, si importante à Sparte, est ainsi totalement passée sous silence ; de même, la question de la pédérastie n'est nulle part abordée⁹⁷. Enfin, la formation militaire semble bien moins poussée en Perse qu'à Sparte, même si Xénophon mentionne tout de même l'apprentissage du tir à l'arc et du javelot pour les enfants, ou le rôle de la chasse comme entraînement à la guerre, pour les jeunes gens⁹⁸.

Surtout, il existe certaines contradictions manifestes entre les deux systèmes, non seulement sur des points de détail – comme, par exemple, la participation de l'héritier du trône à l'éducation collective⁹⁹ – mais aussi sur certaines caractéristiques fondamentales, qu'a repérées Noreen Humble¹⁰⁰ : la première contradiction touche aux rôles respectifs de la *sôphrosynè* et de l'*enkrateia* dans les deux types d'éducation, la seconde à la place des châtiments punitifs et, la dernière, à la question du vol et de la tromperie. S'agit-il d'objections rédhibitoires, mettant en cause l'existence même d'une analogie entre les deux systèmes ? C'est à cette question qu'il convient maintenant de répondre.

AIDÔS CONTRE SÔPHROSYNÈ ?

Commençons par la place occupée par la *sôphrosynè*, la tempérance, au sein de la *paideia* perse. Celle-ci est manifestement un élément crucial du système éducatif tant durant l'enfance que durant l'adolescence¹⁰¹. Or, d'après N. Humble, il n'en irait pas de même à

(97) Mais quand Xénophon en traite à propos de Sparte, c'est pour dire que l'attachement entre les *paides* et les autres hommes n'a pas de caractère sexuel (*République des Lacédémoniens*, 2, 13).

(98) *Cyropédie*, I, 2, 9-10. Cf. *République des Lacédémoniens*, 4, 7.

(99) Les héritiers présomptifs du trône royal spartiate sont en effet exemptés de l'éducation collective obligatoire et, probablement, de la cryptie. Destinés à commander, ils n'auraient en effet pas besoin d'apprendre à obéir, si l'on en croit Plutarque (*Agésilas*, 1, 2-4). En imaginant une *paideia* dont nul n'est exclu, y compris le jeune Cyrus, Xénophon suggère peut-être aux Spartiates de réformer leur système de façon que l'héritier du trône soit éduqué comme tout le monde.

(100) N. HUMBLE, “ *Sôphrosynê* and the Spartans in Xenophon ”, *art. cit.*, p. 342 et p. 344.

(101) *Cyropédie*, I, 2, 8 : “ Les maîtres enseignent encore aux enfants la tempérance (*sôphrosynên*). Ce qui contribue grandement à leur apprendre cette vertu (*sôphronein*), c'est de voir leurs aînés la pratiquer tous les jours ”. La *sôphrosynè* est essentielle également lors de la seconde étape de l'éducation perse (*Cyropédie*, I, 2,

Sparte¹⁰². De fait, la *République des Lacédémoniens* ne mentionne la *sôphrosynè* qu'à deux reprises¹⁰³, dont une fois de façon fort anecdotique¹⁰⁴ : la tempérance n'est pas un trait de caractère que Xénophon associe aux Spartiates dans leur ensemble. Toutefois, ce constat globalement juste souffre d'une exception de taille, qui touche précisément à l'éducation lacédémonienne.

“ En outre, voulant infuser fortement en eux la réserve (πρὸς δὲ τούτοις τὸ αἰδεῖσθαι ἰσχυρῶς ἐμφῶσαι βουλόμενος αὐτοῖς), il leur enjoignit de garder leurs deux mains sous leur manteau même dans les rues, de marcher en silence, de ne jeter les yeux nulle part et de ne regarder que ce qui était à leurs pieds. C'est là qu'il fut clair alors que le sexe masculin est bien le plus fort pour la tempérance que la nature féminine (εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι). Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'on pourrait entendre moins leur voix que celle d'objets de pierre, qu'on pourrait leur faire tourner les yeux moins qu'à des statues de bronze, et qu'on pourrait les croire plus réservés (αἰδημονεστέρους) que les vierges elles-mêmes dans leur chambre ”¹⁰⁵.

Bien que cette vertu apparaisse avec moins de netteté que dans la *Cyropédie* – elle n'est attachée qu'aux adolescents –, il semble exagéré de conclure à “ l'absence de *sôphrosynè* dans le système spartiate ”¹⁰⁶. Il n'est pas sûr non plus que l'on puisse opposer aussi nettement que le fait N. Humble l'*aidôs* – supposée caractéristique de Sparte¹⁰⁷ – à la *sôphrosynè* – propre au

9) : “ [Les jeunes gens] couchent près des locaux des magistrats [...] tant pour garder la ville que pour rester tempérants (*sôphrosynês*) ”.

(102) N. Humble s'oppose ici à la thèse longtemps acceptée d'Helen North, selon laquelle la *sôphrosynè* était une vertu associée à Sparte (H. NORTH, *Sophrosyne : Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca [New York], 1966, p. 122).

(103) 3, 4 et 13, 5.

(104) N. HUMBLE, *art. cit.*, p. 342 et p. 344-346.

(105) *République des Lacédémoniens*, 3, 4-5 (le texte du Ps.-Longin et de Stobée propose une variante substituant τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθ_νων au τῶν ἐν τοῖς θαλάμοις παρθ_νων des manuscrits). Sur l'attitude stéréotypée des jeunes Spartiates, on peut renvoyer aux nombreux parallèles proposés par M. LIPKA, *op. cit.*, p. 139 et notamment Aristophane, *Nuées*, 961-965 et Platon, *Charmide*, 159B. La *sôphrosynè* joue plus généralement un rôle essentiel dans l'éducation des enfants pour le Socrate de Xénophon : *Mémorables*, I, 2, 17 ; I, 2, 26 ; IV, 3, 1. Elle n'est donc l'apanage ni de l'éducation perse, ni de la formation spartiate.

(106) N. HUMBLE, *art. cit.*, p. 343. D'après N. Humble, “ ces défilés silencieux, les yeux baissés visent à atteindre l'*aidôs*, et non la *sôphrosynè* qui n'est mentionnée qu'en aparté, au cours d'une comparaison entre hommes et femmes ” (*ibid.*). Cette distinction rigide entre *sôphrosynè* et *aidôs* semble en réalité fragile, pour des raisons analysées *infra*.

(107) Sur l'*aidôs* à Sparte, cf. *République des Lacédémoniens*, 2, 2 ; 2, 10 ; 2, 14 et les commentaires de N. RICHER, “ *Aidos* at Sparta ”, dans S. HODKINSON et A. POWELL (éd.), *Sparta : New Perspectives*, Londres, 1999, p. 91-115. Voir plus généralement D. L. CAIRNS, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993, p. 455 : l'*aidôs* est à la fois “ la honte, le respect, le sens de l'honneur, la modestie ” et, comme la *sôphrosynè*, l'*aidôs* tend à empêcher l'abandon aux passions de toutes sortes. Voir aussi J. RUDHARDT, “ Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* ”, dans É. DELRUELLE et V. PIRENNE-DELFORGE, *Kêpoi. Mélanges offerts à A. Motte, Kernos*, suppl. 11, 2001, p. 1-21, ici p. 20 : l'*aidôs* est “ essentiellement un respect qui impose de la réserve, respect d'une dignité particulière, définissant chaque personne à l'intérieur d'une ordonnance où tous les êtres se trouvent situés ”.

système éducatif perse¹⁰⁸. À première vue, la distinction paraît pourtant valide, puisqu'elle s'appuie sur le texte même de la *Cyropédie*¹⁰⁹ : “[Cyrus] fondait sa distinction entre la réserve (αἰδῶ) et la tempérance (σωφροσύνην) sur l'idée qu'avec la réserve l'on évite peut-être de faire le mal apparent, tandis qu'avec la tempérance on évite le mal même caché”. Encore ne faut-il pas faire d'erreur de contexte. Au moment où il procède à cette distinction, Cyrus est déjà à la tête d'un immense empire territorial. Son projet affiché vise à désamorcer toutes vellétés de révoltes contre son pouvoir écrasant¹¹⁰, en suscitant l'obéissance absolue de ses sujets. Quoi de commun entre l'adhésion totale requise par le nouveau souverain et le type d'obéissance exigé dans la royauté constitutionnelle perse du début de l'œuvre ? Le passage ne saurait en tous cas être invoqué à l'appui de la supposée incompatibilité entre les systèmes éducatifs perse et spartiate.

UNE ÉDUCATION À COUPS DE FOUET

N. Humble relève cependant une autre opposition fondamentale entre les deux régimes : la *paideia* perse aurait un caractère bien moins punitif que l'éducation spartiate, dont la pédagogie se fonde sur de nombreux châtiments¹¹¹. Toutefois, cette distinction s'avère également assez fragile. De nombreux indices soulignent en effet le caractère brutal de l'éducation perse. Xénophon précise par exemple que les enfants sont châtiés (*kolazein*) lorsqu'ils sont pris à accuser injustement¹¹². L'auteur ne fait pas mystère des châtiments corporels que subissent les enfants perses, puisque même Cyrus en fait la douloureuse expérience : “ Et la justice, mon enfant, comment l'apprendras-tu ici, puisque tes maîtres sont là-bas ? ”¹¹³. Et Cyrus de répondre : “ Mais je connais bien la question, mère. – Comment cela ? reprit Mandane. – Parce que mon maître, me trouvant déjà fort en justice, me chargeait de juger les autres. Il n'y a qu'une affaire à propos de laquelle je reçus des coups pour n'avoir

(108) D'après N. Humble, dans la *Cyropédie*, l'acquisition de l'*aidôs* serait une conséquence naturelle de la pratique de la *sôphrosynè*. De fait, Cyrus acquiert l'*aidôs* lorsqu'il quitte l'enfance vers 12-15 ans (*Cyropédie*, I, 4, 4). Toutefois, le raisonnement paraît contestable. De fait, Cyrus n'apprend pas l'*aidôs* en Perse, mais en Médie, chez son grand-père, dans un tout autre type de système éducatif...

(109) VIII, 1, 31 (traduction Delebecque, Paris, CUF, 1978, modifiée).

(110) *Cyropédie*, VIII, 2, 9 : “ Et qui d'autre, après avoir écrasé un empire, mourut étant appelé Père par les sujets écrasés, sinon Cyrus ? (τίς δ' ἄλλος καταστρεψάμενος ἀρχὴν ὑπὸ τῶν ἀρχομένων πατρὸς καλούμενος ἀπ' ἠθανεν ἢ Κῦρος;) ” (traduction Delebecque, Paris, CUF, 1978, modifiée).

(111) *République des Lacédémoniens*, 2, 2 (le pouvoir de punir accordé du pédonome) ; 2, 8 (les coups donnés aux enfants surpris en train de voler) ; 2, 10 (le pouvoir donné à tout citoyen de châtier les *paides*) ; 3, 6 (la punition des éphèbes, en cas de désobéissance). Les châtiments corporels ne sont toutefois en rien une particularité spartiate et on les retrouve dans la plupart des autres systèmes éducatifs.

(112) *Cyropédie*, I, 2, 7.

(113) *Cyropédie*, I, 3, 16.

pas bien jugé (Καὶ τοίνυν, φάναι, ἐπὶ μιᾷ ποτε δίκη πληγᾶς ἔλαβον ὡς οὐκ ὀρθῶς δικάσας) ”¹¹⁴. Cyrus confirme d'ailleurs le caractère rigoureux de son éducation un peu plus tard, en déclarant à son père : “ si j'avais seulement l'air de vouloir tromper [un homme], je sais que je recevais pas mal de coups (πολλὰς πληγὰς) ”¹¹⁵.

Ces châtiments corporels sont donc monnaie courante au cours de la *paideia* perse. C'est au demeurant ce que l'on peut déduire de la remarque du taxiarque Aglaïdatas, un des Homotimes, qui plaide pour une éducation particulièrement sévère : “ C'est par les larmes que les pères inspirent la sagesse (*sôphrosynên*) à leurs fils, que les maîtres donnent de bonnes leçons aux enfants ; c'est en les faisant pleurer que les lois portent les citoyens à la justice ”¹¹⁶. Comme C. Tuplin l'a noté, le taxiarque revêche propose ici un modèle éducatif uniquement fondé sur la contrainte – un modèle laconisant, en somme¹¹⁷. Cyrus n'est visiblement pas favorable à une telle conception rigoriste ; toutefois, Aglaïdatas n'en est pas moins le digne représentant de l'éducation perse traditionnelle, que le conquérant transformera d'ailleurs de fond en comble à l'issue de la conquête.

Pour conclure, le caractère punitif de l'éducation ne semble pas un bon critère pour opposer les deux systèmes – si du moins l'on s'en tient à l'analyse de la seule *politeia* perse du début de la *Cyropédie*.

VOL ET TROMPERIE

Avec la question du vol, la disjonction semble mieux marquée. Les *paides* spartiates doivent, comme on le sait, dérober une partie de leur nourriture¹¹⁸. Dans la *République des*

(114) I, 3, 16. Les coups reçus par Cyrus n'ont rien de particulièrement “ juste ” aux yeux de Xénophon ; le jeune Perse est en effet frappé pour avoir jugé qu'il valait mieux que deux enfants ; l'un petit, l'autre grand, échangent leurs tuniques (I, 3, 17). Si le petit Cyrus reçoit une punition corporelle, c'est donc parce que les maîtres perses promeuvent une conception rigide de l'égalité arithmétique, au détriment de l'égalité géométrique. Xénophon est pourtant un partisan de cette dernière et Cyrus, devenu grand, abandonnera ce système pour préférer une organisation fondée sur le mérite et les besoins.

(115) *Cyropédie*, I, 6, 29.

(116) *Cyropédie*, II, 2, 14.

(117) Voir W. HIGGINS, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977, p. 49 et C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 158. Comme le remarque Nicolas Richer (*privatim*), le modèle prôné par “le taxiarque revêche” n'est pas proprement spartiate, mais correspond à celui connu superficiellement par les jeunes gens laconisants aux oreilles déchirées tournés en dérision par Platon, *Protagoras*, 342b.

(118) *République des Lacédémoniens*, 2, 6-7 : “ Mais, de façon qu'ils ne soient pas trop accablés par la faim, il ne leur a certes pas permis de prendre sans peine ce dont ils ont besoin mais il les a laissé voler certaines denrées pour venir au secours de leur faim. [...] Il est évident que si l'on doit voler, il faut veiller la nuit, ruser la journée et rester en embuscade, et disposer des observateurs si l'on veut prendre quoi que ce soit. Eh bien tout cela, il est évident que c'est parce qu'il voulait rendre les enfants plus habiles à se procurer le nécessaire et plus aptes à se battre qu'il le leur a appris de cette façon ”. La tromperie est associée aux Spartiates dans de très

*Lacédémoniens*¹¹⁹, Xénophon s'appesantit assez longuement sur cette pratique, “ comme s'il avait à défendre un usage quelque peu décrié ”¹²⁰. La tonalité apologétique du passage est en effet patente : ainsi l'auteur prend-il soin de clarifier par avance d'hypothétiques malentendus que cette pratique étrange pourrait susciter : “ Ce n'est pas – personne ne l'ignore je pense – parce qu'il ne savait que leur donner à manger qu'il les a autorisés à se débrouiller ainsi pour leur nourriture ”¹²¹. Il tient aussi à parer à d'éventuelles critiques, en y répondant par anticipation : “ On pourrait donc dire : "Pourquoi enfin, s'il jugeait que le vol était bon, infligeait-il plein de coups à celui que l'on prenait sur le fait ?" ”¹²². Engagé dans un projet d'éloge, l'auteur s'emploie à justifier l'aspect le plus choquant de la *paideia* lacédémonienne. Cela ne l'empêche pas d'être réservé sur le bien-fondé d'une telle pratique, qu'il critique d'ailleurs en personne dans l'*Anabase*¹²³.

Dans la *Cyropédie*, point de tromperie, ni de vol ; les Perses enseignent aux enfants la justice, ainsi que “ à dire la vérité, à ne pas tromper ni vouloir plus que son dû ”¹²⁴. À l'évidence, Xénophon se fait ici l'écho de ce que les Grecs connaissaient de l'éducation perse – qui, aux dires d'Hérodote, se résumaient à trois enseignements fondamentaux : monter à cheval, tirer à l'arc, et dire la vérité¹²⁵. Toutefois, son propos n'a nullement pour but de construire un récit historiquement plausible, renvoyant à un hypothétique substrat achéménide¹²⁶. Il ne mentionne d'ailleurs nullement la pratique de l'équitation, et n'évoque le tir à l'arc qu'en passant, à égalité avec le javalot¹²⁷ ; quant à dire la vérité, il n'en est question qu'au détour de l'entretien entre Cyrus et son père – et non comme d'un trait structurant de l'éducation perse.

Plutôt que de chercher un parallèle achéménide, il semble plus fructueux d'analyser le rapport à la tromperie et à la vérité comme un élément de l'analogie établie avec Sparte.

nombreux textes : cf. e. g. Aristophane, *Paix*, 1067-1068 ; Euripide, *Andromaque*, 445-452 ; *Suppliantes*, 184-187 ; Thucydide, IV, 85, 7 ; IV, 108, 5.

(119) 2, 6-8.

(120) Ed. LÉVY, *Sparte : Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 2003, p. 57.

(121) *République des Lacédémoniens*, 2, 7.

(122) *République des Lacédémoniens*, 2, 8.

(123) *Anabase*, IV, 6, 14-16 : s'il critique cet aspect de la *paideia* spartiate, il permet toutefois à son interlocuteur lacédémonien (Cheirisophos) de retourner la critique contre le personnel politique athénien.

(124) I, 6, 33.

(125) Hérodote, I, 136, 2. Voir C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 150.

(126) *Contra* P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse, op. cit.*, p. 340-341 (qui ne différencie pas l'éducation reçue par Cyrus en Perse et en Médie). Le seul texte un tant soit peu développé sur l'éducation perse – mais renvoyant à la situation d'après la conquête de Cyrus – est celui de Strabon (XV, 3, 18). Il ne corrobore d'ailleurs nullement la description de la *Cyropédie* : d'après Strabon, les garçons perses sont appelés *kardakès*, “ car ils vivent de rapines (*klopeia*) ”. Ils ressemblent donc bien plus à des cryptes spartiates, volant leur nourriture, qu'aux *paides* perses de la *Cyropédie* qui, à l'inverse, n'ont pas le droit de voler !

(127) I, 2, 8.

Même s'il reste implicite, le lien ne fait en effet guère de doute, comme l'on peut s'en convaincre à la lecture du dialogue entre Cambyse et son fils, Cyrus, juste avant que celui-ci ne parte en expédition :

“ On dit, mon fils, que du temps de nos ancêtres, il y eut une fois un homme chargé d'instruire les enfants (διδάσκαλος τῶν παίδων), qui leur enseignait précisément la justice comme tu le demandes, leur apprenant à ne pas mentir et à mentir, à ne pas tromper et à tromper, à ne pas calomnier et à calomnier, à ne pas vouloir plus que son dû et à le vouloir. Mais il établissait dans tout cela une distinction entre ce qu'il convenait de faire avec les amis et avec les ennemis. Il enseignait encore qu'il était juste de tromper les amis eux-mêmes, si c'était dans leur intérêt et, dans leur intérêt également, de voler les biens de ses amis. *Dans son enseignement, il exerçait nécessairement les enfants eux aussi à se conduire entre eux de cette façon* (ταῦτα δὲ διδάσκοντα ἀνάγκη καὶ γυμνάζειν ἦν πρὸς ἀλλήλους τοὺς παῖδας ταῦτα ποιεῖν), de même qu'à la lutte les Grecs, à ce qu'on dit, enseignent à tromper par des feintes et apprennent aux enfants à les pratiquer entre eux. Certains, qui étaient ainsi devenus habiles à tromper et à s'assurer déloyalement un avantage, qui peut-être n'étaient pas malhabiles à assouvir leur amour du gain, ne se faisaient pas faute d'essayer d'exploiter leurs amis eux-mêmes. *Aussi établit-on un règlement* (ἐγένετο οὖν ἐκ τούτων ρήτρα) encore en vigueur maintenant, en vertu duquel on apprendrait simplement aux enfants, comme on fait pour les serviteurs dans leurs rapports avec nous, à dire la vérité, à ne pas tromper ni vouloir plus que son dû ; ceux qui y contreviendraient seraient châtiés, afin que, ayant pris ces bonnes habitudes, ils devinssent des citoyens plus amènes ”¹²⁸.

Pour décrire l'état antérieur de la *politeia* perse, Cambyse met donc en scène la figure d'un éducateur qui ressemble étrangement au Lycurgue de la *République des Lacédémoniens*. Comme l'a montré C. Tuplin, l'allusion à Sparte est encore soulignée par l'emploi du terme *rhètra*, dont on sait les accointances avec l'univers institutionnel de Sparte. Cependant, par un jeu de symétrie particulièrement retors, le vocable désigne l'obligation faite aux enfants perses de dire la vérité et de ne pas voler, à l'opposé exact de ce qui était exigé des jeunes Spartiates¹²⁹.

Xénophon souligne donc l'existence d'un important point de divergence entre les deux systèmes, qu'il serait absurde de nier ou de relativiser. Encore faut-il bien en saisir la portée.

(128) I, 6, 31-33 (traduction Bizos, Paris, CUF, 1973, légèrement modifiée).

(129) C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 158, a bien mis en lumière le jeu ironique de Xénophon : “ Pour souligner que l'éducation perse rejette un trait caractéristique de la pédagogie spartiate, il emploie un mot typiquement spartiate (*i. e. rhètra*) pour attirer l'attention sur ce qu'il est en train de faire ”.

Tout en distinguant quasi-explicitement les deux éducations, le passage établit également un lien transparent entre elles, puisque l'une semble dériver de l'autre, dans un rapport de succession. Dans une perspective évolutionniste, la *paideia* perse apparaît donc comme une sorte d'éducation spartiate améliorée, purgée de ses éléments les plus discutables – et non pas comme une anti-“*agôgè*”¹³⁰. À cet égard, la *Cyropédie* pourrait même être interprétée comme un appel, de la part de Xénophon, à une *réforme limitée* de l'éducation spartiate¹³¹.

3. Le devenir de la Perse dans l'Empire : de la royauté laconienne à la monarchie impériale

Pour valider les résultats de cette enquête, il reste à analyser le devenir de la *politeia* perse dans la suite de l'œuvre. Car le récit est loin de s'achever à la fin du livre I ! Dans la suite de la narration, l'auteur soumet ce régime à une sorte d'expérimentation intellectuelle qui, de mon point de vue, plaide aussi en faveur d'une analogie partielle avec l'univers spartiate. Il imagine en effet la manière dont le système perse – et, par analogie, la cité de Sparte – pourrait évoluer, à la faveur de la dynamique créée par la conquête de Cyrus. Première modification d'envergure : le jeune conquérant établit une cavalerie efficace, modifiant radicalement les habitudes des Homotimes et réussissant là où un Agésilas avait échoué¹³² ; Seconde réforme cruciale : il modifie de fond en comble le système d'attribution des honneurs, en instaurant une compétition entre les Homotimes et les autres Perses. Xénophon recommande ainsi, en cas de besoin (comme c'est le cas dans la Sparte du IV^e siècle), l'élargissement de la base combattante par une politique organisée d'intégration. Comme l'a justement montré P. Demont¹³³, c'est peut-être là adresser un conseil implicite aux élites de la cité lacédémonienne, pour enrayer un déclin déjà largement amorcé.

(130) Le terme *agôgè* doit être utilisé avec précaution : ce vocable n'est jamais employé pour désigner la *paideia* spartiate avant le milieu du III^e siècle av. J.-C. Voir à ce propos N. M. KENNEL, *The Gymnasium of Virtue : Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill, 1995, p. 113-114. Même si sa méthodologie est parfois discutable, celui-ci montre que la supposée *agôgè* spartiate d'époque classique a été largement reconstruite à partir des sources d'époque romaine, alors que bien de ses traits ne se fixent qu'à la période hellénistique.

(131) Voir dans une autre perspective P. CARLIER, *art. cit.*, p. 142. Selon ce dernier, la *paideia* de la *Cyropédie* est plus qu'une imitation de Sparte : c'est la projection dans un lointain passé perse de conceptions, d'idéaux et de projets de réforme assez répandus dans toute la Grèce en 360.

(132) *Contra* C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 148 et n. 38. Les innovations en matière de cavalerie (*Cyropédie*, IV, 3, 3-23) sont présentées comme des remèdes à une situation insatisfaisante : l'œuvre prend ici une dimension prescriptive. Voir à ce propos les remarques de P. DEMONT, *art. cit.*, p. 285-286.

(133) P. DEMONT, *art. cit.*, p. 286 et p. 290.

Les réformes de Cyrus ne s'arrêtent toutefois pas là et, à cet égard, la prise de Babylone constitue une césure essentielle. Lorsque Cyrus devient le nouveau maître de Babylone, les usages en vigueur en Perse ont définitivement vécu, du moins à la cour du souverain. Si la *politeia* perse continue à exister, elle est désormais englobée dans un empire régi par des principes tout autres. Xénophon souligne lui-même cette évolution radicale, en racontant le retour de Cyrus dans sa communauté d'origine. Malgré ses succès – ou plutôt à cause d'eux –, le retour du conquérant ne se fait pas sans heurts. Si, en qualité de roi des Perses, son père Cambyse l'accueille solennellement en présence des plus hautes autorités perses, il n'en souligne pas moins les menaces qui pèsent désormais sur l'avenir de leurs relations mutuelles : “ Mais si toi, Cyrus, exalté par tes succès actuels, tu dois tenter de gouverner les Perses, *comme les autres peuples, dans un esprit de convoitise* (ἐπὶ πλεονεξία ὥσπερ τῶν ἄλλων), et si vous, concitoyens, *jalosant sa puissance, vous devez essayer de détruire son pouvoir* (φθονήσαντες τούτῳ τῆς δυνάμεως καταλύειν πειράσεσθε τοῦτον τῆς ἀρχῆς), sachez bien que vous serez, entre vous, un obstacle à une quantité de bonnes choses ”¹³⁴. À l'évidence, le discours de Cambyse s'inspire des liens unissant les rois spartiates à leur cité, tels que la *République des Lacédémoniens* les décrit : “ Voilà les honneurs qu'on accorde au roi chez lui tant qu'il vit : ils ne dépassent pas de beaucoup ceux des particuliers ; *car Lycurgue ne voulut pas inspirer aux rois un orgueil qui est le propre d'un tyran ni rendre les citoyens jaloux de leur puissance* (οὐ γὰρ ἐβουλήθη οὔτε τοῖς βασιλεῦσι τυραννικὸν φρόνημα παραστήσαι οὔτε τοῖς πολίταις φθόνον ἐμποιῆσαι τῆς δυνάμεως)”¹³⁵. Xénophon revient d'ailleurs sur ce nécessaire équilibre entre le souverain et la communauté dans son éloge de son ami et patron, le roi spartiate Agésilas : “ jamais jusqu'à ce jour la cité ne fut jalouse des prérogatives des rois et n'entreprit de détruire leur pouvoir (ἢ τε γὰρ πόλις οὐδεπώποτε φθονήσασα τοῦ προτετιμῆσθαι αὐτοὺς ἐπεχείρησε καταλύσαι τὴν ἀρχὴν αὐτῶν), et jamais les rois n'aspirèrent à plus d'autorité qu'ils n'en avaient reçu à l'origine avec la royauté (οἳ τε βασιλεῖς οὐδεπώποτε μειζόνων ὠρέχθησαν ἢ ἐφ' οἷσπερ ἐξ ἀρχῆς τὴν βασιλείαν παρέλαβον) ”¹³⁶. D'autres éléments viennent renforcer ce rapprochement entre la *politeia* spartiate et l'empire perse. Dans la *Cyropédie*, le retour de Cyrus est ainsi sanctionné par une convention dont la forme et la périodicité rappellent les serments échangés chaque mois entre les éphores et le roi des Lacédémoniens : Cyrus, prenant les dieux à témoins, jure

(134) *Cyropédie* VIII, 5, 24. Le passage peut être lu en miroir avec le long discours que Cambyse adresse à son fils, avant qu'il ne parte livrer ses premiers combats (*Cyropédie*, I, 6).

(135) *République des Lacédémoniens*, 15, 8.

(136) *Agésilas*, 1, 4.

de respecter les *nomoi* des Perses tandis que ses compatriotes s'engagent à défendre la royauté en cas de besoin¹³⁷.

À première vue, les relations entre Cyrus et sa patrie semblent donc n'avoir que peu évolué depuis la conquête et se conformer à un schéma à la laconienne. Entre la Sparte d'Agésilas et la Perse de la *Cyropédie*, il existe cependant des différences de taille. En premier lieu, le retour du conquérant dans sa patrie n'est qu'un leurre et un trompe-l'œil : une fois le serment prêté, Cyrus repart à Babylone ou dans les capitales impériales aménagées pour le recevoir, lui et sa cour¹³⁸. Ensuite, le conquérant ne réintègre pas son statut précédent. En effet, il n'est plus seulement l'héritier présomptif de la royauté héréditaire perse, mais le souverain d'un empire inégalé, régnant sur des peuples innombrables et contrôlant un immense territoire. De ce point de vue, l'accord passé avec les autorités perses doit être remis à sa juste place : Cyrus concède seulement quelques privilèges à sa communauté d'origine, contrée marginale où continuent de prévaloir une *paideia* et une culture égalitaires. S'il promet d'obéir aux lois, ce n'est certes pas à la manière d'un Agésilas mais plutôt par une forme de fidélité résiduelle à l'égard des siens. Dans le reste de l'empire, les pratiques de gouvernement se fondent sur une logique totalement différente : loin d'uniformiser les honneurs entre tous les citoyens – comme à Sparte ou dans la *politeia* perse –, Cyrus établit une méritocratie dont le seul horizon est le service du nouveau souverain¹³⁹.

En définitive, la fin de la *Cyropédie* met parfaitement en lumière les liens ambigus qui unissent la *politeia* perse à Sparte. En imaginant un “ serment à la laconienne ” entre Cyrus et les autorités perses, Xénophon prend soin d'établir un lien entre les deux régimes dans l'esprit de ses lecteurs ; pour autant, il en détourne radicalement le sens, attentif aussi à maintenir les différences entre les deux systèmes et à souligner les évolutions entre le début et la fin de l'œuvre. C'est là toute la complexité – et l'intérêt – du travail de Xénophon sur le référent spartiate dans la *Cyropédie*.

(137) Cf. *Cyropédie*, VIII, 5, 27. Cf. *République des Lacédémoniens*, 15, 7 : “ Ils se prêtent mutuellement serment chaque mois, les éphores au nom de la cité, le roi en son propre nom. Le roi fait serment de régner conformément aux lois de la cité et la cité fait serment de maintenir sa royauté inébranlée tant que le roi demeure fidèle à son serment ” (traduction Casevitz légèrement modifiée : voir à ce propos N. RICHER, *Les Éphores*, Paris, 1998, p. 394).

(138) *Cyropédie*, VIII, 6, 22.

(139) Voir dans la même perspective J. LUCCIONI, *Les Idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1947, p. 201-215, et notamment p. 201, qui écrit à propos de l'idéal monarchique développé dans la *Cyropédie* : “ Tout en conservant son admiration pour Sparte, Xénophon comprit que son système politique ne répondait plus aux exigences de l'heure ”.

Envoi. La politeia perse : un idéal-type d'inspiration laconienne

Au terme de cette étude, une dernière question reste en suspens : quel est le but poursuivi par Xénophon en imaginant cette analogie partielle avec Sparte, jouant autant sur les ressemblances que sur les différences ? Avant de répondre à cette interrogation, il faut tout d'abord expliciter les partis pris interprétatifs qui guident cette analyse. C'est là une question cruciale, car, comme l'a montré C. Tuplin¹⁴⁰, la volonté de déceler un original spartiate dissimulé à l'arrière-plan du récit de la *Cyropédie* repose souvent sur des présupposés implicites contestables. Certains commentateurs fondent ainsi leur démonstration sur un préjugé douteux : ils refusent de croire que Xénophon ait pu faire sans arrière-pensée l'éloge d'un Perse, fondateur de l'Empire achéménide tant redouté par les Grecs. Dès lors, ils en déduisent l'existence d'un dessein caché entre les lignes du texte¹⁴¹. Celui-ci serait simple : il consisterait en un éloge masqué du système spartiate, mal dissimulé sous un mince vernis perse. Mais une telle conclusion repose sur deux autres présupposés, tout aussi contestables que le premier : c'est à la fois croire que la *politeia* perse représente un modèle idéal aux yeux de Xénophon¹⁴² ; c'est ensuite supposer que ce dernier serait un admirateur sans nuance du modèle lacédémonien¹⁴³.

Or, ces deux hypothèses sont hautement spéculatives. Pour commencer, la laconophilie supposée de Xénophon doit être relativisée¹⁴⁴. L'épilogue désenchanté de la *République des Lacédémoniens* s'accorde en effet difficilement avec l'idée d'une Sparte totalement idéalisée. En outre, au moment probable de la composition de la *Cyropédie*, dans les années 360, l'hégémonie spartiate était fort mal en point, et les faiblesses du régime étaient apparues en pleine lumière à Leuctres, en 371, puis lors des invasions répétées du Péloponnèse par les Thébains.

Ensuite, il semble hasardeux de lire le début de la *Cyropédie* comme un éloge sans fard de la *politeia* perse. Le système décrit n'est en effet pas exempt de défauts. Tout d'abord, la Perse ne dispose au départ d'aucune cavalerie de valeur, tout comme Sparte – ce que

(140) C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 161.

(141) On a reconnu notamment la méthode argumentative de Léo Strauss, sur laquelle je me permets de renvoyer à V. AZOULAY, *op. cit.*, p. 17-19. Cette lecture straussienne est par exemple au fondement de l'interprétation de C. NADON, *op. cit.*, *passim*.

(142) Voir par exemple P. CARLIER, *art. cit.*, p. 142 : “ Xénophon élargit sa description de la *paideia* en une présentation de la *politeia* perse traditionnelle, manifestant ainsi que selon lui, la bonne éducation reçue par Cyrus est inséparable de l'organisation politique de sa patrie ”.

(143) Ce point est bien mis en lumière par C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 163.

(144) C'est l'un des apports majeurs de la thèse de N. HUMBLE, *Xenophon's View of Sparta : A Study of the Anabasis, Hellenica and Respublica Lacedaemoniorum*, PhD, McMaster University, 1997, même si nous ne la suivons pas dans toutes ses conclusions.

Xénophon, en bon cavalier, ne peut que critiquer¹⁴⁵. Surtout, le système bride la *philotimia* des individus, en prônant une répartition des honneurs trop rigide : elle empêche ainsi les Perses vertueux mais pauvres de concourir avec les Homotimes dans la course aux honneurs¹⁴⁶. De façon révélatrice, le Cyrus de Xénophon corrige ces deux défauts – la distribution des honneurs et l'absence de cavalerie¹⁴⁷ – au cours de la conquête, remodelant de fond en comble l'héritage perse, pour élaborer un modèle impérial radicalement nouveau, centré sur la personne de Cyrus.

L'ouverture de la *Cyropédie* est d'ailleurs limpide à cet égard : l'œuvre n'est pas un éloge de la Perse ou de tout autre système politique, mais *un éloge de Cyrus*, l'un des rares hommes à avoir réussi à se faire obéir de bon gré par un très grand nombre d'hommes¹⁴⁸. Or, Cyrus n'est pas le simple produit du système éducatif perse tel qu'il est exposé au livre I. La *Kurou paideia*, l'éducation de Cyrus, se fonde en réalité sur *une combinaison* des enseignements recueillis en Perse *et* en Médie¹⁴⁹. De fait, les interprètes ont souvent tendance à oublier que le jeune héros séjourne pendant près de quatre ans en Médie, chez son grand-père maternel Astyage, à une période cruciale de son éducation, entre douze et seize ans, selon une forme typique de fosterage¹⁵⁰. Cyrus y apprend de nouvelles pratiques, par exemple l'attribution des portions de viande, qu'il distribue déjà comme un véritable chef¹⁵¹. C'est là

(145) Dans la Sparte de l'époque de Leuctres notamment, l'état de la cavalerie est assez comparable à celui que Xénophon stigmatise dans la Perse du IV^e siècle : les chevaux sont la propriété des plus riches, mais, au lieu de s'entraîner à les monter, ils font monter à cheval n'importe qui, et uniquement au moment du combat : “ Ce sont les plus faibles physiquement et les moins ambitieux (ἧκιστα φιλότιμοι) des soldats qui étaient sur les chevaux ” (*Helléniques*, VI, 4, 11 : traduction J. Hatzfeld, Paris, CUF, 1949). Ainsi, l'apprentissage de l'équitation n'existe ni dans la Perse de la *Cyropédie* ni dans la Sparte du vivant de Xénophon. Au demeurant, Sparte n'a jamais eu, semble-t-il, de cavalerie civique de valeur (*Helléniques*, IV, 5, 16 ; V, 2, 41). Comme le remarque justement Paul Demont, *art. cit.*, p. 286, la leçon faite par Cyrus aux Homotimes vaut pour Sparte : les Semblables devraient s'y entraîner à monter à cheval.

(146) Xénophon tourne implicitement en dérision l'égalité arithmétique ayant cours en Perse, lorsqu'il raconte la manière dont Cyrus reçut des coups en essayant d'échanger les tuniques de deux de ses camarades. Voir *supra*, n. 114.

(147) *Cyropédie*, IV, 3, 3-14. Cf., pour Agésilas, *Helléniques*, III, 4, 15 et *Agésilas*, I, 23 ; Xénophon lui-même tente d'instaurer un corps de cavaliers au cours de l'Anabase (*Anabase*, III, 16, 20).

(148) I, 1, 3.

(149) Je résume ici certains éléments développés dans V. AZOULAY, “ The Medo-Persian Ceremonial ”, *art. cit.* Voir aussi C. J. TUPLIN, “ Xenophon in Media ”, dans G. B. LANFRANCHI, M. ROAF, R. ROLLINGER (éd.), *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*, Padoue, 2003, p. 351-389.

(150) Voir J. M. BREMMER, “ The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium ”, *ZPE*, 50, 1983, p. 173-186. Sur le rôle essentiel du séjour en Médie, voir C. GROTTANELLI, “ La distribution de la viande dans la *Cyropédie* ”, *Métis*, 4, 1989, p. 185-209, ici p. 187 : “ Cyrus est encore un enfant (un *pais*) d'un peu plus de douze ans quand sa mère, Mandane, l'emmène chez son père à elle, Astyage, roi des Mèdes. Pendant la période assez longue (il s'agit de quatre ans !) qu'il passe chez son grand-père maternel, qui se présente comme une véritable période de fosterage, Cyrus apprend toute une série de choses, et en particulier la bravoure cynégétique qui fera de lui un adulte ”.

(151) Cyrus procède à ce type de partage pendant un banquet (*Cyropédie*, I, 3, 4-12), ou à l'issue d'une chasse (I, 4, 14). Le jeune héros apprend là des pratiques évergétiques interdites dans sa patrie. Comme le note C. GROTTANELLI, *art. cit.*, p. 191 : “ La distribution du gibier par Cyrus dans le livre I de la *Cyropédie* marque le

aussi qu'il découvre combien une certaine pompe peut contribuer à ensorceler les sujets¹⁵² ; c'est là encore qu'il comprend le rôle crucial que la cavalerie peut jouer sur un plan militaire. S'il finit par rentrer dans sa patrie d'origine pour y achever son éducation¹⁵³, le jeune héros n'oublie pas pour autant les enseignements reçus en Médie : au cours de la conquête de l'empire assyrien, il réactive ces divers apprentissages pour affermir son pouvoir.

Si l'on accepte cette lecture, le gouvernement de Cyrus apparaît comme l'heureuse combinaison des comportements enseignés en Perse et des pratiques apprises en Médie. Tel est mon propre parti pris de lecture : dans la *Cyropédie*, Xénophon propose un modèle d'« éducation mixte » – un modèle qui lui est propre et que l'on ne saurait réduire à la transposition servile d'un modèle supposé, fût-il spartiate¹⁵⁴.

Dans un tel contexte interprétatif, l'éventuelle analogie entre la Perse de la *Cyropédie* et le monde lacédémonien n'a pas la même signification que pour les tenants d'un mirage spartiate fonctionnant à l'arrière-plan du récit. L'enjeu devient, d'une certaine façon, moins dramatique, puisque l'existence de rapprochements limités entre les deux univers n'implique aucune idéalisation particulière ! Au début de la *Cyropédie*, Xénophon cherche en effet à fabriquer, non une cité idéale, mais un *idéal-type* de la cité, en partie inspiré par Sparte. La notion d'idéal-type me paraît avoir un double avantage : tout d'abord, elle ne présuppose aucune valorisation *a priori* du modèle mis en scène, dont on a vu qu'il était loin d'être la panacée pour l'auteur. Ensuite, elle n'implique aucune référence exclusive à Sparte : un idéal-type est toujours le résultat d'une combinaison de phénomènes, stylisés et rassemblés « pour former un tableau de pensée homogène »¹⁵⁵. Or, dans la *Cyropédie*, Xénophon imagine une *politeia* renvoyant non seulement à Sparte, mais aussi à d'autres référents oligarchiques –

point le plus haut du fosterage et de la *paideia* du jeune Cyrus en Médie ; en même temps, elle annonce les vertus militaires et royales du futur monarque ». De fait, il applique ce qu'il a appris en Médie dès qu'il prend la tête de l'armée, en mettant en place des banquets méritocratiques : *Cyropédie*, II, 1, 30-31 et II, 2, 18-28.

(152) Voir V. AZOULAY, « The Medo-Persian Ceremonial », *art. cit.*, p. 162-170.

(153) I, 5, 1.

(154) Comme le fait valoir C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 163, Xénophon était capable de produire un modèle idéal de son cru. Toutefois, cet idéal ne doit pas être recherché au début de l'œuvre, mais à la fin, après la prise de Babylone, dans le cadre de l'immense empire créé par Cyrus : l'installation de Cyrus à Babylone ne saurait être considérée comme une dangereuse déviation par rapport à l'éducation rigoureuse dispensée en Perse.

(155) M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, 1922, rééd. Presses Pocket, Agora, 1992, p. 172 : un idéal-type est « une utopie » obtenue « en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, et par endroits pas du tout, [...], pour former un *tableau de pensée homogène* ». Pour M. Weber, l'idéal-type est un moyen de comparaison : comparaison entre la construction idéal-typique et les contextes réels, comparaison entre les contextes réels eux-mêmes pour saisir, via l'idéal-type, leur degré de parenté.

comme, par exemple, la Thessalie et son agora de la liberté, auxquelles la *Cyropédie* fait une référence quasiment explicite¹⁵⁶.

Dans la *politeia* perse imaginée par l'auteur, tout n'est donc pas d'inspiration spartiate et ce qui renvoie à Sparte est souvent décalé, voire déformé. Xénophon n'en crée pas moins *un idéal-type d'inspiration laconienne*, dans le but de mettre en récit les forces et les faiblesses d'un certain type d'oligarchie, dont Sparte est assurément la meilleure représentante.

Vincent AZOULAY.

(156) *Cyropédie*, I, 2, 3. Voir C. J. TUPLIN, *art. cit.*, p. 159, qui a mis en valeur l'allusion à l'agora libre des Thessaliens, à laquelle se réfère explicitement Aristote, dans la *Politique*, VII, 12, 3, 1331a30-b1.