

## **Diotogène, Sur la royauté Commentaire historique et politique pour un essai de datation**

Christian Bouchet, Anne Gangloff, Marie Widmer

► **To cite this version:**

Christian Bouchet, Anne Gangloff, Marie Widmer. Diotogène, Sur la royauté Commentaire historique et politique pour un essai de datation. *KTÈMA Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, Université de Strasbourg, 2020, *KTÈMA Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 45, pp.27-44. halshs-03068105

**HAL Id: halshs-03068105**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03068105>**

Submitted on 15 Dec 2020

**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.

# KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

## Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*

Anne GANGLOFF	Introduction .....	5
Anne GANGLOFF	Les traités néopythagoriciens <i>Sur la royauté</i> . État des recherches, méthodes et pistes..	9
Christian BOUCHET	Diotogène, <i>Sur la royauté</i> Commentaire historique et politique pour un essai de datation.....	27
Irini-Fotini VILTANIOTI	La <i>Lettre II</i> attribuée à Platon et les traités « pythagoriciens » <i>Sur la royauté</i> .....	45
Luc BRISSON	Nature et fonctions du <i>logos</i> dans le traité d'Echphante <i>Sur la royauté</i> (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff).....	57
Sophie VAN DER MEEREN	Royauté et loi: de Platon aux <i>Traité sur la royauté</i> .....	71
Francesca SCROFANI	La <i>Lettre d'Aristée</i> et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté.....	91
Laurence VIANÈS	La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme? Éléments pour un état des lieux .....	109
Frédéric LE BLAY	How to date the timeless? The difficult problem of the Pseudo-Pythagorean treatises <i>On Kingship</i> .....	125
Geert ROSKAM	Meeting Different Needs The Implied Readers of the 'Pythagorean' Kingship Treatises.....	143
Michael TRAPP		

## Varia

Ester SALGARELLA	A Note on the Linear A & B Ideogram AB 131/ <i>VIN(um)</i> 'Wine' and Its Variants: References to Time Notation? .....	161
Jean DUCAT	La propriété de la terre à Sparte à l'époque classique. Essai de mise au point .....	173
Annalisa PARADISO	L' <i>archaia moira</i> : une invention de Dicéarque .....	197
Thibaud LANFRANCHI	Scapula ou Scaevola? Sur l'identité du maître de cavalerie de 362 .....	211
Corentin VOISIN	Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique.....	221
Thierry PETIT	Les sphinx sur la statue de Prima Porta. L'apothéose d'Auguste .....	236
Laura SANCHO ROCHER	Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo .....	258

N° 45

STRASBOURG

2020

## Diotogène, *Sur la royauté* Commentaire historique et politique pour un essai de datation

RÉSUMÉ-. Des trois traités néopythagoriciens *Sur la royauté* conservés, celui de Diotogène est sans doute celui qui permet le mieux d'explorer la question, combien problématique, de la datation. Ce commentaire historique s'attache tout d'abord à définir la figure du bon roi et ses qualités selon Diotogène. Il rassemble ensuite les principaux indices convergeant vers une datation à la fin de la période hellénistique ou au début du Principat (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.-I<sup>er</sup> siècle ap.), en examinant les échos avec le langage politique de la royauté hellénistique et en cherchant à situer certaines grandes vertus politiques dans l'évolution de l'idéologie monarchique.

MOTS-CLÉS-. Diotogène, royauté, idéologie, pensée et langage politiques, datation du texte néopythagoricien

ABSTRACT-. Of the three preserved neopythagorean treatises *On Kingship*, that of Diotogenes is probably the one that best allows an exploration of the problematic question of dating. The present historical commentary first outlines Diotogenes' definition of the "good king" and his qualities. It then gathers the main clues converging towards a dating at the end of the Hellenistic period or at the beginning of the Principate (1st century BCE-1st century CE). It does so by examining the echoes with the political language of the Hellenistic kingship and by attempting to locate certain great political virtues in the evolution of monarchical ideology.

KEYWORDS-. Diotogenes, kingship, ideology, political thought and language, dating of the neopythagorean text

Le traité *Sur la royauté* attribué à Diotogène nous a été transmis, à l'état fragmentaire, par Stobée dans son *Anthologie*<sup>1</sup>, à la fin du v<sup>e</sup> siècle. Objet d'études régulières, le texte de Diotogène continue de susciter des interrogations relatives à son auteur même, sa nature, sa langue, sa date ou encore ses liens avec tel ou tel courant de pensée politique et philosophique. Le nom même de Diotogène (disciple de Pythagore) est sujet à caution : formé sur un radical désignant un vase (δίωτος), il constitue, selon O. Masson, un « curieux composé », qui « semble mal transmis »<sup>2</sup>. Nous ne savons rien de la vie (supposée) de ce Diotogène, hormis qu'il aurait composé également un traité *Sur la piété*, dont Stobée nous a légué trois fragments<sup>3</sup>. Il n'apparaît pas en tout cas dans les listes de philosophes, notamment dans le *catalogue des philosophes pythagoriciens* de Jamblique,

(1) Stobée IV, 7, 61 et 62. Deux autres traités sont partiellement cités, ceux d'Ephante, et de Sthénidas, tous édités par H. Thesleff en 1965 (p. 71-75 pour le texte de Diotogène que nous citons dans cette édition). L. Delatte avait également édité les traités en 1942.

(2) MASSON 1994, p. 235. CENTRONE 1994, n° 209.

(3) Stobée III, 1, 100; IV, 1, 96 et IV, 1, 133.

que l'on situe à la charnière des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles<sup>4</sup>. Quant à la nature du document, elle est aussi difficile à définir. On considère généralement qu'il s'agit de deux extraits d'un traité *Sur la royauté* (ἐκ τοῦ Περί βασιλείας, Stobée IV, 7, 61), comme il y en eut de nombreux dans la tradition philosophique grecque, essentiellement à partir du IV<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Le texte de Diotogène peint le portrait de celui qui devrait être un *vrai* roi, non pas de tel ou tel roi historique. Aucune référence, aucun nom propre dans les extraits conservés par Stobée n'oriente le lecteur vers une région ou une époque définie. Les vertus énumérées sont bien celles d'un roi idéal<sup>6</sup>, voire celles d'un roi tout à fait différent de ceux qui exercent ou ont exercé le pouvoir. Si traité il y a, il s'inscrit alors dans une tradition pythagoricienne, ne serait-ce que par la langue, un dorien artificiel, qui le rattache aux productions d'Archytas de Tarente (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) ou du Pseudo-Archytas<sup>7</sup>. La question qui reste pendante est celle de la date de cette œuvre, et donc de son lien, direct ou non, avéré ou non, avec les productions pythagoriciennes, néopythagoriciennes ou, plus exactement, celles des pseudépigraphe pythagoriciens, entre le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.

Même si le traité propose un idéal politique, et donc des normes qui se veulent générales et anhistoriques, un texte est forcément le produit de son époque et contient des éléments qui peuvent nous orienter vers telle ou telle date. Comment l'image du bon roi a-t-elle évolué et où peut-on situer le bon roi selon Diotogène au sein de cette évolution? Quand la question du roi vertueux s'est-elle particulièrement posée et où? Est-ce à Alexandrie<sup>8</sup>, à l'époque lagide, au milieu du II<sup>e</sup> siècle? Est-ce dans le sud de l'Italie, dans le berceau même du pythagorisme<sup>9</sup> (ce qui supposerait aussi une continuité entre les premiers pythagoriciens et le rédacteur de ce traité), ou bien encore à Rome, à la fin de la République<sup>10</sup>, ou sous l'Empire? Le traité de Diotogène a ainsi pu, avec la plus grande prudence, être daté du III<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, de la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>, des I<sup>ers</sup> siècles av. et ap. J.-C.<sup>13</sup>, ainsi que des I<sup>er</sup>, II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles<sup>14</sup>. Particulièrement intéressante est la tentative d'I. Andorlini et de R. Luiselli de fixer un *terminus ante quem* à partir d'une relecture du papyrus *PBingen* 3, daté sous Auguste. Le texte contiendrait un éloge de l'empereur structuré par les trois qualités essentielles du bon roi de Diotogène (qui est majestueux, redoutable et bienfaisant) et dépendrait donc du traité néopythagoricien. L'argumentation des auteurs, néanmoins, n'exclut pas la possibilité d'une source commune datant de l'époque hellénistique<sup>15</sup>.

Avant de prendre à notre tour position dans le débat, il nous faut naturellement examiner les traits essentiels du portrait du bon roi selon Diotogène et analyser les principaux éléments qui peuvent permettre de situer le traité dans le temps.

(4) ANDORLINI e LUISELLI 2001, p. 159.

(5) Cf. par exemple BERTELLI 2002, p. 47-49 et 54-55, qui note, peut-être, une influence du Pseudo-Aristée (la *Lettre d'Aristée* serait contemporaine de Diotogène, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, voire au début du I<sup>er</sup> siècle) ainsi que la marque de la pensée et de la culture d'Alexandrie à cette époque où s'affirme l'idée d'une royauté comme imitation de la divinité.

(6) βασιλεὺς κ' εἶη, 71, l. 18 et 73, l. 8-9 : οὗτός κα' εἶη κατὰν ἀλάθηαν βασιλεὺς. Sur l'influence de cette lettre, voir la contribution de Laurence Vianès dans ce dossier.

(7) MINON 2018, à propos des fragments du traité du Pseudo-Archytas, *Sur la loi et la justice*: la langue serait le marqueur d'une école. Il s'agit en fait d'un « emballage dorien », contenant un lexique et une syntaxe ioniens-attiens, selon le procédé du code-switching (qui fait alterner deux codes ou deux dialectes).

(8) ZELLER 1923<sup>s</sup>, p. 120-123.

(9) THESLEFF 1961, p. 96-105.

(10) BURKERT 1961, p. 236-246.

(11) THESLEFF 1961, dans un cadre séleuco-ptolémaïque, et GOODENOUGH 1928.

(12) BERTELLI 2002.

(13) ZELLER 1923<sup>s</sup>; MURRAY 1970; ANDORLINI e LUISELLI 2001; CENTRONE 2014.

(14) DELATTE 1942; BURKERT 1972; VIRGILIO 1998.

(15) Cf. sur ce point la contribution d'A. GANGLOFF dans le dossier.

## I. LE BON ROI SELON DIOTOGÈNE

*Articulation du texte*

Les deux fragments brossent le portrait du roi idéal selon une série de conseils ou d'impératifs<sup>16</sup>, et de la manière suivante. La justice et le respect des lois apparaissent d'emblée comme *le* critère vertueux d'une *vraie* royauté, ce qui démarque un tel pouvoir de la tyrannie (71, l. 18-23). Puis (71, l. 23-72, l. 19), les trois fonctions royales sont définies: ἔργα δὲ βασιλέως τρία, τό τε στραταγὲν καὶ δικασπολὲν καὶ θεραπεύειν θεῶς. Il s'agit de commander aux armées, de rendre la justice et d'honorer les dieux. Plutôt que de voir là une « tripartition » des tâches, il vaut mieux considérer qu'elles sont liées les unes aux autres, car exercées par un même individu, à la fois compétent en stratégie, juste et pieux. Ce nombre trois serait un marqueur de spéculations pythagoriciennes<sup>17</sup>.

Ensuite (72, l. 19-23), le roi exerce une autorité sur toute la communauté et sur chacun en particulier, selon une harmonie comparable à celle qu'a organisée Dieu dans le monde. Se dessinent alors des analogies : les rapports de Dieu à l'univers sont les mêmes que ceux du roi à la cité, ceux de la cité à l'univers les mêmes que ceux du roi à Dieu. La royauté fonctionne alors en tant qu'imitation du divin. Ces correspondances, qui se présentent ici comme pythagoriciennes, se trouvent, pour certaines, plus généralement dans la pensée grecque classique. C'est ainsi par exemple qu'Isocrate, dans *À Nicoclès*, considère que les sujets sont à l'image de leur roi<sup>18</sup>.

Le second fragment fait du roi un être tempérant et digne, majestueux, situé bien au-dessus de la foule. D'abord (72, l. 25-73, l. 9), étranger à la cupidité, il réfrène ses plaisirs, domine ses passions et – si la transmission du texte est sûre<sup>19</sup> – maîtrise harmonieusement chacune des parties de l'âme impliquées dans ces dernières (73, l. 9-19)<sup>20</sup>. Là encore, le thème de la tempérance du roi était bien présent dès le IV<sup>e</sup> siècle, notamment avec Isocrate<sup>21</sup>, qui, comme Xénophon, a sans doute cru, en dehors d'Athènes, en la possibilité d'une royauté bonne et vertueuse.

Suivent (73, l. 19-fin) des considérations relatives à l'*habitus* royal et à l'image que le roi doit donner de lui-même. Trois adjectifs définissent alors le vrai roi : il doit être σεμνός, majestueux (73, l. 28-74, l. 19), χραστός, bon (74, l. 19-75, l. 13), et δεινός, redoutable (75, l. 13-15).

*Les fonctions du roi*

Dans le premier fragment, Diotogène décrit les principales tâches du roi : rendre la justice, faire la guerre et respecter les dieux (τό τε στραταγὲν καὶ δικασπολὲν καὶ θεραπεύειν θεῶς<sup>22</sup>). L. Bertelli remarque qu'il s'agit des fonctions royales « canoniques reconnues par Aristote comme étant celles de la “monarchie des temps héroïques” », c'est-à-dire de la royauté homérique<sup>23</sup>. Le

(16) Le seul verbe δεῖ figure onze fois : 72, l. 16 ; 72, l. 25 ; 72, l. 30 ; 73, l. 2 ; 73, l. 16 ; 73, l. 19 ; 74, l. 4 ; 75, l. 1 ; 75, l. 4 ; 75, l. 7 ; 75, l. 15.

(17) Cf. par exemple l'importance du trois dans la pensée politique d'Hippodamos de Milet, rapportée par Aristote, *Politique*, II, 1267b-1268b.

(18) Isocrate, *À Nicoclès*, 31. Cf. BERTELLI 2002, p. 21-28.

(19) Le développement consacré aux différentes parties de l'âme est comme introduit dans le texte (naturellement ou artificiellement?) : [...] ἔχει δὲ καὶ ὁ δᾶμος τῶν μερῶν κτλ. (73, l. 9).

(20) Le passage sur la maîtrise des passions s'appuie sur la tripartition platonicienne de l'âme dans la *République*. Cf. part. *République*, IV, 444a-445e, sur l'injustice comme maladie de l'âme et conflit entre ses trois parties.

(21) Isocrate, *À Nicoclès*, 29.

(22) 71, l. 23-24.

(23) BERTELLI 2002, part. p. 47-48 ; ROSKAM 2020, qui souligne l'originalité de la pensée politique de Diotogène par comparaison avec celle d'Épiphane. Homère, *Odyssée*, XIX, 108-114, décrit le roi parfait (ἀμύνων) : il respecte les dieux (θεουδής), commande à des hommes nombreux et vaillants (ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων), maintient haut la justice (εὐδικίας ἀνέχησι). Cf. Aristote, *Politique* III, 1285b4 : des quatre catégories de royauté, la première, aux

chercheur souligne, d'ailleurs, l'influence homérique sur le vocabulaire utilisé ici par Diotogène et admet une inspiration semblable à celle de Philodème de Gadara<sup>24</sup>. Si nous constatons les empreintes fondamentales d'Homère et d'Aristote dans la construction du portrait de ce bon roi néopythagoricien, le développement que Diotogène réserve à la justice royale pourrait indiquer, sur ce point, une influence platonicienne. En effet, il existe une parenté de pensée entre la conception de justice individuelle que Platon construit dans la *République* et celle du souverain empli du sens de la justice que décrit Diotogène<sup>25</sup>.

Chez Diotogène, comme chez Archytas, Sthénidas, Ecpante<sup>26</sup> – il pourrait donc s'agir d'une caractéristique néopythagoricienne – le roi est qualifié de « loi animée », νόμος ἔμψυχος. Cette notion n'est cependant pas explicitée et, par ailleurs, elle cohabite avec l'idée que le roi, parce qu'il est juste, ne peut qu'être respectueux de la loi<sup>27</sup>. Le fragment attribué à Archytas repose sur un contraste entre la loi écrite, inerte (ἄψυχος), et la loi animée qu'est le roi, mais une telle distinction n'apparaît pas chez Diotogène<sup>28</sup>. L'idée du roi législateur, qui aurait pu être un point d'accroche pour un commentaire historique, ne ressort pas non plus du texte qui mentionne la loi au singulier. La fin du premier fragment associe l'absence de reddition de compte qui, de façon traditionnelle dans la pensée politique grecque<sup>29</sup>, définit la royauté, la notion de « loi animée » et l'idée que le roi ressemble à un dieu parmi les hommes, ce qui rappelle la conception des hommes divins dans la *Politique* d'Aristote. Le philosophe y envisage l'existence d'hommes si supérieurs aux autres en vertu politique qu'ils seraient comme des dieux parmi les hommes et qu'il compare à Zeus. Ils personnifieraient la loi, si bien qu'on ne pourrait que leur obéir et leur confier le pouvoir suprême<sup>30</sup>.

Si l'on veut sauver la cohérence du texte – mais faut-il le faire à tout prix ? –, on peut supposer que Diotogène affirme à la fois l'autorité politique suprême du roi à qui les hommes obéissent comme à la loi et l'idée que le bon roi respecte lui-même la loi juste (la loi divine ou la loi humaine ?) ou plutôt, dans une logique plus respectueuse des idées néopythagoriciennes, que le roi, en imitant

temps héroïques, était exercée par un roi stratège, juge et maître des cultes (στρατηγός τε γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεὺς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος). Quant à la nécessité d'un roi bon chef militaire, juge et pieux, elle se trouve aussi chez Isocrate, *À Nicoclès* : il faut par exemple chercher des lois justes, rendre la justice, § 17-18 ; être pieux, § 20 ; maîtriser l'art du commandement militaire, § 24. Plus tard, on les lit aussi dans les règles du Pseudo-Aristée (pour le commandement militaire, 193 ; le respect de Dieu et la piété, 195, 229, 234 ; la justice du roi, 209, 267, 279-280, 291-292).

(24) BERTELLI 2002, p. 48. Le verbe δικασπολέω est un néologisme (selon DELATTE 1942, p. 92) construit sur le substantif δικασπόλος présent à deux reprises dans les récits homériques (*Illiade*, I, 238 ; *Odyssée*, XI, 186).

(25) Platon, *République*, IV, 435d, 441d-444a (parallélisme entre la justice des habitants et celle de la cité). Sur la justice individuelle cf. part. 443d.

(26) Stobée, IV, 1, 135-138 (Archytas) ; Stobée, IV, 7, 22, 64 (Ecpante) ; Stobée, IV, 7, 63 (Sthénidas).

(27) Au début du fragment 1 (Stobée, IV, 7, 61), le roi est soit une loi animée, soit un dirigeant respectueux de la loi (ἦτοι νόμος ἔμψυχός ἐντι ἢ νόμμος ἀρχῶν, 71, l. 22). À la fin, le roi a un pouvoir sans reddition de compte et il est lui-même la loi animée, ce qui le fait apparaître comme un dieu parmi les hommes (ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἔμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτιται, 72, l. 22-23) : ce passage semble placer le roi au-dessus des lois humaines. Dans le fragment 2, en revanche, le roi doit s'imposer « pour lui-même, le critère de la justice et l'ordre de la loi » (ὄρον δικαιοτάτων καὶ νόμου τάξις ἐν αὐτῷ, 73, l. 16-17). Toutes les traductions de Diotogène sont celles des auteurs de l'article.

(28) Philon d'Alexandrie, qui utilise aussi la notion de νόμος ἔμψυχος pour caractériser le bon roi Moïse, renonce également au contraste entre loi écrite et loi vivante incarnée dans un homme. Le νόμος ἔμψυχος ne remplace pas la loi écrite (celle de Moïse), qu'il respecte : *Moïse*, I, 148-162 ; II, 4 ; *Abraham*, 5 ; MARTENS 1994, p. 325-326.

(29) Hérodote, III, 80 ; Dion de Pruse, *Or.* III, 43. Notons qu'à Sparte, en revanche, les rois avaient des comptes à rendre et pouvaient être jugés.

(30) *Politique*, III, 1284a 1 ; 1284b 2 ; 1288a ; DELATTE 1942, p. 135-136. Cf. CARLIER 1993 ; ATACK 2015. Platon, dans la *Politique*, insiste en revanche sur la nécessité de la loi écrite : voir la contribution de F. SCROFANI dans ce dossier. Plutarque souligne l'importance de la loi à laquelle le dirigeant doit être soumis, mais il substitue à la loi écrite la notion de νόμος ἔμψυχος, présentant le bon chef, qui est la source des lois, comme une « loi vivante » : *À un chef mal éduqué*, 780C, 780F, 790D.

Dieu, devient un reflet de la loi divine que les autres hommes doivent imiter et à laquelle il est lui-même soumis.

### *Les qualités politiques*

Dans le second fragment, le bon roi est défini principalement par trois caractéristiques : il doit être σεμνός, «majestueux», χρηστός, «bon», et δεινός, «redoutable». Une grande attention est portée à la construction d'une figure du roi, en fonction des relations que celui-ci doit entretenir avec ceux qu'il gouverne, surtout la foule, mais aussi l'élite de ses amis. Avec ceux-ci, le bon roi doit être généreux (il doit les faire profiter de ses richesses) et protecteur (72, l. 30-31 et 74, l. 3-4). Ce point est à relier aux pratiques d'évergétisme tout à fait développées à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et surtout à l'époque hellénistique. Dans ce contexte, Xénophon et Aristote ont présenté le souverain comme l'évergète par excellence<sup>31</sup>. Avec la «foule», c'est-à-dire la masse de ceux qui lui sont soumis, le roi doit être doux et souple (ἀδύς καὶ ἀμφιστραφής), ni rude (τραχύς) ni méprisable (εὐκαταφρόνατος) (73, l. 21-23). Il arrivera à ce résultat s'il est à la fois majestueux, ce qui lui permet d'être admiré, bon, ce qui lui vaut d'être aimé, et redoutable, ce qui le fait craindre<sup>32</sup>.

La nature des relations entre le roi et ses sujets, ainsi que les qualités royales, rappellent la caractérisation du tyran royal – c'est-à-dire du «bon tyran» qui se comporte comme un roi légitime – par Aristote : «Le tyran prendra un air, non pas rude (χαλεπόν), mais imposant (σεμνόν) et, en outre, propre à inspirer à ceux qui le rencontrent non pas la peur (φοβεῖσθαι), mais plutôt le respect (αἰδεῖσθαι); c'est pourtant là un but malaisé à atteindre quand on inspire facilement le mépris (εὐκαταφρόνητον); aussi doit-il, même s'il ne fait pas de cas des autres vertus, se soucier du moins de la valeur militaire et se faire une réputation à cet égard»<sup>33</sup>. Mais le parallèle le plus proche se trouve, au début du Principat, chez Philon d'Alexandrie qui définit ainsi les bons gouverneurs, en s'appuyant, semble-t-il, sur une théorie hellénistique sur la royauté : «ils appliquent les trois qualités majeures qui tendent ensemble à rendre un gouvernement incorruptible, la majesté, le caractère redoutable et la bienfaisance, qui aboutissent au résultat dont on a parlé : en effet, être majestueux engendre le respect, être redoutable la peur, être bienfaisant la bienveillance, et l'harmonieux mélange de ces sentiments dans l'âme rend les sujets dociles envers ceux qui les commandent»<sup>34</sup>. Chez Philon, l'εὐεργεσία remplace la χρηστότης. La notion de «bonté» selon Diotogène inclut une politique de bienfaits, mais elle est plus générale, s'appliquant aussi aux discours du roi et à sa façon de considérer les requêtes, les affaires qu'on lui soumet. Elle se compose de deux groupes de trois vertus. Le premier s'applique au domaine essentiel de la justice qui permet de coordonner la communauté politique : le bon roi est juste (δίκαιος), doux (ἐπιεικής) et bienveillant (εὐγνώμων), la douceur et la bienveillance étant présentées comme des sortes de parèdres de la justice, car elles

(31) Xénophon, *Hiéron*, 11; Aristote, F 646 éd. ROSE<sup>3</sup>, sur Alexandre; *Politique*, III, 14, 1285b, 4; V, 10, 1310b. Cf. ΜΥΣΣΙΟΛΙ 2013, p. 178-193 sur l'épithète royale *Euergetes*.

(32) 73, l. 28-74, l. 1-4 : ἃ μὲν γὰρ σεμνότητος θεόμιμον ὑπάρχουσα πρᾶγμα δύναται θαυμαζόμενον καὶ τιμώμενον αὐτὸν παρέχεσθαι τοῖς πλάθειν, ἃ δὲ χρηστότας φιλεύμενον καὶ ἀγαπαζόμενον, ἃ δὲ δεινότητος φοβερὸν μὲν καὶ ἀνίκαιον ποτὶ πολεμίας, μεγαλόψυχον δὲ καὶ θαρσαλέον ποτὶ φίλων, «Son caractère majestueux, parce qu'il est réellement une affaire à l'image de Dieu, est propre à faire de lui un être admirable et honoré par le peuple, tandis que sa bonté le fera aimer et chérir et que son caractère redoutable le rendra terrible et invincible pour ses ennemis, mais généreux et prêt à tout pour ses amis».

(33) Aristote, *Politique*, V, 11, 1314b, 21-22, trad. J. AUBONNET légèrement modifiée.

(34) Philon, *Les récompenses et les peines*, 97 : τρία γὰρ ἐπιτηδεύουσι τὰ μέγιστα καὶ συντείνοντα πρὸς ἡγεμονίαν ἀκαθαίρετον, σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν, ἐξ ὧν ἀποτελεῖται τὰ λεχθέντα. τὸ μὲν γὰρ σεμνὸν αἰδῶ κατασκευάζει, τὸ δὲ δεινὸν φόβον, τὸ δὲ εὐεργετικὸν εὐνοίαν, ἅπερ ἀνακραθέντα καὶ ἄρμοσθέντα ἐν ψυχῇ καταπειθεῖς ἄρχουσιν ὑπηκόους ἀπεργάζεται, trad. A. GANGLOFF. Cf. déjà *Odyssee* VIII, 22, où Athéna répand une grâce céleste sur Ulysse pour qu'il soit aimé, craint et respecté par tous les Phéaciens (ὡς κεν Φαιήκεσσι φίλος πάντεσσι γένοιτο / δεινός τ' αἰδιός).

permettent l'une d'atténuer un châtement, l'autre d'accorder un pardon partiel. Le second groupe de vertus caractérise de façon plus générale les relations entre le roi et ceux sur qui il exerce son pouvoir : le roi est secourable (βοηθατικός), reconnaissant (εὐχάριστος) envers ceux qui l'honorent et dépourvu de brutalité (ἀβαρής) vis-à-vis de ses inférieurs<sup>35</sup>.

Le bon roi est majestueux en imitant le divin, car la majesté est une caractéristique de Zeus, dérivant de son autorité et de sa vertu<sup>36</sup>. Il s'agit d'une qualité qui était associée aux pythagoriciens et à Pythagore lui-même<sup>37</sup>. Diotogène subdivise la majesté en plusieurs vertus, qui sont la grandeur d'âme, μεγαλοφροσύνη, la grandeur de la vertu (μέγεθος ἀρετῆς), le sens de l'honneur, αἰδώς, et la tempérance, σωφροσύνη. Mais elle repose aussi sur une apparence conforme à la manière d'être et à la prééminence royales (ἐπιπρέπεια καὶ προστασία)<sup>38</sup>. La σεμνότης royale se traduit donc aussi bien moralement, par la manière de raisonner, le caractère et les actes, que physiquement, par l'apparence, les mouvements et postures du corps. Il s'agit d'un *habitus*, un mode de penser et d'agir qui s'acquiert grâce à un contrôle constant sur soi-même, en imitant la majesté divine. Cette σεμνότης d'origine divine produit un effet très important sur la foule : frappée d'admiration (καταπεπλαγμένως), celle-ci est conduite à imiter le roi et ainsi, à son tour, à se perfectionner moralement (74, l. 11-17). La σεμνότης est donc au centre d'une entreprise de perfectionnement moral qui vise non seulement le roi, mais aussi, plus largement, les habitants de son royaume, qu'il s'agit d'impressionner pour déclencher l'imitation.

## II. PRINCIPAUX ÉLÉMENTS POUR UNE DATATION

### *Le langage idéologique de la royauté hellénistique*

Dans les fragments de Diotogène, la présence du langage idéologique qui était utilisé pour exprimer la royauté hellénistique est remarquable. On trouve ainsi cinq termes qui se rapportent à des titres portés par les rois hellénistiques : ἀνίκητος ; χρηστός ; δίκαιος ; εὐχάριστος ; εὐεργέτης<sup>39</sup>. De plus, plusieurs valeurs définissant le comportement du bon souverain chez Diotogène (ἐπιεικεία, εὐγνωμοσύνη, μισοπονηρία, ἀνδραγαθία, βοήθεια, μεγαλοψυχία) font écho à des vertus qui sont décrites dans les récits historiques d'époque hellénistique et qui sont mentionnées dans des inscriptions par les rois hellénistiques, leurs partenaires politiques, leurs sujets ou leur chancellerie pour justifier, solliciter ou célébrer une action royale.

Ainsi, Diotogène souligne que le roi sera bon (χρηστός), de manière générale, en étant δίκαιος (« juste »), ἐπιεικής (« doux ») et εὐγνώμων (« bienveillant »). Ces trois adjectifs appartiennent au champ lexical de la justice et se complètent dans leurs effets (74, l. 20-21, l. 26-28 et 75, l. 1). Cette

(35) Stobée, IV, 7, 62 = 74, l. 19-75, l. 8.

(36) 75, l. 10-11. Le terme σεμνότης est étymologiquement en rapport avec le divin et renvoie souvent de manière explicite au lien entre le roi et les dieux : cf. P. CHANTRAINE, *DELG*, *su σέβομαι*. Cf. par exemple *Lettre d'Aristée*, 252 et 271 ; Dion de Pruse, *Or.* XII, 59, 74, 77.

(37) Plutarque, *Vie de Numa*, 8, 4 ; Diogène Laërce, VIII, 36 et 86 (au sujet d'Héraclide du Pont, disciple des pythagoriciens).

(38) Cf. Isocrate, *À Nicoclès*, 32, pour l'apparat du roi, seul domaine, semble-t-il, où le raffinement soit encouragé : « Sois raffiné par le choix de tes vêtements et par les soins accordés à ta personne (Τρύφα μὲν ἐν ταῖς ἐσθήσιν καὶ τοῖς περὶ τὸ σῶμα κόσμοις) ; au contraire, sois modéré dans toutes les autres pratiques comme il convient à un roi, pour que ceux qui te voient jugent par ce spectacle que tu es digne du pouvoir », trad. C. BOUCHET. Dans ce discours, Isocrate associe aussi la majesté royale (σεμνός) à la courtoisie (ἀστεῖος, § 34) et il évoque le caractère agréable du pouvoir exercé par le souverain (§ 15).

(39) ἀνίκητος : 74, l. 3, cf. MUCCIOLI 2013, p. 347-352 ; δίκαιος : 74, l. 21, cf. SCHUBART 1936, p. 1-26, part. p. 7 et MUCCIOLI 2013, p. 193-199 ; εὐχάριστος : 75, l. 2, cf. MUCCIOLI 2013, p. 178-193 ; χρηστός : par exemple 73, l. 25, cf. MUCCIOLI 2013, p. 199-201 ; εὐεργέτης : 75, l. 11, cf. MUCCIOLI 2013, p. 178-193.



bonne pratique de la justice, qui est développée par Aristote<sup>40</sup>, et qui permet selon Diotogène au souverain d'être vertueux, résonne dans le portrait que Polybe fait de Philippe II de Macédoine et qu'il oppose à celui de son contemporain, le roi Philippe V<sup>41</sup>. L'historien souligne que Philippe II, à la suite de la bataille de Chéronée, ne s'est pas attaché les Athéniens par les armes mais par l'ἐπιείκεια (« douceur, mansuétude ») et la φιλανθρωπία (« générosité ») de ses manières; il ajoute que son εὐγνωμοσύνη (« bienveillance ») et sa μετριότης (« modération ») lui ont permis de se rendre maître des citoyens d'Athènes. En effet, Polybe remarque que Philippe II a renvoyé les prisonniers de guerre sans demander de rançon, qu'il leur a fourni de nouveaux vêtements et qu'il a rendu les honneurs aux morts athéniens avant de restituer leurs ossements à leurs concitoyens. L'ἐπιείκεια et l'εὐγνωμοσύνη sont également mobilisées lorsqu'il s'agit de faire le portrait du roi Artaxerxès. En effet, dans l'édit de réhabilitation des Juifs, qui figure dans la version grecque du *Livre d'Esther*, le roi perse dénonce les faux raisonnements (παραλογισμοί) de son proche conseiller, Haman<sup>42</sup>. Ceux-ci, qui ont pour effet de tromper l'εὐγνωμοσύνη des dirigeants, l'ont conduit à agir indignement. Désormais débarrassé de la mauvaise influence de Haman, le roi promet de toujours décider (διακρίνω) en répondant de manière très équitable (μετ' ἐπιεικεστέρως ἀπαντήσεως). Dans un contexte de production culturelle similaire à celui de la version grecque du *Livre d'Esther*, la *Lettre d'Aristée* (187-188) thématise l'ἐπιείκεια du bon roi. À la question de savoir comment garder ferme (ἀπταιστος) sa royauté, il est répondu au souverain d'imiter la bonté (ἐπιεικής) de Dieu en châtiant les coupables avec plus d'indulgence (ἐπιεικέστερος) qu'ils ne le méritent<sup>43</sup>. Philodème de Gadara, lui aussi, dans le traité qu'il dédie au beau-père de César, considère que la pratique, entre autres, de l'ἐπιείκεια conduit à une monarchie saine (εὐσταθής)<sup>44</sup>. Si cette forme d'exercice de la justice est plébiscitée par les « théoriciens » de la royauté, l'ἐπιείκεια et l'εὐγνωμοσύνη n'apparaissent que rarement dans les inscriptions pour définir le comportement d'un souverain. Seul l'*autokratôr* César, à notre connaissance, évoque dans une lettre fragmentaire qu'il adresse en 46 av. J.-C. aux habitants d'Aizanoi (en Phrygie) son ἐπιείκεια<sup>45</sup>. Quant à l'εὐγνωμοσύνη, W. Schubart remarque qu'elle apparaît à quelques reprises dans des papyri documentaires de l'Égypte lagide dans un sens proche de celui de φιλανθρωπία<sup>46</sup>. Il notait alors n'avoir pu observer cette vertu que dans des documents d'Égypte hellénistique. Récemment, la publication de nouvelles inscriptions de Lydie a permis d'ajouter un parallèle attalide au corpus lagide établi par W. Schubart. Dans un *prostagma* daté du règne d'Eumène II (165/164), la chancellerie attalide mentionne en effet l'εὐγνωμοσύνη et

(40) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1137a 31, 1143a 19; *La Rhétorique*, 1373a 26-1374b 23, etc. Cf. DELATTE 1942, p. 272; ROMILLY 1979, p. 189-196. L'ἐπιείκεια et l'εὐγνωμοσύνη ne sont associées que dans les traités d'éthique attribués à Aristote (*Grande morale*, II, 2, 1; *Des vertus et des vices*, 1251b 34).

(41) Polybe, V, 10, 1-5.

(42) La Septante, *Livre d'Esther*, E, 5-13. La date de la traduction grecque du *Livre d'Esther* est très discutée. CAVALIER 2003, p. 170-171, fait l'état de la question et propose (p. 174) de placer la rédaction du texte grec à partir du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Il faut, de plus, noter que ce passage est absent de la version hébraïque.

(43) La même opinion est reprise au § 207. SCHUBART 1936, p. 8, souligne que si l'ἐπιείκεια est proche de l'idée de justice et d'équité, elle est dans la *Lettre d'Aristée* déjà liée à la transition vers la tolérance et la bonté.

(44) Col. XXIV, 11-17. DORANDI 1982, p. 88, 125-126 et 163-164; FISH 2002, p. 194-195 et 215-216.

(45) WÖRRLE 2009, p. 409-411 et p. 417-418, l. 7: ἐμὲ ἐ[πι]εικε [- - -]. M. Wörrle estime qu'il n'est pas évident de reconstituer autre chose que ἐπιείκεια ou sa forme adverbiale ἐπιεικέστατα.

(46) SCHUBART 1936, p. 11-12 cite *PCair.Zen.* 4, 59587, l. 2, 59638 l. 12, *PTeb.* 3, 1, 793 (col. IV), l. 5-6, et *UPZ* 1, 110, l. 84. Il ajoute à sa liste trois exemples qui évoquent l'εὐγνωμοσύνη des souverains lagides. *PEnteux.* 15, l. 11, est une lettre qu'un jeune homme de Magdôla adresse au roi Ptolémée IV Philopator dont il souhaite obtenir les bontés (τῶν εὐγνωμόνων). *UPZ* 1, 20, l. 17 et 41, l. 11 contient deux plaintes adressées par les jumelles Thomès et Taous (réfugiées dans le Sarapieion de Memphis) à Ptolémée VI Philométor et Cléopâtre II, dans lesquelles elles invoquent l'εὐγνωμοσύνη des souverains.

la μετρίτης des soldats mysiens comme justification des privilèges accordés<sup>47</sup>. Si l'εὐγνωμοσύνη ne qualifie pas ici les actions du roi, son évocation dans un document royal indique que cette valeur faisait partie du vocabulaire politique des administrations hellénistiques.

Il en est de même de la μισοπονηρία qui est fréquemment invoquée dans les plaintes adressées aux souverains lagides ou à leurs représentants locaux<sup>48</sup>. En 41 av. J.-C., Cléopâtre VII et son fils Ptolémée XV Césarion reprennent à leur compte ce vocabulaire dans un *prostagma* qu'ils émettent à la suite d'une requête de cultivateurs alexandrins dénonçant des perceptions fiscales arbitraires de la part de fonctionnaires locaux. Les souverains agissent en faveur des exploitants alors qu'ils sont μεισοπονηρήσαντες, animés d'un sentiment de haine contre le mal<sup>49</sup>. Marc-Antoine, si l'on accepte l'hypothèse de J. Ebert, ferait également part de la haine qu'il éprouve contre le mal dans une lettre très fragmentaire découverte à Tralles en Asie mineure<sup>50</sup>. Si, à notre connaissance, ces deux inscriptions sont les seules à associer la μισοπονηρία à des figures politiques majeures de l'époque hellénistique, plusieurs cités grecques d'Asie mineure utilisent, à la même période, ce terme pour qualifier les actions de personnages qu'elles honorent<sup>51</sup>. Diotogène a recours, de son côté, à cette qualité pour évoquer la préoccupation des réalités (παραγματειωδώς) dont le bon souverain doit faire preuve (73, l. 20-21 et l. 26-28.). Il y a fort à parier que la μισοπονηρία du roi fasse ici référence à la pratique très concrète de la pétition (mentionnée par les papyri et les inscriptions), qui permet de trancher rapidement un litige par décision royale (*prostagma*). Le fait que Diotogène évoque directement après la μισοπονηρία du souverain son empressement à réprimer le mal (καὶ ἐκ τὰς ἐπιταχύσιος τὰς κολάσιος) est de ce fait signifiant. On retrouve d'ailleurs cette même idée dans la *Lettre d'Aristée* (291-292). À l'ultime question du roi: «qu'y a-t-il de plus grand dans la royauté?», le dernier Judéen répond la paix et l'obtention d'une prompte justice (τὸ δίκαιον ταχέως) dans les jugements; un fait qui dépendrait selon lui de la μισοπονηρία et de la φιλαγαθία du souverain. Si la haine du mal est une qualité royale qui apparaît dans les récits historiques<sup>52</sup>, il est intéressant de remarquer que cette vertu est absente des traités d'époque impériale sur la royauté. L'excès et la violence, possiblement contenus dans la μισοπονηρία<sup>53</sup>, pourraient être la cause de cette absence.

(47) HERRMANN and MALAY 2007, n° 32, p. 49-58. l. 10-12: ἀπ[ο]||δεξάμενος τὴν εὐγνωμοσύ[νην καὶ] με[τρ]ι[ό]τ[η]τα [αὐ]||τῶν, τοῦτο μὲν συνεχώρησα Q[...].

(48) Le terme est attesté dès le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dans les papyri. *PSI* 6, 667 est une requête adressée à Zénon, entre 263 et 229, par une femme qui dit savoir que son interlocuteur a horreur du mal (l. 6-7); *PEnteux*. 49 est une plainte envoyée au roi Ptolémée III Évergète par un habitant de Crocodilopolis qui demande qu'une enquête soit ouverte (ἐξετάσαι μισοπονήτως) au sujet de Dèmous; *PTarich*. 13 est une plainte d'un embaumeur de Tanis qui invoque en fin de missive (l. 29-30) la μισοπονηρία de Ptolémaïos, un membre des amis du roi Ptolémée V. Le terme est attesté dans les papyri jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. toujours dans le même contexte (*PCair.Masp.* 1, 67005 et *PCair.Masp.* 3, 67279).

(49) *SB* 7337 = LINGER 1980<sup>2</sup>, p. 210-216, n<sup>os</sup> 75-76, l. 22. Cf. Schubart 1936, p. 8.

(50) *IK* 36.1, 105, fg. A, l. 9: [το]ῦτου ἐγὼ μεισοπ[ονή]τως χρῆσομαι. EBERT 1987, p. 42, suppose que la lettre de Marc-Antoine (l. 11-14), qui est entièrement connue grâce à une copie du texte rédigée au verso d'un papyrus médical (*PBrit. Libr. inv.* 137), est gravée à la suite d'une première lettre de l'αὐτοκράτωρ. Il restitue ainsi la l. 10: ἐπιστολή [δεύτερα]. F. POLJAKOV (éd. *IK* 36.1) préfère quant à lui ἐπιστολή [Μάρκου Ἀντωνίου].

(51) ROBERT 1967, p. 12-13, n. 7 propose un état des lieux de cette qualité louée dans les inscriptions hellénistiques. Cf. également ROBERT 1927, p. 111.

(52) Diodore de Sicile, XVII, 2 évoque les effets de la μισοπονηρία d'Alexandre le Grand; Chariton, *Chaireas et Callirhoé*, IV, 6, présente l'indécision du roi Artaxerxès qui oscille entre la réserve et la haine du mal lorsque la plainte de Dionysios lui est soumise; Plutarque, *Œuvres morales*, 56 D, déplore le fait que les Siciliens ont qualifié de μισοπονηρία et δικαιοσύνη la cruauté des tyrans Denys et Phalaris. Plutarque, *Vie de Timoléon*, 5, 1, mentionne la μισοπονηρία et la μεγαλοψυχία de Timoléon, louées par les Corinthiens.

(53) Plutarque, *Œuvres morales*, 463 B: Οὐ μὴν ἀλλ' ὅσοις γε συμβαίνει διὰ μισοπονηρίαν ἀληθῶς ἀλίσκεσθαι πολλάκις ὑπ' ὀργῆς, τὸ ἄγαν ἀφαιρετόν αὐτῆς καὶ τὸ ἄκρατον ἅμα τῇ σφοδρᾷ πίστει περὶ τῶν συνόντων, «Toutefois les hommes à qui il arrive d'être souvent saisis d'une véritable indignation par haine du vice doivent éviter tant l'excès et la violence de cette colère qu'une trop grande confiance dans leur entourage», trad. J. DUMORTIER et J. DEFRADES.

Parmi les autres qualités du bon souverain, Diotogène évoque l'ἀνδραγαθία dont le roi doit être pourvu afin de dominer ses passions et être digne de commander à d'autres<sup>54</sup>. Cette vertu, qui apparaît dans la littérature et l'épigraphie au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C., est dès Hérodote un critère d'élection à la royauté<sup>55</sup>. Très présente dans l'œuvre de Xénophon<sup>56</sup>, elle participe du portrait moral qu'il fait d'Agésilas puisque c'est cette qualité que l'imitation de l'ἀρετή du roi permettra d'exercer<sup>57</sup>. On retrouve également l'ἀνδραγαθία dans la partie conclusive du *Livre d'Esther*, où la bonne royauté d'Artaxerxès est définie par la force (ισχύς), le courage (ἀνδραγαθία), la richesse (πλοῦτος) et la gloire (δόξα) dont le souverain a fait preuve<sup>58</sup>. L'ἀνδραγαθία est par contre absente de la *Lettre d'Aristée*. À l'époque hellénistique, l'ἀνδραγαθία est, dans les inscriptions, l'une des valeurs qui définissent le bon roi en sa qualité de meneur d'hommes. Ainsi, le futur souverain Attale II, dont les faits d'armes sont nombreux<sup>59</sup>, est honoré par les Achaïens en raison de sa vertu, de son courage et de la bienveillance dont il a fait preuve envers ses alliés grecs lors de la guerre antiochique<sup>60</sup>. Ce comportement participe de la construction de sa légitimité à succéder à son frère, le roi Eumène II. Une fois sur le trône, le nouveau souverain se doit cependant de toujours maintenir sa conduite belliqueuse<sup>61</sup>. C'est le cas d'Attale III qui est honoré pour son excellence et son courage par la cité de Pergame à son retour victorieux de campagne<sup>62</sup>. B. Schmitz remarque que cette posture royale, valorisée notamment par l'ἀνδραγαθία, entraîne les rois hellénistiques à « rechercher dans leurs guerres des objectifs limités afin de rendre possible la poursuite de nouvelles offensives<sup>63</sup> ». Ceci pourrait expliquer le peu de succès que l'ἀνδραγαθία semble avoir rencontré dans les portraits philosophiques du bon roi, alors que cette valeur est un critère de légitimation du choix du bon dirigeant<sup>64</sup>.

L'attitude secourable (βοήθεια) est, selon Diotogène, l'une des autres qualités que le souverain idéal devrait posséder. Cette valeur s'articule à l'εὐχαριστία (la « reconnaissance »), dans un passage qui évoque l'échange évergétique établi entre le souverain et ses sujets. Ces deux notions sont

(54) 72, l. 27-29. DELATTE 1942, p. 256, souligne que ce précepte se retrouve « chez tous les théoriciens : Platon, *République*, 580c ; 389d ; 431d ; 590c ; *Alcibiade*, 122a ; Xénophon, *Agésilas*, 10, 2 ; *Cyropédie*, IV, 2, 45 ; Isocrate, *À Nicoclès*, 29 ; *Évaporas*, 45 ; *Lettre d'Aristée*, 211 et 221-222 ; Plutarque, *Œuvres morales*, 780 B ; Eusèbe, *Louanges de Constantin*, 5, 4 ; Thémistius, *Discours*, p. 156, 26 (éd. HARDOUIN) ; Julien, *Second panégyrique de Constance*, 28 ; Synésios, *Sur la royauté*, 6, etc. »

(55) Au sujet de l'apparition de l'ἀνδραγαθία, cf. WHITEHEAD 1993, p. 55-57. Voir Hérodote, V, 42 et VII, 166. L'ἀνδραγαθία s'oppose, selon Hérodote, V, 39, à la naissance (γένος) qui est un autre moyen de légitimer l'accès au trône. Démosthène, *Contre Nééra*, 75, 3, lorsqu'il rappelle l'histoire d'Athènes, mentionne également l'élection du roi sur le critère de l'ἀνδραγαθία. Même idée chez Diodore de Sicile, XVII, 6, 1-2 et XVII, 21, 4 ; Strabon, XIV, 18 et XII, 8, 16 notamment.

(56) Xénophon, *Banquet*, VIII, 38 et 43 ; *Anabase*, V, 2, 11 ; *Cyropédie*, III, 3, 55 ; IV, 5, 82 ; *Constitution des Lacédémoniens*, IV, 2 ; *Le commandant de la cavalerie*, IX, 4 ; *Agésilas*, IX, 6 ; X, 2. Aristote n'utilise qu'une seule fois le terme (*Politique*, II, 25, 1270b) lorsqu'il traite de la *Gérousia*, peut-être en référence à Xénophon.

(57) Xénophon, *Agésilas*, 10, 2. Sur le lien entre ἀρετή et ἀνδραγαθία, voir en dernier lieu WHITEHEAD 2009, p. 53-55.

(58) La Septante, *Livre d'Esther*, 10, 2. Le texte grec traduit ici le texte hébraïque.

(59) Cf. SAVALLI-LESTRADE 2017, p. 711, n. 99.

(60) *Syll.*<sup>3</sup> 606, l. 2-3 : ἀρετῆς καὶ ἀνδραγαθίας ἔνεκεν | καὶ τῆς εἰς ἑαυτοῦς εὐνοίας.

(61) Cf. CHANIOTIS 2005, p. 60-62.

(62) OGIS 332, l. 21-23 : Ὁ δῆμος βασιλέα Ἄτταλον Φιλομήτορα καὶ Εὐεργέτην θεοῦ βασιλέως Εὐμένου Σωτήρος ἀρετῆ[ς] | ἔνεκεν καὶ ἀνδραγαθίας τῆς κατὰ πόλεμον, κρατήσαντα τῶν ὑπεναντίων. Cf. CANEVA 2018, p. 109-123 pour une édition, une traduction et un commentaire récents. Il faut également ajouter au dossier OGIS 219. Il s'agit d'un décret d'Illion honorant un roi séleucide (Antiochos I ou III) pour son mérite et son courage (l. 34 : ἐπὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ ἀδραγαθίαι). On peut supposer, en raison notamment de la prière réalisée en faveur du roi, de la reine, des *philoï* et des troupes, que le décret est voté dans un contexte troublé (pendant ou à la suite d'un conflit). Cf. SCHUBART 1936, p. 5.

(63) SCHMITZ 2018, p. 214.

(64) Philon, *Ambassade à Gaius*, 90, emploie l'ἀνδραγαθία avec ambiguïté lorsqu'il fait le portrait de Caligula. Cette qualité est absente des discours I à IV de Dion et des autres traités *Sur la royauté* du Haut-Empire. Au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle cependant, Libanios la mobilise à deux reprises pour faire le portrait de l'empereur Julien (*Discours*, 13, 33 ; 18, 4).

semblablement agencées par Flavius Josèphe dans un passage des *Antiquités juives*. L'auteur y rappelle que la constitution de Moïse défend de profiter de l'infortune d'un compatriote mais qu'il faut secourir sa détresse (βοηθήσαντας ταῖς χρείαις αὐτοῦ) et considérer comme un bénéficiaire la reconnaissance (τὴν εὐχαριστίαν) de cet homme<sup>65</sup>. Cette réciprocité induite par le secours et la reconnaissance caractérise les interactions sociales de l'époque hellénistique notamment<sup>66</sup>. En conséquence, il n'est pas rare que des honneurs votés pour un roi soient justifiés par le secours qu'un souverain a apporté à une cité. C'est le cas d'un décret adopté par les Iasiens en faveur d'Antiochos III, dont les considérants s'ouvrent ainsi : « attendu que le Grand Roi Antiochos (...) aidant beaucoup en privé et en public beaucoup de malheureux (...) et estimant en tout que le métier de roi consiste en [...] vers l'évergésie envers les hommes, il a d'abord sauvé notre ville de l'esclavage (...) »<sup>67</sup>. Les Iasiens inscrivent ici l'action spécifique d'Antiochos III dans une conduite générique du souverain, qu'ils définissent comme secourable et bienfaitrice<sup>68</sup>.

La grandeur d'âme (μεγαλοψυχία) qui, pour Diotogène, permet au roi de s'éloigner des passions humaines et de se rapprocher des dieux est une valeur souvent attribuée par les auteurs antiques au souverain<sup>69</sup>. Aristote, qui la définit dans *l'Éthique à Nicomaque* (1123b-1125b), estime qu'elle est « comme la parure des vertus ; puisqu'elle les grandit et ne va pas sans elles »<sup>70</sup>. Selon H. Cullyer, « la grandeur d'âme (aristotélicienne) se manifeste lorsque la personne bonne a l'occasion d'agir d'une manière manifestement héroïque, c'est-à-dire lorsque les circonstances rendent les actes de justice, de courage, de libéralité et toutes les autres vertus incroyablement difficiles à accomplir, car on peut être tenté par la perspective de grands plaisirs ou découragé par celle de la douleur excessive »<sup>71</sup>. La μεγαλοψυχία rejoint en ce sens la conception qu'en a Diotogène et peut ainsi aisément fonctionner comme la vertu royale par excellence ; il n'est, de ce fait, pas étonnant de la retrouver à plusieurs reprises dans des inscriptions d'époque hellénistique pour qualifier le comportement des souverains<sup>72</sup>.

(65) Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, IV, 266.

(66) MÜLLER 2011, p. 348-351, précise les contours de l'évergétisme en reprenant les définitions proposées par P. Veyne, M. Sartre ou Ph. Gauthier.

(67) MA 2004, n° 26, col. 1 B, l. 9-16 : ἐπειδὴ βασιλέως μεγάλου Ἀντιόχου (...) , [ ] πολλοῖς δὲ ἐπαικίκοισιν βοηθοῦντος καὶ ἰδία καὶ κοινῆ, | (...) καὶ τὸ | [κα]θ' ὅλον τὸ βασιλεύειν νενομικότος πρὸς εὐεργεσία[ν] | [...]σθαὶ ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἡμετέραν πόλιν πρότερόν[ ] | ἐγ' δουλείας ῥυσάμενος (...), trad. MA 2004, p. 380.

(68) L'attitude secourable du souverain hellénistique est souvent mentionnée dans les documents papyrologiques et épigraphiques. Pour la papyrologie cf. SCHUBART 1936, p. 15. Pour d'autres exemples épigraphiques cf. *IG II<sup>2</sup>* 1, 877, l. 33-34 (le poète Philippidès est notamment honoré pour avoir demandé au roi d'aider [βοηθεῖν] les Athéniens avec de l'argent et du blé) ; *IOSPE I<sup>2</sup>* 402, l. 18 (le roi Pharnace jure de secourir [βοηθήσω] les Chersonésitains) ; TZIAFALIAS et HELLY 2010, n° 3, p. 94-95, l. 23 (le roi Antigone Dôsôn s'engage à secourir [βοηθεῖν] le fils de Nikarchos si celui-ci est lésé par sa mère à qui sa tutelle a été confiée).

(69) 74, l. 3 et 9-12. Isocrate, *Évagoras*, 45 et 59 ; Polybe, XVIII, 14 ; Diodore de Sicile, I, 95, 5 ; III, 36, 4 et XVII, 69, 5 ; *Lettre d'Aristée*, 26 ; Dion de Pruse, *Or.* XXII, 95 ; Pline, *Panegyrique*, 58, 5 (*magnanimitas*) ; Eusèbe, *Vie de Constantin*, II, 22.

(70) *Éthique à Nicomaque*, 1124a, l. 1-3 : ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων, trad. R. BODÉÛS.

(71) CULLYER 2014, p. 146.

(72) *IK* 24, 1, 573, l. 6-7 : dans un traité de sympolitie daté de 243 (?) av. J.-C., la cité de Smyrne rappelle les honneurs qu'elle a reçus du roi Séleucos II dont elle évoque la μεγαλοψυχία, l'εὐσέβεια et la φιλοστοργία ; *ID*, 1518, l. 8-9 (= ROUILLOUX 2003<sup>2</sup>, n° 18, p. 73-75) : vers 150 av. J.-C. des auxiliaires crétois honorent le roi Ptolémée VI Philométor avec qui ils ont combattu à Chypre. Ils soulignent notamment la magnanimité que le roi a toujours montrée en toute chose (κατὰ πάντα χρησάμενο[ς] | τοῖς πράγμασι μεγαλοψύχως) ; *SB* 6236, l. 25-26 (= BERNAND 1992, t. 1, n° 37) : un membre de la garde royale lagide fait appel en 70 av. J.-C. à l'εὐεργεσία et à la μεγαλοψυχία de Ptolémée XII Néos Dionysos et Cléopâtre V Tryphaena afin que les souverains reconnaissent le droit d'asile à deux temples de Théadelphie (cf. LINGER 1980<sup>2</sup>, n° 68, p. 192-194). Cf. également SCHUBART 1936, p. 5.

À la recherche des traités hellénistiques perdus : la δεινότης et la σεμνότης

Un élément important pour dater ce traité est la notion de δεινότης présente dans le second fragment. Comme l'a fait remarquer L. Delatte, le développement attendu sur cette qualité royale semble avoir existé, mais avoir été retranché de l'extrait<sup>73</sup>.

Du point de vue de l'étymologie, l'adjectif δεινός est proche du verbe δειδω, « craindre », et signifie, à l'origine, « effrayant », « terrible », d'où le sens parallèle d'« extraordinaire », « puissant ». Dès l'époque classique, il prend aussi le sens d'« habile », « compétent »<sup>74</sup>. La notion de δεινόν, chez Diotogène, est double, ce qui semble témoigner aussi bien de l'évolution linguistique que de celle de l'idéologie royale. Pour une part, la δεινότης dont parle Diotogène renvoie au δεινόν homérique qui caractérise des dieux et des héros « redoutables » à la guerre<sup>75</sup>. C'est en ce sens en effet qu'est employé δεινότης, en liaison avec les notions de σεμνότης et de χρηστότης : « son caractère redoutable le rendra terrible et invincible pour ses ennemis, mais généreux et prêt à tout pour ses amis »<sup>76</sup>. De même, à la fin du texte, l'adjectif δεινός qualifie le caractère redoutable de Zeus dans sa fonction de justicier et de souverain omnipotent : « Et il est redoutable parce qu'il punit ceux qui sont injustes, règne et domine sur tous. Il a précisément le foudre à la main, symbole de son caractère redoutable »<sup>77</sup>. En revanche, à sa première apparition dans le texte, δεινός, associé à φρόνιμος, est employé au sens d'« habile » à diriger, selon une conception aristotélicienne : « De telle sorte que tout roi tempérant dans son plaisir, ayant un esprit de partage de ses richesses, *sensé et habile* dans son pouvoir, serait un véritable roi »<sup>78</sup>. Lorsqu'il réapparaît ensuite, en association avec σεμνός et χρηστός, δεινός est utilisé dans un sens mixte, désignant à la fois le caractère redoutable du juste châtiment et l'habileté liée à l'expérience politique :

si le rendent particulièrement redoutable à la fois sa haine du mal, son empressement à le corriger et, en un mot, son expérience et sa pratique du pouvoir royal<sup>79</sup>.

L'association entre σεμνός, δεινός et χρηστός semble ainsi renvoyer à un idéal politique hellénistique adapté à l'idéologie royale et militaire d'Alexandre et de ses successeurs, au moins jusqu'à Démétrios Poliorcète (dont les excès et l'échec politique ont poussé son fils Antigone II Gonatas à mettre en avant des idées et un langage politique différents<sup>80</sup>), la δεινότης se rapportant alors au caractère redoutable, dans son aspect militaire et justicier, du souverain hellénistique qui frappait d'effroi ses ennemis. Comme on l'a montré ailleurs, en effet, la δεινότης homérique

(73) DELATTE 1942, p. 264.

(74) LOMBARDO 2003, p. 407.

(75) GANGLOFF à paraître (a).

(76) 74, l. 2-4 : ἀ δὲ δεινότητας φοβερόν μὲν καὶ ἀνίκατον ποτὶ πολεμίας, μεγάλου ψυχόν δὲ καὶ θαρσαλέον ποτὶ φίλων. Cf. Dion de Pruse, *Or. I*, 25.

(77) 75, l. 13-15 : δεινός δὲ διὰ τὸ κολάζειν τοὺς ἀδικούντας καὶ κρατῆν καὶ κυριεύειν πάντων· ἔχει δὲ καὶ τὸν κεραυτὸν μετὰ χεῖρα, σύμβολον τῆς δεινότητος. Le δεινόν, au sens de terreur, apparaît aussi comme un élément de la justice civique dans les *Euménides* d'Eschyle, v. 698-699 : c'est lui qui pousse les hommes à se comporter selon la justice ; LOMBARDO 2003, p. 415. Cf. Isocrate, *À Nicoclès*, 23-24.

(78) 73, l. 6-9 : ὥστε ὅστις βασιλεὺς σώφρων μὲν ἐντὶ περὶ τὰς ἀδονάς, κοινωνατικός δὲ περὶ τὰ χρήματα, φρόνιμος δὲ καὶ δεινός περὶ τὰν ἀρχάν, οὗτός κα εἴη κατὰν ἀλάθην βασιλεὺς. Sur la définition de δεινότης au sens d'habileté chez Aristote : *Éthique à Nicomaque*, 1144a. Cette δεινότης est justement associée à la φρόνησις : *Éthique à Nicomaque*, 1144b ; *Grande Morale*, I, 34, 19.

(79) 73, l. 26-28 : δεινός καὶ ἐκ τῆς μισοποναρίας καὶ ἐκ τῆς ἐπιταχύσιος τῆς κολάσιος καὶ ὅλων ἐκ τῆς ἐμπειρίας καὶ τριβῆς τῆς περὶ τὸ βασιλεύειν.

(80) Après sa reconquête du royaume de Macédoine en 277, Antigone Gonatas prône une nouvelle conception de la *basileia* comme *endoxos douleia*, « glorieuse servitude » : d'après le court passage d'Élien, *Histoires Variées*, II, 1, qui la rapporte, cette formule célèbre désigne une conception de la royauté opposée à la tyrannie et associée à la douceur, la philanthropie et l'absence d'orgueil. Selon POHLENZ 1959<sup>2</sup>, p. 25, Antigone avait peut-être été influencé par son conseiller stoïcien Persée, auteur d'un traité *Sur la royauté* (Diogène Laërce, VII, 36). Cf. VOLKMANN 1956 ; VOLKMANN 1967 ; BÉRANGER 1964 ; VIRGILIO 2003<sup>2</sup>, p. 67-68, 78.

qui caractérisait Achille a été exploitée dans la construction de l'image d'Alexandre *Aniketos*, « invincible/invaincu »<sup>81</sup>, fils de Zeus Ammon, qui cherchait à rivaliser avec Achille, et ce sans doute du vivant même du roi macédonien. On en a surtout gardé la trace dans l'iconographie d'Alexandre et la fin du second fragment de Diotogène, rappelant que la royauté humaine repose sur l'imitation de la royauté divine et mentionnant la δεινότης de Zeus symbolisée par son foudre, fait songer aux représentations d'Alexandre le Grand empruntant le foudre au roi des dieux<sup>82</sup>.

Chez Diotogène, l'association entre σεμνός, δεινός et χρηστός fait automatiquement ressurgir ce sens de δεινότης, mais il est en concurrence avec un autre sens de δεινός, celui d'« habile », lié à la prudence et à l'expérience du commandement, qui étaient des qualités louées chez les chefs militaires à la fin de la République romaine : elles sont mises en avant par Cicéron en 66 av. J.-C. pour légitimer les pouvoirs de Pompée<sup>83</sup>.

Le terme δεινός n'apparaît pas pour identifier une qualité royale dans la réflexion d'Aristote, rarement dans celles de Xénophon et d'Isocrate, et seul Xénophon l'emploie de manière positive au sens de « redoutable »<sup>84</sup>. Décrivant la première procession qu'organisèrent Cyrus et ses courtisans, parés et en armes, pour imposer l'autorité royale aux yeux des sujets, Xénophon écrit que l'objectif était de « donner au défilé un air magnifique pour les gens dévoués, mais très effrayant pour les gens dangereux (τοῖς δὲ δυσμενεῖσι φοβερώτατα) »<sup>85</sup>, ce qui évoque la définition de la δεινότης chez Diotogène<sup>86</sup>. Aristote associe également le caractère imposant (σεμνός) du tyran royal à la vertu militaire sur laquelle repose le respect que celui-ci doit inspirer, mais en évitant de faire peur (φοβείσθαι)<sup>87</sup>.

Comme on l'a vu, l'association entre σεμνότης, δεινότης et χρηστότης est utilisée par Philon d'Alexandrie pour définir les bons gouverneurs. Les auteurs postérieurs du Haut-Empire qui écrivent en grec sur le bon roi évitent, en revanche, les termes δεινός/δεινότης au sens de « caractère redoutable » : ceux-ci ne sont pas employés dans la diatribe VIII de Musonius Rufus (où la dimension militaire du courage est éludée), ni par Dion de Pruse pour désigner le bon roi dans les quatre discours *Sur la royauté* (Or. I-IV) datés de la fin du 1<sup>er</sup> siècle/début du 2<sup>e</sup> siècle<sup>88</sup>. Le

(81) GANGLOFF à paraître (a). Sur Alexandre III *Aniketos*, cf. MUCCIOLI 2013, p. 37-50.

(82) Décadrachme d'Alexandre dit « médaillon de Poros » (Babylone, 325-323 av. J.-C.), représentant à l'avant le roi chargeant deux guerriers montés sur un éléphant, en fuite, et, au revers, le roi couronné par Nikè, en cuirasse et armé d'une épée, tenant de la main droite le foudre et de la main gauche un sceptre : *BMC Greek (Arabia)* 61, p. 191 ; gemme de Neisos, provenant de Babylone et datée entre 300 et 250 av. J.-C., représentant Alexandre debout, nu et imberbe, avec trois attributs de Zeus, l'aigle, le foudre et l'égide (Saint-Petersbourg) : BIEBER 1964, pl. xv-25, p. 102 ; peinture de Pompéi, maison des Vettii, figurant Alexandre trônant, tenant la lance et le foudre (MORENO 1995, fig. 46), qui est peut-être la réplique d'une célèbre peinture d'Apelle dans le temple d'Artémis à Éphèse, représentant Alexandre *Keraunophoros*, « porteur de foudre » (Pline, *Histoire Naturelle*, XCII, 18 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 24).

(83) Cicéron, *Pour la loi Manilia*, 10, 27-17, 50 : les quatre qualités du bon chef de guerre sont l'expertise militaire, le courage (*uirtus*), l'autorité et la bonne fortune (*felicitas*).

(84) Xénophon, au sens de « redoutable » : *Cyropédie*, III, 3, 59 ; *Hiéron*, 11, 3 ; *Agésilas*, 6, 8. Isocrate, À *Nicoclès*, 23-24 : « Montre-toi *redoutable* (δεινός) en prouvant que rien ne t'échappe, mais indulgent (πρᾶος) en infligeant des sanctions qui restent en dessous des fautes commises. Cherche à prouver ton art du commandement, non par la brutalité ni par des châtimens excessifs, mais par la supériorité de ton intelligence (διανοία) », trad. É. BRÉMOND. L'intelligence, que l'on peut rapprocher ici de la δεινότης au sens d'« habileté », est jugée supérieure à la δεινότης qui provoque l'effroi. Voir aussi, au sens d'« habileté », *Évagaros*, 20 ; *Nicoclès*, 43.

(85) Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 3, 5, trad. E. DELEBECQUE légèrement modifiée ; l'ensemble du passage (VIII, 3, 1-5) est relatif à la construction de la σεμνότης royale, considérée comme une *technè* politique. Chez Xénophon l'apparat royal doit nécessairement être associé à la valeur militaire : AZOULAY 2004, p. 426-427.

(86) 74, l. 2-4, cité *supra*.

(87) Aristote, *Politique*, V, 11, 1314b 21-22. Par ailleurs, chez Diotogène, comme dans ce passage d'Aristote, le bon roi doit éviter à la fois de paraître rude, τραχὺς, et méprisable, εὐκαταφρόνητος (73, l. 21-22). Cf. aussi Théophraste, fr. 600, éd. FORTENBAUGH = *POxy.* XIII, 1611, fr. 1, l. 39-45, opposant le roi qui règne par le sceptre à celui qui règne par la lance.

(88) Sur les idées politiques de Musonius et Dion de Pruse, GANGLOFF 2019, p. 117-127 et 208-239.

règne de Trajan a été caractérisé par la reprise des guerres d'expansion territoriale de l'Empire vers l'Orient, qui a été critiquée par Dion Cassius. Dion de Pruse a également désavoué les ambitions militaires de l'empereur dans ses discours II et IV, en critiquant la soif de conquêtes d'Alexandre le Grand<sup>89</sup>. Dans le *Discours olympique* (Or. XII), qui établit un parallélisme entre le roi des dieux et le roi des hommes, le caractère redoutable et belliqueux du Zeus homérique est attaqué<sup>90</sup>. Cette qualité est très éloignée de l'idéal du bon empereur antonin : δεινός n'apparaît pas dans la liste des termes utilisés pour louer le bon roi dans l'*Onomastikon* de Pollux, adressé à Commode vers la fin du règne de Marc Aurèle<sup>91</sup>. Dans son éloge destiné selon toute vraisemblance à Philippe l'Arabe, entre 245 et août 247, le Pseudo-Aelius Aristide prend d'une certaine façon le contre-pied de la δεινότης homérique (qui ne correspond pas du tout à l'empereur plutôt pacifique qui est loué) en utilisant le terme au sens d'habileté dans la discussion et la négociation<sup>92</sup>. Encore à la toute fin du III<sup>e</sup> siècle, on ne trouve pas le mot dans le *basilikos logos* de Ménandre II, où est pourtant soulignée la nécessité, pour un empereur, d'être un bon chef militaire<sup>93</sup>. En revanche, on voit réapparaître la δεινότης, avec la σεμνότης, dans le discours *Sur la royauté* de Synésios, destiné à Arcadius et daté entre 399 et 402 ap. J.-C. : dans la confrontation avec les Goths – dans lesquels le sophiste voit une grave menace pour la stabilité de l'Empire – le jeune empereur est invité à imiter Achille, en devenant aussi « terrible » et irascible que le héros d'Homère<sup>94</sup>.

Pour récapituler, les glissements de sens de δεινός/δεινότης entre les notions de « redoutable » et d'« habile » semblent renvoyer à une date postérieure aux Épigones, les échos verbaux précis avec les titres et le langage idéologique des rois hellénistiques paraissant en effet postérieurs aux V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, tandis que le rejet de la δεινότης dans le processus de construction de la figure du bon empereur antonin suggère une datation avant la fin du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Il est très possible que, lorsque le traité *Sur le bon roi selon Homère* de Philodème de Gadara sera réédité, on y retrouve l'association entre σεμνότης, δεινότης et χρηστότης ; pour le moment, dans l'édition de T. Dorandi, seule la σεμνότης donne lieu à une intéressante mention<sup>95</sup>.

C'est en effet avec la conception de la « majesté » présente dans le traité de Philodème que la σεμνότης de Diotogène entre le mieux en résonance. Ce traité fut composé dans les années 50 av. J.-C. et dédié au beau-père de César, L. Calpurnius Piso Caesoninus, consul 58<sup>96</sup>. Les colonnes XXXVII à XXXIX, consacrées à la beauté et au prestige des rois, dénoncent, d'un côté, les excès traditionnellement liés à la figure de Démétrios Poliorcète : son attachement excessif à sa propre beauté et au luxe. Mais, d'un autre côté, la beauté est considérée comme utile aux rois, parce

(89) Dion Cassius, LXVIII, 7, 5; 17, 1; 29; 33, 1; SPEIDEL 2002, p. 29-31. Critique d'Alexandre le Grand chez Dion : MOLES 1990, p. 337-348; GANGLOFF 2006, p. 262-273.

(90) Or. XII, 78.

(91) L'empereur est φιλοστρατιώτης, πολεμικός μὲν οὐ φιλοπόλεμος δέ, εἰρηνικός, εἰρηνοποιός, εἰρηνοφύλαξ, « qui aime l'armée, bon guerrier qui n'aime pas la guerre, pacifique, qui fait la paix, gardien de la paix » (*Onomastikon*, I, 41), mais non pas δεινός. Il est également πολεμικός et εἰρηνικός chez Dion de Pruse, Or. I, 27. Une recherche dans le TLG montre que δεινός n'est jamais employé par Aelius Aristide pour Antonin dans l'*Éloge de Rome*, pour Lucius Vèrus et Marc Aurèle dans le *Panegyrique de Cyzique au sujet du temple* et le discours *Sur la concorde, aux cités*, ni pour Commode dans la *Lettre aux empereurs au sujet de Smyrne* et la *Palinodie à propos de Smyrne*.

(92) *Eis basilea*, 31-32.

(93) Cf. Gangloff 2019, p. 413-415, 420.

(94) Synésios, *Sur la royauté*, 10, 5 (majesté du roi); 21, 5 (caractère redoutable, citation d'*Iliade*, XI, 654); cf. CARLOTTA 2006-2007, part. p. 152.

(95) La réédition a été annoncée par J. FISH qui, au début des années 2000, a proposé une édition et traduction des colonnes 21 à 31, qui montrait, grâce à la technique multispectrale, d'importants progrès par rapport au texte qu'avait pu lire T. DORANDI : FISH 2002; l'édition de base est toujours celle de DORANDI 1982.

(96) Sur la carrière de Philodème : GIGANTE 1990, p. 103-116; BENFERHAT 2005, p. 210-219; LONGO AURICCHIO, INDELLI et DEL MASTRO 2012, p. 336-338.

qu'elle provoque un effet de crainte pleine de révérence (καταπληκτικόν) sur la foule, et qu'elle rapproche des êtres supérieurs – vraisemblablement les dieux – qu'il convient d'imiter<sup>97</sup>. Le même terme est précisément employé pour qualifier l'effet produit par la σεμνότης royale chez Diotogène (καταπεπλαγμένως αἰδοῖ καὶ σωφροσύνα διαθέσει τε) (74, l. 16-17).

On peut faire un autre rapprochement intéressant avec la réflexion de Cicéron sur l'autorité de l'homme politique dans le traité *Sur les devoirs*, paru en 44 av. J.-C., plusieurs mois après la mort de César<sup>98</sup>. L'orateur mentionne, parmi d'autres motifs pour lesquels les hommes se soumettent au pouvoir d'autrui, la crainte (qui est condamnée), l'amour et le prestige de la dignité (*dignitatis praestantia*), qui engendre l'admiration<sup>99</sup>. Cette admiration est surtout provoquée par une vertu supérieure, une grandeur d'âme qui permet de dépasser les plaisirs et les maux du quotidien<sup>100</sup>. Est mise en avant la fameuse notion de *decorum*, «convenance» (qui traduit la notion grecque de *prepon*<sup>101</sup>), essentielle pour l'homme politique<sup>102</sup>. Elle englobe la beauté, le bon ordre, l'élégance tournée vers l'action, l'allure, la démarche, les postures et mouvements du corps, le visage et les yeux. Mais l'importance de la modération et de la pudeur qui se rapportent à la tempérance est aussi soulignée, car il convient d'éviter aussi bien la mollesse et l'air efféminé que la dureté et la rusticité<sup>103</sup>. Au *decorum* est attachée la *dignitas* qui désigne la beauté masculine, à la fois physique et morale, car elle est aussi produite par la parure, les mouvements, les vêtements, la démarche, la physionomie et la pensée<sup>104</sup>. Cicéron définit donc également un *habitus* politique idéal, qui fait porter l'accent sur les vertus morales – notamment sur la maîtrise de soi – même si le physique n'en est pas absent.

Or, l'évolution dans le temps de la notion de «majesté» royale, telle qu'elle s'exprimait physiquement par les vêtements, la parure, l'attitude et les gestes du souverain, peut être schématisée ainsi<sup>105</sup> : du modèle oriental du corps viril présent sous la parure séduisante, tel qu'il fut formulé par Xénophon dans la *Cyropédie*, à la mise en relief du corps viril et vertueux qui s'impose sous le Haut-Empire. À l'époque hellénistique, la σεμνότης est une *technè*, un savoir-faire de la représentation, reposant sur l'exploitation d'une parure théâtrale, tandis que sous le Principat, la majesté impériale devient un *habitus*; elle est intériorisée et s'exprime désormais par le biais du corps «nu» du prince<sup>106</sup>. Chez Diotogène, la σεμνότης, comme on l'a vu, est déjà devenue un *habitus*. Elle inclut la tempérance, σωφροσύνη, ce qui semble exclure l'usage d'un appareil fastueux qui caractérisait Alexandre le Grand et Démétrios Poliorcète.

Le traité de Diotogène se distingue ainsi sur plusieurs points par rapport aux traités *Sur la royauté* attribués à Sthénidas et Ecpante :

- on y trouve des réminiscences beaucoup plus fortes de l'idéologie royale hellénistique, avec des références précises aux titres des rois et au vocabulaire politique. Le modèle de la royauté homérique est aussi frappant, avec d'une part la figure du roi juge, prêtre et guerrier, et de l'autre celle du roi aimé, craint et respecté, qui renvoie à Ulysse, le bon roi de l'*Odyssée*.

(97) Col. XXXVII, 31-33: DORANDI 1982, p. 199, a souligné le rapprochement avec Diotogène, *apud* Stobée, IV, 7, 62=73, l. 28-74, l. 1.

(98) Cf. DELATTE 1942, p. 265-266.

(99) Cicéron, *Sur les devoirs*, II, 22-24, 29-31.

(100) *Sur les devoirs*, II, 36-37.

(101) *Sur les devoirs*, I, 27.

(102) *Sur les devoirs*, I, 35-41.

(103) Sur l'idée que la tempérance était habituellement considérée comme une vertu personnelle, et non comme une vertu royale, cf. Cicéron, *Pour Deiotarès*, 9, 26.

(104) *Sur les devoirs*, I, 36.

(105) GANGLOFF à paraître (b).

(106) MEISTER 2012.



- Dans la même perspective, la δεινότης est absente des autres traités (à moins qu'elle n'ait été également coupée par Stobée).
- Diotogène semble beaucoup moins dépendant de Platon que ne le sont Sthénéidas et Ecphante, alors que la réflexion menée par Aristote dans la *Politique* est fondamentale pour comprendre le modèle politique qu'il développe<sup>107</sup>.
- Concernant les analogies cosmologiques, il les mentionne simplement, alors qu'Ecphante leur accorde beaucoup plus de place. De même, toute trace de mysticisme est absente chez le premier, mais non chez le second, ce qui laisse supposer une datation plus tardive du traité d'Ecphante<sup>108</sup>.
- Diotogène ne s'adresse pas forcément à un auditoire savant: il exploite en effet des références culturelles et politiques classiques, sans multiplier les allusions précises aux textes philosophiques, comme le fait Ecphante pour Platon<sup>109</sup>. Si le public d'Ecphante a donc été composé au moins en partie d'érudits et fut peut-être un public d'école philosophique, celui de Diotogène pourrait avoir été formé d'amateurs cultivés, désireux d'écouter ou de lire une conférence politique inscrite dans la veine néopythagoricienne: le fonds néopythagorien, s'il est réel, est en effet peu important.

Le vocabulaire employé par Diotogène pour décrire les agissements du bon souverain, qui a un ancrage hellénistique certain, contraste parfois avec celui qui est utilisé par les auteurs de traités aux convictions philosophiques clairement engagées dans une école de pensée. Il semble de ce fait refléter une éthique politique générique et répandue dans les milieux cultivés. Il est dès lors difficile de définir une zone de production de ce texte. En effet, les qualités du bon roi développées par Diotogène sont généralement partagées par plusieurs souverains du monde hellénistique ou *imperatores* de la fin de la République.

Les parallèles les plus intéressants, on l'a vu, sont fournis par des passages de Philodème de Gadara et de Philon d'Alexandrie. Aux éléments proprement grecs, tirés d'Homère et de l'idéologie royale hellénistique, se superposent d'autres éléments renvoyant à des théories politiques datées de l'époque tardo-républicaine et du début du Principat, ce qui suggère un intervalle de datation large entre le 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et le 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., période où la question de la royauté est de pleine actualité, puisque les Grecs avaient comparé les *imperatores* aux rois hellénistiques.

Christian BOUCHET  
Université Lyon 3 Jean-Moulin, HiSoMA, UMR 5189

Anne GANGLOFF  
Université Rennes 2, LAHM-CReAAH, UMR 6566,  
Institut universitaire de France

Marie WIDMER  
Université Aix-Marseille,  
TDMAM, CNRS, LabexMed<sup>110</sup>

(107) L'intégration d'Aristote et de ses premiers commentateurs est une caractéristique du corpus néopythagorien, comme l'a récemment souligné CHIARADONNA 2019.

(108) Cf. part. BURKERT 1972; MAZZA 1986, p. 59-60; BERTELLI 2002, p. 54-55.

(109) Cf. dans ce dossier les études sur Ecphante.

(110) Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence LabexMed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée portant la référence 10-LABX-009. Ce travail a bénéficié d'une aide du gouvernement français au titre du Programme d'Investissements d'Avenir, Initiative d'Excellence d'Aix-Marseille Université – A\*MIDEX.

## Bibliographie

- ANDORLINI, I. e LUISELLI, R., 2001, "Una ripresa di Diotogene Pitagorico. 'Sulla regalità' in *PBingen* 3 (Encomio per Augusto?)," *ZPE* 136, p. 155-166.
- ATACK, C., 2015, "Aristotle's *Pambasileia* and the Metaphysics of Monarchy," *Polis* 32, p. 297-320.
- AZOULAY, V., 2004, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris.
- BENFERHAT, Y., 2005, *Cives Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruxelles.
- BÉRANGER, J., 1964, « Grandeur et servitude du souverain hellénistique », *Études de Lettres* 7, p. 3-16 (= BÉRANGER, J., PASCHOU, F. et DUCREY, P. [éds], 1973, *Principatus. Études de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*, Genève, p. 35-48).
- BERNARD, A., 1992, *La prose sur pierre en Égypte hellénistique et romaine*, I, *Textes et traductions*, II, *Commentaires*, Paris.
- BERTELLI, L., 2002, "Peri basileias: i trattati sulla regalità dal IV secolo a. C. agli apocrifi pitagorici," in P. Bettio e G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale; teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, p. 17-61.
- BIEBER, M., 1964, *Alexander the Great in Greek and Roman Art*, Chicago.
- BURKERT, W., 1961, "Hellenistische Pseudopythagorica," *Philologus* 105, p. 226-246.
- , 1972, "Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica," in K. von Fritz (éd.), *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica – Lettres de Platon, Littérature pseudépigraphique juive*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, *Vandœuvres – Genève*, p. 25-55.
- CANEVA, S. G., 2018, « Le retour d'Attale III à Pergame. Un réexamen du décret *IvP* I 246 », *EA* 51, p. 109-123.
- CARLIER, P., 1993, « La notion de *pambasileia* dans la pensée politique d'Aristote », in M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris, p. 103-118.
- CARLOTTA, A., 2006-2007, "L'imperatore ἐκπλήττων e καταπλήττων nel 'De regno' di Sinesio di Cirene," *Koinonía* 30-31, p. 147-153.
- CAVALIER, C., 2003, « Le "colophon" d'Esther », *RB* 100, p. 167-177.
- CENTRONE, B., 1994, « Diotogène », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* II, n° 209, Paris, p. 886.
- , 2014, "The Pseudo-Pythagorean Writings," in C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, p. 315-340.
- CHANOTIS, A., 2005, *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*, Malden – Oxford – Victoria.
- CHIARADONNA, R., 2019, "The *Pseudopythagorica* and their philosophical background. A discussion of Angela Ulacco, *Pseudopythagorica doric*," *Mediterranea* 4, p. 221-238.
- CULLYER, H., 2014, "The Social Virtues (*NE* iv)," in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, p. 135-150.
- DELATTE, L., 1942, *Les traités de la royauté d'Ephante, Diotogène et Sthénidas*, Paris – Liège.
- DORANDI, T., 1982, *Il buon re secondo Omero, edizione, traduzione et commento a cura di T. D.*, Napoli.
- EBERT, J., 1987, "Zum Brief des Marcus Antonius an das *koinòn* Ἀσίας," *APF* 33, p. 37-42.
- FISH, J., 2002, "Philodemus' *On the Good King* According to Homer: Columns 21-31," *Cronache ercolanesi* 32, p. 187-232.
- GANGLOFF, A., 2006, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble.
- , 2019, *Pouvoir impérial et vertus philosophiques: l'évolution de la figure du bon prince sous le Haut-Empire*, Leiden – Boston.
- , à paraître (a), « Alexandre le Terrible: de la *deinotès* comme vertu politique », in *Actes de la journée d'études Caractères et morales dans les sociétés anciennes* organisée par A. Queyrel et R. Utard le 14 juin 2019, Paris.
- , à paraître (b), « *Semnotès, praestantia*: corps majestueux, du roi grec au prince romain », in A. Gangloff et G. Gorre (éds), *Le corps des souverains dans les mondes hellénistique et romain*, Colloque de Rennes, 4-6 octobre 2018.

- GIGANTE, M., 1990, *Filodemo in Italia*, Firenze.
- GOODENOUGH, E. R., 1928, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship," *YCIS* 1, p. 55-102.
- HERRMANN, P. and MALAY H., 2007, *New Documents from Lydia*, Wien.
- LENGER, M-Th., 1980<sup>2</sup> (1964), *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles.
- LOMBARDO, G., 2003, « Sublime et *deinotès* dans l'antiquité gréco-latine », *RPhilos* 128/4, p. 403-420.
- LONGO AURICCHIO, F., INDELLI, G. et DEL MASTRO, G., 2012, « Philodème de Gadara », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Va, n° 142, Paris, p. 334-359.
- MA, J., 2004, *Antiochos III et les cités de l'Asie mineure occidentale*, Paris.
- MARTENS, J., 1994, "Nomos *Empsychos* in Philo and Clement of Alexandria," in W. E. Hellemann (ed.), *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, Lanham – New York – London, p. 323-338.
- MASSON, O., 1994, « Sur quelques noms de philosophes grecs à propos du "Dictionnaire" des philosophes antiques, vol. II », *RPh* 68, p. 231-237.
- MAZZA, M., 1986, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda Antichità*, Napoli.
- MEISTER, J. B., 2012, *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie*, Stuttgart.
- MINON, S., 2018, « Dialectisation et pseudépigraphie philosophique: la dorisation de la *koinè* littéraire comme marque d'école dans les fragments transmis par Stobée du traité pseudo-archytéen Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης », *REG* 131, p. 1-47.
- MOLES, J. L., 1990, "The Kingship Orations of Dio Chrysostom," in F. Cairns and M. Heath (eds.), *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6, Leeds, p. 297-375.
- MORENO, P., 1995, "Alessandro e gli artisti del suo tempo," in A. Di Vita (a cura di), *Alessandro Magno. Storia e mito*, Roma, p. 117-143.
- MUCCIOLI, F., 2013, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart.
- MÜLLER, Chr., 2011, « Évergétisme et pratiques financières dans les cités de la Grèce hellénistique », *REA* 113, p. 345-363.
- MURRAY, O., 1970, *Peri Basileias. Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic World*, Phd, Oxford.
- POHLENZ, M., 1959<sup>2</sup> (1948), *Die Stoa*, I, Göttingen.
- POUILLOUX, J., 2003<sup>2</sup> (1960), *Choix d'inscriptions grecques*, Paris.
- ROMILLY, J. (de), 1979, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.
- ROBERT, L., 1927, « Études d'épigraphie grecque », *RPh* 1, p. 97-132.
- , 1967, « Sur des inscriptions d'Éphèse. Fêtes, athlètes, empereurs, épigrammes », *RPh*, 41, p. 7-84.
- ROSKAM, G., 2020, "Some Fresh Air into the Neopythagorean Tradition: the Fragments *On Kingship* by Diotogenes," *The Cambridge Classical Journal*, 1-18 (online).
- SAVALLI-LESTRADE, I., 2017, « Ambassadeurs royaux, rois ambassadeurs. Contribution à l'étude du "métier de roi" dans le monde hellénistique », *DHA* 17, 695-718.
- SCHMITZ, B., 2018, "King and God: Conceptions of Rule and God in 3 Maccabees," in G. G. Xeravits and G. S. Goering (eds.), *Figures who Shape Scriptures, Scriptures that Shape Figures. Essays in Honour of Benjamin G. Wright III*, Berlin, p. 209-229.
- SCHUBART, W., 1936, "Das hellenistische Königsideal," *AFP* 12, p. 1-26.
- SPEIDEL, M. A., 2002, "*Bellicosissimus Princeps*," in A. Nünnerich-Asmus (Hsg.), *Traian: ein Kaiser der Superlative am Beginn einer Umbruchzeit?*, Mainz, p. 23-40.
- THESLEFF, H., 1961, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo.
- TZIAFALIAS, A. et HELLY, B., 2010, « Inscriptions de la Tripolis de Perrhébie. Lettres royales de Démétrios II et Antigone Dôsôn », *Studi ellenistici* 24, p. 71-125.

- VIRGILIO, B., 1998, *Basileus. Il re e la regalità ellenistica*, Torino.
- , 2003<sup>2</sup> (1999), *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa – Roma.
- VOLKMANN, H., 1956, “Ἐνδοξος δουλεία als ehrenvoller Knechtsdienst gegenüber dem Gesetz,” *Philologus* 100, p. 52-61.
- , 1967, “Die Basileia als *endoxos douleia*,” *Historia* 16, p. 155-161 (= *Endoxos douleia. Kleine Schriften zur alten Geschichte*, Berlin, 1975, p. 74-81).
- WHITEHEAD, D., 1993 “Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens,” *C&M* 44, p. 37-75.
- , 2009, “*Andragathia* and *Areté*,” in L. Mitchell and L. Rubinstein (eds.), *Greek History and Epigraphy. Essays in Honour of P. J. Rhodes*, Swansea, p. 47-58.
- WÖRRLE, M., 2009, “Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi V: Aizanoi und Rom I,” *Chiron* 39, p. 409-444.
- ZELLER, E., 1923<sup>5</sup> (1852), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III, 2, Leipzig.