

Dominique LENFANT

« Le mépris des eunuques dans la Grèce classique : orientalisme ou
anachronisme ? »

in A. Queyrel Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Éditions universitaires de Dijon, Dijon, 2014,
p. 423-442.

ISBN : 978-2-36441-080-0.

Le mépris des eunuques dans la Grèce classique : orientalisme ou anachronisme ?¹

Mots-clés : eunuques, Empire perse, Orient, orientalisme, barbare, identité grecque, féminité, mépris, idéologie grecque.

Abstract : Studies of Greek representations of the Persian world often postulate that the Greeks viewed eunuchs with contempt, and consider them to be an illustration of ancient orientalism in the ideological sense of the word. However, if the analysis of the mention of eunuchs is limited strictly to the classical period of Ancient Greece contemporary with the Persian Empire, such a view is questionable. Not only are eunuchs not viewed with contempt, but they are only marginally present in Greek literature on Persia. The modern idea that they would have been for the Greeks a negative symbol of the Orient thus appears to be the result of later representations.

Les eunuques évoqués par les auteurs grecs de l'époque classique sont le plus souvent situés dans l'empire perse, où il était d'usage de les employer, que ce fût à la cour du Grand Roi ou chez des personnages assez riches pour pouvoir acheter de si coûteux esclaves². Or il se trouve qu'au cours des dernières décennies, l'interprétation de ces figures d'eunuques a pris une orientation bien particulière, notamment dans deux champs de recherche précis. Le premier est celui des études

-
1. Cette contribution est issue d'une communication présentée à la Sorbonne lors de la journée d'étude organisée le 25 octobre 2012 par Anne Queyrel, ainsi que d'une conférence donnée à l'Université de Salerno le 17 mai 2013. Je remercie vivement les auditeurs pour les observations qu'ils m'ont faites en ces deux occasions.
 2. Que le prix des eunuques fût supérieur à celui des autres esclaves est explicitement affirmé par Hérodote, qui explique ainsi les castrations pratiquées par Panionios en vue d'augmenter son prix de vente, entre autres aux dépens d'Hermodimos (Hdt. VIII 105. Voir infra). L'historien invoque la clientèle barbare visée par les marchés de Sardes et d'Éphèse, mais le cas d'Hermias d'Atarnée, eunuque et esclave (οἰκέτης) au service du banquier grec Euboulos au IV^e siècle av. J.-C. (Strab. XIII 1, 57), montre que des Grecs aussi pouvaient avoir de tels esclaves (sur Hermias, voir Guyot 1980, 207-209). Sur les eunuques dans l'Antiquité et au-delà, cf. Guyot 1980 et la bibliographie de Lenfant 2012.

de l'image du barbare, marquées depuis les années 1980 par la polarité identité/altérité. Le cas le plus flagrant est celui d'Edith Hall, auteur d'une fameuse étude sur la représentation des barbares dans la tragédie athénienne et au-delà : elle n'hésite pas à y affirmer que « les eunuques épouvantaient et fascinaient les Hellènes phallocentriques » et que « l'eunuque de palais de l'imagination des Grecs résume leur féminisation systématique de l'Asie ; émotif, rusé, servile, voluptueux et émasculé, il incarne en même temps tous les divers fils qui servent à fabriquer leur discours orientaliste »¹. Dans un article postérieur, où elle approfondit l'idée que les Athéniens de l'époque classique représentaient l'Asie de manière négative en lui affectant des attributs féminins, elle affirme que « le mâle oriental castré (...) était comme le paradigme de tout mâle oriental »². En d'autres termes, à en croire Edith Hall, l'eunuque était une figure connotant féminité et faiblesse méprisables et symbolisait à ce titre l'Asiatique, voire « l'Oriental », tel que le voyaient les Grecs.

Mais, en dehors de ces études sur l'image du barbare, un deuxième courant de la recherche a accordé une attention particulière aux figures d'eunuques évoquées par les Grecs : il s'agit de l'histoire de l'empire perse achéménide telle qu'elle s'est développée dans les années 1980. Dans leur désir de mener une analyse critique de leurs sources grecques – leurs principales sources sur de nombreux aspects³ –, des historiens en sont venus à dénoncer dans l'image grecque des eunuques une image sans grand fondement historique par certains de ses aspects, une représentation idéologique sous-tendue par une intention grecque de dénigrer les Perses⁴. Ainsi, Heleen Sancisi-Weerdenburg, l'une des initiatrices des *Achaemenid Workshops*, écrit, à la même époque qu'Edith Hall, que les eunuques sont un des ingrédients du tableau dépréciatif d'un Orient efféminé que Ctésias aurait introduit dans l'historiographie grecque⁵.

Si, malgré des perspectives d'étude à première vue distinctes (analyse des représentations, d'un côté ; histoire de l'empire perse, de l'autre)⁶, les chercheuses que nous avons citées ont défendu la même thèse dans les années 1980, ce n'est

1. « Eunuchs appalled and fascinated the phallogentric Hellenes (...). The palace eunuch of the Greeks' imagination encapsulates their systematic feminization of Asia; emotional, wily, subservient, luxurious, and emasculated, he embodies simultaneously all the various threads in the fabric of their orientalist discourse. » (Hall 1989, p. 157).
2. « The Eastern castrated male (...) stood as a paradigm for every oriental male » (Hall 1993, p. 116). Avec une belle constance, Edith Hall reprend l'idée dans son commentaire aux *Perses* d'Eschyle, non sans ajouter la cruauté au portrait : « The eunuchs of the Persian court fascinated the Greeks, who found them emblematic of the effeminacy and the cruelty which they attributed to their historic enemy » (Hall 1996, p. 105).
3. Sur la place de la littérature grecque parmi les sources sur l'empire perse, cf. Briant 1996, 14-18, Kuhrt 2007, 6-15, Lenfant 2011, 4-14.
4. Il s'agit particulièrement des eunuques détenteurs d'un pouvoir de fait tels qu'on en trouve dans les fragments des *Persica* de Ctésias. Cf. Lenfant 2012.
5. Sancisi-Weerdenburg 1987, 43-44. Voir, sur cette tendance, Lenfant 2012, particulièrement p. 22 et n. 105.
6. Il est entendu que, si ces deux champs de recherche n'affichent pas le même objectif et n'ont généralement pas les mêmes acteurs, ils peuvent se rejoindre dans leur approche des textes grecs.

évidemment pas un hasard : elles entendaient appliquer à l'histoire antique la thèse défendue par Edward Said, qui, dans son essai polémique *Orientalism*, paru en 1978, dénonçait « l'Orient » comme une construction idéologique, dépréciative et largement fantasmée due à l'Occident¹.

Cela a eu deux types de conséquences sur l'interprétation des figures d'eunuques de la littérature grecque. Tout d'abord, les Modernes présupposent volontiers que l'évocation d'eunuques est en soi négative, voire que ces figures sont l'un des ingrédients majeurs de la peinture négative de l'empire perse². Ensuite, en cherchant à compenser les déformations supposées de l'image donnée par les Grecs, les historiens tendent à minimiser, voire à récuser en doute le rôle prêté par certains Anciens aux eunuques, bien que les sources indépendantes ou contradictoires soient indigentes et peu probantes. On ne reviendra pas ici sur cette seconde question, celle de l'historicité des eunuques tels qu'ils sont évoqués par certains textes de la littérature grecque³, car c'est au premier aspect que l'on s'attachera ici, conformément à la problématique d'ensemble de ce volume : on essaiera de déterminer quelle a été la perception grecque des eunuques, de voir si et en quoi elle peut être qualifiée de « négative » et quelle a été sa place dans l'imagerie grecque du monde perse – du moins dans l'imagerie de l'époque classique.

On entend, en effet, se limiter ici à l'époque classique, et ce choix se justifie d'abord par des raisons historiques : c'est une époque où la présence d'eunuques dans le monde grec est particulièrement réduite et où les eunuques sont presque exclusivement liés au monde barbare (ce qui sera de moins en moins vrai à l'époque hellénistique, romaine et plus encore byzantine). De plus, comme c'est à la perception que l'on s'intéresse, il faudra se limiter aussi, dans la mesure du possible, non seulement à des eunuques antérieurs à Alexandre, mais à des sources pré-alexandrines – ce qui fait que l'on ne parlera pas ici du sanguinaire Bagoas tel que l'a dépeint Diodore de Sicile.

On espère s'assurer ainsi un corpus historiquement cohérent et se démarquer de Peter Guyot, auteur de la seule synthèse existante sur les eunuques dans l'Antiquité⁴ : alors qu'il consacre un chapitre entier à l'appréciation générale des eunuques (« Die allgemeine Einschätzung der Eunuchen »), il y confond peu ou prou toutes les

-
1. Sancisi-Weerdenburg 1987, 43-44, souligne le caractère idéologique de la notion d'Orient, de même que Hall 1989, p. 99, qui défend explicitement, en se référant à Said 1978, l'idée que *Les Perses* d'Eschyle « represents the first unmistakable file in the archive of Orientalism, the discourse by which the European imagination has dominated Asia ever since by conceptualizing its inhabitants as defeated, luxurious, emotional, cruel, and always as dangerous. »
 2. Une telle opinion paraît largement répandue : il suffit pour s'en convaincre de lire l'entrée « Eunuchs (Secular) », due à E. David Hunt, dans la troisième édition de l'*Oxford Classical Dictionary* (1996) : « To the classical world eunuchs were despised figures who haunted the courts of oriental monarchs » et qui évoque ensuite « The disgust expressed by Classical authors at the alien customs of Persia », même s'il concède que it « was tempered by an acknowledgement of the trustworthiness which the eunuchs displayed to their royal masters (Herodotus 8. 105; Xenophon *Cyropaedia* 7. 5. 58ff.). »
 3. Je me permets de renvoyer sur ce sujet à Lenfant 2012.
 4. Guyot 1980. On reviendra sur cet ouvrage en conclusion.

périodes de l'Antiquité gréco-romaine. On souhaite au contraire éviter les anachronismes qui pourraient éventuellement résulter d'une contamination par des perceptions ultérieures.

Doté de cette double cohérence chronologique, celle du regard et de l'objet visé, notre corpus d'allusions grecques aux eunuques du monde perse n'en comprend pas moins différents types de textes et l'on envisagera tour à tour les trois principaux genres littéraires où des eunuques soient représentés de manière significative : le théâtre athénien, les récits d'historiens d'Asie Mineure et la philosophie politique athénienne.

Le théâtre athénien¹

Étant donné la place qu'il accorde aux barbares, le théâtre athénien est étonnamment pauvre en personnages d'eunuques². Dans toutes les tragédies connues, que ce soit dans leur entier ou par fragments, on ne relève en tout et pour tout que trois figures d'eunuques possibles³. Qu'on se limite aux tragédies conservées (soit plus de trente pièces) et il n'y en a plus qu'une, celle de l'esclave phrygien ramené de Troie par Hélène, dans l'*Oreste* d'Euripide, un personnage dont la qualité d'eunuque est, qui plus est, peu explicite et discutable⁴. Cette rareté est d'autant plus notable que les poètes tragiques tendent à dépeindre leurs personnages de Troyens avec des traits « barbares » usuellement attribués par les Grecs aux gens de l'empire perse⁵. Edith Hall a longuement insisté sur l'eunuque qui fait office de serviteur dans un fragment des *Phéniciennes* de Phrynichos⁶, mais il est frappant de constater que, dans la seule tragédie conservée où les Perses aient une place, et une place de choix, à savoir *Les Perses* d'Eschyle, il n'est absolument jamais question d'eunuque. Pareille discrétion n'invite pas à croire, selon moi, que l'eunuque était une composante essentielle de l'imagerie du monde perse ou barbare.

1. Sur les eunuques dans la tragédie, cf. Guyot 1980, 71-72, Hall 1989, 157-158, Hutzfeldt 1999, *passim* ; Lenfant 2013 ; chez Aristophane : Hutzfeldt 1999, 151-152.
2. Hall 1989, 157-9, monte en épingle et grossit la présence et surtout la symbolique des eunuques dans la tragédie.
3. Ce sont (1) le serviteur qui, dans les *Phéniciennes* de Phrynichos, prépare les sièges pour le conseil royal des Perses (Phryn. *TrGF* 3 F 8 Snell) ; (2) celui qui, dans le *Troilos* de Sophocle, est au service du prince troyen éponyme (Soph. *TrGrF* F 620 Radt) ; (3) l'un des esclaves phrygiens ramenés de Troie par Hélène, dans l'*Oreste* d'Euripide (1110-1115 ; 1369-1528).
4. L'identification de l'esclave phrygien comme eunuque est défendue par Hall 1989, 157-158, et admise par Hutzfeldt 1999, p. 116. Selon ce dernier, s'il n'est pas dit explicitement que le Phrygien soit un castrat, le fait qu'il soit chargé d'éventer Hélène et la remarque d'Oreste disant « tu n'es pas une femme et tu ne fais pas partie des hommes » (v. 1528) peut inciter à le croire. Cette interprétation est contestée par mes soins dans un article récent. (Lenfant 2013)
5. Voir Bacon 1961 ; Hall 1989. C'est précisément cette analogie qui explique que, dans un livre sur l'image des Perses dans la poésie grecque, Birger Hutzfeldt ait consacré à la tragédie une place qui dépassait les seules pièces « perses » de Phrynichos et d'Eschyle. Sur cet amalgame entre Perses et Troyens dans les représentations grecques, voir, plus largement, Lenfant 2004.
6. *TrGF* 3 F 8 Snell ; Hall 1989, p. 157.

Dans le théâtre conservé, le seul passage où la présence d'eunuques soit explicite est en fait un passage de comédie : c'est la scène des *Acharniens* qui représente la réception d'une ambassade à l'Assemblée. C'est aussi la seule comédie conservée où apparaissent des Perses¹. Rappelons que, dans ce scénario, des Athéniens qui étaient partis en ambassade en Perse se présentent à l'Assemblée pour y rendre compte de leur mission. Ils se disent accompagnés d'un Perse, Pseudartabas, et d'eunuques. Le héros de la pièce, Dicéopolis, qui est l'un des membres de l'Assemblée, soupçonne en l'occurrence une imposture et tente de démasquer les prétendus envoyés perses comme étant des Grecs déguisés : il en vient notamment à identifier les deux eunuques de l'ambassade comme étant en fait deux Athéniens connus.

Καὶ τοῖν μὲν εὐνούχοιν τὸν ἕτερον τουτονὶ
ἐγὼ δ' ὅς ἐστι, Κλεισθένης ὁ Σιβυρτίου.

ᾧ θερμόβουλον πρωκτὸν ἐξυρημένε.

Τοιόνδε δ', ᾧ πίθηκε, τὸν πώγων' ἔχων
εὐνούχος ἡμῖν ἤλθες ἐσκευασμένος;

Ὅδὶ δὲ τίς ποτ' ἐστίν; οὐ δήπου Στράτων;

« Et ces deux eunuques, il y en a un, celui-ci,
je sais qui c'est... Clisthène, le fils de Sibyrtios !

Chaleureux cul rasé !

C'est avec une barbe pareille, singe,

que tu es venu parmi nous accoutré en eunuque ?

Et celui-là, qui peut-il bien être ? Ce n'est quand même pas Straton ? »²

Clisthène et Straton sont un type de cible régulièrement visé dans diverses pièces d'Aristophane : ils sont mentionnés ailleurs comme étant imberbes ou rasés³, comme ayant l'apparence ou les manières d'une femme⁴. Et, s'il en était besoin, l'apostrophe « Chaleureux cul rasé ! » achève de caractériser Clisthène comme un homosexuel passif⁵. La barbe qui est dénoncée comme incompatible avec l'accoutrement d'eunuque⁶

1. Encore s'agit-il peut-être de pseudo-Perses. Voir la discussion dans Hutzfeldt 1999, 156-157. Des titres de comédies perdues suggèrent cependant que certaines d'entre elles donnaient aux Perses une place non négligeable (ainsi, *Les Perses* d'Épicharme, de Phérécrate ou de Chionidès, la *Persis* de Nausicratès ou le *Médos* de Théopompe).
2. Aristophane, *Ach.*, 117-122. Trad. Pascal Thiery très légèrement modifiée.
3. L'un et l'autre sont qualifiés d'imberbes (ἀγένειος, *Cav.* 1373-4), Clisthène est donné pour rasé (*Thesm.* 235), les joues sans poil (575, 583).
4. C'est tout particulièrement le cas de Clisthène : apparence d'une femme (*Nuées*, 355), ayant les manières d'une femme (*Thesm.* 574). Sur la figure de Clisthène comme efféminé chez Aristophane, cf. Cuniberti 2012, 140-148.
5. La chose est clairement précisée en *Lys.* 1092 : si les femmes ne cessent pas leur grève de l'amour, les hommes estiment qu'ils n'auront plus qu'à « baiser » (βινεῖν) Clisthène.
6. Hutzfeldt 1999, p. 152, comprend que, d'un côté, Dicéopolis parle ironiquement d'une barbe que Clisthène et Straton n'ont pas – comme le spectateur peut le voir – et que, de l'autre, il est également sarcastique lorsqu'il prétend les deux Athéniens trop virils pour avoir l'air d'eunuques.

met l'accent sur un élément de l'apparence usuelle des eunuques, leur absence de poil¹.

Il est clair que le but est ici de se moquer d'un type comique², celui de l'homosexuel passif qui se rase et se donne une apparence féminine, le rasoir étant un accessoire typiquement féminin³. Mais si l'objectif n'est pas de broser un portrait négatif de l'eunuque, il paraît clair que cette vision négative est présupposée et que, par analogie, l'eunuque apparaît comme dépourvu d'un attribut de l'homme « comme il faut » (la barbe), voire comme homosexuel passif, un rôle volontiers dénoncé dans l'Athènes classique comme étant déshonorant⁴. Une telle image est cependant rare et paraît étroitement liée aux stéréotypes du genre comique. Qui plus est, elle contraste fortement avec celle que l'on trouve chez les historiens grecs de l'empire perse, qui vont nous retenir plus longuement.

Les récits d'historiens d'Asie Mineure

Contrairement aux poètes tragiques et comiques que nous venons d'évoquer, Hérodote et Ctésias vécurent en Asie Mineure et séjournèrent aussi dans d'autres parties de l'empire perse. Il ne fait donc aucun doute qu'ils durent rencontrer des eunuques plus couramment que ne faisaient les Athéniens⁵. Ces deux auteurs ont, en outre, écrit une histoire de ce monde asiatique qui pratiquait la castration et employait des eunuques à son service. On peut donc s'attendre à les voir dans leurs œuvres mentionner des eunuques.

Hérodote

Le récit d'Hérodote évoque effectivement des eunuques, des serviteurs qui sont le plus souvent au service de Mèdes ou de Perses – pas seulement de leur roi –, une fois aussi au service d'un roi d'Égypte, Amasis. Mais ils sont loin de dominer le tableau du monde perse ou barbare en général.

La plupart des eunuques mentionnés font l'objet de références anonymes, souvent au pluriel. Un premier exemple en est donné quand Astyage demande à Harpage comment il a tué son petit-fils : Harpage dit alors avoir confié cette mission à un bouvier, puis avoir envoyé « les plus sûrs de ses eunuques » (τῶν εὐνούχων τοὺς

-
1. Une scholie au vers 118 explique (pudiquement ?) que « ce Clithène se rasait toujours le menton pour continuer d'avoir l'air jeune : c'est pour cela qu'il le compare à un eunuque » (οὗτος δὲ ὁ Κλεισθένης ἀεὶ τὸ γένειον ἐξυρᾶτο πρὸς τὸ ἀεὶ φαίνεσθαι νέος. διὰ τοῦτο εὐνούχῳ αὐτὸν εἰκάζει).
 2. Hutzfeldt 1999, p. 152.
 3. Sur le rasoir comme accessoire féminin, cf. Aristophane, *Assemblée des femmes*, 65-67 (une femme l'a jeté hors de chez elle pour être toute poilue et ne plus ressembler à une femme).
 4. Cf. Esch., *C. Timarque*, et Dover 1978. Voir dans ce volume les contributions de Gianluca Cuniberti (sur les attaques visant Clithène et les homosexuels passifs) et de Cécile Corbel (sur les stigmates du démagogue dans la comédie).
 5. Pour plus de précisions, voir Lenfant 2012, 287-289.

πιστοτάτους, I 117) pour qu'ils vérifient que le travail était accompli. Auparavant, Hérodote avait dit qu'il avait envoyé « les plus sûrs de ses gardes » (τῶν ἐωυτοῦ δορυφόρων τοὺς πιστοτάτους, I 113) sans éprouver le besoin de préciser que ces derniers étaient des eunuques – ce qui suggère que pour lui la chose n'avait pas d'importance.

Deuxième exemple : les sept Perses qui participent à la conjuration contre les Mages rencontrent à la cour « les eunuques introducteurs des messages » (τοῖσι τὰς ἀγγελίας ἐσφέρουσι εὐνούχοισι). Ces eunuques demandent aux conjurés ce qui les amène. D'un côté, ils menacent les gardiens de la porte pour les avoir laissés passer et, d'un autre côté, ils tentent de barrer le passage aux sept conjurés, jusqu'à se faire massacrer (III 77). Ils apparaissent ainsi comme des serviteurs dévoués, prêts à se sacrifier pour protéger leurs maîtres.

Troisième exemple : quand Darius veut que ses femmes récompensent Démocédès de l'avoir guéri, ce sont des eunuques qui accompagnent le médecin grec auprès d'elles et qui leur apprennent que c'est lui qui a rendu la vie au roi (παραγ<αγ>όντες δὲ οἱ εὐνοῦχοι ἔλεγον πρὸς τὰς γυναῖκας ὡς βασιλεῖ οὗτος εἶη ὃς τὴν ψυχὴν ἀπέδωκε, III 130). Il s'agit donc de serviteurs qui exécutent une consigne du roi et peuvent aller auprès de ses femmes.

Dernier exemple de référence anonyme : les eunuques sont mentionnés, après les boulangères et les concubines, au nombre incalculable des non-combattants qui accompagnent l'armée de Xerxès (VII 187). Ces eunuques sont voués à la domesticité.

Ce premier aperçu permet déjà plusieurs constatations. Notons tout d'abord que le lecteur d'Hérodote est d'emblée supposé savoir que les proches serviteurs du roi sont fréquemment des eunuques : l'historien dit εὐνούχοι, comme il pourrait dire οἰκέται¹. On observe ensuite que ces diverses références ne paraissent pas connotées de manière négative. Non seulement elles ne le sont pas, mais il est plusieurs fois question « du plus sûr » ou « des plus sûrs » des eunuques d'un tel (τῶν εὐνούχων τοὺς πιστοτάτους, τῶν εὐνούχων τὸν πιστότατον) et les personnages ainsi désignés se voient confier l'accomplissement d'une mission de confiance parfois très délicate. Cette fidélité est parfois prouvée en action – y compris par des actes de résistance physique, comme dans l'exemple des eunuques dévoués aux Mages jusqu'à la mort. Tout cela permet d'affirmer que ces eunuques n'ont rien à voir avec des « efféminés » tels que définis par certains Modernes comme Edith Hall².

Cela ne veut cependant pas dire que les eunuques soient des serviteurs comme les autres. Le récit d'Hérodote fait trois allusions à l'origine de ces esclaves et à leur castration.

-
1. En esclave, l'eunuque a un maître (δεσπότης), tel Sataspès, maître de l'eunuque qui prend la fuite après son exécution (Hdt., IV 43).
 2. Rappelons que, de son point de vue, l'eunuque est « émotif, rusé, servile, voluptueux et émasculé » ou encore « cruel ».

La première intervient à propos du tribut versé par Babylone et l'Assyrie, qui chaque année doivent fournir au Grand Roi cinq cents jeunes castrats (III 92)¹.

La deuxième touche un événement plus exceptionnel, la punition des cités ioniennes révoltées qui ont refusé de se rendre à l'ultimatum perse : les généraux perses choisissent dans les cités les plus beaux des garçons, les châtrent et font d'eux des eunuques au lieu d'hommes « pourvus de testicules » (παῖδάς τε τοὺς εὐειδεστάτους ἐκλεγόμενοι ἐξέταμνον καὶ ἐποίευν ἀντὶ <τοῦ> εἶναι ἐνορχέας εὐνούχους, VI 32)².

Ces deux allusions s'inscrivent, on le voit, dans l'énoncé de mesures propres à l'impérialisme perse. Elles ne sont aucunement commentées, même si elles illustrent aux yeux d'Hérodote l'absence de liberté des peuples soumis : elles n'en sont qu'une illustration parmi d'autres.

La troisième allusion à la castration est enfin et surtout l'histoire d'Hermotimos (VIII 104-105), un Grec originaire de Pédasa (en Carie), que Xerxès charge d'être le garde (φύλακος) de ses enfants quand ces derniers repartent pour Éphèse après la défaite de Salamine. C'est le cas le plus longuement développé, une affaire qui donne en outre à Hérodote l'occasion de manifester son émotion comme cela lui arrive rarement.

Rappelons qu'Hermotimos est présenté comme un eunuque de première importance dans l'entourage du Roi, ce qui conduit l'historien à raconter comment il est devenu eunuque : prisonnier de guerre, puis vendu comme esclave, il a été acheté et châtré, comme beaucoup d'autres, par le Grec de Chios Panionios, qui l'a ensuite revendu, avec une plus-value, à des barbares, à Sardes ou à Éphèse. Là, il a été acheté et offert en présent au Roi, avant d'acquiescer à la cour une position qui fait de lui celui « qui tenait parmi les eunuques la toute première place auprès du Roi » (φερόμενον δὲ οὐ τὰ δεύτερα τῶν εὐνούχων παρὰ βασιλείῃ), position qui lui a permis de se venger de Panionios en obligeant ce dernier à châtrer ses quatre fils et à se faire châtrer par eux.

Ce récit est le premier passage développé qu'ait conservé la littérature grecque à propos d'un eunuque. Et c'est le seul où Hérodote donne une précision générale sur les eunuques et leurs particularités aux yeux des barbares :

« Chez les barbares, les eunuques sont plus précieux que ceux qui ont leurs testicules (ἐνορχέων)³, en raison de leur fidélité (πίστις) absolue. » (παρὰ γὰρ τοῖσι βαρβάροισι τιμιώτεροί εἰσι οἱ εὐνούχοι πίστιος εἵνεκα τῆς πάσης τῶν ἐνορχέων, VIII 105).

1. L'expression traduite ici par « jeunes castrats » est παῖδες ἔκτομῖαι. Ἐκτομία est un terme très rare, en particulier à l'époque classique, et d'une manière générale il s'applique le plus souvent aux animaux. Le présent passage fait exception, de même que le récit du même Hérodote quand il signale, en VI 9, la menace que les Perses prévoient d'adresser aux Ioniens s'ils ne consentent pas à se soumettre – menace qui est ensuite mise à exécution (VI 32).

2. La mesure avait été annoncée en VI 9, où le terme employé était ἔκτομῖαι. Voir note précédente.

3. P.-E. Legrand traduit ἐνορχέων par « les autres esclaves », ce qui est inexact.

On peut d'abord s'étonner que le lecteur ait dû attendre le livre VIII sur un total de neuf pour recevoir cette indication, mais il est clair que cette dernière est en fait liée au contexte précis du commerce des eunuques, question qui n'a jamais été abordée auparavant : l'objectif est ici d'expliquer le prix élevé d'une marchandise. Ce qui n'est pas nouveau, en revanche, est la qualité attribuée aux eunuques, la πίστις déjà suggérée plus haut par le qualificatif πιστότατος : la fidélité est la notion fréquemment associée aux eunuques chez Hérodote (et pas seulement chez lui, on le verra). C'est là le point de vue des Perses : les eunuques sont des serviteurs particulièrement sûrs – et aucun cas ne vient le démentir dans le récit d'Hérodote.

Le point de vue de l'intéressé n'est évidemment pas le même. Hermotimos tient successivement à Panionios deux discours antithétiques sur sa propre position. Rappelons que, quand il retrouve Panionios, il commence par avoir avec lui des entretiens d'apparence amicale où « il lui expose tous les avantages dont il jouit grâce à lui » et le persuade de venir habiter auprès de lui avec sa famille. Mais, dans un second temps, une fois qu'il le tient à sa merci, il l'apostrophe en lui disant : « Ô toi, qui, de tous les hommes qui aient existé, gagnes ta vie en pratiquant le plus impie des métiers, quel mal t'avais-je fait moi-même ou t'avait fait quelqu'un de mes ancêtres, à toi ou à quelqu'un des tiens, pour que tu aies fait en sorte qu'au lieu d'un homme je ne sois rien ? » (με ἀντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι, VIII 106)¹.

Hermotimos se présente d'abord comme quelqu'un qui jouit d'une position avantageuse (Hérodote signale qu'il était devenu de tous les eunuques le plus en honneur auprès de Xerxès et le récit suppose qu'il a effectivement acquis un pouvoir suffisant pour faire venir à lui Panionios et sa famille et les contraindre à exécuter ses consignes). Mais ces avantages dont il se vante entrent dans son stratagème pour abuser Panionios et c'est son deuxième discours qui apparaît comme le discours de vérité : quand il dit qu'au lieu d'un homme (ἀνὴρ), il n'est « rien ». Cela exprime sans doute un jugement répandu, l'un de ces implicites que l'on n'éprouve généralement pas le besoin d'exprimer : l'eunuque n'est plus vraiment un ἀνὴρ, un homme disposant des attributs virils et porteur des valeurs positives que les Grecs associent à cette désignation. C'est un homme qui a subi un malheur (ἔδυστύχεε, dit Hérodote, VIII 105).

Quant à Hérodote, c'est un des rares passages où il exprime son sentiment par des jugements de valeur explicites. Sa réprobation concerne plus que tout les agissements de Panionios, dont il dit plusieurs fois, tant en son nom propre que par la bouche d'Hermotimos, qu'en châtrant des hommes il commet les actes les plus impies qui soient (ἔργων ἀνοσιωτάτων). Quant au comportement d'Hermotimos, l'historien n'exprime à son sujet ni approbation ni désapprobation directe. Mais il dit que c'est celui qui, de tous ceux qu'il connaît, a tiré la plus grande vengeance² (τῷ μεγίστη τίσις ἤδη ἀδικηθέντι ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν : VIII 105).

1. Trad. Legrand légèrement modifiée.

2. Là encore, la traduction de Legrand par « la vengeance la plus cruelle » est inexacte et elle est plus connotée que ne l'est le grec.

Est-ce à dire qu'Hérodote condamne l'acte commis ? La réponse est loin d'être claire. D'un côté, l'historien affirme ailleurs que « les vengeances poussées à l'excès attirent sur les hommes la haine des dieux » (IV 205) : c'est à propos de Phérétime et du terrible châtement qu'elle a fait subir aux Barcéens – châtement qui fut suivi pour elle d'une mort misérable (« toute vive, elle fourmilla de vers »), laquelle est manifestement interprétée par Hérodote comme une punition divine. On peut aussi penser qu'Hermodimos se comporte en barbare¹ ou même moins bien que certains barbares².

Mais, d'un autre côté, l'eunuque se présente lui-même comme secondé par les dieux : ce sont eux qui, selon lui, ont mis Panionios entre ses mains (VIII 106)³. Dans ces conditions, il n'est pas question qu'il soit lui-même puni, quel que soit le caractère extrême de sa vengeance : elle répare une injustice, ce qui lui permet de se référer à la justice (νόμῳ δικαίῳ). On pourrait objecter que c'est là le point de vue d'Hermodimos, mais, comme l'a montré Thomas Harrison, un autre épisode confirme qu'aux yeux d'Hérodote un crime qui assure la vengeance divine n'appelle pas lui-même de châtement divin : il s'agit de l'exécution des émissaires péloponnésiens capturés en Thrace par les Athéniens en 430 et qu'Hérodote trouve juste (δίκαιον) parce qu'elle compense l'exécution des envoyés de Darius par les Lacédémoniens⁴. En d'autres termes, le châtement administré par Hermodimos serait une simple compensation, consistant à interrompre la lignée de qui avait interrompu la sienne⁵. Vengeance excessive ou vengeance proportionnée : il n'est pas exclu qu'Hérodote soit lui-même partagé entre ces deux sentiments...

Ainsi, donc, l'eunuque n'est « rien », il n'est plus un homme à proprement parler, mais en même temps il est un serviteur particulièrement sûr, susceptible d'accéder à la cour à une très haute position. Nulle marque de mépris de la part d'Hérodote envers l'eunuque en tant que tel, qui est tout simplement un homme qui a subi injustice (ἀδικηθέντι) et malheur (ἔδυστύχεε). On voit aussi que, pas plus que les autres, cet eunuque ne présente les caractéristiques négatives d'efféminé ou d'homme servile que lui prête, entre autres, Edith Hall. De plus, il est bien délicat d'en faire un ingrédient purement perse, car il est frappant de voir que le passage de la littérature grecque le plus explicite sur l'activité de castration met en scène, en position de castrateurs et de castrés, des Grecs et rien que des Grecs ! Ajoutons enfin

-
1. Au sens où Pausanias dit que convient à des barbares plutôt qu'à des Grecs l'acte de mutilation *post mortem* qu'il refuse de pratiquer à l'encontre de Mardonios à l'issue de la bataille de Platées. Cf. Hdt. IX 79.
 2. Songeons à Xerxès qui a montré sa μεγαλοφροσύνη en refusant de tuer les envoyés de Sparte, alors que la cité grecque avait exécuté les siens, VII 136.
 3. Justement relevé par Harrison 2000a, p. 105.
 4. Hérodote voit en outre dans la filiation entre envoyés auprès du Grand Roi la marque d'une intervention divine (θεῖον) en cette affaire (VII 137).
 5. Harrison 2000a, 110-111, en déduit qu'Hérodote croit à un système de châtement divin (« divine retribution ») dans lequel la faute initiale appelle une réponse proportionnée. Si, comme le dit Hérodote, l'histoire des émissaires lacédémoniens et de la vengeance de Talchybios remonte bien à des sources lacédémoniennes, il faut croire qu'une telle vue était largement partagée.

que les eunuques sont rares dans le récit d'Hérodote – ils y sont mentionnés moins d'une dizaine de fois : ils ne sauraient donc être considérés comme une composante essentielle de son tableau de la Perse. Il en va différemment des *Persica* de Ctésias.

Ctésias

Sur la place des eunuques dans l'histoire perse de Ctésias, ayant eu l'occasion d'aborder ailleurs plusieurs aspects de la question, je me permettrai de n'indiquer ici que les grandes lignes sans entrer dans le détail des exemples et références¹. Il est d'abord frappant que, contrairement à ce que l'on observe chez Hérodote, des eunuques apparaissent régulièrement dans le récit de Ctésias : il y en a sous chaque règne, des débuts de l'empire avec Cyrus jusqu'au roi Artaxerxès II contemporain de l'historien. Ensuite, ces eunuques exercent les fonctions et les rôles les plus divers : à côté des domestiques veillant au confort de la famille royale en simples exécutants, il y a un certain nombre d'eunuques influents en tant que conseillers du roi ; il y a enfin des eunuques qui s'associent à des complots, l'un d'entre eux même aspire à exercer la royauté (comme le fera un siècle plus tard le dénommé Bagoas).

Comme je l'ai dit, je n'aborderai pas ici la question de l'historicité de ces personnages (objet de mon précédent article), mais du jugement porté sur eux par l'auteur grec. À ce propos, des historiens modernes répètent volontiers que Ctésias a dépeint les eunuques comme systématiquement « fourbes »². Pourtant, aucun fragment de Ctésias n'a conservé de jugement général sur les eunuques en tant que catégorie³. Il arrive, en revanche, que des qualificatifs soient accolés à tel ou tel individu. Le plus fréquent insiste sur le fait que tel eunuque est « très influent auprès du [Roi] » (μέγα παρ' αὐτῷ δυνάμενον) ou qu'il est « l'un des plus sûrs » (πιστότατοι). Ce ne sont donc pas en soi des qualificatifs négatifs ou méprisants. L'idée que les eunuques aient été représentés comme fourbes ne provient donc pas d'un jugement explicite de Ctésias que nous aurions transmis ses citateurs, mais du fait que ces personnages participent à des complots et trahisons. Pourtant, cette participation ne suffit pas à prouver que Ctésias ou les lecteurs de son temps les jugeaient « fourbes », et ce pour trois raisons. En premier lieu, les comploteurs et traîtres sont légion dans l'histoire perse, certains sont membres de l'aristocratie, voire de la famille royale, comme Cyrus le Jeune : ce n'est donc pas une spécificité des eunuques et l'on ne voit pas pourquoi ils devraient paraître plus « fourbes » que les autres. Surtout, si les eunuques sont impliqués dans des complots, c'est lié de près à leur position dans l'intimité du roi. Dans bien des cas, soit ils sont complices de comploteurs soit encore ils les dénoncent – en d'autres termes, ils ont appris l'existence d'un complot et se trouvent devant une alternative : le dénoncer ou le favoriser. On ne voit guère de troisième choix possible : ce n'est pas là une marque

1. On se reportera à Lenfant 2012.

2. Briant 1996, 279-280 ; Azoulay 2000, p.23.

3. Et ce malgré les préjugés manifestes de certains transmetteurs de fragments envers les eunuques, comme dans le cas de Photius. Cf. Lenfant 2012, 264-267.

de fourberie, mais une simple question pragmatique. Enfin, loin d'être « fourbes » envers qui que ce soit, certains eunuques sont au contraire particulièrement fidèles à leur maître, au-delà même de la mort de ce dernier, tel Bagapatès qui, après la disparition de Darius, veille sept ans durant auprès de son tombeau, jusqu'à sa propre fin¹.

On peut naturellement émettre la supposition que cela se passait de commentaire et que Ctésias et ses lecteurs considéraient comme condamnable cette invasion de la sphère du pouvoir par des eunuques. On peut aussi supposer que le mépris grec frappait en fait la forme de pouvoir qui non seulement mutilait des hommes, mais accordait de l'influence à des hommes mutilés au statut souvent assimilable à celui d'un esclave². Pourtant, en l'état, cela ne peut être qu'une supposition, et une supposition risquée, car il est bien difficile de savoir ce qu'il y avait dans la tête de Ctésias, étant donné, d'abord, la nature de son expérience, qui lui fit côtoyer à la cour un certain nombre d'eunuques, ensuite les canaux par lesquels nous sont parvenues les traces de son œuvre. Rien ne permet d'affirmer, selon moi, qu'il ait eu de l'hostilité pour les eunuques en tant que tels ni même pour la forme de pouvoir qui leur accordait une place. Les récits d'historiens sont donc loin de confirmer l'interprétation des eunuques comme figures méprisables et symboliques de l'Orient. Qu'en est-il, pour finir, des écrits relevant de la philosophie politique athénienne ?

La philosophie politique athénienne

Au IV^e siècle av. J.-C., Xénophon et Platon mentionnent l'un et l'autre des eunuques dans leurs évocations du monde perse. Dans la *Cyropédie*, on repère en fait deux types d'eunuques : d'un côté, Gadatas, noble assyrien que son roi a fait castrer pour lui enlever toute capacité de séduction et qui se venge en s'associant à Cyrus contre ce roi ; de l'autre, des anonymes qui apparaissent comme des modèles de fidélité – et Xénophon propose à son lecteur la théorie et la pratique. La pratique est illustrée par le cas concret des eunuques de Panthée, femme d'un noble assyrien : ils la servent fidèlement dans des situations difficiles et poussent leur attachement à leur maîtresse jusqu'à se suicider après elle³. Quant à la théorie qui rationalise cette pratique, elle intervient quand Cyrus se constitue une garde royale composée d'eunuques, à travers l'exposé détaillé de ses motivations (VII 5, 59-65).

1. Ctésias F 13 § 23.

2. Souvent, mais pas toujours : on hésitera à considérer comme un simple esclave au sens grec un homme tel que Hermotimos, qui paraît jouir d'une large autonomie d'action quand il se trouve en Asie Mineure avec Xerxès.

3. Prisonnière, alors qu'elle repousse en vain les avances de son gardien Araspas, elle envoie son eunuque à Cyrus pour qu'il lui dise tout (VI 1, 33-34). Et à la mort d'Abadatatas, ses eunuques et ses écuyers lui creusent une tombe (VII 3, 5). Panthée invite ensuite ses eunuques à se retirer (VII 4, 14) sous prétexte de pleurer son mari, mais en fait pour se donner la mort. En découvrant son corps, les eunuques se donnent eux-mêmes la mort (15).

Il en ressort plusieurs indications sur la manière dont sont considérés les eunuques. Ils peuvent d'abord apparaître comme des victimes. C'est en fait surtout clair dans le cas de Gadatas, dont il est dit qu'il a subi des torts graves (V 3, 30 : *μεγάλα βεβλάφθαι*) qui méritent vengeance (*τιμωρεῖσθαι*) et qui rendent son état peu enviable¹. La caractéristique explicite de son malheur est son incapacité à avoir des enfants (V 3, 19 ; V 4, 30-31). Le *πονηρός*, le scélérat, dans cette affaire, est celui qui a fait castrer Gadatas (V 4, 36), qualifié d'ennemi des dieux et des hommes (V 4, 35). Les analogies avec l'Hermodimos d'Hérodote sont évidentes.

En second lieu, il est précisé, dans l'exposé des motivations de Cyrus, que les eunuques sont *ἄδοξοι*, soit dépourvus de réputation, obscurs, ou dépourvus de bonne réputation, mal famés (VII 5, 61).

Mais ce qui domine le tableau et suscite le développement le plus long est le point de vue du maître, qui est positif, car il se concentre sur le dévouement parfait de l'eunuque : Cyrus a cherché quels pouvaient être les hommes « les plus sûrs » (*πιστότατοι*, VII 5, 59) – qualificatif que l'on a déjà rencontré chez Hérodote et Ctésias – et il est affirmé que ce sont les eunuques.

Xénophon ne se soucie plus ici du point de vue de la victime et ne condamne pas celui qui ordonne la castration ou qui en tire profit – en l'occurrence Cyrus. La caractéristique déjà citée de l'eunuque (son incapacité à avoir des enfants) se transforme en avantage (l'eunuque n'a pas de proche auquel il soit plus attaché qu'à son maître : VII 5, 60). Sa faiblesse en tant qu'être obscur (*ἄδοξος*) lui crée le besoin d'un protecteur (VII 5, 61), deuxième raison pour qu'il soit dévoué à son maître. Xénophon affirme, en outre, que la privation de désir adoucit l'eunuque, comme les animaux châtrés (VII 5, 62), mais il tient à préciser que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'eunuque a du courage et des capacités à la guerre et à la chasse.

On voit donc que l'eunuque est ici abordé sous un angle purement utilitaire et ne suscite qu'un éloge sans réserves. Il est clairement présenté comme l'incarnation du serviteur le plus dévoué qui soit, celui dont tout chef d'État a besoin. L'auteur ne tient aucun compte des possibilités (réelles et connues de lui) de trahison ou de corruption, tant il est vrai que l'eunuque qu'il dépeint a valeur de paradigme². Dans le même temps, il apparaît que le point de vue de Xénophon s'affiche comme original, qu'il se démarque de l'opinion selon laquelle les eunuques seraient dépourvus de courage – mais, ce faisant, il témoigne à sa manière que cette tendance existait.

L'auteur de la *Cyropédie* laisse ainsi entrevoir plusieurs manières d'envisager l'eunuque :

- le point de vue individuel de l'intéressé, qui le fait apparaître comme une victime, et l'auteur de la castration comme un scélérat

1. Cf. V 3, 33 : *ἀνδρὸς... οὕτω διακειμένου* : « un homme dans un tel état ».

2. Briant 1996, p. 282. Azoulay 2000 ; 2004, 367-370.

– le point de vue extérieur sur les eunuques comme catégorie, qui les considère sous l'angle instrumental des avantages qu'ils présentent pour qui les emploie : fidélité, courage (ou au contraire manque de courage). Ce changement de point de vue permet à l'auteur de gommer le fait que Cyrus est à l'origine de castrations.

Ces glissements d'un point de vue à l'autre, ainsi que la perspective paradigmatique de Xénophon, font de la *Cyropédie* un témoin d'utilisation délicate sur l'image générale des eunuques, si tant est qu'il n'y en ait eu qu'une. De plus, il est remarquable que, parmi les différentes œuvres où l'Athénien évoque la Perse¹, la *Cyropédie* soit seule à mentionner des eunuques : cela n'incite pas à croire que ces derniers aient joué un rôle essentiel dans sa représentation de l'empire perse. Enfin, la *Cyropédie* telle qu'elle nous est parvenue est notoirement scindée en deux du point de vue de l'image qu'elle donne des Perses : après sept livres et sept chapitres consacrés à un éloge de Cyrus et de son art du commandement, le tout dernier chapitre se montre d'une extrême véhémence dans la peinture caricaturale qu'il donne des Perses « d'aujourd'hui ». Or, c'est dans la partie élogieuse et dépourvue de toute virulence à l'encontre des Perses que se trouvent évoqués des eunuques, tandis que l'épilogue polémique, qui pourtant ne se prive pas d'accumuler les clichés négatifs, ne souffle pas un mot à leur sujet². C'est dire si l'œuvre de Xénophon n'a rien pour conforter l'idée que l'eunuque incarnerait aux yeux des Grecs un univers perse efféminé et méprisable.

Que dire, enfin, de Platon ? Le philosophe fait parfois référence au monde perse, mais dans des écrits avant tout animés par le souci de définir le bon régime politique³. Les eunuques de l'empire sont principalement évoqués dans deux passages.

Tout d'abord, dans l'*Alcibiade Majeur*, 121d, le régime perse est présenté comme un modèle, qui est en fait destiné à mieux critiquer le régime politique athénien et la formation de ses dirigeants. L'un des atouts des rois de Perse, avance l'auteur, est dans l'éducation, à commencer par la petite enfance : le fils de roi n'est pas élevé par une femme, une nourrice de peu de valeur, mais par les eunuques de l'entourage du roi qui paraissent être les meilleurs (τρέφεται ὁ παῖς, οὐχ ὑπὸ γυναικὸς τροφῆς ὀλίγου ἀξίας, ἀλλ' ὑπ' εὐνούχων οἱ ἄν δοκῶσιν τῶν περὶ βασιλέα ἄριστοι εἶναι). C'est donc en bien que les eunuques sont ici opposés à une nourrice comme en avaient les enfants de l'élite athénienne, et peu après Socrate les oppose aussi à l'esclave pédagogue qui a été chargé d'élever Alcibiade et que l'on avait préposé à cette tâche pour une raison purement négative : parce qu'il n'était plus utile à grand-chose en

1. On songe notamment à l'*Agésilas*, l'*Anabase*, les *Helléniques* et, dans une moindre mesure, l'*Économique*. Pour un aperçu de la place des Perses dans ces œuvres et pour la bibliographie essentielle, voir Lenfant 2011, 405-420.

2. Le personnel de service est évoqué par le biais des fonctions qu'il exerce. Les gens qui ombragent les Perses sont désignés comme des hommes (ἄνθρωποι) (VIII 8, 17) ; les gens qui travaillent au confort des Perses et à leurs plaisirs sont désignés comme étant des portiers (fonction pourtant explicitement exercée par des eunuques sous Cyrus : Cyr. VII 5, 65), des pétrisseurs, etc. (VIII 8, 20).

3. Cf. Lévy 1996 ; Giovannelli-Jouanna 2011, avec bibliographie.

raison de sa vieillesse (122b : σοὶ δ', ὦ Ἀλκιβιάδη, Περικλῆς ἐπέστησε παιδαγωγὸν τῶν οἰκετῶν τὸν ἀχρεϊότατον ὑπὸ γήρωσ). On peut se demander si cet éloge des eunuques n'est pas ironique, mais cela importe peu, dans la mesure où cette figure sert indubitablement ici à critiquer l'éducation des hommes politiques athéniens¹. Rien ne vient en tout cas contribuer explicitement à une image négative des eunuques.

Le deuxième passage est plus connu : il figure au livre III des *Lois* (694a-697), où la Perse est évoquée en tant que modèle de la monarchie, régime dont Platon entend montrer qu'il était bon à l'origine, mais qu'il s'est ensuite transformé en un mauvais régime. C'est un tableau de la décadence du régime en deux mouvements successifs, le premier après Cyrus, le second après Darius. L'ensemble vise clairement à montrer les méfaits politiques d'une mauvaise éducation : celle du fils de Cyrus, Cambyse, puis du fils de Darius, Xerxès – deux figures noires de la littérature grecque². Ces fils de rois ont été élevés et gâtés par les femmes, dit d'abord Platon (694d), avant de préciser dans un deuxième temps qu'ils l'ont été par des femmes et des eunuques (695a) : cette éducation les a fait rester à l'intérieur, loin de tout effort propre à les endurcir, et les a rendus pleins de mollesse (τρυφή) et de licence (ἀνεπιπληξία, qui évoque proprement l'absence de tout châtement, 695b), à l'opposé d'une éducation austère, celle de pâtres et de guerriers.

Les eunuques ne sont ici mentionnés qu'une fois, comme en complément accessoire des femmes : ils sont associés à une éducation qui se cantonne à l'intérieur, dans laquelle les fils de rois sont passifs, car servis en tous points. Ils sont donc visés en tant que serviteurs, guère plus, et pour l'effet que produit indirectement leur activité sur les enfants qu'ils servent. Rien à voir, une fois de plus, avec des traits tels que servilité, volupté ou faiblesse méprisable³. Rappelons en outre que ce passage des *Lois* est le seul texte qui mette les eunuques en relation avec la décadence perse, car il n'est question d'eunuques dans aucun des deux autres grands textes canoniques sur ce thème⁴ : ni, on l'a vu, dans le dernier chapitre de la *Cyropédie* ni dans le *Panégryrique* et autres manifestes panhelléniques d'Isocrate, pourtant truffés de clichés négatifs sur les Perses. Encore Platon ne fait-il lui-même aux eunuques qu'une place, somme toute, très discrète.

1. Lévy 1996, 339-340.

2. Alors que Darius, qui n'était pas fils de roi, n'a pu être gâté comme Cambyse, son fils Xerxès l'a été, de même que ses successeurs, en recevant la même éducation.

3. Un autre eunuque fait son apparition dans ce développement, cette fois sous forme individuelle, mais sa désignation comme eunuque est mise à distance et elle a suscité plusieurs interprétations modernes. Platon dit, en effet, que sa mauvaise éducation a causé la folie meurtrière de Cambyse, qui se laissa prendre son pouvoir par des Mèdes et par « celui qu'on appelait alors l'eunuque (τοῦ λεγομένου τότε εὐνούχου), « parce qu'il avait conçu du mépris pour la démence de Cambyse » (695b). Et cette appellation se retrouve dans la *Lettre VII*, 332b, où Darius passe pour avoir, avec ses complices, triomphé « de l'eunuque mède » (τοῦ Μήδου τε καὶ εὐνούχου). Selon Lévy 1940, cette substitution de « l'eunuque » à celui qu'Hérodote et Ctésias désignent comme « Mage » s'expliquerait par l'ambiguïté du terme équivalent en akkadien, *ša rēši*, qui désignait tantôt un dignitaire (non castré) tantôt un eunuque (voir des références sur ce débat en général dans Lenfant 2012, 280-281) et il aurait en l'occurrence substitué à tort la seconde acception à la première.

4. Sur ces trois textes, cf. Briant 1989.

Si l'on récapitule de manière schématique et genre par genre, on peut dire que le théâtre athénien donne à voir des eunuques de fantaisie, témoins possibles de clichés populaires, qui présupposent certes que les eunuques ne soient pas connotés de manière positive, mais sont avant tout destinés à servir d'ingrédients dans une satire comique qui vise plus des Athéniens que des Perses. De leur côté, les récits d'historiens d'Asie Mineure évoquent des eunuques qui sont des personnages historiques ou qui sont présentés comme tels, les uns étant désignés collectivement, les autres individuellement, et qui ne font pas l'objet d'un jugement de valeur explicite en tant qu'eunuques. Enfin, les philosophes athéniens mettent en scène des eunuques paradigmatiques, qui servent à illustrer un modèle ou un contre-modèle en matière d'éducation ou d'organisation du pouvoir.

Au total, cet examen permet d'établir que les eunuques ne font pas nécessairement l'objet d'un jugement négatif. Rares sont les allusions qui suggèrent l'existence de préjugés courants sur les eunuques, touchant, par exemple, leur manque de courage ou d'autres attributs couramment considérés comme virils¹. Mais chez les auteurs eux-mêmes, leur état inspire plutôt la pitié, et l'opprobre proprement dit frappe en fait ceux qui sont les *auteurs* de la mutilation (Panionios, ou le roi assyrien qui a mutilé Gadatas). Il semble donc qu'il soit possible de faire des allusions non connotées à un ou des eunuques, y compris s'agissant d'une société étrangère avec laquelle les jeux d'opposition sont fréquents – y compris aussi quand ces eunuques paraissent disposer d'un pouvoir inattendu, notamment d'une influence quelconque à la cour. C'est dire si l'analyse proposée par Peter Guyot s'applique mal à l'époque classique².

Si l'on veut faire l'hypothèse inverse, on en est réduit à supposer de l'implicite, au risque peut-être de remplir les vides avec nos propres préjugés ou en fonction d'analogies un peu hâtives. C'est qu'entre nous et les eunuques tels que les ont vus les Grecs de l'époque classique, il y a plusieurs filtres qui peuvent influencer notre interprétation. Il y a d'abord l'image des eunuques aux époques hellénistique, romaine et byzantine, avec lesquels j'ai essayé de poser une frontière en délimitant

1. L'absence de poil et l'homosexualité passive sont évoquées ou suggérées dans la scène d'Aristophane, le manque de courage dans la *Cyropédie* de Xénophon. Le Phrygien de l'*Oreste* d'Euripide présente assurément des traits négatifs, mais (1) son statut d'eunuque n'est pas assuré et (2) le monde perse n'est visé à travers lui que de manière métaphorique et indirecte, en vertu de l'analogie entre Grecs et Troyens.
2. Dans le chapitre qu'il consacre à l'appréciation générale des eunuques (Guyot 1980, 37-51, part. 37-44), l'auteur considère que la perception négative des eunuques est générale dans toute l'Antiquité et qu'elle est liée à leur caractère efféminé et à leur impuissance. Il est pourtant significatif que la quasi-totalité des sources auxquelles il se réfère soient d'époque romaine et concernent le plus souvent des réalités contemporaines.
3. L'identité de jugement chez l'ensemble des Anciens est au contraire présupposée par Guyot, avec les conséquences que l'on a vues. L'historien en vient, par exemple, à mettre en balance Tacite et Xénophon comme s'ils étaient du même monde et parlaient des mêmes hommes avec les mêmes perspectives littéraires (Guyot 1980, 44-45). Ou encore il se réfère en note à l'*Histoire Auguste* (par ex. p. 41 n. 19 et 20) comme si elle témoignait d'un sentiment général et indépendant de tout contexte, déjà valable neuf siècles plus tôt à l'époque d'Hérodote.

le corpus de mon enquête³. Mais il y a aussi *Les Lettres persanes* de Montesquieu, où les eunuques, ceux du sérail persan, sont omniprésents et jouent un rôle éminent dans la peinture du despotisme oriental¹. Ce concept du despotisme oriental a été dénoncé dans les dernières décennies comme un élément de l'orientalisme, construction imaginaire et négative de l'Orient par l'Occident, construction que l'on a entendu « déconstruire » à la fin du XX^e siècle. Comme on l'a rappelé en introduction, des historiens de l'empire perse ont aussi appliqué cette grille de lecture à la vision grecque des Perses, qui serait au fond l'ancêtre de la vision orientaliste moderne².

Cette position appelle pourtant de sérieuses nuances, car, s'il y a des analogies indubitables (polygamie des rois de Perse et des sultans musulmans, par exemple), il y a aussi des différences, qui ne sont pas moins considérables. Elles peuvent tenir au contenu de ces visions (dans les sources classiques, les eunuques n'apparaissent guère comme des gardiens de femmes), mais elles concernent aussi l'arrière-plan culturel de celui qui s'exprime et partant le sens de ces représentations (dans *Les Lettres persanes*, la réclusion des femmes du sérail est opposée à l'extrême liberté des femmes françaises, dont la condition n'est certainement pas identique à celle des femmes grecques de l'époque classique)³.

Les études de la vision grecque du monde perse méritent encore d'être affinées. Il faudrait d'ailleurs plutôt parler de représentations plurielles, souvent conditionnées par autre chose qu'une idéologie identitaire, par exemple une fonction littéraire ou didactique qui ne se réduit pas à la définition d'une identité ethnique. Le monde perse n'a pas été seulement représenté comme l'envers du monde grec, n'a pas été non plus à tous égards ni dans tous les cas l'objet d'une vision dominante et idéologique qui serait précurseur de l'orientalisme du XVIII^e siècle. Si ces approches interprétatives ont chacune leurs mérites, elles ne doivent pas conduire aux facilités de l'analogie sans nuances⁴ et moins encore à la caricature, qui est précisément la pratique qu'elles prétendaient dénoncer.

Les formules tranchées ont un pouvoir de séduction qui souvent leur assure le succès. Dans un contexte où il n'est pas rare que l'on dénonce dans les sociétés du passé la manifestation de préjugés sexistes et xénophobes, faire d'un eunuque efféminé et méprisable l'incarnation de l'Oriental aux yeux des Grecs revient à peindre ces derniers tout à la fois en phalocrates et xénophobes⁵. Sans commenter plus avant les tenants et aboutissants d'une telle vision, on se contentera de tirer ici les conclusions d'une étude qui, pour mieux les historiciser, s'est strictement limitée

1. Cf. Grosrichard 1979, 183-207.

2. Said 1978, 56-57, avait lui-même tracé la voie en évoquant les *Perses* d'Eschyle. Parmi les historiens de l'empire perse, voir récemment encore Briant 2011 (avec les remarques de Lenfant 2012, p. 292).

3. De même, les eunuques ont un analogue partiel dans les esclaves des sociétés grecques, ce qui est beaucoup moins vrai pour l'époque moderne.

4. Harrison 2000b, p. 41, a été l'un des rares à mettre en garde contre « the direct equation of ancient and modern chauvinism, indeed the assumption of an unbroken line of inheritance between them ».

5. Hall 1989 emploie ici et là les termes de *phallocentric* et de *xenophobia*.

aux sources de l'époque classique : on l'a vu, non seulement les eunuques n'y avaient pas en tant que tels une image méprisable, mais ils n'occupaient même qu'une place réduite et marginale dans l'imagerie grecque du monde perse¹ – de sorte qu'en aucune manière ils n'en ont été le symbole négatif.

Dominique LENFANT

Université de Strasbourg / UMR 7044 ARCHIMEDE

1. La rareté des eunuques dans la littérature athénienne avait été déjà relevée par Tuplin 1996, p. 169, mais le constat peut être élargi au-delà d'Athènes.

Bibliographie

- Azoulay, V. (2000) : « Xénophon, le roi et les eunuques », *Revue française d'histoire des idées politiques* 11, 3-26.
 (2004) : *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris.
- Bacon, H. H. (1961) : *Barbarians in Greek Tragedy*, Yale UP, New Haven.
- Briant, P. (1989) : « Histoire et idéologie : les Grecs et la "décadence perse" », *Mélanges P. Lévêque*, II, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Paris, 33-47.
 (1996) : *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris.
 (2011) : « Orientaliser l'Orient, ou : d'un orientalisme à l'autre (Quelques remarques de conclusion) », in : Wiesehöfer et al. 2011, 507-513.
- Candau Moron, J. M., F. J. Gonzalez Ponce et G. Cruz Andreotti, dir. (2004) : *Historia y Mito. El Pasado Legendario como fuente de Autoridad*, Málaga.
- Carlier, P., dir. (1996) : *Le IV^e siècle av. J.-C. : approches historiographiques*, Nancy.
- Cuniberti, G., *Cleonimo di Atene, traditore della patria*, Alessandria, 2012.
- Dover, K. J. (1978) : *Greek Homosexuality*, Londres (trad. fr. *Homosexualité grecque*, Grenoble, 1982).
- Giovannelli-Jouanna, P. (2011) : « Platon d'Athènes », in : Lenfant 2011, 277-282.
- Grosrichard, A. (1979) : *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris.
- Guyot, P. (1980) : *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart.
- Hall, E. (1989) : *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford.
 (1993) : « Asia unmanned: images of victory in Classical Athens », in : Rich & Shipley 1993, 108-133.
 (1996) : *Aeschylus. Persians*, edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster.
- Harrison, T. (2000a) : *Divinity and History. The religion of Herodotus*, Oxford.
 (2000b) : *The Emptiness of Asia : Aeschylus' Persians and the History of the Fifth Century*, Duckworth, Londres.
- Huzfeldt, B. (1999) : *Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts*, Wiesbaden.
- Kuhrt, A. (2007) : *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, New York - Londres.
- Lenfant, D. (2004) : « L'amalgame entre les Perses et les Troyens chez les Grecs de l'époque classique : usages politiques et discours historiques », in : Candau Moron et al. 2004, 77-96.
 (2012) : « Ctesias and his Eunuchs: a Challenge for Modern Historians », *Histos* 6, 257-297 (www.histos.org).
 (2013) : « Des eunuques dans la tragédie grecque. L'orientalisme antique à l'épreuve des textes », *Erga-Logoi* 2, 7-30.
- Lenfant, D., dir. (2011) : *Les Perses vus par les Grecs*, Paris.
- Lévy, E. (1996) : « Platon et le mirage perse : Platon *misobarbaros* ? », in : Carlier 1996, 335-350.
- Lévy, I. (1940) : « Platon et le faux Smerdis », *REA* 42, 234-241.
- Rich, J. et G. Shipley, dir. (1993) : *War and Society in the Greek World*, Londres.
- Said, E. (1978) : *Orientalism*, Londres (trad. fr. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, 1980).

Sancisi-Weerdenburg, H. (1987) : « Decadence in the Empire or decadence in the sources? From source to synthesis », in : Sancisi-Weerdenburg & Kuhrt 1987, 33-45.

Sancisi-Weerdenburg H. et A. Kuhrt, dir. (1987), *Achaemenid History I*, Leyde.

Tuplin, C. (1996) : *Achaemenid Studies*, Historia Einzelschriften, 99, Stuttgart.

Wiesehöfer, J., R. Rollinger et G. Lanfranchi, dir. (2011) : *Ktesias' Welt – Ctesias' World*, Wiesbaden.