

Le rêve d'Hippias chez Hérodote (VI, 107-108) : une question d'interprétation

Claire Jacqmin

► **To cite this version:**

Claire Jacqmin. Le rêve d'Hippias chez Hérodote (VI, 107-108) : une question d'interprétation. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, Presses Universitaires de Caen, 2011, 10.4000/kentron.1219. hal-02552864

HAL Id: hal-02552864

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02552864>

Submitted on 23 Apr 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.

Le rêve d'Hippias chez Hérodote (VI, 107-108) : une question d'interprétation

Claire Jacqmin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1219>

DOI : 10.4000/kentron.1219

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2011

Pagination : 45-60

ISBN : 978-2-84133-398-1

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Claire Jacqmin, « Le rêve d'Hippias chez Hérodote (VI, 107-108) : une question d'interprétation », *Kentron* [En ligne], 27 | 2011, mis en ligne le 02 mars 2018, consulté le 07 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1219> ; DOI : 10.4000/kentron.1219



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

LE RÊVE D'HIPPIAS CHEZ HÉRODOTE (VI, 107-108) : UNE QUESTION D'INTERPRÉTATION¹

Le rêve d'Hippias est rapporté par Hérodote dans le sixième livre de ses *Histoires* (VI, 107-108), consacré à la révolte ionienne et aux expéditions de Datis :

Pendant qu'ils [*sc.* les Lacédémoniens] attendaient la pleine lune, Hippias fils de Pisistrate conduisait les Barbares à Marathon; la nuit précédente, il avait eu pendant son sommeil un rêve, un rêve où Hippias se figurait coucher avec sa propre mère. Il avait conjecturé d'après ce songe qu'il rentrerait à Athènes, qu'il recouvrerait le pouvoir et qu'il mourrait de vieillesse dans son pays. [τῆς παροιχομένης νυκτὸς ὄψιν ἰδὼν ἐν τῷ ὕπνῳ τοιήνδε· ἐδόκεε Ὅϊππίης τῇ μητρὶ τῇ ἑωυτοῦ συνευνηθῆναι. Συνεβάλετο ὦν ἐκ τοῦ ὄνειρου κατελθὼν ἐς τὰς Ἀθήνας καὶ ἀνασωσάμενος τὴν ἀρχὴν τελευτήσῃεν ἐν τῇ ἑωυτοῦ γηραιός.] Telles sont les conjectures qu'il avait formées d'après son rêve; pour le moment, dirigeant les opérations, il avait débarqué les captifs emmenés d'Erétrie dans l'île dépendante de Styra qui a nom Aigilia, mettait au mouillage les vaisseaux à mesure qu'ils abordaient à Marathon, et, quand les Barbares étaient descendus à terre, il les répartit dans leurs cantonnements. (VI, 107: traduction Legrand 1948, 106 retouchée)

Hippias est l'un des deux fils de Pisistrate nés de son épouse athénienne. Il se retrouva seul aux rênes de la cité après l'assassinat de son frère Hipparque aux Panathénées de 514 avant J.-C. Les Alcmonides, basés à Leipsydriion, essayèrent alors de se débarrasser de lui, allant jusqu'à faire appel aux Spartiates grâce à l'intervention détournée de la Pythie². Ces derniers chassèrent finalement le tyran en 510 avant J.-C.³. Hippias ne revint en Attique qu'à l'âge de quatre-vingts ans, après vingt ans d'absence, avec les forces perses débarquées à Marathon en 490

1. Je tiens à remercier sincèrement Françoise Ruzé et Pierre Sineux pour leur relecture de ce travail et leurs commentaires. Cette étude a été présentée pour la première fois le 26 mars 2011 à l'université de Caen lors d'une journée de séminaire. Je remercie également tous les participants à ce séminaire pour leurs remarques et suggestions.

2. Cf. Hérodote, V, 62; V, 63.

3. Cf. Hérodote, V, 64-65, et Thucydide, I, 20, 1; VI, 53-59.

avant J.-C.⁴. Son âge avancé ne l'empêcha pas de jouer un rôle actif dans l'offensive perse puisqu'il aurait recommandé Marathon comme lieu de débarquement (étant lui-même passé par là déjà avec son père lors du retour d'exil de ce dernier⁵) et qu'il aurait servi d'intermédiaire entre les Perses et de potentiels « traîtres » athéniens.

Certains historiens ont concentré leur étude de ce rêve sur son caractère de prime abord incestueux, en en faisant une marque de la sexualité sans limites des tyrans et une forme de dénonciation de la tyrannie chez Hérodote. Or, il s'agit de voir comment ce rêve s'inscrit dans le contexte précis d'une tentative de reconquête, territoriale et politique, et comment il prend appui, dans ce contexte, sur une métaphore, bien connue des Grecs, pour exprimer ce présage de retour : la mère comme représentation de la cité et, dans ce cas précis, du pouvoir. Il convient donc de mettre en évidence le sens politique du récit, qui permet de s'interroger sur la place de la mère et de sa relation avec la cité et le pouvoir, ainsi que de réévaluer la mention de l'acte sexuel. En outre, l'examen de la place de ce rêve dans la construction générale du récit hérodotéen et, plus particulièrement, dans celle de la chute des Pisistratides permet de mettre en lumière certains des procédés littéraires utilisés par le « père de l'histoire ».

Le personnage de la mère et sa relation avec la cité et le pouvoir

Pour les Anciens, le rêve d'inceste avec sa mère pouvait suggérer soit le retour à la possession de la terre, soit la mort, ce qu'Hippias interprète parfaitement lui-même en faisant le choix d'y voir l'annonce de son retour. Hippias est présenté comme un spécialiste des oracles dans le cinquième livre des *Histoires* d'Hérodote (V, 93), ce qui suggère sa capacité à interpréter correctement son rêve :

Il [*sc.* Hippias] fit cette réponse en homme qui, de tous, avait la connaissance la plus exacte des oracles. (traduction Legrand 1961, 129)

Trois indications sont tirées de ce rêve par Hippias : le retour à Athènes, la reprise du pouvoir, puis la vieillesse et la mort dans sa patrie. Pour les Grecs, la mère est une métaphore claire de la cité, comme L. Gernet l'a exposé⁶. Pour un homme à stature politique, la figure de la mère était associée à la cité, mais également au pouvoir. À la prise de possession de la mère correspondrait la prise de possession du territoire et du pouvoir, la mère pouvant symboliser la souveraineté et sa transmission, comme J.-P. Vernant l'a souligné dans son étude du mythe d'Œdipe⁷. Cette association entre

4. Cf. Hérodote, V, 92.

5. Burn 1962, 238.

6. Cf. Gernet 1982, 242.

7. Cf. Vernant, *in* Vernant & Vidal-Naquet 1972, 98 ; Vernant & Vidal-Naquet 1988, 71.

la mère et le pouvoir se retrouve dans l'histoire de plusieurs tyrans de la période archaïque, notamment dans le cas de Cypsélos et de sa mère Labda, ainsi que dans celui de Périandre et de Cratéia⁸. Diogène Laërce (I, 96), utilisant le premier livre d'Aristippe (*Sur la luxure des Anciens*), précise que Périandre aurait eu des relations sexuelles avec sa mère nommée Cratéia, nom impliquant en soi l'idée de pouvoir. Diogène ajoute que, lorsque ce fait fut connu, la souffrance que Périandre ressentit le rendit pesant à ses contemporains. À la possession « anormale » de la mère correspondrait, dans le récit, l'exercice « anormal », démesuré, du pouvoir au sein de la cité de Corinthe. La mère peut alors être présentée, dans certains cas, comme jouant un rôle dans la définition et l'exercice du pouvoir du tyran.

En contexte onirique, la relation entre la mère et le pouvoir ainsi qu'entre la mère et la terre semble également acceptée dans d'autres pays du pourtour de la Méditerranée. Chez les Égyptiens, un livre d'interprétation des rêves, datant probablement du règne de Ramsès II (1279-1213 avant J.-C.), donne à ce même rêve l'interprétation suivante⁹:

Si un homme se voit dans un rêve

avoir une relation sexuelle
avec sa mère...

(c'est)

bon ; les membres de son clan
vont s'attacher rapidement à lui.

À l'union avec la mère correspondrait l'union avec le clan et la communauté, ce qui est également sous-entendu dans le rêve d'Hippias. Sur les échanges entre les Grecs et les Égyptiens, D. Del Corno souligne que l'augmentation du nombre de rêves allégoriques chez les Grecs aux VI^e et V^e siècles avant J.-C. serait due à une influence égyptienne et orientale¹⁰. Quoi qu'il en soit, le rêve d'Hippias semble témoigner de la récurrence du thème : rêver de coucher avec sa mère semble être interprété suffisamment facilement pour laisser penser que cela s'inscrivait dans une forme plus répandue de représentation et de compréhension des liens unissant un homme à sa communauté et à son statut au sein de celle-ci.

Cette relation entre la mère et la terre ainsi qu'entre la mère et le pouvoir se retrouve également au II^e siècle après J.-C. chez Artémidore de Daldis qui, dans son *Onirocriticon*, a compilé ce qu'il avait entendu durant ses voyages en Grèce, en Asie et en Italie. À travers ces exemples, Artémidore présente les conventions de son époque¹¹. Il décrit le sens donné par ses contemporains à différents types de rêves, une fois la scène allégorique initiale décryptée. Sur le rêve concernant la relation

8. Cypsélos et Labda : Hérodote, V, 92 ; Pausanias, V, 17, 4 ; Hoffmann 1992, 214-215.

9. Cité dans Lewis 1976, 1-2.

10. Cf. Del Corno 1982, 58.

11. Cf. Winkler 2005, 57.

sexuelle d'un homme avec sa mère, Artémidore souligne que ce n'est pas tant l'acte qui compte que la position et le métier, ou le statut, de chacun des protagonistes. Pour les hommes politiques, il donne l'indication suivante (I, 79) :

C'est bon aussi pour tout conducteur du peuple et homme politique : car la mère signifie la patrie. De même donc que celui qui s'accouple selon la règle d'Aphrodite est maître de tout le corps de la compagne, si elle obéit et est consentante, de même celui qui a eu ce rêve sera maître de toutes les affaires de la cité [...]. (traduction Festugière 1975, 89)

À cette expression de la prise du pouvoir s'ajouterait dans le rêve d'Hippias le thème du retour puisque Hippias est à la fois exilé du pouvoir et de sa cité. Or, toujours d'après Artémidore, ce type de rêve pouvait également être annonciateur de retour (I, 79) :

C'est pourquoi aussi il ramène le voyageur en sa patrie, quand du moins la mère se trouve être dans la patrie : sinon, en quelque lieu que vive la mère, c'est là que le songe indique que se rend le songeur. (traduction Festugière 1975, 89)

Toutefois, la mère d'Hippias étant morte au moment du déroulement du rêve, le rêve pourrait être annonciateur non pas de retour, mais plutôt de mort, celle du rêveur ou de ses espoirs, puisque les retrouvailles se font avec le sol de l'Attique, dans lequel sa mère repose vraisemblablement.

Quoi qu'il en soit, Hippias tire de la signification de son rêve son retour à la position qu'il détenait auparavant à Athènes. Le tyran archaïque est le résultat politique des tensions sévissant dans sa cité et il n'a d'identité liée au pouvoir qu'au sein de celle-ci. S'y ajouterait l'expression de l'attachement des Athéniens à la terre de l'Attique. L'autochtonie est un élément majeur de leur identité collective, comme le rappelle l'envoyé d'Athènes auprès de Gélon, selon les propos rapportés par Hérodote au livre VII (§ 161) :

Ce serait en vain, dans ce cas, que nous posséderions la plus forte marine de Grèce, si, étant Athéniens, nous abandonnions le commandement à des Syracusains, nous qui représentons le peuple le plus ancien de la Grèce et qui sommes les seuls parmi les Grecs à n'avoir pas changé de demeure. (traduction Legrand 1951, 163)

Bien que le mythe de l'autochtonie ne fût développé principalement qu'au V^e siècle avant J.-C.¹², il s'enracinait dans un certain nombre de traditions plus anciennes, ce qui renforce la relation entre la mère et la cité présente dans le rêve d'Hippias et l'interprétation du rêve comme un signe de retour. Cette relation

12. Cf. Loraux 1981, 195. Cf. Isocrate, *Panégryrique*, 24-25.

entre la mère et la terre, au demeurant, s'inscrit dans une métaphore plus générale liant la femme à la terre, comme par exemple dans le cadre du mariage présenté allégoriquement comme l'acte agricole de labourer (ἀροτος), la femme étant le sillon (ἀρουρα) et son époux le laboureur (ἀροτήρ)¹³.

Enfin, dans la dernière partie de l'interprétation de son rêve, Hippias précise qu'il « mourr[a] de vieillesse dans son pays », traduisant peut-être ainsi son désir, alors qu'il est âgé d'environ quatre-vingts ans, de revenir mourir sur le sol de sa cité. Mais, surtout, cette précision traduit l'incertitude qui pèse jusqu'alors sur la réussite du retour d'Hippias. Le rêve lui-même et l'interprétation qu'il met en avant peuvent donner à Hippias la certitude que sa tentative de retour réussira. Le rêve, en effet, n'est pas seulement un signe, mais il peut également être considéré comme une cause, à la fois préfigurant et déterminant l'avenir¹⁴, en même temps qu'une projection de l'avenir dans le présent. Le rêve légitime alors le désir de retour d'Hippias et est perçu comme déterminant pour la poursuite de l'action. Malheureusement, une erreur d'interprétation peut advenir ; ce sera le cas, nous y reviendrons, pour Hippias.

La pertinence de la mention de l'acte sexuel

Au premier abord, le caractère « incestueux » de ce rêve pourrait avoir une fonction de dénonciation dans le récit d'Hérodote en raison de l'interdit qui pèse sur l'inceste¹⁵. Or, ce n'est pas de désir d'inceste qu'il s'agit dans le rêve d'Hippias. Le rêve du tyran n'est pas en soi « extraordinaire », comme cela est exprimé par Jocaste dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle (980-982)¹⁶ :

Ne redoute pas l'hymen d'une mère : bien des mortels ont déjà dans leurs rêves partagé le lit maternel (traduction Mazon 1958, 107) (μητρὶ ξυνηνύσθησαν).

Le caractère « familial » de ce rêve, et de son contenu, explique qu'Hippias puisse l'interpréter facilement dès le lendemain et que le récit du rêve ne soit pas marqué, chez Hérodote, d'une quelconque forme de réprobation. Ce n'est pas l'activité décrite qui est importante, mais bien le contenu du message délivré par la scène du rêve.

P. Holt a suggéré qu'Hippias, imaginant avoir des relations avec sa mère à la manière d'Œdipe, prenait la place de son père Pisistrate, à la fois dans son lit et aux

13. Cf. Vernant 1996, 171 ; Plutarque, *Conjug. Praecepta*, 144 b ; Platon, *Cratylus*, 406 b ; Platon, *Les lois*, 839 a ; Ménandre, *Perikeiroméné*, 435-436 ; Sophocle, *Antigone*, 569 ; Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 754 ; Euripide, *Oreste*, 553 ; *Médée*, 1281 ; *Ion*, 1095 ; et les conseils d'Hésiode sur le mariage, *Travaux et Jours*, 232.

14. Je remercie P. Sineux d'avoir attiré mon attention sur ce point précis.

15. Cf. Vernant, in Vernant & Vidal-Naquet 1972, 88-89, 111, 128-129.

16. Ce passage de la pièce de Sophocle est un possible clin d'œil au texte d'Hérodote puisque Œdipe est *turanos*.

rènes de la cité. Il souligne, pour renforcer sa démonstration, les points communs qui existaient entre les différents retours d'exil de Pisistrate et d'Hippias, notamment leur retour à Athènes par Marathon¹⁷. Cette analyse d'allure freudienne insiste sur les similarités de comportement entre le fils et le père, Hippias se plaçant symboliquement et littéralement dans la suite de Pisistrate. P. Holt voit également ce rêve comme un signe du caractère démesuré et débridé du tyran, ainsi que comme une condamnation du régime tyrannique par Hérodote. D'après le fameux passage du troisième livre d'Hérodote, le tyran, en effet, est celui qui outrage les femmes en dehors du respect des coutumes et des lois¹⁸. Mais c'est sans doute oublier que pour les Grecs, le rêve n'est pas considéré comme étant produit par le rêveur¹⁹ et qu'il n'est pas l'expression de la *psychè* d'Hippias, mais un message à valeur prémonitoire qui doit être compris comme tel. De plus, ce qui est mis en avant à travers ce rêve n'est pas tant la femme comme liaison entre deux hommes – en l'occurrence, le fils et le père – que la femme et la mère comme métaphores de la terre et, dans le cas des gouvernants, du pouvoir politique. Ce rêve ne doit donc pas être compris comme le signe d'une sexualité anormale, ce à quoi le parallèle abusif fait entre le rêve d'Hippias et ce passage du livre IX de la *République* de Platon sur les désirs de l'homme tyrannique (IX, 571 c-d) a pu conduire :

[Socrate répond à une question de Glaucon : « Mais enfin, quels sont ces désirs dont tu parles ? »] Ceux qui s'éveillent pendant le sommeil, [...] quand la partie de l'âme qui est raisonnable, douce et faite pour commander à l'autre est endormie, et que la partie bestiale et sauvage, gorgée d'aliments ou de boisson se démène, et, repoussant le sommeil, cherche à se donner carrière et à satisfaire ses appétits. Tu sais qu'en cet état elle ose tout, comme si elle était détachée et débarrassée de toute pudeur et de toute raison ; elle n'hésite pas à entreprendre en pensée de s'unir à sa mère (μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μίγνυσθαι, ὡς οἴεται, οὐδεν ὀκνεῖ) ou à tout autre, quel qu'il soit, homme, dieu, animal ; il n'est ni meurtre dont elle ne se souille, ni aliment dont elle s'abstienne ; bref, il n'est pas de folie ni d'impudeur qu'elle s'interdise. (traduction Chambry 1934, 48 retouchée)

Dans ce texte, ἐπιχειρεῖν μίγνυσθαι peut être traduit par « entreprendre de s'unir à » avec ἐπί pouvant impliquer l'idée d'une certaine force coercitive. Cette idée diffère de celle d'union sous-entendue dans le verbe συνευνάζομαι, « s'unir, se coucher à côté de », employé par Hérodote et qui justifie Hippias dans son interprétation. La coercition et le désir de possession différencieraient la nature du désir exprimé dans le texte de Platon de celle du rêve à valeur prémonitoire d'Hippias du texte

17. Cf. Holt 1998, 225.

18. Cf. Hérodote, III, 80. Macan 1895, 154 ; Immerwahr 1966, 254, n. 51.

19. Cf. Lévy 1995, 20.

d'Hérodote. Pour Hippias, « coucher » avec sa mère est un signe évoqué dans un contexte d'exil et de tentative de conquête²⁰.

La potentialité prémonitoire du rêve justifie l'ancien tyran dans sa démarche jusqu'au moment où sa vision s'accomplit de manière inattendue avec la perte d'une de ses dents. Hérodote en fait le récit suivant (VI, 107-108) :

Pendant qu'il était ainsi occupé, il lui arriva d'éternuer et de tousser plus fort que d'ordinaire ; en raison de son âge avancé, la plupart de ses dents étaient branlantes ; l'effort qu'il fit en toussant en fit sortir une de sa bouche. Elle tomba dans le sable ; il se donna beaucoup de peine pour la trouver ; mais, la dent ne se découvrant pas, il dit avec un soupir à ceux qui étaient près de lui : « Cette terre n'est pas nôtre, et nous ne pourrions pas la ranger sous notre autorité ; la part qui m'en revenait, ma dent l'occupe. » Voilà comment Hippias conjectura que sa vision était accomplie. (traduction Legrand 1948, 105 sq. retouchée)

Cet épisode se divise également en trois sections : l'éternuement, la perte de la dent et la prise de conscience par Hippias de l'accomplissement de son rêve.

L'éternuement est traditionnellement vu comme un présage, tantôt positif tantôt négatif²¹. En effet, comme l'écrit R. Flacelière, « il suffisait que l'acte physiologique fût soustrait à la volonté pour paraître imputable à l'influence divine »²². Dans le cas présent, le présage peut concerner soit la réalisation, ou non, de la vision aperçue en rêve et telle que la désirait Hippias, soit l'issue même de la bataille de Marathon. L'épisode de la perte de la dent met aussi en avant la deuxième interprétation donnée par les Anciens pour ce type de rêve : l'annonce de la mort. C'est ce second aspect que M. Delcourt a retenu dans son analyse : selon elle, le rêve d'Hippias est annonciateur de sa mort, puisqu'il rêve qu'il dort avec sa mère, la terre nourricière²³. La perte de la dent serait également un signe prémonitoire de mort et, dans ce cas, de la chute définitive de l'ancien tyran. Dans une perspective plus proche de la psychanalyse, P. Frisch suggéra que la dent était en fait un symbole phallique²⁴ : la dent qui se plante dans le sol symboliserait l'union sexuelle. R.D. Griffith note, quant à lui, que les Anciens n'avaient sans doute pas relié la dent au phallus, mais plutôt à la semence, rappelant alors le mythe des hommes semés de Thèbes²⁵, les Spartes. Les dents seraient alors associées à la force vitale, au pouvoir physique et à

20. Cf. Scholtz 2004, 277 sq.

21. Homère, *Odyssée*, XVII, 541-546 ; Aristote, *Problèmes*, XXXIII, 11 [962 b] ; Plutarque, *Thémistocle*, 13, 3. Sur un éternuement comme présage positif, Xénophon, *Anabase*, III, 2, 8-9.

22. Cf. Flacelière 1961, 20.

23. Cf. Delcourt 1944, 111.

24. Cf. Frisch 1968, 26.

25. Cf. Griffith 1994, 122 ; Pindare, *Pythiques*, IX, 82 ; *Isthmiques*, I, 30 ; Pausanias, IX, 10, 1.

la fertilité²⁶. À l'opposé, le manque et la perte de dents seraient perçus comme un manque de vitalité²⁷. La chute de cette dent serait, dans cette perspective, le moyen de souligner l'absurdité du désir du vieil Hippias de vouloir reprendre le pouvoir à Athènes. La perte définitive de son pouvoir politique serait signifiée par la perte irrémédiable de sa dent : aucun des deux ne peut être recouvré. Toutefois, la difficulté du parallèle avec les Spartes réside dans le fait que, si la dent symbolise la semence, celle-ci est inféconde, la seule naissance à laquelle elle donne lieu étant celle de la perte des illusions d'Hippias. Cette fécondation symbolique de la terre d'Attique qui ne se concrétise pas renforce alors la rupture définitive existant entre Hippias et Athènes : il ne peut plus rien y produire.

Il existe toutefois une troisième possibilité d'interprétation au sujet de cette dent : elle ne symboliserait ni le phallus ni la semence, mais l'*arkhè*. Un rapprochement avec un passage de Suétone, bien que très éloigné chronologiquement du texte d'Hérodote, concernant un rêve de Vespasien permet d'avancer cette hypothèse. Suétone écrit que Vespasien rêva que la prospérité débiterait pour lui et les siens le jour où une dent aurait été ôtée à Néron²⁸. Cela se produisit le lendemain, lorsque le médecin lui présenta une dent qu'il avait arrachée à l'empereur. Le rêve est situé en 66, avant la désignation de Vespasien à la tête des troupes chargées de pacifier la Judée. En perdant cette dent, Néron perdait symboliquement sa volonté de puissance²⁹ et la transmettait à Vespasien. À travers ce rêve signifiant le transfert du pouvoir d'un homme à un autre, Vespasien se trouvait placé dans la succession de Néron. Dans le récit d'Hippias, la perte définitive de la dent équivaut à la perte irrémédiable du pouvoir, qui se retrouve dorénavant dans la terre de l'Attique³⁰.

La place de ce récit sur cette perte de dent au sein de la narration des expéditions perses peut laisser le lecteur perplexe. D'après R. Crahay, l'histoire de la dent perdue serait une invention d'Hérodote permettant l'accomplissement prophétique du rêve malgré le fait qu'Hippias ne soit pas présenté dans son récit comme étant mort à Marathon³¹. La dent rejoint ainsi la terre de l'Attique à la place du vieil homme. La perte irrémédiable de la dent signifie aussi que l'accomplissement du rêve ne peut se faire autrement³² et que l'interprétation faite spontanément par Hippias n'était pas la bonne, ce qu'il accepte d'ailleurs immédiatement (VI, 107 sq.) :

26. Cf. Griffith 1994, 122, s'appuyant sur Pline, *nat.* 2, 168 sq.

27. Cf. Griffith 1994, 122, s'appuyant sur Homère, *Odyssée*, XVIII, 97-99 ; Simonide, frag. 7, 18.

28. Suétone, *Vesp.* 5, 5.

29. Cf. Vigourt 2001, 358.

30. Ainsi se trouvait peut-être symbolisé le transfert définitif du pouvoir à l'ensemble des Athéniens autochtones.

31. Cf. Crahay 1956, 255 sq.

32. Cf. Scott 2005, 373.

« Cette terre n'est pas nôtre, et nous ne pourrons pas la ranger sous notre autorité ; la part qui m'en revenait, ma dent l'occupe. » (traduction Legrand 1948, 106 retouchée)

Cette perte annonce peut-être également l'échec à venir de l'entreprise d'Hippias et donc de celle des Perses. Si l'on en croit le récit de Pausanias³³, un sort similaire attendait d'ailleurs ceux des Perses qui, telle la dent du vieux tyran, se perdirent et périrent embourbés dans les marécages de Marathon.

Pour ce qui est de la mort du tyran, deux versions nous sont parvenues. L'une le présente comme étant tombé à Marathon³⁴, l'autre comme y ayant survécu. La *Souda*³⁵ précise qu'il serait tombé malade à Lemnos, après avoir quitté Marathon. Il aurait perdu la vue, du sang lui coulant des orbites, et serait mort dans d'atroces souffrances. Le texte précise qu'il s'agissait d'une punition pour avoir conduit les Perses à l'attaque de sa propre cité³⁶. Cet aveuglement sanglant, mentionné dans le texte de la *Souda* à la suite de la description du rêve, rappelle la fin connue par Œdipe dans la tragédie de Sophocle.

La place du rêve d'Hippias dans le récit d'Hérodote

Toute une série d'études récentes portant sur Hérodote se concentrent plus particulièrement sur son style et sur l'organisation de son récit, du point de vue tant des outils littéraires³⁷ et du vocabulaire employés par l'auteur que des idées et notions utilisées par celui-ci pour construire son récit – notamment celles de rétribution et de réciprocité³⁸. Ces études aident à replacer le rêve d'Hippias dans la construction générale du récit d'Hérodote et permettent ainsi d'observer la place qu'il y tient.

Le rêve se rapportant à des hommes et à des événements politiques est présent dans les textes grecs depuis Homère et le rêve d'Agamemnon³⁹. Les rêves sont alors présentés comme pouvant être tantôt significatifs, messages d'un autre monde⁴⁰ à valeur prémonitoire, tantôt simples résidus de la journée passée⁴¹. Nous retrouvons la présentation de ces deux types de rêve chez Hérodote à travers, par exemple, le

33. Pausanias, I, 32, 7.

34. Cf. Cicéron, *Att.* 9, 10, 3 ; Justin, 2, 9, 21.

35. Cf. *Souda*, s. v. *Hippias*.

36. Sur la mort d'Hippias avant d'avoir pu rejoindre Sigée, voir également Ctésias, *Epit.* 18. Les souffrances que subit Hippias avant de mourir rappellent celles subies par Cléomène, lui aussi un temps exilé (Hérodote, VI, 74) et puni pour ses actions (Hérodote, VI, 75).

37. Cf. de Jong 2002.

38. Cf. Boedeker 2002 ; Forsdyke 2002.

39. Cf. Homère, *Illiade*, II, 23 sq.

40. Cf. Nilsson 1949, 131.

41. Cf. Homère, *Odyssée*, XIX, 562-569.

rêve d'Hippias pour le premier type de rêve et les conseils d'Artabane à Xerxès⁴² pour le second. Selon le recensement d'E. Lévy, les rêves décrits dans le récit d'Hérodote sont au nombre de dix-huit (ce nombre varie d'un historien à un autre en fonction du nombre de fois que le rêve de Xerxès est compté), venant de quatorze rêveurs différents, comprenant huit rêveurs iraniens et quatre rêveurs grecs. Ces rêveurs grecs sont, toujours d'après E. Lévy, soit des tyrans, soit des membres de leur famille (exception faite du cas de Périclès).

La place particulière tenue par les rêves chez Hérodote a suscité de nombreuses études, portant sur leur contenu et leur classification, le nombre de catégories allant selon les historiens de deux (L. Huber, R.G.A. van Lieshout, E. Lévy⁴³) à cinq (P. Frisch⁴⁴). La catégorisation d'E. Lévy semble la plus pertinente pour la présente étude. Il distingue les rêves dans lesquels un message est transmis par un personnage onirique (huit rêves⁴⁵) des rêves où une scène symbolique est offerte à la vue du rêveur (sept rêves⁴⁶). Dans cette dernière catégorie, dont le rêve d'Hippias fait partie, le rêveur voit alors une scène symbolique avec un ou plusieurs personnages.

En ce qui concerne le champ lexical du rêve, les mots *onar*, *oneiros* et *oneiron* sont usuels dans la langue grecque – leur utilisation se retrouve déjà chez Homère. Ils ont d'abord désigné un rêve d'avertissement, de menace, avant de pouvoir désigner toute sorte de rêve⁴⁷. Chez Hérodote plus particulièrement, *opsis* est le terme principalement utilisé avec soixante-dix-neuf occurrences⁴⁸. Il est d'abord utilisé dans le sens de vision onirique, de rêve. Il désigne la vision à la fois comme action de voir et comme ce qui est vu, sens normal retrouvé lorsque le terme est régi par *idein*⁴⁹, comme cela est le cas dans le passage étudié : τῆς παροιχομένης νυκτὸς ὄψιν ἰδὼν ἐν τῷ ὕπνῳ τοιήνδε. Pour reprendre les conclusions de M. Casevitz⁵⁰,

42. Cf. Hérodote, VII, 16. Cela se retrouve également dans la pièce d'Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 485-486.

43. Huber 1965 distingue les rêves qui annoncent un événement futur de ceux qui suggèrent une marche à suivre. Van Lieshout 1980 distingue les rêves objectifs (quand il existe une sorte de contact entre le rêveur et la réalité) des rêves subjectifs (quand un tel contact n'existe pas, mais que quelque chose est communiqué au rêveur par le biais de mots, d'images ou de symboles); Lévy 1995.

44. Frisch 1968 fait la distinction entre les rêves de « destin », les rêves de mort, les rêves de consolation, les rêves de naissance et les rêves d'injonction.

45. Cf. Hérodote, I, 34; II, 139; II, 141; V, 55 sq.; VII, 12; XIV, 17 sq.

46. Cf. Hérodote, I, 107; I, 108; I, 209; III, 124; VI, 107; VI, 131; VII, 19. Le rêve de Cambyse (III, 30) combine les deux pour de Jong 2006, 4.

47. Cf. Casevitz 1982, 70. Hésiode, *Théogonie*, 211 et suivant: Nuit enfanta toute la race des Rêves (φῦλον Ὀνειρώων 212), qui sont donc des frères de Mort, Trépas et Décès.

48. Cf. Powell 1977, 285.

49. Cf. Lévy 1995, 20.

50. Cf. Casevitz 1982, 72.

ce terme désigne donc une vision immédiate qui s'impose, ce qui correspond au rêve allégorique de l'ancien tyran. De plus, d'après l'étude d'E. Lévy, le vocabulaire employé par Hérodote semble montrer que celui-ci est, de manière générale, plus intéressé par le sens du songe que par l'activité du personnage onirique. Cela est notamment souligné par l'utilisation de *dokein* à l'imparfait, qui permet de considérer le songe dans son déroulement⁵¹ et donc dans le message qu'il transmet, ce qui est le cas dans le passage qui nous concerne : τῆς παροιχομένης νυκτὸς ὄψιν ἰδῶν ἐν τῷ ὕπνῳ τοιγύδε· ἐδόκεε ὁ Ἰππίης τῇ μητρὶ τῇ ἑωυτοῦ συνευνηθῆναι. En grec, l'imparfait exprime une durée en cours, sans considération du début ni de la fin de l'action. Son utilisation suggère qu'Hippias est représenté comme « spectateur » de son rêve. La structure même de la phrase avec la répétition et la mise en avant du nom du tyran sous-entend également une distance entre l'Hippias « rêveur » et l'Hippias « acteur du rêve ». Ce qui prime dans le rêve d'Hippias est donc bien le message transmis, telle une petite scène se déroulant devant un Hippias spectateur.

Concernant l'organisation plus générale du récit et la place que ce rêve y tient, H.R. Immerwahr a déjà suggéré que les rêves d'Hippias et de Datis⁵², du côté des Perses, étaient à mettre en parallèle avec les visions de Philippiidès en Arcadie (VI, 106) et d'Epizélos à Marathon (VI, 105), du côté des Grecs, apportant ainsi un équilibre à la description des forces en présence. Si l'on poursuit ce parallèle et qu'on suive l'idée, exprimée par R. Crahay⁵³, selon laquelle l'emploi successif d'oracles, de songes et de présages peut avoir un but de complément ou d'affirmation d'un événement, on peut soutenir que ce rêve d'Hippias a une fonction littéraire au sein de la narration même de l'histoire de l'ancien tyran. En effet, la description d'un rêve paraît être le meilleur outil littéraire dont dispose le narrateur pour fermer la boucle de l'histoire de la chute des Pisistratides, elle-même parsemée d'oracles. Ce récit de la chute des Pisistratides chez Hérodote commence avec les incitations répétées, sur pression des Alcmonéides, de la Pythie auprès des Spartiates pour qu'ils aillent libérer Athènes (V, 63) :

Or donc, à ce que racontent les Athéniens, ces hommes, établis à Delphes, obtinrent à prix d'argent de la Pythie que, chaque fois que des Spartiates, soit à titre privé, soit à titre public, viendraient consulter l'oracle, elle les invitât à délivrer Athènes. La même déclaration leur étant toujours répétée, les Lacédémoniens envoyèrent avec une armée Anchimolios fils d'Aster, homme de distinction parmi leurs citoyens, pour chasser d'Athènes les Pisistratides, qui pourtant leur étaient unis très étroitement par des liens d'hospitalité. (traduction Legrand 1961, 104 sq.)

51. Cf. Lévy 1995, 20.

52. Cf. Hérodote, VI, 118.

53. Cf. Crahay 1956, 56.

Se rendant compte ensuite que les oracles étaient des faux, et poussés par ceux que Cléomène avait découverts sur l'Acropole, ils décidèrent de tenter de réinstaller Hippias à Athènes (V, 90) :

Les Lacédémoniens avaient appris les intrigues des Alcmonides à l'adresse de la Pythie et celles de la Pythie contre eux-mêmes et les Pisistratides ; ils tenaient pour un double malheur d'avoir expulsé de leur patrie des hommes qui étaient leurs hôtes sans que, en retour de cet acte, les Athéniens leur témoignassent aucune reconnaissance. Outre ces considérations, les oracles les animaient, qui disaient que beaucoup d'outrages devaient leur venir des Athéniens ; ils avaient ignoré jusque-là ces oracles, qui leur furent alors révélés, après que Cléomène les eut apportés à Sparte. Cléomène s'en était emparé sur l'Acropole d'Athènes ; ils avaient été auparavant en la possession des Pisistratides qui, lors de leur expulsion, les avaient laissés dans le temple ; laissés ainsi derrière eux, Cléomène les avait recueillis. (traduction Legrand 1961, 122)

Les Spartiates convoquèrent alors un congrès de leurs alliés pour tenter de remplacer Hippias à la tête de la cité athénienne, mais ceux-ci, poussés par le Corinthien Soclès, refusèrent. Hippias repartit alors pour Sigée et ne revint en Attique qu'avec les forces perses débarquées à Marathon, lieu du rêve analysé plus haut. Cette succession d'oracles et de songes comme départ et fin de la narration de la chute d'Hippias apparaît comme une nouvelle manifestation, déjà perçue à différents endroits du texte d'Hérodote, du procédé de « *ring composition* » tel que le présente I.J.F. de Jong, à la différence qu'à la réutilisation en fin de paragraphe du mot qui l'avait commencé se substitue en fin de récit l'outil littéraire par lequel il avait débuté.

L'effet du procédé se trouve alors renforcé par le fait que le rêve politique chez Hérodote a une signification particulière : il permet à l'auteur de mettre en avant l'impossibilité pour l'homme d'échapper à la fatalité⁵⁴, tous les rêves décrits par Hérodote étant présentés comme s'étant réalisés. Les rêves annoncent, de manière littérale ou symbolique, un futur auquel nul ne peut échapper⁵⁵, ce qui permet, dans le cas présent, de clôturer l'histoire des Pisistratides.

Pour les Grecs, le rêve peut être conçu comme un présage porteur d'une signification précise, dont la valeur n'est pas remise en cause. La difficulté et les erreurs possibles concernent l'interprétation à donner au rêve produit, non le rêve lui-même. Son accomplissement à venir est pleinement accepté dans le temps présent du rêveur, comme cela se retrouve dans le récit du rêve d'Hippias. Ce fameux rêve d'Hippias a suscité différentes analyses, dont certaines s'étaient concentrées sur son aspect sexuel

54. Cf. Crahay 1956, 19.

55. Cf. Mikalson 2002, 195 ; Griffin 2006, 52.

et incestueux. Or, ce rêve n'est pas à comprendre comme étant une dénonciation de l'*hybris* tyrannique, mais à replacer dans un récit plus large de tentative de reconquête de pouvoir et de territoire. À la question concernant le choix de la mère, la réponse se trouve dans sa relation avec le pouvoir et la terre, choix qui correspond à la situation d'exil politique et géographique de l'ancien tyran. À travers l'union à la mère transparait l'union à la communauté et à la cité, c'est-à-dire au lieu d'origine source de l'identité d'Hippias. L'échec de la tentative de retour d'Hippias à Athènes et sa mort en exil marquent la fin irrémédiable de la tyrannie et concluent le récit de la chute des Pisistratides. Pourquoi Hérodote choisit-il de l'exprimer à travers un rêve ? La raison de ce choix se trouve dans l'organisation et l'équilibre du texte, un rêve terminant ce qu'un oracle avait commencé.

L'étude de ce rêve participe d'une nouvelle lecture de la tyrannie archaïque et elle permet de constater la prudence avec laquelle il faut aborder les textes d'Hérodote évoquant la tyrannie. Les recherches de ces dernières années ont permis une meilleure compréhension du travail d'Hérodote, mais, dans le cas des tyrans, le risque persiste d'utiliser de manière systématique des stéréotypes évoqués par l'auteur à d'autres occasions de son récit⁵⁶. Le meilleur moyen de comprendre le sens et la portée du rêve d'Hippias semble être de revenir à ce qu'Hérodote en dit : ce rêve est un signe prémonitoire évoqué dans un contexte de tentative de conquête ; il doit être compris comme tel.

Claire JACQMIN

CRAHAM – Centre Michel de Boüard (UMR 6273)
Université de Caen Basse-Normandie

Références bibliographiques

Sources et commentaires

ARTÉMIDORE (Festugière 1975), *La clef des songes*, traduction et notes par A.-J. Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).

HÉRODOTE (Legrand 1961), *Histoires, Livre V, Terpsichore*, P.-E. Legrand (éd., trad.), 2^e éd., Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 104) (1^{re} éd. 1946).

HÉRODOTE (Legrand 1948), *Histoires, Livre VI, Érato*, P.-E. Legrand (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 108).

56. Cf. Gray 1996, 364.

- HÉRODOTE (Legrand 1951), *Histoires, Livre VII, Polymnie*, P.-E. Legrand (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 113).
- HÉRODOTUS (2000), *Book VI, Edited with Introduction and Commentary by E.I. McQueen*, Londres, Duckworth (Bristol Classical Press; Greek Texts).
- PLATON (Chambry 1934), *Cœuvres complètes*, t. VII, 2^e partie, *La République*, livres VIII-X, É. Chambry (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 75).
- SOPHOCLE (Mazon 1958), *Œdipe-roi*, in *Sophocle, Tome II, Ajax – Œdipe Roi – Électre*, A. Dain (éd.), P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 134).

Études

- BAKKER E.J., DE JONG I.J.F., VAN WEES H. (Bakker *et al.* 2002), *Brill's Companion to Herodotus*, Leyde – Boston – Cologne, Brill Academic Publishers.
- BOEDEKER D. (2002), «Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus», in *Bakker et al.* 2002, p. 97-116.
- BURN A.R. (1962), *Persia and the Greeks, the Defence of the West, c. 546-478 B.C.*, Londres, Edward Arnold Publishers Ltd.
- CASEVITZ M. (1982), «Les mots du rêve en grec ancien», *Ktèma*, 7, p. 67-73.
- CRAHAY R. (1956), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, Les Belles Lettres (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège; 138).
- DE JONG I.J.F. (2002), «Narrative Unity and Units», in *Bakker et al.* 2002, p. 245-266.
- DE JONG I.J.F. (2006), «Herodotus on the Dream of Cambyses (*Histories*, 3, 30, 61-65)», in *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in honour of A.H.M. Kessels*, A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink (éd.), Leyde – Boston, Brill, p. 3-17.
- DEL CORNO D. (1982), «Dreams and their Interpretation in Ancient Greece», *BICS*, 29, p. 55-62.
- DELCOURT M. (1944), *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris – Liège, E. Droz – Faculté de Philosophie et Lettres (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège; 104).
- FLACELIÈRE R. (1961), *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF (Que sais-je?; 939).
- FORSDYKE S. (2002), «Greek History, c. 525-480», in *Bakker et al.* 2002, p. 521-550.
- FRISCH P. (1968), *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain (Beiträge zur klassischen Philologie; 27).
- GERNET L. (1982), *Droits et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion (Champs Histoire).
- GRAY V.J. (1996), «Herodotus and Images of Tyranny: the Tyrants of Corinth», *AJPh*, 117, p. 361-389.

- GRIFFIN J. (2006), « Herodotus and Tragedy », in C. Dewald, J. Marincola (éd.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 46-59.
- GRIFFITH R.D. (1994), « Hippias' missing Tooth (Hdt. 6, 107) », *AHB*, 8 / 4, p. 121 sq.
- HARRIS W.V. (2009), *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press.
- HOFFMANN G. (1992), *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris, De Boccard.
- HOLT P. (1998), « Sex, tyranny and Hippias' incest dream », *GRBS*, 39, p. 221-241.
- HUBER L. (1965), *Religiöse und Politische Beweggründe des Handels in der Geschichtsschreibung des Herodot*, Tübingen (Diss.).
- IMMERWAHR H.R. (1966), *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Press of Western Reserve University (American Philological Association, Monographs; 23).
- LÉVY E. (1995), « Le rêve chez Hérodote », *Ktèma*, 20, p. 17-27.
- LEWIS N. (1976), *The Interpretation of Dreams and Portents*, Toronto – Sarasota, S. Stevens Hackert and Co.
- LORAUX N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris – La Haye – New York, Mouton – Éditions de l'EHESS (Civilisations et Sociétés; 65).
- MACAN R.W. (1895), *Herodotus, The Fourth, Fifth, and Sixth Books, with Introduction, Notes, Appendices, Indices*, vol. II: *Appendices, Indices, Maps*, Londres – New York, Macmillan and Co.
- MIKALSON J.D. (2002), « Religion in Herodotus », in Bakker *et al.* 2002, p. 187-198.
- NÄF B. (2004), *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NILSSON M.P. (1949), *A History of Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press (1^{re} éd. : 1925).
- POWELL J.E. (1977), *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung (= Cambridge, Cambridge University Press, 1938).
- RAAFLAUB K.A. (1987), « Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History », *Arethusa*, 20, p. 221-248.
- SCHOLTZ A. (2004), « Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' *Knights* », *TAPhA*, 134, p. 263-293.
- SCOTT L. (2005), *Historical Commentary on Herodotus Book 6*, Leyde – Boston – Cologne, Brill Academic Publishers (Mnemosyne, Bibliotheca classica Batava, Supplementa; 268).
- VAN LIESHOUT R.G.A. (1980), *Greeks on Dreams*, Utrecht, H.E.S. Publishers.

- VERNANT J.-P. (1996), *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte (Poche/Sciences humaines) (= F. Maspero [Les textes à l'appui; 13], 1965).
- VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P. (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero (Textes à l'appui, Histoire classique).
- VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P. (1988), *Cédipe et ses mythes*, Bruxelles, Éditions Complexe (Historiques; 43).
- VIGOURT A. (2001), *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, De Boccard (Collections de l'Université Marc Bloch, Strasbourg; Études d'archéologie et d'histoire ancienne).
- WINKLER J.J. (2005), *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL (trad. française, par S. Boehringer et N. Picard, de *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York – Londres, Routledge (The New Ancient World), 1990).